

Verstehen und Interpretieren

Hermeneutik und Interpretationstheorie

Herausgegeben von

Tilman Köppe (Göttingen)
Andreas Mauz (Zürich)
Oliver R. Scholz (Münster)
Christiane Tietz (Zürich)
Ruben Zimmermann (Mainz)

Wissenschaftlicher Beirat

Andrea Albrecht (Heidelberg)
Emil Angehrn (Basel)
Christian Berner (Paris)
Pierre Bühler (Zürich)
Elena Ficara (Paderborn)
Ulrich H. J. Körtner (Wien)
Cornelia Richter (Bonn)
Denis Thouard (Berlin)

BAND 1

Andreas Mauz, Christiane Tietz (Hg.)

Verstehen und Interpretieren

*Zum Basisvokabular von Hermeneutik und
Interpretationstheorie*

Ferdinand Schöningh



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657732456>

Umschlagabbildung:

»Duck-Rabbit«, aus: Joseph Jastrow, The mind's eye, in: Popular Science Monthly 54 (1899), 299-312, 312.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2020 bei den Herausgebern und Autoren. Verlegt durch Ferdinand Schöningh Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

www.schoeningh.de

Der Ferdinand Schöningh Verlag behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen.

Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an den Wilhelm Fink Verlag zu richten.

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-9216

ISBN 978-3-506-73245-3 (paperback)

ISBN 978-3-657-73245-6 (e-book)

Inhalt

Vorwort	VII
Verstehen und Interpretieren. Zur Einleitung	1
<i>Andreas Mauz/Christiane Tietz</i>	
Verstehen – Objekte, Aufgaben und Hindernisse	21
<i>Oliver R. Scholz</i>	
Dimensions of Interpretation	39
<i>Staffan Carlshamre</i>	
Die Phänomene des Verstehens und die Praxis des Interpretierens Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik	57
<i>Ingolf U. Dalferth</i>	
Hermeneutica in nuce	79
<i>Klaus Weimar</i>	
Wahres und vertretbares Verstehen	87
<i>Friedrich Reinmuth</i>	
Beyond the Normative/Descriptive Divide: Hermeneutics and Narrativity	127
<i>Michal Beth Dinkler</i>	
Die Wiederkehr des Urteilens. Zu Rudolf Makkreels hermeneutischem Kontextualismus	147
<i>Tobias Keiling</i>	
Besserverstehen. Verstehen als Interpretieren	163
<i>Florian Priesemuth</i>	
Faktischer und hypothetischer Intentionalismus. Einige Bedenken aus methodologischer Sicht gegen eine inzwischen etablierte Unterscheidung	173
<i>Jørgen Sneis</i>	
Autorinnen und Autoren	191

Vorwort

Der vorliegende Band eröffnet die neue Publikationsreihe *Hermeneutik und Interpretationstheorie* (HuI). Sie wird verantwortet durch die Reihenherausgeber Tilmann Köppe, Andreas Mauz, Oliver R. Scholz, Christiane Tietz und Ruben Zimmermann. Die Reihe publiziert wissenschaftliche Monographien und Tagungsbände und dokumentiert insbesondere die Jahrestagungen des *Netzwerkes Hermeneutik Interpretationstheorie* (NHI), dessen Koordination derzeit beim Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Theologischen Fakultät Zürich liegt. Das 2016 gegründete Netzwerk versteht sich als Medium des Wissenstransfers innerhalb der vielfältigen hermeneutischen bzw. interpretationstheoretischen Forschungslandschaft. Es bietet ein Forum zur interdisziplinären Fachkommunikation, das innerhalb der deutschsprachigen Forschung bislang fehlte.¹ Der Beirat der Buchreihe (Andrea Albrecht, Emil Angehrn, Christian Berner, Pierre Bühler, Elena Ficara, Ulrich H.J. Körtner, Cornelia Richter und Denis Thouard) gehört auch zum Beirat des Netzwerks.

Der Name von Netzwerk und Reihe mag auf den ersten Blick als eine unglückliche Wahl erscheinen, lassen sich dessen beide Begriffe doch als Synonyme verstehen. Das aus dem Altgriechischen gewonnene Fremdwort »Hermeneutik« meint ja, gängigem Verständnis zufolge, nichts anderes als das deutsche »Interpretationstheorie«. Dem Herausgeberkreis scheint diese Redundanz aber das geringere Übel gegenüber einer Perpetuierung von Forschungsdynamiken, die gerade in der deutschsprachigen Diskussion nach wie vor stark wahrnehmbar sind. Der Hermeneutik-Begriff wird aufgrund des Verlaufs der neueren Wissenschaftsgeschichte – der Dominanz der hermeneutischen Philosophie im 20. Jahrhundert – noch immer stark mit den Namen Dilthey, Heidegger und Gadamer assoziiert, sei es affirmativ oder kritisch. Vor diesem Hintergrund setzt die Rede von »Hermeneutik und Interpretationstheorie« gleichsam sicherheitshalber einen Kontrapunkt: Das Netzwerk soll *beliebigen* disziplinären wie interdisziplinären Spielarten hermeneutischer Reflexion offen stehen und den Austausch zwischen diesen befördern.

Dieses Anliegen dokumentiert mit seinem begrifflichen Fokus auch der erste Band der Reihe. Er fragt ebenso nach dem Verstehen (dem Grundbegriff der philosophischen Hermeneutik bzw. hermeneutischen Philosophie) wie nach dem Interpretieren (dem Grundbegriff der Interpretationstheorie, die, wo sie so benannt wird, tendenziell in anderen philosophiegeschichtlichen

¹ Vgl. <https://www.hermes.uzh.ch/de/forschung/NHI.html>.

Filiationen steht). Beide Begriffe werden für sich wie in ihrer Relation durch Autorinnen und Autoren reflektiert, die sich in verschiedensten Disziplinen und Theoriemilieus bewegen.

Dass das Netzwerk kurz nach seiner Gründung bereits über eine eigene Buchreihe verfügt, ist nicht selbstverständlich. Im Namen des Herausgeberkreises danken wir dem Verlag Ferdinand Schöningh und insbesondere dessen Geschäftsführer, Jörg Persch, für die Einladung, eine solche zu begründen.

Der Band dokumentiert die Beiträge der ersten und gleichnamigen Jahrestagung des Netzwerks Hermeneutik Interpretationstheorie in Zürich im Dezember 2016, erweitert um die Aufsätze von Jørgen Sneis und Klaus Weimar. Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre Texte, aber vor allem für ihre große Geduld mit den Herausgebern. Der Abschluss des Projekts ließ aus verschiedenen Gründen lange auf sich warten. Martin Illert, Hans J. Jacobs, Marie-Luise Kumbartzky und Lisa Sauerwald vom Ferdinand Schöningh Verlag gilt unser Dank für die zuverlässige Betreuung des Bandes. Susanne Schenker vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Zürich, hat dankenswerterweise mit der gewohnten Sorgfalt bei der redaktionellen Aufbereitung der Texte geholfen. Die Drucklegung des Bandes wurde ermöglicht durch einen Beitrag des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

Zürich, im Mai 2019

Christiane Tietz/Andreas Mauz

Verstehen und Interpretieren

Zur Einleitung

Andreas Mauz/Christiane Tietz

I. Arbeit am Basisvokabular

Hermeneutik und Interpretationstheorie bedienen sich eines breiten Fachvokabulars.¹ Unabhängig von der jeweils dominierenden Disziplin oder theoretischen Strömung ragen aus diesem aber zwei Begriffe deutlich heraus: »Verstehen« und »Interpretation« waren und sind die beiden Leitbegriffe der Hermeneutik², so Oliver R. Scholz in seinem Beitrag zum vorliegenden Band. Analog eröffnet Wolfgang Detel eine seiner Studien zur Hermeneutik mit der Bestimmung: »Die Theorie des Verstehens und der Interpretation, die Hermeneutik, kann auf eine lange und reiche Tradition zurückblicken [...].«³ Dass es sich bei »Verstehen« und »Interpretieren« tatsächlich um die Leitbegriffe oder – in unserer Diktion – um das *Basisvokabular* des in Frage stehenden Diskursfeldes handelt, zeigt sich *prima vista* in ihrer regelmäßigen gemeinsamen Wiederkehr in Publikationstiteln oder Kapitelüberschriften, aber auch in den Lemmata von Wörterbüchern und Lexika.⁴ Dies gilt nicht

- 1 Vgl. Berner, Christian/Thouard, Denis (Hg.), *L'Interprétation. Un dictionnaire philosophique*, Paris 2015.
- 2 Scholz, Oliver R., *Verstehen – Objekte, Aufgaben und Hindernisse*, in diesem Band, 21-37, 21; vgl. auch ders., *Art. Hermeneutics*, in: Wright, James D. (Hg.), *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Oxford 2015, 778-784.
- 3 Detel, Wolfgang, *Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 2011, 15.
- 4 Eine leicht erweiterbare Auswahl: Angehrn, Emil, *Handlungsverstehen und Interpretation*, in: Straub, Jürgen/Werbik, Hans (Hg.), *Handlungstheorie: Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs*, Frankfurt a. M. 1999, 213-239; Baßler, Wolfgang, »Verstehen und Interpretieren« oder »Verstehen als Grundlage der Interpretation«. *Ideen über Diltheys Begriff des Verstehens*, in: Rickes, Joachim u. a. (Hg.), 1955-2005; Emil Staiger und »Die Kunst der Interpretation« heute, Bern 2007, 189-201; Bernstein, Katie A., *Misunderstanding and (mis)interpretation as strategic tools in intercultural interactions between preschool children*, in: *Applied Linguistics Review* 7 (2016), 4, 471-493; Bühler, Axel (Hg.), *Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation*, Heidelberg 2008; Busse, Dietrich, *Sprachverstehen und Textinterpretation: Grundzüge einer verstehenstheoretisch reflektierten interpretativen Semantik*, Wiesbaden 2015; Dascal, Marcelo, *Interpretation and understanding*, Amsterdam 2003; Gashemi, A. u. a., *Ricœur's Theory of Interpretation: A Method for Understanding Text*, in: *World Applied Sciences Journal* 15 (2011), 11, 1623-1629; Kögler, Hans-Herbert, *Understanding and Interpretation*, in: Outhwaite, William/Turner, Stephen (Hg.), *Handbook of*

nur für die deutsche, sondern auch für andere Fachsprachen⁵ sowie – im historischen Kontext – für das Lateinische (*intelligere* vs. *interpretari*)^{6,7}

Mit der Auszeichnung von *zwei* Grundbegriffen geht zwangsläufig die Frage einher, wie sie sowohl für sich als auch in ihrem Zusammenhang zu explizieren sind. Wer das Verstehen verstehen will, sieht sich aufgrund des etablierten Sprachgebrauchs schnell darauf verwiesen, auch den Begriff des Interpretierens einzubeziehen – und *vice versa*. Da es alltagssprachlich in vielen Fällen ganz unproblematisch ist, beide Ausdrücke synonym zu verwenden (»Ich verstehe/interpretiere das so und so ...«), wird man im argumentativ anspruchsvolleren Umfeld der Wissenschaften angesichts des explikationsbedürftigen »und« an erster Stelle betonen, dass die Doppelbegrifflichkeit nicht (oder wenigstens nicht ausschließlich) dem bloßen Wunsch nach

-
- Social Science Methodology, London 2007, 363-383; Mink, Louis O., Interpretation and Narrative Understanding, in: The Journal of Philosophy 69 (1972), 20, 735-737; Patterson, Dennis, Wittgenstein on Understanding and Interpretation (Comments on the Work of Thomas Morawetz), in: Philosophical Investigations 29 (2006), 2, 129-139; Regan, Paul, Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics: Concepts of reading, understanding and interpretation, in: META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy 4 (2012), 2, 286-303; Weimar, Klaus, Der Vorgang des Verstehens/Der Vorgang des Interpretierens, in: Binder, Wolfgang, Literatur als Denkschule: Eine Vorlesung, mit zwei Kapiteln von Klaus Weimar, Zürich 1972, 179-199, 201-223; Wellmer, Albrecht, Verstehen und Interpretieren, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), 3, 393-414. Interessante Folgefragen ergeben sich aber auch durch die folgende Verbindung beider Grundbegriffe: Lavender, Harry, Understanding interpretation, in: Dance Research Journal 27 (1995), 2, 25-33.
- 5 Exemplarisch für das Englische: »From the Greek to *interpret* or to *make clear*, hermeneutics is the study of the theory and the practice of understanding and interpretation.« Melissa Freeman, Art. Hermeneutics, in: The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods, Thousand Oaks 2008, 385-398, 385.
- 6 Vgl. exemplarisch die Hermeneutik Johannes Claubergs, Logica vetus et nova, Amsterdam 1658. Zu den Kontexten: Sdzuj, Reimund, Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit, Würzburg 1997, 124ff. Mit Weimar (Was ist Interpretation?, in: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 49, 2002, 2, 104-115, 105) ist aber auch zu verweisen auf die Nachdrücklichkeit der betreffenden Unterscheidung in der juristischen Methodenlehre (cf. *Interpretatio cessat in claris*). Vgl. Schott, Clausdieter, »Interpretatio cessat in claris« – Auslegungsfähigkeit und Auslegungsbedürftigkeit in der juristischen Hermeneutik, in: Schröder, Jan (Hg.), Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie, Stuttgart 2001, 155-190, 155ff.
- 7 Dass beide Begriffe und mit ihnen die Sinndimension auch grundsätzlich in Frage gestellt werden (etwa im Namen der »Präsenz« oder des »Prozessierens«), sei gleichfalls erwähnt. Vgl. exemplarisch Hans Ulrich Gumbrechts Überlegungen zu einer (ästhetischen) »Präsenz« »diesseits der Hermeneutik«: ders., Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a. M. 2004. Prägnant zu diesen Vorschlägen: Stoellger, Philipp, Verständigung mit Fremden. Zur Hermeneutik der Differenz ohne Konsens, in: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.), Verstehen und Verständigung. Intermediale, multimodale und interkulturelle Aspekte von Kommunikation und Ästhetik, Köln 2016, 164-193, 179f. (»Alternativen zum Verstehen«).

stilistischer Varianz geschuldet ist,⁸ sondern substanzielleren *sachlichen* Differenzen. Dies liest sich, thetisch formuliert, dann beispielsweise so: »Not all acts of understanding are acts of interpretation and not all meanings are made apparent through acts of interpretation.«⁹

Der betreffende Autor, der Ästhetiker Stephen Davies, begründet die begriffliche Differenz durch den Rekurs auf zwei Dimensionen von Verstehensvollzügen: einerseits eben deren Aktcharakter (»acts«), andererseits deren resultative Seite (»apparent meanings«). Weder sind alle Verstehensakte Interpretationsakte, noch gehen alle kenntlich gewordenen Bedeutungen aus solchen hervor. Nun wird dieser thetische Merksatz bei einem analytisch gesinnten Autor wie Davies recht sorgfältig begründet, wobei er ausgeht vom Formalproblem der interpretationsleitenden Identifikation des Interpretandums:

Picking out the object of interpretation and identifying it is a prerequisite for its interpretation. Since its content, including basic semantic content, can be among its identifying features, some content must be established and acknowledged before the interpretative project of seeking (further) meaning begins. If the object of interpretation is the greeting in English, *Good morning*, the primary dictionary meaning of the terms and phrase are part of what identify it as the utterance it is. In that case, its subsequent interpretation does not concern these directly, but looks for additional meanings the phrase might have in the context of use on this occasion. If the object of interpretation is the English sentence *He was hoisted by his own petard* and the auditor does not know the meaning of the word *petard*, the interpretation can start only after uncovering what *petard* means, and the discovery of that meaning is not part of the interpretation as such. Not all acts of understanding are acts of interpretation and not all meanings are made apparent through acts of interpretation.¹⁰

Die Pointe der Explikation ist klar: Das Verstehen von *Good morning* stellt sich zwanglos ein, es ist nicht das Ergebnis eines Interpretationsakts (wobei sich allenfalls mit Blick auf den weiteren Äußerungszusammenhang ein solcher anschließen mag); das Verstehen des Wortes *petard* erfordert dagegen möglicherweise eine bewusste Verstehensbemühung, aber wiederum keine des

8 Vgl. Höhle, Vittorio, *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018, 29.

9 Davies, Stephen, *The Philosophy of Art*, Malden 2006, 112.

10 Ebd., 11f.

Interpretierens. Diese doppelte Unterscheidung des Verstehens vom Interpretieren zeichnet das Interpretieren doppelt als höherstufigen Akt aus; sie belässt es freilich auch bei einer ausschließlich negativen Bestimmung.

Ausdrückliche Begriffsklärungen dieser Art sind aber keineswegs die Regel. Die topische Formel, die hermeneutische Reflexion gelte im Kern den Grundstrukturen des Verstehens und Interpretierens, geht längst nicht immer einher mit einer näheren Bestimmung der Relate bzw. deren Relation. In vielen Fällen bleiben die Gebrauchsregeln implizit und halten systematischer Belastung denn auch nicht unbedingt stand. Zu beobachten ist ferner, dass der Begriffsgebrauch auch bei expliziter Einführung der Doppelbegrifflichkeit eine mehr oder minder deutliche Neigung zugunsten des einen oder des anderen Ausdrucks erkennen lässt. In Abhängigkeit von den jeweils dominierenden theoriegeschichtlichen Präferenzen übernimmt das Verstehen *oder* das Interpretieren vielleicht nicht nur systematisch, sondern auch schlicht numerisch (in der Häufigkeit der Rekurrenz) die Führung. So kommt Axel Bühler im einleitenden Beitrag zu seinem einschlägigen Hermeneutik-Reader »zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation« konsequenterweise auf beide Begriffe wie deren wechselseitige Profilierung zu sprechen: »*Verstehen* ist [...] eine der geistigen Leistungen, die für symbolverwendende Wesen innerhalb einer sprachlichen Gemeinschaft charakteristisch sind. *Auslegen* und *Interpretieren* sind Tätigkeiten, die ins Spiel kommen, wenn es nicht gelingt, sprachliche Äußerungen (oder auch andere Zeichen [...]) auf Antrieb, mehr oder weniger automatisch zu verstehen.«¹¹ In der Folge wird die Hermeneutik aber durchgängig (nur) als »Methodenlehre der *Interpretation*«¹² bezeichnet. Mit dem pragmatischen Argument sprachlicher Ökonomie allein ist diese Einschränkung nicht zu begründen; dann könnte ebenso gut auch vom einer »Methodenlehre des Verstehens« die Rede sein. Die sprachliche Priorisierung des Interpretationsbegriffs – obwohl das Interpretieren dem Verstehen sachlich-prozedural gerade *nachgeordnet* wird¹³ – dürfte sich eben einer Option für eine hermeneutische Reflexion in der Linie von analytischer Philosophie und Wissenschaftstheorie und einer gewissen Distanz zu einer Verstehens- oder Sinn-Emphase in der Tradition der kontinentalen hermeneutischen Philosophie verdanken.¹⁴ Und tatsächlich richten sich nicht nur die wertvollen Arbeiten zur Grundbegrifflichkeit in Bühlers Band, sondern

11 Bühler, Axel, Grundprobleme der Hermeneutik, in: ders., Hermeneutik, 3-19, 4.

12 Ebd. und passim (im Orig. recte).

13 Dazu ausführlich unsere Hinweise zum Standardmodell der Relationsbestimmung (Abschnitt III).

14 Vgl. die Abgrenzung ebd., 5.

auch die Mehrheit der verfügbaren Forschungsbeiträge explizit *entweder* auf das Verstehen¹⁵ oder auf das Interpretieren¹⁶, während deren Beziehung, wenn überhaupt, allenfalls beiläufig zur Sprache kommt.

Bei Befunden wie diesen setzt der vorliegende Band an. Er wendet sich dem genannten Basisvokabular zu, um die beiden Begriffe für sich wie in ihrem Zusammenhang näherer Betrachtung zu unterziehen.¹⁷ Wenn er *Verstehen und Interpretieren* in den Rang des Haupttitels erhebt, springt er zugleich in eine erstaunliche Lücke. Tatsächlich scheint es ungeachtet des topischen Charakters der Koppelung bislang keine deutschsprachige Monographie dieses Titels zu geben.¹⁸

-
- 15 Vgl. u. a. Apel, Karl-Otto, Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte), in: Rothacker, Erich (Hg.) *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 1, Bonn 1955, 142-199; Cooper, Neil, The Epistemology of Understanding, in: *Inquiry* 38 (1995), 205-215; Gorden, Emma C., Understanding in Epistemology, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2017, [https://www.iep.utm.edu/understa/\(28.03.2019\)](https://www.iep.utm.edu/understa/(28.03.2019)); Grimm, Stephen R., Art. Understanding, in: Bernecker, Sven/Pritchard, Duncan (Hg.), *The Routledge Companion to Epistemology*, New York 2011, 84-94; Grimm, Stephen R. u. a. (Hg.), *Explaining Understanding: New Perspectives From Epistemology and Philosophy of Science*, New York 2017; Lessing, Hans-Ulrich/Liggieri, Kevin, Einleitung: »Das Wunder des Verstehens« – ein interdisziplinärer Blick auf ein »außer-ordentliches« Phänomen, in: dies. (Hg.), »Das Wunder des Verstehens«. Ein interdisziplinärer Blick auf ein »außer-ordentliches« Phänomen, Freiburg i. B. 2018, 9-20; Penrose, Roger, On understanding understanding, in: *International Studies in the Philosophy of Science* 11 (1997), 1, 7-20; Scholz, Oliver R., Verstehen verstehen, in: Helmerich, Markus u. a. (Hg.), *Mathematik verstehen. Philosophische und didaktische Perspektiven*, Wiesbaden 2011, 3-14; Strube, Werner, Analyse des Verstehensbegriffs, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 16 (1985), 315-333; Saalman, Gernot/Rehbein, Boike (Hg.), *Verstehen*, Konstanz 2009; Schwandt, Thomas A., On Understanding Understanding, in: *Qualitative Inquiry* 5 (1999), 4, 451-464; Ziff, Paul, *Understanding Understanding*, Ithaca 1972.
- 16 Vgl. u. a. Albrecht, Andrea u. a. (Hg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin 2015; Bühler, Axel, Die Vielfalt des Interpretierens, in: *Analyse & Kritik* 21 (1999), 117-137; Carlshamre, Staffan/Pettersson, Anders (Hg.), *Types of interpretation in the aesthetic disciplines*, Montréal 2003; Dalferth, Ingolf U., Interpreting Interpretation, in: *Scopus* 25 (2008), 8-13; Dirks, Ulrich/Wagner, Astrid (Hg.), *Abel im Dialog: Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie*, 2 Bde., Berlin 2018; Kindt, Tom/Köppe, Tilmann (Hg.), *Moderne Interpretationstheorien. Ein Reader*, Göttingen 2008; Margolis, Joseph, Preparations for a Theory of Interpretation, in: *Contemporary Pragmatism* 12 (2015), 11-37.
- 17 Einschränkend ist allerdings gleich zuzugestehen, dass der Akzent nicht immer auf der begrifflichen Gesamtkonstellation liegt; auch einige der hier versammelten Beiträge gelten nur am Rand der Relation, weil sie um eine so oder anders akzentuierte Entfaltung eines der Grundbegriffe bemüht sind.
- 18 Zu den Charakteristika solcher Titelpaare neuerdings und instruktiv: Lepper, Marcel/Schauer, Hendrikje (Hg.), *Titelpaare. Ein philosophisches und literarisches Wörterbuch*, Stuttgart 2018.

Die Fälligkeit einer Arbeit am hermeneutisch-interpretationstheoretischen Basisvokabular soll einleitend nun in zwei Schritten weiter erläutert bzw. begründet werden: Zunächst möchten wir *bottom up* anhand eines disziplinär-hermeneutischen Quellentextes exemplarisch zeigen, welche begriffliche Gemengelage konkret etwa auszumachen (II.). Auf dieser Grundlage benennen wir einige allgemeine Aspekte, die für die begriffskritische Arbeit relevant sein dürften. In den folgenden Abschnitten identifizieren wir das Standardmodell zur Relationsbestimmung von Verstehen und Interpretieren (III.) und geben Hinweis auf dessen Varianten, aber auch auf markante Alternativen, beide Begriffe bzw. Vollzüge zu fassen (IV./V.). Während das Standardmodell typologisch ein *Phasenmodell* darstellt, lässt sich die Beziehung aber auch innerhalb eines *Aspekte-* oder auch *Voraussetzungsmodells* entfalten. Alles in allem wird nur eine Sichtung des Problemfeldes angezielt, nicht aber ein Vorschlag formuliert, wie die fragliche Relation künftig aufgefasst werden soll. Solche materialen Positionen seien den Beiträgen vorbehalten.

II. Zum Beispiel: Emil Staigers *Die Kunst der Interpretation* (1951/55)

Emil Staigers Freiburger Vortrag *Die Kunst der Interpretation* (1951) ist ein kanonischer Beitrag zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Er eröffnet als theoretisches Intro den gleichnamigen Band mit Einzelinterpretationen von 1955.¹⁹ Staiger diskutiert hier programmatisch die Prämissen seiner literaturwissenschaftlichen Hermeneutik, die unter den Titeln »immanente Interpretation« oder auch »Stilkritik« bekannt sind. Mit diesem Programm wurde er eben zu einer der zentralen Figuren der Nachkriegsgermanistik, zu einem eigentlichen Schuloberhaupt. Da der Titel des Vortrags den Interpretationsbegriff privilegiert (warum, wird sich noch zeigen), stellt sich die Frage, in welcher Weise er mit welchen anderen Grundbegriffen ins Verhältnis gesetzt wird. Im gegebenen Kontext ist allerdings keine detaillierte Rekonstruktion angestrebt,²⁰ sondern die Identifikation gewisser Eigenschaften der Begriffspraxis, die auch systematisch relevant sein dürften.

19 Staiger, Emil, *Die Kunst der Interpretation*, in: ders., *Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zürich 1955, 9-33.

20 Aus der breiten Forschung zu Staiger und seiner Schule nur: Wögenbauer, Werner, Emil Staiger, in: König, Christoph u. a. (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik in Porträts*, Berlin 2000, 239-249; Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann, *Zur Struktur und Rolle ästhetischer Erfahrung in Emil Staigers ›Die Kunst der Interpretation‹* (1951), in: *Scientia Poetica*

Staiger exponiert seine Vorstellung von der literaturwissenschaftlichen »Kunst der Interpretation« bekanntlich am Beispiel eines Mörrike-Gedichts, des »Dinggedichts« *Auf eine Lampe* (1846). Da seine Überlegungen – vorgelesen in Freiburg im Breisgau – keinen geringeren als Martin Heidegger zum Widerspruch herausgefordert haben, führte Staigers Beitrag zu einer ausführlichen brieflichen Kontroverse zwischen beiden, die im gleichen Band nachzulesen ist.²¹

Einige einschlägige Auszüge aus dem ersten Teil des Vortrags zeigen ein relativ klar erkennbares Verhältnis von Verstehen und Interpretieren:

[A]n einem kleinen Gedicht zu begreifen, was uns ergreift [...].

[...]

Ich wähle Mörikes Gedicht ›Auf eine Lampe‹. Diese Verse bedürfen keines Kommentars. Wer Deutsch kann, erfährt den Wortlaut des Textes. Der Interpret aber maßt sich an, auf wissenschaftliche Weise etwas über die Dichtung auszusagen, was ihr Geheimnis und ihre Schönheit, ohne sie zu zerstören, erschließt, und mit der Erkenntnis zugleich die Lust am Wert des Sprachkunstwerks vertieft. Ist das möglich? Es fragt sich, was Wissenschaft heißen soll.

[...]

Wir lesen Verse; sie sprechen uns an. Der Wortlaut mag uns faßlich scheinen. Verstanden haben wir ihn noch nicht. [...] Nur rationalistische Theoretiker würden bestreiten, daß dem so ist. Zuerst verstehen wir eigentlich nicht. Wir sind berührt; aber diese Berührung entscheidet darüber, was uns der Dichter in Zukunft bedeuten soll. [...] Ich liebe sie [die Verse Mörikes]; sie sprechen mich an, und im Vertrauen auf diese Begegnung wage ich es, sie zu interpretieren.

[...]

Das Kriterium des Gefühls wird auch das Kriterium der Wissenschaftlichkeit sein.

[...]

Jeder Wahrnehmung winkt eine andere zu. Jeder Zug, der sichtbar wird, bestätigt, was bereits erkannt ist. Die Interpretation ist evident. Auf solcher Evidenz beruht die Wahrheit unserer Wissenschaft. (10-19)

²¹ (2017), 1, 135-170; Rickes u. a. (Hg.), Emil Staiger und ›Die Kunst der Interpretation‹ heute.

²¹ Vgl. Staiger, Emil, Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger, in: ders., Die Kunst der Interpretation, 34-48.

Staiger operiert also ausdrücklich mit beiden Grundbegriffen. Auch für ihn stellen sie das hermeneutische Basisvokabular dar, dies aber in Verbindung mit einer breiteren Begrifflichkeit, vor allem einem dritten Terminus und Phänomen, das die Praktiken von Verstehen und Interpretieren in Bewegung setzt und situiert. Um mit dem titelgebenden Interpretationsbegriff zu beginnen: Staiger nimmt – und das scheint wichtig – die virulenten technischen Konnotationen des Interpretationsbegriffs (wer interpretiert, handelt regelgeleitet, er folgt einem strukturierten Verfahren) von vornherein zurück durch die Bestimmung der Interpretation als »Kunst«, eines Vollzugs also, der seinerseits durch Regeln charakterisiert ist – allerdings durch Regeln, »deren Anwendung durch Regeln nicht geregelt werden kann«²².

Wie verhält es sich nun mit dem Verstehen? Auch es kommt in charakteristischer Weise ins Spiel, nämlich als Absentes, als ein Mangel. Und dieser Mangel ist von Belang, weil verstanden werden soll. Verstehen, wie es hier gefasst wird, ist mehr als das bloße und leicht bewältigbare Erfassen »de[s] Wortlaut[s]«²³, zu paraphrasieren etwa als *Oberflächenverstehen*. Dass überhaupt verstanden werden soll, verdankt sich aber gerade dem Erfassen dieses Wortlauts bzw. dem, was über dieses Erfassen hinaus *geschieht*: »Wir sind [...] berührt«²⁴, oder – wie es ähnlich leibhaftig in der klassischsten aller Formulierungen des klassischen Aufsatzes heißt – »ergriffen«: »Ich liebe sie [die Verse]; sie sprechen mich an; und im Vertrauen auf diese Begegnung wage ich es, sie zu interpretieren.«²⁵ Das primäre Ereignis eines starken Eindrucks wird durch die Kunst der Interpretation reflexiv eingeholt. In der Diktion Staigers: Es wird aktiv *begriffen*, was zuerst – passiv – *ergriff*. Und es ist hier wohl nur um der Rhetorik des Ergreifens/Begreifens willen, dass er nicht von »Verstehen« spricht, von einem (wiederum paraphrasierend) *Tiefenverstehen*. Wo dieses Tiefenverstehen erreicht wird, ist es gelungen, in rechter Weise in den literaturwissenschaftlichen hermeneutischen Zirkel hineinzukommen;²⁶ die Interpretation ist wissenschaftlich und wahr: »Die Interpretation ist evident. Auf solcher Evidenz beruht die Wahrheit unserer Wissenschaft.«²⁷ Staigers hermeneutisches Modell kennt, kurz gesagt, drei Instanzen oder auch

22 Dalferth, Ingolf U., *Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte*, Tübingen 2018, Vorwort [unpag., V].

23 Staiger, *Kunst der Interpretation*, 11.

24 Ebd., 12.

25 Ebd.

26 Staiger borgt sich diese prägnante Rede bekanntlich von Heidegger, vgl. ders., *Sein und Zeit* [1927], Tübingen¹⁰1963, 153.

27 Staiger, *Kunst der Interpretation*, 19.

Phasen: das initiale intuitive Angesprochen- oder Ergriffen-Sein, das kunstförmige Interpretieren und – resultativ – das Verstehen.

Das Beispiel scheint von Interesse, weil sich von ihm her einige zentrale Aspekte des Problems *en gros* formulieren lassen. Wir beschränken uns auf drei Bemerkungen:

1. Das Exempel zeigt, dass die *Beziehung* der fraglichen Leitbegriffe innerhalb eines zeitlichen Horizonts gedacht werden kann, eben als Phasenmodell: erst dieses, dann jenes. Das lässt danach fragen, welche anderen Typen der *Verschaltung beider Vorgänge* denkbar oder *in concreto* greifbar sind, sei es in Verbindung mit oder auch jenseits des Phasenmodells.
2. Das Exempel zeigt, dass die beiden Leitbegriffe auch in einer *komplexeren Grundbegrifflichkeit* situiert werden können, hier eben in einem dreigliedrigen Schema. Das wirft zumindest zwei zentrale Folgefragen auf: Welche dritten, vierten usw. Begriffe kommen ins Spiel? Und zweitens: Fungieren Verstehen und Interpretieren innerhalb dieser breiteren Vokabulare tatsächlich bzw. notwendigerweise als ›Königsbegriffe‹, wie wir und viele andere es postulieren? Und wer dominiert innerhalb der geteilten Herrschaft, sei es explizit und systematisch, sei es implizit und numerisch?
3. Das Exempel zeigt, dass die Konstellierung des Basisvokabulars auch innerhalb spezifischer fachhermeneutischer Kontexte verfolgenswert ist. Staigers Modell bezieht sich auf die kunstförmige Interpretation von Sprachkunstwerken. Ob die erwähnte Dynamik auch in anderen Zusammenhängen spielt, diskutiert er nicht, noch nicht einmal, ob sie für die Gesamtheit der Künste gelten soll. Das lässt fragen nach dem Einschlag, den die Differenz von *allgemeiner* und *besonderer Hermeneutik* für das Thema hat: Welcher Allgemeinheitsgrad wird in einem bestimmten Modell angesteuert? Wie allgemein kann von Verstehen und Interpretieren überhaupt die Rede sein? Wie plausibel lässt sich die eskalierende Pluralität der Verstehensobjekte und Zielbestimmungen des Verstehens/ Interpretierens überhaupt in einem allgemeinen Strukturmodell des Verstehens und/oder Interpretierens unterbringen?

III. Das Standardmodell: Varianten ...

Staigers Vortrag liefert nicht zuletzt auch einen prominenten Beleg für das, was als *Standardmodell* der fraglichen Relationsbestimmung gelten kann: Interpretieren wird hier wie in vielen Fällen konzipiert als ein *Verstehen zweiter*

Ordnung.²⁸ Das Verstehen erscheint, so gesehen, als Phänomen, das sich im Regelfall mühelos und weitgehend spontan einstellt; das Interpretieren wird dagegen gleichsam als Reparaturmodus gefasst, der in Kraft tritt, wenn dieses spontane Verstehen – das Verstehen erster Ordnung – ausbleibt oder in bestimmter Hinsicht an eine Grenze stößt. Mit einer Formulierung Oliver R. Scholz: »Wenn wir ein Verstehensobjekt nicht im ersten Anlauf verstehen, können wir versuchen, es dennoch zu verstehen. Die bewussten zielgerichteten Tätigkeiten nennen wir mit einem generischen Ausdruck ›Interpretieren‹; das Ergebnis oder Produkt dieser Tätigkeiten nennen wir ›Interpretation‹.«²⁹ Oder in den Worten Klaus Weimars (in seinem Fall bezogen auf den engeren Phänomenbereich der Texthermeneutik): »Ist dem Verstehen alles klar, so hat weiteres Bemühen um den jeweiligen Text gefällt zu unterbleiben; bleibt ihm dagegen etwas unklar, so ruft es die Interpretation zur Hilfe. Interpretation wäre dann also die Klärung dessen, was das Verstehen als ungeklärt festgestellt und ›gemeldet‹ hat.«³⁰

Für die zitierten Entfaltungen der Differenzbeziehung von Verstehen und Interpretieren scheinen somit die folgenden Annahmen grundlegend zu sein:

1. Eine Verstehensstörung kann durch gezielte Interpretation idealerweise überwunden und in ein neues oder besseres Verstehen überführt werden.
2. Das Verstehen steht nicht von ungefähr als erstes Relat vor dem Relationsbegriff »und«: Das Interpretieren erscheint als Funktion des Verstehens, nicht umgekehrt.
3. Es gibt (in texthermeneutischer Hinsicht formuliert) aber auch »Klartexte«, also Texte bzw. andere Verstehensobjekte, die kein Verstehen zweiter Ordnung – kein Interpretieren – erfordern.³¹
4. Das Verstehen kann demnach unabhängig vom Interpretieren auftreten. Die Beziehung beider ist aber insofern asymmetrisch, als das Gegenteil nicht gilt: Das Interpretieren kann nur in Verbindung mit bzw. Abhängigkeit vom Verstehen (genauer nämlich einem Nicht- oder Missverstehen) auftreten, das den Interpretationsbedarf allererst schafft.
5. »Das Verstehen muß daher gedacht sein als eines, das eine Art permanenter Selbstevaluation praktiziert und sein eigenes Gelingen wie Misslingen konstatiert.«³²

28 So bereits in der oben (4) zitierten Verhältnisbestimmung Axel Bühlers.

29 Scholz, Verstehen verstehen, 9.

30 Weimar, Was ist Interpretation?, 106.

31 Diese Annahme ist, wie Weimar anhand von Exempla aus dem Bereich der Rechtswissenschaft zeigt (da Gesetze ja besonders klar sein wollen), natürlich eine Idealisierung.

32 Weimar, Was ist Interpretation?, 106.

6. Dass das Interpretieren einen gestörten Verstehensprozess entstören kann, heißt nicht, dass es dies auch tut. Auch intensives Interpretieren wird nicht zwangsläufig durch neues oder besseres Verstehen belohnt.
7. Das Verstehen dominiert auch insofern, als es als spontanes Ereignis modelliert wird: Es geschieht einfach; man kann nicht nicht verstehen. Klaus Weimar spricht, um diesen Punkt zu akzentuieren (und mit Bezug auf die Texthermeneutik), gar von einer »Zwangshandlung«.³³ Das Interpretieren ist, was es ist, aber gerade, weil es sich durch einen höheren Grad an person- und kontextspezifischer Entscheidung auszeichnet.
8. Das Standardmodell folgt klar einer der beiden maßgeblichen Alternativen in der Rede von »Interpretation«. Es ist grundsätzlich einem (engen) »technischen« und nicht einem (weiten) »erkenntnistheoretischen« Interpretationsbegriff verpflichtet.³⁴ »Interpretation« wird – anders als prominent im »Interpretationismus«³⁵ – also nicht begriffen als transzendente Bedingung, die jeden menschlichen Selbst- und Weltbezug gründet,³⁶ sondern technisch-methodisch im Sinn der aktiven Wahl situativ angemessener Mittel der Verstehensermöglichung.³⁷

33 Weimar, Klaus, *Hermeneutica in nuce* (in diesem Band 79-85, 80 [Ms., 2]): »[§9] Etwas als bekannte Schrift Identifiziertes *nicht* zu lesen, ist unmöglich. [§10] Lesen ist eine Zwangshandlung, die man zwar jederzeit beenden, aber angesichts von bekannter Schrift weder wollen noch unterlassen oder verhindern kann, also nicht einfach nur ein aktives Handeln, sondern immer auch ein passives, erzwungenes, erlittenes Handeln-Müssen.«

34 Zu dieser basalen Differenz: Spree, Axel, *Kritik der Interpretation*, Paderborn 1995, 44-51.

35 Vgl. die einschlägigen Arbeiten Günter Abels und Hans Lenks.

36 Als Kurzformel dieser Position mag Abels Reformulierung des klassischen Wittgenstein-Diktums gelten: »Die Grenzen der Interpretation *sind* die Grenzen der Welt.« Abel, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984, 169.

37 Für eine knappere Grundbestimmung der Relation, die gemessen am Standard der konsultierten verfügbaren Literatur doch zu den längeren gehört, vgl. Bühler, Vielfalt des Interpretierens, 119. Das Standardmodell dient auch einigen der hier vorgelegten Beiträge als (positiver oder negativer) Bezugspunkt. So formuliert etwa Staffan Carlshamre: »Interpretation is an activity which we engage in when understanding is lacking or problematic, and which, when successful, leads to a new or better understanding.« (Dimensions of Interpretation, 39-56, 40) Jørgen Sneis fasst die Differenz mit Verweis auf Scholz' Vorschlag, das Sinnerfassungsmodell durch das Zusammenhangsmodell des Verstehens abzulösen, im Dual des »Erkennens« bzw. »Herstellens« von Zusammenhängen: »Ist das Verstehen ganz grundsätzlich als ein *Erkennen* von Zusammenhängen zu beschreiben, [...] so ist das Interpretieren ein *Herstellen* von Zusammenhängen. Auf einer ganz elementaren Ebene ist also das Ziel des Interpretierens ein tieferes und besseres Verständnis.« (Faktischer und hypothetischer Intentionalismus. Einige Bedenken aus methodologischer Sicht gegen eine inzwischen etablierte Unterscheidung, 173-190, 183).

9. Schließlich: Die sachliche Differenz, die der begrifflichen von »Verstehen« und »Interpretieren« zugewiesen wird, kann natürlich auch durch eine Binnendifferenzierung eines der beiden Leitbegriffe eingeholt werden. So arbeitet Peter Lamarque etwa mit der verwandten Unterscheidung einer »*revelatory* interpretation«, die wahrheitssuchend gewisse (verborgene) Eigenschaften von Interpretanda identifiziert, von einer »*creative* interpretation«, die anhand desselben konstruktiv gewisse Perspektiven eröffnet, ohne deren Vorfindlichkeit zu behaupten und nachdrückliche Wahrheitsansprüche zu formulieren.³⁸

Allerdings kann dieses Standardmodell, wie sich in den Zitaten gleichfalls andeutet, sehr verschieden ausformuliert und akzentuiert werden. Um auf eine aktuelle und wiederum programmatisch angelegte Explikation der hermeneutischen Grundbegrifflichkeit zu verweisen: Die »einleitenden Begriffsklärungen« in Vittorio Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* (2018) setzen, wie zu erwarten war, mit dem Verstehensbegriff ein. Nach Hinweisen zum »Auslegen« und »Deuten« ist es aber wiederum das »Interpretieren«, dem der Autor in Relation zum Verstehen besondere Aufmerksamkeit schenkt. Hösles Variation liegt zunächst darin, dass er das Standardmodell mit einer institutionellen Differenz koppelt: »Analog muss man zwischen einem lebensweltlichen und einem wissenschaftlichen, d. h. methodisch geregelten, Einzelfälle auf allgemeine Prinzipien zurückführenden Verstehen unterscheiden. Allein das letztere will ich ›Interpretieren‹ nennen.«³⁹ Die Differenz von lebensweltlichem Verstehen und wissenschaftlichem Verstehen, also Interpretieren, wird dabei ihrerseits anthropologisch fundiert: *Alle* können verstehen, auch und bereits Babies (nämlich qua Einfühlung den »Gefühlszustand der Mutter«⁴⁰); »interpretatorische Leistungen« dagegen werden »nicht von allen vollbracht«: »Es bedarf der besonderen und bewussten Ausbildung, um eine Inschrift aus einer Sprache [...], ein komplexes philosophisches Argument oder ein literarisches Werk wie Joyce' ›Finnegans Wake‹ zu verstehen – hier

38 Lamarque, Peter, On Why Interpretation is a Problem for Philosophy of Art, in: Grube, Dirk-Martin (Hg.), *Interpretation and Meaning in Philosophy and Religion*, Amsterdam 2016, 19–33, 20.

39 Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft*, 29. Wissenschaftlichkeit wird hier sehr direkt mit methodischer Regelung identifiziert, was mit Bezug auf die Breite der Debatten zur Praxeologie bzw. zum impliziten Wissen kritisch zu glossieren wäre.

40 Ebd.

wird also das Verstehen zum Interpretieren.«⁴¹ Kurz: Verstehen ist Laiengeschäft; das Interpretieren ist den Profis vorbehalten.⁴²

Wenn das Verstehen zum Interpretieren »wird«, ist damit die systematische Frage nach der Identifikation bzw. Identifizierbarkeit der Differenz gestellt. Und hier plädiert Höhle – in einem gewissen Gegenzug zur dezidierten Reservation des Interpretationsbegriffs für wissenschaftliche Verstehensvollzüge – für eine flexible Grenze. Er fasst die Differenz ausdrücklich als »komparative«.⁴³ Gerade diese Flexibilisierung zeigt aber noch einmal an, dass das Standardmodell Verstehen und Interpretieren als klassifikatorische (oder qualitative) Begriffe modelliert, als Begriffe also, die nach der Logik des Entweder-Oder funktionieren, und nicht nach der des Mehr-oder-Weniger.

Mit diesen Hinweisen ist allerdings noch nicht gesagt, dass die Praxis des Interpretierens als Verstehen zweiter Ordnung *notwendigerweise* auch, wie oben eingeführt, als »Reparaturmodus« gedacht werden muss, der auf gescheiterte Verstehensbemühungen folgt. Der *mode two* der Interpretation kann zweifellos auch einsetzen, wenn der Verstehensprozess *ohne* besondere Misslingenserfahrung höherstufig fortgeführt wird, etwa, weil die gegebenen disziplinären Üblichkeiten dies erfordern. Mit Staiger gesprochen: »Der Wortlaut mag uns faßlich scheinen. Verstanden haben wir ihn noch nicht.« Die literaturwissenschaftliche »Kunst der Interpretation« will oder soll nun einmal begreifen, was den Interpreten [lies: Verstehender] ergriffen hat. Möchte man die Beziehung von Verstehen und Interpretieren auf dieser Linie – also ohne krisenhafte Verknüpfung – begrifflich fassen, so lässt sich mit Günter Figal und David Espinet etwa von einer »Intensivierung« sprechen: »[I]nterpretation is not a synonym for understanding but rather its intensification [...].«⁴⁴ Die zitierten Belege zeigen damit nicht zuletzt, dass das Standardmodell so sehr ein Standard ist, dass es gleichermaßen vertreten wird von AutorInnen, die

41 Ebd., 30.

42 Dieser Zug zum Professionellen zeigt sich auch daran, dass das Interpretieren deutlich stärker mit dem Methodenbegriff assoziiert ist als das Verstehen. Friedrich Reinmuth spricht in seinem Beitrag zu unserem Band denn auch vom »methodischen Interpretieren«. Wahres und vertretbares Verstehen, 87-125, 111.

43 Diese Reservation des Interpretationsbegriff für wissenschaftliche Verstehensvollzüge hat, so klar sie ist, den gewichtigen Nachteil, dass sie dem Alltags- oder Laienverstehen eine Methodizität abspricht, die sich schwerlich leugnen lässt. Für eine programmatische Betonung der Kontinuität zwischen sog. alltäglicher und sog. wissenschaftlicher Wissensproduktion vgl. Hoyningen-Huene, Paul, *Systematicity. The Nature of Science*, New York 2013.

44 Espinet, David/Figal, Günter, Art. Hermeneutics, in: Luft, Sebastian/Overgaard, Søren (Hg.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, London 2011, 496-507, 506.

primär in analytischer Tradition arbeiten, wie von solchen, die primär in kontinentaler Tradition stehen.

Diese sicher erweiterbaren Hinweise lassen sich bündeln in der Beobachtung, dass das Standardmodell in wenigstens *zwei Grundformen* nachweisbar ist, die ihrerseits in weiteren maßgeblichen Kontexten situiert werden können. Was beide Grundformen unterscheidet, ist die Modellierung des *Anlasses*, der den Übergang vom Verstehen zum Interpretieren motiviert:

- *Variante 1* (sicher die verbreitetste) sieht den Übergang vom Verstehen zum Interpretieren motiviert durch eine *bewusste Misslingenserfahrung*. Das – spontane – Verstehen stößt an eine Grenze, die der Eigenart dieser Grenze gemäß einen gewissen Maßnahmentypus erfordert. Oliver Scholz hat hier eine instruktive Dreiertypologie von Verstehensschwierigkeiten und ihnen korrespondierenden Interpretationsmaßnahmen vorgeschlagen: Manche Verstehensobjekte sind *kompliziert* (ein Schachtelsatz von Kant); was die Interpretation zu leisten hat, ist *Analyse*. Manche Verstehensobjekte sind *kontextlos* (eine Flaschenpost ohne Absender und ohne bekannten Aufgabeort); was die Interpretation zu leisten hat, ist eine *Einbettung* in einen passenden Zusammenhang. Manche Verstehensobjekte sind *unterbestimmt* oder *ungenau begrenzt* (Flüstern, eine verschwommene Photographie); was die Interpretation zu leisten hat, ist eine genauere *Artikulation* oder *Abgrenzung*.⁴⁵
- *Variante 2* sieht den Übergang vom Verstehen zum Interpretieren motiviert durch das *Bewusstsein einer Vorläufigkeit, Teilhaftigkeit oder Intensivierungsfähigkeit des Verstehens*, das die Option fortgesetzter Verstehensbemühungen einschließt, ein »Verstehen des Verstandenen«.

Die Differenz beider Varianten liegt auch darin, dass sie mit deutlich verschiedenen Emotionalitäten einhergehen. Während in Variante 1 ein Leidensdruck herrscht, der zum *mode two* des Interpretierens gleichsam *nötigt*, zeichnet sich Variante 2 durch eine professionelle Distanziertheit aus: Der Interpret/die Interpretin scheint deutlich weniger involviert in den Interpretationsprozess, weil sie/er (noch) nicht konfrontiert wurde mit einem leidvollen Entzug des Verständnisses. Da ist nichts, was eine Reparatur erfordert. Der Übergang zur Interpretation ist kühl; es wird bloß »ein Gang hochgeschaltet«, weil dieser Gang standardmäßig zur Verfügung steht und auch genutzt wird, nicht aber, weil der zunächst gewählte Gang versagt hätte.

Dieser Differenz schließt zudem ein, dass die jeweiligen Methoden des Interpretierens in unterschiedlicher Weise bereitstehen. Die Beziehung von Verstehensproblem und Methodenoption ist jeweils eine andere. Bei

45 Vgl. Scholz, Verstehen – Objekte, Aufgaben und Hindernisse, 33.

Variante 1 erfolgt die Methodenwahl *ad hoc*; sie reagiert, wie Scholz' Typologie exemplarisch zeigt, auf die Spezifik der akut gewordenen Verstehensgrenze. Bei Variante 2 erfolgt die Methodenwahl dagegen ungleich stärker als effektive Wahl: Die Methode ist nicht qua Spezifik der Verstehenskrise gegeben; sie wird innerhalb eines individuellen oder diskurs- oder disziplinspezifisch etablierten Methodenkanons mehr oder weniger frei gewählt.

Die Reflexion auf das Verhältnis von Verstehen und Interpretieren zeigt schließlich eine Asymmetrie, die, obwohl deutlich, eher selten benannt wird: Werden beide Begriffe bzw. Vollzüge auf einander bezogen, so ist die Abfolge der Relate fast immer eben diese: *erst* das Verstehen, *dann* das Interpretieren.⁴⁶ Wäre man gezwungen, *einen* Grundbegriff der Hermeneutik auszuzeichnen, so hätte man klar auf das Verstehen zu verweisen – wenigstens dann, wenn als Entscheidungskriterium der faktische Sprachgebrauch berücksichtigt würde. Dafür sprechen mindestens zwei Befunde:

(1.) Das Primat des Verstehens, so gesehen, zeigt sich daran, dass die verfügbaren Leitbegriffe oft als bedeutungsnah oder synonym zu »Interpretieren« gefasst werden, nicht aber zu »Verstehen«. So formuliert Oliver Scholz gerade im Interesse einer Verhältnisklärung, es wäre ein Fehler, »alles Verstehen nach dem Modell von Interpretation, von Deutung aufzufassen«⁴⁷. Gerade »die Deutung« bzw. »das Deuten« scheint nebst »der Auslegung« bzw. »dem Auslegen« das diesbezügliche Wortfeld anzuführen. So schreibt etwa Emil Angehrn: »Der Begriff der Interpretation (Deutung, Auslegung) umfasst ein ganzes Spektrum von Operationen, die je nach theoretischem Ansatz in den Vordergrund rücken.«⁴⁸

(2.) Diesem Vorrang entsprechend ist es auch das Verstehen und nicht das Interpretieren, das in verschiedenste andere und mehr oder weniger einschlägige Begriffspaare integriert wird: etwa (und im deutschsprachigen Kontext tendenziell an erster Stelle) »Verstehen und Erklären«⁴⁹, aber auch

46 Eine der wenigen Ausnahmen, die die Regel bestätigen: Dascal, Marcelo, *Interpretation and understanding*, Amsterdam 2003. Innerhalb unseres Bandes besetzt Florian Priesemuth diese Stelle, wenn er vom »Verstehen als einer bestimmten Form der Interpretation« spricht: »Nicht jede Interpretation will hermeneutisch verstehen, alles hermeneutische Verstehen aber ist Interpretation, die auf ein Besserverstehen aus ist.« Ders., *Besserverstehen. Verstehen als Interpretieren*, 163-171, 164.

47 Scholz, *Verstehen verstehen*, 9.

48 Angehrn, *Handlungsverstehen und Interpretation*, 229.

49 Für einen Überblick: Schurz, Gerhard, *Erklären und Verstehen: Tradition, Transformation und Aktualität einer klassischen Kontroverse*, in: Jäger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 2 (Paradigmen und Disziplinen), Stuttgart 2004, 156-174. Für einen aktuellen Neuanatz: Van Camp, Wesley, *Explaining understanding* (or

»Verstehen und Anwenden«⁵⁰, »Verstehen und Verständigung«⁵¹, »Verstehen und Gestalten«⁵², »Wahrnehmen und Verstehen«, »Beschreiben und Verstehen« oder »Lesen und Verstehen« (wobei das Verstehen in den letztgenannten Paarungen an die zweite Stelle rückt, weil die Relation innerhalb einer Folgelogik gedacht wird). Immer gibt das *Verstehen* die begriffliche Nullstufe ab, von der her Differenzen eingezogen werden.

IV. ... und Alternativen: das Aspektmodell (Dalferth, Caputo)

Weist man dem Standardmodell nun einen Modelltypus zu, so liegt es nahe, von einem *Phasenmodell* zu sprechen. Denn unabhängig von den erwähnten Varianten ist es in jeden Fall so, dass Verstehen und Interpretieren auch temporal unterscheidbare Akte sind. Sie weisen einen spezifischen Zeitindex auf: erst wird verstanden (nämlich bis mehr oder minder intensiv nicht mehr verstanden wird), dann – und deswegen – wird interpretiert. Und genau dies ist bei einer prominenten Alternative zum Standardmodell nicht der Fall. Dieses ist kein diachrones Phasen-, sondern ein synchrones *Aspektmodell*.

Als wichtiger Vertreter dieses Modelltypus kann Ingolf U. Dalferth gelten. Er sieht Verstehen und Interpretieren nicht als zwei distinkte Vollzugsformen und -phasen innerhalb eines Verstehensvorgangs, sondern das Eine (das Interpretieren) als die *Realisierungsgestalt* oder »Struktur« des Anderen (das Verstehen):

Ist *verstehen* das, worauf die hermeneutische Arbeit zielt, dann ist *interpretieren* (d. h. verständlich machen) das Verfahren, mit dem dieses Ziel zu erreichen versucht wird. [...] Verstehen hat [...] selbst die Struktur von Interpretieren [...]. Es handelt sich beim Verstehen und Interpretieren also um dasselbe Phänomen, betrachtet unter verschiedenen Gesichtspunkten.⁵³

understanding explanation), in: *European Journal for Philosophy of Science* 4 (2014), 1, 95-114.

50 Vgl. Bühler, Axel, Verstehen und Anwenden von Gesetzen in der juristischen Hermeneutik des 18. Jahrhunderts in Deutschland, in: Schröder (Hg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik*, 191-114, v.a. 101-107.

51 Vgl. Sachs-Hombach, Verstehen und Verständigung.

52 Vgl. Liggieri, Kevin, Verstehen und Gestalten. Zur produktiven Problematik des Mensch-Maschine-Interface, in: Lessing/Liggieri, *Wunder des Verstehens*, 305-332.

53 Dalferth, *Kunst des Verstehens*, 107f. Vom so verstandenen Interpretieren unterscheidet Dalferth noch einmal das Auslegen: »Im ausdrücklichen Auslegen hermeneutischer

In seinem Beitrag für den vorliegenden Band vertritt Dalferth die nämliche Auffassung, erläutert sie aber zusätzlich durch eine begriffsklassifikatorische Differenz: »Verstehen ist nicht nur ein *Verfahrensbegriff*, sondern ein *Erfolgswort*. Um etwas zu verstehen, muss man es in bestimmter Weise interpretieren. [...] *Verstehen* ist ein Erfolgswort, *interpretieren* ein Vollzugswort.«⁵⁴

Wird das Interpretieren also als Verfahren gefasst – als Verfahren nämlich, »etwas auf methodische Weise *verständlich zu machen*«⁵⁵ –, so ergibt sich wiederum eine hierarchische Ordnung des Vokabulars, in der das Verstehen das Interpretieren dominiert. Anders als beim Phasenmodell können die methodischen Weisen der Verständlichmachung aber durch ein *breites* nachgeordnetes Vokabular bezeichnet werden. Das Wortfeld ist zumindest implizit weiter und kann flexibel die nie trennscharfen kursierenden Begrifflichkeiten integrieren. »Explizites Interpretieren«, so Dalferth, wird vollzogen »im Auslegen und Deuten, Illustrieren und Kommentieren, Exemplifizieren und Konkretisieren, Zeichnen und Aneignen und in einer Vielzahl weiterer konkreter Weisen.«⁵⁶

Eine andere Variante eines Aspektmodells begegnet bei John D. Caputo, etwa in seiner kürzlich erschienenen Einführung in die neuere Hermeneutik.⁵⁷ Während Dalferth an einer nüchternen Beschreibung des Zusammenspiels bzw. der begriffsanalytischen Zuordnung von Verstehen und Interpretieren liegt, haben Caputos Hinweise einen kritischen Grundzug. Er richtet sich – wie zu erwarten bei einem Autor, der stark an den Positionen des Poststrukturalismus ausgerichtet ist – primär auf das ›reine‹ Verstehen. Caputo will Verstehensvorgänge generell als »interpretive« verstanden wissen⁵⁸. Für ihn gilt, »that every act of understanding is *already* an interpretation, not only in

Interpretationen wird das explizit gemacht bzw. in Anspruch genommen, was im Verstehen als Interpretationsgeschehen vor sich geht.« (Ebd., 108f.) Die systematische Ausarbeitung dieser Auffassung anhand der fundamentalen Unterscheidung der Mit-, der Als- und der Durch-Struktur muss an dieser Stelle außen vor bleiben.

54 Dalferth, Die Phänomene des Verstehens und die Praxis des Interpretierens, 57-78, 57.

55 Ebd., 74.

56 Ebd., 76. Der Verweis auf Dalferths Aspektmodell zeigt schließlich auch noch einmal eine entscheidende Eigenschaft des Phasenmodells: In jenem Kontext ist die Aktualisierung des Interpretierens als Verstehen zweiter Ordnung nur eine *Option*, nicht aber eine *Notwendigkeit*. Anders im Aspektmodell: Hier können Verstehen und Interpretieren nur gemeinsam auftreten, weil ersteres ohne letzteres, da seine Realierungsgestalt, nicht ist.

57 Caputo, John D., *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, London 2018.

58 Ebd., 7.

the humanities but also in der natural sciences«⁵⁹. In der Tradition der klassischen Kritik des Objektivitätsideals wird Interpretativität als Grundeigenschaft von Verstehensvorgängen ausgegeben; Caputo geht auf Distanz zu der Zuverlässigkeitsprätention qua Methodizität. Das Interpretieren, das sich (gerade entgegen einer gezielten Maßnahme) einfach vollzieht, ›dekonstruiert‹ das Verstehen.⁶⁰

Eine entscheidende Differenz zwischen den beiden genannten Modelltypen liegt schließlich in der deutlichen Anreicherung des Phasenmodells mit einer normativen Dimension. Im Fall von Variante 1 liegt sie recht deutlich auf der Hand. Hier ist die Überführung der Verstehenskrise in einen Akt gezielten Interpretierens ein positiver Schritt, weil sie sowohl der Krisenerfahrung Rechnung trägt als auch der Komplexität des Verstehensobjekts. Aber auch in der schwächeren, weil weniger stark emotionalisierten Variante 2 läuft mehr oder weniger offensichtlich der Imperativ mit, vom Verstehen zum Interpretieren überzugehen. Hier gebietet das habitualisierte Ethos der Professionalität oder die Vorzüglichkeit der Intensivierung, das prinzipiell »unendliche Geschäft« (Schleiermacher) weiter fortzusetzen und den Raum des qua Interpretieren Verstehbaren möglichst auszudehnen.

V. Das Voraussetzungsmodell (Weimar)

Schließlich wird im vorliegenden Band noch ein dritter Modelltypus angeboten, der freilich insofern auf etwas anderer Ebene liegt, als er ausdrücklich den Phänomenbereich der Texthermeneutik adressiert (also eine »besondere« Hermeneutik betrifft, wenn auch die am wenigsten besondere). Klaus Weimar schlägt in seinen *Hermeneutica in nuce*⁶¹ verdichtet vor, was in anderen Beiträgen ausführlicher entfaltet wird: Seine Überlegungen können dabei im Zuge der typologischen Sichtung wohl am besten mit dem Begriff des *Voraussetzungsmodells* belegt werden. Denn die Beziehung von Verstehen und Interpretieren wird hier vorrangig unter dem Aspekt wechselseitiger Bedingtheit reflektiert. Dabei ist es dem materialen Problemfeld des Textverstehens (oder, wie es treffender wäre, wären da nicht die theologischen Assoziationen, der Schrifthermeneutik) geschuldet, dass die beiden Leitbegriffe um einen dritten erweitert werden: das Lesen. Wenn Weimar die Hermeneutik also als »*Theorie*

59 Ebd.

60 Vgl. exemplarisch Caputos Derrida-Kapitel, ebd., 115-142 (»Derrida and the Two Interpretations of Interpretation«).

61 Vgl. Weimar, Klaus, *Hermeneutica in nuce*, in diesem Band, 79-85.

des Lesens, Verstehens, Interpretierens von Texten«⁶² begreift, so suggeriert diese Abfolge möglicherweise eine prozedural-temporale Logik, nach welcher erst gelesen wird, das Gelesene sodann verstanden und schließlich interpretiert wird. Gerade dieses Verständnis wird aber ausdrücklich verworfen, da Weimar eben am Aspekt der »zunehmende[n] Komplexität« bzw. der Voraussetzungsverhältnisse liegt:

Interpretieren setzt Verstehen voraus, Verstehen setzt Lesen voraus, Lesen setzt Erkennen von Schrift voraus. Oder anders: Wer interpretiert, muß schon verstanden haben; wer versteht, muß schon gelesen haben; und wer liest, muß etwas als Schrift erkannt und identifiziert haben.⁶³

Auch wenn diese Modellbildung ausdrücklich nur die Texthermeneutik betrifft: Sie kann zweifellos auf andere Felder übertragen werden. Wenn »Lesen« auf der Identifikation von etwas als »Schrift« beruht, so lassen sich in anderen semiotischen Systemen analoge Voraussetzungsverhältnisse identifizieren und hermeneutische Praktiken mit bestimmten Transformationsgraden korrelieren.

VI. Zum Schluss

Sei es das Standardmodell (in seinen Varianten), das Aspektemodell, das Voraussetzungsmodell oder auch ein anderes: Sie haben alle ihre Pointe und schärfen durch begriffliche Klärungen substanzielle sachliche Differenzen. Deshalb ist die Arbeit am hermeneutischen Basisvokabular, den Begriffen und ihren Beziehungen, unerlässlich. Wenn in der hier angestellten Sichtung des Feldes ausdrückliche Verhältnisbestimmungen von »Verstehen und Interpretieren« im Vordergrund standen, so möchten wir abschließend auf eine wenig reflektierte implizite Beziehung verweisen.

Angesichts der Geläufigkeit sprachanalytischer Verfahren im Umfeld von Hermeneutik und Interpretationstheorie haben die Kompositabildungen zu »Verstehen« und »Interpretieren« erstaunlich geringe Aufmerksamkeit erfahren. Eine Ausnahme bildet hier erneut Klaus Weimar. Im Zuge von Überlegungen zu den Grenzen der Interpretation hat er beiläufig festgehalten, dass diese Komposita vor allem im Blick auf die Artikulation defizitärer Verstehensvorgänge in aufschlussreicher Weise divergieren. Diese Spur wäre

62 Ebd., 79.

63 Ebd., 80.

weiter zu verfolgen, in der Spannung zwischen akademischem und alltäglichem Sprachgebrauch und auch über »Verstehen« und »Interpretieren« hinaus. Denn bekanntlich sind es ja gerade diese Fehlformen, die besonders intensiv zur hermeneutischen Reflexion herausfordern.

Es gibt also die Wörter *Mißverständnis* und *Fehlinterpretation*, und deshalb braucht man gar nicht lange zu argumentieren, um Zustimmung zur Feststellung zu erhalten, daß sowohl das Verstehen als auch das Interpretieren auf Abwege geraten können. Es gibt aber auch deutliche Asymmetrien: die Wörter *Unverständnis* und *Nicht-Verstehen* haben ebensowenig eine Entsprechung auf Seiten der Interpretation (*Un- und Nicht-Interpretation* fehlen) wie das Wort *Überinterpretation* auf Seiten des Verstehens (*Überverstehen* ist nicht vorgesehen). Nach Meinung der deutschen Sprache und Sprachgemeinschaft [...] haben Verstehen und Interpretieren das eine miteinander gemeinsam, daß sie gleichermaßen fehleranfällig sind und also Mißverständnis oder Fehlinterpretation werden können, und sie unterscheiden sich nach eben derselben Meinung dadurch voneinander, daß einerseits wohl das Aus- und Unterbleiben des Verstehens (das *Unverständnis*), nicht aber dasjenige des Interpretierens einen Namen hat und daß andererseits und umgekehrt eine Übertreibung (eine *Überinterpretation*) nur auf Seiten des Interpretierens denk- und benennbar ist.

Dieses Einerseits/Andererseits verträgt wohl die Ausformulierung, daß einerseits das Verstehen obligatorisch und das Interpretieren fakultativ ist und daß andererseits die Grenzen beider unterschiedliche Qualität haben: die Grenzen des Verstehens sind erreicht oder überschritten, wenn Unverständnis oder Nicht-Verstehen eintritt, die Grenzen der Interpretation dagegen nur und erst dann, wenn sich ein Zuviel etwa in Gestalt einer Überinterpretation einstellt.⁶⁴

64 Weimar, Klaus, Über die Grenzen der Interpretation, in: Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.), *Interpretation in den Wissenschaften*, Würzburg 2005, 127-136, 127f.

Verstehen – Objekte, Aufgaben und Hindernisse

Oliver R. Scholz

Für Nadja

Einleitung¹

»Verstehen« und »Interpretation« waren und sind die beiden Leitbegriffe der Hermeneutik.² In Antike und Mittelalter standen zunächst »hermeneia« bzw. »interpretatio« im Fokus der Betrachtung; in der Neuzeit treten »intelligere« bzw. »verstehen« verstärkt dazu.³ Der Sache nach ist der Begriff des Verstehens grundlegender, wie wir sehen werden.

Teil I. Verstehen: Analyse und Explikation

1. *Die Aufgabe: Das Verstehen verstehen*

»Alle Menschen streben von Natur nach Verstehen«, so beginnt ein berühmter Philosoph eine berühmte Schrift.⁴ Der Mensch ist das Wesen, das verstehen

-
- 1 Dieser Text entstand im Rahmen der DFG-Forschergruppe »Kausalität, Gesetze, Dispositionen und Erklärungen am Schnittpunkt von Wissenschaften und Metaphysik«. Für anregende Diskussionen danke ich den Mitgliedern der Forschergruppe, den Teilnehmern des Kolloquiums für Theoretische Philosophie des Philosophischen Seminars der Universität Münster und den Diskussionsteilnehmern nach Vorträgen in Tübingen, Halle an der Saale und Zürich. Thomas Bartelborth und Axel Bühler danke ich für viele anregende Diskussionen in den vergangenen Jahrzehnten. Johannes Hübner danke ich für einen Austausch über Episteme, Wissen und Verstehen.
 - 2 Vgl. Scholz, Oliver R., Art. Hermeneutics, in: Wright, James D. (Hg.), *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Bd. 10, Oxford 2015, 778-784.
 - 3 So etwa bei Johann Clauberg, Christian Wolff und dann in den Hermeneutiken der Wolfischen Schule, z. B. bei: Chladenius, Johann Martin, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schrifften*, Leipzig 1742 (ND, hg. und eingel. v. Lutz Geldsetzer, Düsseldorf 1969), §§ 148ff, und Meier, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* [1757], mit einer Einl. und Anm. hg. v. Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna, Hamburg 1996, §§ 128-129.
 - 4 Es handelt sich bekanntlich um den ersten Satz der *Metaphysik* des Aristoteles. In vielen Übersetzungen finden Sie »... nach Wissen«; das von mir vorgeschlagene »... nach Verstehen« trifft jedoch besser das umfassende kognitive Ziel, das Aristoteles vor Augen hat. Ihm geht es vor allem um ein Wissen-und-Verstehen-warum.

will. Und oft gelingt dies auch. Nicht selten geht es freilich schief: Menschen können auch missverstehen oder gar nicht verstehen. Aber was heißt das überhaupt: (etwas oder jemanden) verstehen?

Das Wort »verstehen« und seine Äquivalente in anderen Sprachen entstammen der historisch gewachsenen Alltagssprache. Inzwischen begegnet der Terminus »Verstehen« freilich auch in zahlreichen philosophischen und außerphilosophischen Disziplinen an prominenter Stelle.⁵ Entgegen einem verbreiteten Vorurteil ist dies durchaus auch in den Naturwissenschaften und in der Technik der Fall.⁶ Zahlreiche Klassiker der Wissenschaftsgeschichte bekennen sich zu dem Ziel, Phänomene und Tatsachen zu verstehen bzw. ihr Verständnis zu erweitern, zu vertiefen oder zu verfeinern.⁷ Die Verbesserung des Verstehens gilt gemeinhin als vorrangiges Ziel von Unterricht und Bildung; so wirbt etwa der Bildungssender *BR alpha* mit dem ehrgeizigen Slogan »Die Welt verstehen«.

Mir geht es hier um den Begriff »Verstehen« in seiner allgemeinsten Bedeutung. Es wird Zeit, dass dieser Begriff neben den Begriffen *Wissen* und *Rechtfertigung*, als Leitbegriff der allgemeinen Erkenntnistheorie – im Sinne einer umfassenden Theorie menschlicher Kognition – anerkannt wird.⁸

5 Vgl. Scholz, Oliver R., *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 1999 [2., durchg. Aufl. 2001; 3., erg. Aufl., mit neuem Vorwort, 2016, bes. 5-9]; ders., Art. Verstehen, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 1999, 1698-1702; ders., Verstehen, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 2010, 2905-2909.

6 Vgl. Cooper, Neil, *Understanding*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LXVIII, 1994, 1-26; ders., *The Epistemology of Understanding*, in: *Inquiry* 38 (1995), 205-215; Greco, John, *Episteme: Knowledge and Understanding*, in: Timpe, Kevin/Boyd, Craig A. (Hg.), *Virtues and their Vices*, Oxford 2014, 285-302, 287.

7 Vgl. Cooper, *Understanding*, 1ff.

8 Seit einigen Jahren, ausgelöst durch einflussreiche Beiträge aus den Jahren zwischen 1996 und 2003 (u. a. Elgin, Catherine Z., *Considered Judgment*, Princeton 1996; Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996; Kvanvig, Jonathan L., *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge 2003), explodiert in der Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie die Literatur zum Verstehen. Vgl. die Übersichten in de Regt, Henk W. u. a. (Hg.), *Scientific understanding: philosophical perspectives*, Pittsburgh 2009; Grimm, Stephen R. u. a. (Hg.), *Explaining Understanding: New Perspectives From Epistemology and Philosophy of Science*, New York 2017, darin besonders die Einleitung von: Baumberger, Christoph u. a., *What is understanding? An overview of recent debates in epistemology and philosophy of science*, 1-34. Bedauerlicherweise wird dabei übersehen (oder verschwiegen), dass es auch vor Mitte der 1990er Jahre immer wieder bedeutende Einzelanalysen und Diskussionen über das Verstehen gegeben hat, und das nicht nur in der sog. Erklären-Verstehen-Kontroverse. Im Folgenden sollen diese ins Gedächtnis gerufen und gewürdigt werden. Um wenigstens ein paar ausgewählte Diskussionsstränge anzudeuten: Ein erster führt von Platon und

Die Bemerkung des Philosophen Paul Ziff »to understand understanding is a task to be attempted and not to be achieved today, or even tomorrow«⁹ hat auch nach mehr als vierzig Jahren nichts von ihrer Berechtigung verloren. Ich skizziere heute eine Antwort auf die Frage »Was ist Verstehen?«, auf der dann vielleicht morgen oder übermorgen eine systematische Theorie des Verstehens aufbauen könnte.

Unsere Fähigkeit zu verstehen hängt mit dem Vermögen zusammen, das traditionell als »Verstand« (»intellectus«) bezeichnet wird. Leider können wir nicht einfach auf eine aussagekräftige und zugleich konsensfähige (sei es philosophische, sei es psychologische) Theorie des Verstandes zurückgreifen, aus der sich die Antworten auf unsere Fragen zum Verstehen einfach ableiten ließen. Dem menschlichen Verstand sind in der Geistesgeschichte viele verschiedene und auch durchaus verschiedenartige Vermögen zugeschrieben worden. Manche Charakterisierungen des Verstandes (z. B. als Denkvermögen)

Aristoteles bis zu Julius M.E. Moravcsik (Aristotle on Adequate Explanations, in: *Synthese* 28, 1974, 3-17; ders., *Aitia as Generative Factor*, in: *Dialogue* 14, 1975, 622-638; ders., *Understanding*, in: *Dialectica* 33, 1979, 201-216; ders., *Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 15/16, 1979, 53-69) und Jonathan Lear (Aristotle: The Desire to Understand, Cambridge 1988). Ein anderer führt von Ludwig Wittgenstein (Philosophische Untersuchungen, Oxford 1953) und Gilbert Ryle (The Concept of Mind, London 1949) zu Israel Scheffler (Conditions of Knowledge: An Introduction to Epistemology and Education, Chicago 1965), Jane R. Martin (Explaining, Understanding and Teaching, New York 1970), Zeno Vendler (Linguistics in Philosophy, Ithaca, NY, 1967; ders., *Res Cogitans: An Essay in Rational Psychology*, Ithaca, New York 1972; ders., *Understanding People*, in: *Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion*, in: Shweder, Richard A./LeVine, Robert A. (Hg.), Cambridge 1984, 200-213; *Understanding Misunderstanding*, in: *Language, Mind and Art. Essays in Appreciation and Analysis*, in Honor of Paul Ziff, Dordrecht 1994, 9-21) und Jay F. Rosenberg (On Understanding the Difficulty in Understanding Understanding, in: Parret, Herman/Bouveresse, Jacques, Hg., *Meaning and Understanding*, Berlin 1981, 29-43). Ein dritter führt von Nelson Goodman (Science and Simplicity, in: Morgenbesser, Sidney, Hg., *Philosophy of Science Today*, New York 1967, 68-78; ders., *Languages of Art*, Indianapolis 1968, 21976) über Nelson Goodman und Catherine Z. Elgin (Reconceptions in Philosophy, and Other Arts and Sciences, London 1988) zu Catherine Z. Elgin (Understanding: Art and Science, in: *Midwest Studies in Philosophy* XVI, 1991, 196-208; dies., *Considered Judgment*, Princeton 1996; dies., *Understanding and the Facts*, in: *Philosophical Studies* 132, 2007, 33-42). Erhellende Einzelbeiträge finden sich bei Heinrich Gomperz (Über Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären, Tübingen 1929), Wilhelm K. Essler (Zur Topologie von Verstehen und Erklären, in: *Grazer Philosophische Studien* 1, 1975, 127-141), Günther Patzig (Erklären und Verstehen, in: *Neue Rundschau*, 1975, 60-76), Franz von Kutschera (Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin 1982, Kap. 2), Neil Cooper (Understanding, The Epistemology of Understanding), Richard L. Franklin (The Search for Understanding, New York 1995) und Laurence E. Nemirow (Understanding Rules, in: *The Journal of Philosophy* 92, 1995, 28-43).

9 Ziff, Paul, *Understanding*, in: ders., *Understanding Understanding*, Ithaca 1972, 1-20, 20.

sind zu allgemein, um sonderlich hilfreich zu sein. Und bei anderen (z. B. als rationale Intuition oder als intellektuelle Anschauung) ist seit langem strittig, ob wir die entsprechende Fähigkeit überhaupt besitzen. Auf diesem Weg droht also eine Erklärung von etwas Dunklem durch etwas noch Dunkleres (*obscurum per obscurius*).

Deshalb gehe ich anders vor: Ich beginne mit elementaren sprachanalytischen und kategorialen Betrachtungen, die mich schrittweise zu den Argumenten für meine Hauptthese führen (Teil I). Vor diesem Hintergrund kann ich einen Ausblick auf einzelne Korollarien und Konsequenzen geben (Teil II und III).

2. Zur Logik und Topologie von Verstehen

2.1 Dispositionen und Episoden

Wenn wir uns dem Verb »verstehen« und seiner Semantik zuwenden, ist zunächst eine wichtige kategoriale Unterscheidung zu beachten: die Unterscheidung zwischen Dispositionen und Episoden.

Häufig wird »verstehen« in einem *dispositionalen* Sinne verwendet. Typischerweise beziehen wir uns auf Fähigkeiten und Fertigkeiten zu kognitiven Leistungen, wenn von Verstehen die Rede ist. Der Begriff des Verstehens bezeichnet primär eine weitverzweigte Familie von komplexen kognitiven Fähigkeiten, die sich auf vielfältige Weise manifestieren können. In Analogie zu Gilbert Ryles Rede von ein- und mehrspurigen Dispositionen¹⁰ spreche ich von vielspurigen Fähigkeiten.

Jede Form des Verstehens ist eine polymorphe Fähigkeit. So ist etwa das Verstehen einer Sprache eine vielspurige Fähigkeit, die sich auf mancherlei Weise manifestieren kann. Wer Chinesisch versteht, kann typischerweise die meisten der folgenden Dinge: auf chinesische Äußerungen richtig reagieren; chinesische Sätze äußern; chinesische Wörter erklären; chinesische Texte lesen; Chinesisch schreiben; chinesische Ausdrücke übersetzen und paraphrasieren; etc.

Gelegentlich verwenden wir »verstehen«, grammatisch gesehen, auch *episodisch*. Das zeigt sich daran, dass wir Zeitangaben hinzufügen: »Jetzt verstehe ich«; »Plötzlich hat er es verstanden«; etc. Diese Redeweisen haben natürlich ihre sachliche Berechtigung; sie können jedoch in die Irre führen, wenn sie uns dazu verführen, das Verstehen mit einem eigentümlichen Akt, Ereignis oder Vorgang gleichzusetzen. Das Verstehen kann zwar von charakteristischen psychischen und physiologischen Erscheinungen begleitet werden; bei-

10 Vgl. Ryle, *Concept of Mind*, 43f., 46 u. ö.

spielsweise können bestimmte Formen des Verstehens von lebhaften Vorstellungsbildern oder euphorischen Gefühlen begleitet sein. Man spricht ja gerne von »Geistesblitzen« und »Aha-Erlebnissen«. Die Fähigkeit und die Leistung des Verstehens dürfen jedoch nicht mit diesen Begleiterscheinungen identifiziert oder verwechselt werden. Geistesblitze, Aha-Erlebnisse und dergleichen sind weder hinreichend, noch notwendig für Verstehen.¹¹

2.2 Versuche und Erfolge

Das Verb »verstehen« hat eine *Erfolgsgrammatik*; das heißt: ohne besonderen Zusatz heißt »verstehen« stets soviel wie »richtig verstehen« (neutraler Sinn), »richtig verstehen können« (dispositionaler Sinn) bzw. »richtig verstanden haben« (episodischer Sinn). Etwas zu verstehen ist eine Leistung oder Erlungenschaft; wer etwas versteht, kann etwas richtig machen.¹²

Dem Verb »verstehen« kann sinnvoll das Hilfsverb »versuchen zu« beigelegt werden. Das deutet daraufhin, dass das Verstehen zumindest partiell und indirekt willentlichem Einfluss unterliegt. Man kann versuchen, etwas zu verstehen, sich bemühen und anstrengen, es zu verstehen. Vielleicht scheitert man bei dem Verstehensversuch; vielleicht ist der Versuch von Erfolg gekrönt.

2.3 Grade des Verstehens

Verstehen ist überdies eine graduelle Angelegenheit; mit anderen Worten: es handelt sich nicht um eine Entweder-Oder-Angelegenheit, sondern um eine Sache des Mehr oder Minder. Da »Verstehen« primär Fähigkeiten bezeichnet, ist dies nicht verwunderlich; denn man kann Fähigkeiten ja in einem geringeren oder höheren Maße besitzen.

Unter den vielfältigen Graden des Verstehens heben wir gerne zwei besondere Werte heraus: (a) das *ideale oder vollkommene Verstehen*, ein gedachter Grenzwert, der in vielen Fällen nicht erreicht werden kann, und (b) das (im jeweiligen Kontext) *praktisch zureichende Verstehen*, ein Schwellenwert, der kontextuell festgelegt ist und oft auch tatsächlich erreicht wird.

2.4 Zuschreibungen von Verstehen

Nun sollte man das Verb »verstehen« nicht nur isoliert analysieren, sondern auch im Zusammenhang verstehenzuschreibender Sätze untersuchen. Die meisten von ihnen lassen sich einem der drei folgenden Schemata zuordnen:

11 Vgl. u. a. ebd., 170f.; Martin, Jane R., *Explaining, Understanding and Teaching*, New York 1970, 147.

12 Vgl. Ryle, *Concept of Mind*, Kap. V; Vendler, *Linguistics in Philosophy*, 97-121.

- (V 1) Ein Subjekt S versteht [+ direktes Objekt].
 (V 2) Ein Subjekt S versteht [+ indirekter Fragesatz].
 (V 3) Ein Subjekt S versteht, dass p.

Besonders anhand der Schemata (V 1) und (V 2) lassen sich weitere Elemente einer philosophischen Grammatik von *Verstehen* entwickeln, die auf fruchtbare Fragestellungen einer allgemeinen Theorie des Verstehens führen.¹³

Was die Subjekte angeht, sei lediglich angemerkt, dass ich mich im Folgenden auf menschliche Personen beschränke.¹⁴

2.5 Objekte des Verstehens

Gehen wir von dem ersten Satzschema aus: (V 1) Ein Subjekt S versteht [+ direktes Objekt]. »Verstehen« ist in dieser Verwendung ein transitives Verb; es verlangt ein Objekt. Was kann alles verstanden werden? Die meisten Verstehensobjekte können unter eine der folgenden Klassen subsumiert werden:¹⁵

- (1.a) einzelne *Personen*; (1.b) Kollektive von Personen;
- (2.a) *intentionale Einstellungen* von Personen (Wünsche; Absichten; etc.);
- (2.b) Systeme von intentionalen Einstellungen (komplexe Pläne; intentionale Profile; etc.);
- (3.a) (individuelle und kollektive) *Handlungen*; (3.b) Systeme von (individuellen und kollektiven) Handlungen;
- (4.a) einzelne *Situationen*; (4.b) die Gesamtsituation;
- (5.a) *Produkte* von Handlungen (Artefakte, Zeichen, Reden, Texte etc.);
- (5.b) Systeme von Handlungsprodukten;
- (6.a) *Regeln* und regelkonstituierte Gebilde; (6.b) Systeme von Regeln und regelkonstituierten Gebilden (z. B. Spiele, Praxen, Institutionen);
- (7.a) *natürliche Ereignisse, Prozesse, Systeme und Mechanismen*; (7.b) allgemeine Gesetze.

13 Zu (V 3) vgl. u. a. Kvanvig, *Value of Knowledge*, 189ff.

14 Ob, und gegebenenfalls wie, Tiere, Computer oder Roboter etwas verstehen, möchte ich in diesem Rahmen nicht erörtern.

15 Im Folgenden vervollständige ich die mehr oder weniger unvollständigen Listen früherer Theoretiker. Vgl. besonders Føllesdal, Dagfinn, *Understanding and Rationality*, in: Parret, Herman/Bouveresse, Jacques (Hg.), *Meaning and Understanding*, Berlin 1981, 154-168, 154f.

Traditionelle Theorien des Verstehens und Interpretierens, wie sie unter dem Titel »Hermeneutik« entwickelt wurden,¹⁶ haben sich zumeist auf einen Teilbereich von (5.a) konzentriert, nämlich auf Texte. In der archäologischen und kunstgeschichtlichen Hermeneutik kamen Bilder, Skulpturen, Bauwerke u.a. hinzu. In der allgemeinen Semiotik werden alle Zeichengebilde und -prozesse untersucht.¹⁷ Darüber hinaus wurde oft gesehen, dass das Verstehen von Texten, Zeichen und Artefakten von dem Verstehen von Personen, ihren intentionalen Einstellungen (etwa kommunikativen oder nicht-kommunikativen Absichten) und ihren Handlungen nicht immer klar getrennt werden kann. Aber in ihrem gesamten Umfang ist eine Theorie des Verstehens bis heute noch nicht versucht worden.

Fragen wir uns nun: *Gibt es etwas, das alle Verstehensobjekte gemeinsam haben?* Eine plausible, obwohl noch recht unbestimmte Antwort lautet: Sie haben alle (eine) mehr oder weniger komplexe *Struktur*.¹⁸ Etwas genauer: Verstehen hat in allen Fällen mit dem Erkennen von Relationen, Verbindungen und Mustern, oder wie ich es ausdrücken möchte, mit dem Erkennen von *Zusammenhängen*, zu tun.¹⁹ Wir kommen auf diese fundamentale Einsicht zurück.

Eine weitere aufschlussreiche Frage schließt sich an: *Gibt es Dinge, die man nicht verstehen kann, auf die sich also unsere Verstehensversuche gar nicht sinnvoll richten können?*

Bei allzu schnellen Antworten auf diese Frage ist Vorsicht geboten. Tatsächlich gibt es Dinge, die sich – ohne weiteres – nicht für Verstehensversuche zu eignen scheinen. So meinte etwa Julius M. Moravcsik: »it makes no sense to say that we understand places, trees, colours«²⁰. Ähnlich äußerte sich Jay F. Rosenberg: »One apparently cannot understand stones, slabs, mountains, the color cerise, the number four, or a piece of chocolate.«²¹ Und Zeno Vendler machte geltend: »we do not say that we understand, or fail to understand, things like stones, houses, planets, locomotives, palm trees, or porcupines.«²²

16 Vgl. Scholz, Art. Hermeneutics.

17 Scholz, Oliver R., Art. Semiotik und Hermeneutik, in: Posner, Roland u. a. (Hg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, 3. Teilbd., Berlin 2003, 2511-2561.

18 Vgl. Ziff, Understanding, 19; Moravcsik, Understanding, 201; Rosenberg, On Understanding, 30f.; Føllesdal, Understanding and Rationality, 155.

19 Martin (Explaining, Understanding and Teaching) spricht von »seeing connections«; vgl. schon die beiläufige Bemerkung bei Patrick Gardiner (The Nature of Historical Explanation, Oxford 1952, 69): »explanation, the ›seeing of connexions«.

20 Moravcsik, Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy, 55.

21 Rosenberg, On Understanding, 30.

22 Vendler, Understanding People, 202.

In der Tat reden wir normalerweise nicht davon, dass wir, um dieses Beispiel aufzugreifen, einen Stein verstehen. Freilich ist stark kontext- und beschreibungsabhängig, was wir verstehen können und was nicht. Wir verstehen ein Ding stets in einem bestimmten Fragekontext und unter einer bestimmten Beschreibung. Sobald wir beispielsweise innere Strukturen oder äußere Verbindungen des Steines thematisieren, gibt es durchaus etwas an dem Stein zu verstehen. Dies gilt natürlich nicht nur für den Stein, sondern *mutatis mutandis* für alle Dinge.

Halten wir fest: Grundsätzlich können alle Dinge zu Objekten von Verstehensversuchen werden, sobald an ihnen ein innerer oder äußerer Zusammenhang thematisch wird.

2.6 Verstehen und Fragen

Wenden wir uns jetzt dem wichtigen zweiten Schema zu: (V 2) Ein Subjekt S versteht [+ indirekter Fragesatz].

Wie wir sehen werden, ermöglicht es eine feinere Klassifikation von Arten des Verstehens. Die Fragen, die an das Verb »verstehen« angehängt werden können, kann man nämlich schrittweise näher spezifizieren. Typische Fragesätze, die mit dem Verb »verstehen« verbunden werden können, sind etwa: S versteht, was A beabsichtigt; was A getan hat; warum A V getan hat; was A geäußert hat; warum A U geäußert hat; wozu das Gerät G dient; wie die Maschine M funktioniert etc.

Achten wir zunächst auf die Fragewörter, die gut zu »verstehen« passen: »was«, »warum«, »wozu« und »wie«. Die Verbindungen »verstehen, wann«, »verstehen, wo«, »verstehen, wer« u.ä. kommen – wenn überhaupt – wohl nur in besonderen Ausnahmefällen vor.

Vergleichen wir in diesem Punkt Verstehen mit Wissen im Sinne von Wissen-dass, propositionalem Wissen. Das Wort »wissen« kann grundsätzlich mit jedem Fragewort verbunden werden, insbesondere auch mit »wer«, »was«, »wann« oder »wo«²³. Als Grund ist zu vermuten: Wissen kann man auch einzelne isolierte Tatsachen; kennen kann man auch einzelne Orte, Zeitpunkte, Ereignisse oder Gegenstände. Verstehensversuche richten sich dagegen stets auf komplexe Strukturen, Muster und Zusammenhänge. Mit anderen Worten: Verstehen ist eine holistischere Leistung als Wissen.

Nun wäre es voreilig, eine Typologie von Verstehensformen unmittelbar auf eine Liste mit Fragewörtern zu gründen, also etwa nach dem Muster: Verstehen-was; Verstehen-warum; Verstehen-wozu; Verstehen-wie; usw. Dazu

23 Vendler, *Res Cogitans*, 94; ders., *Understanding People*, 203f.; ders., *Understanding Misunderstanding*, 13.

scheinen schon zu viele Fragen durch Fragesätze mit einem anderen Fragewort ersetzbar. Um nur ein Beispiel anzuführen: Statt »*Warum* trat das Ereignis e ein?« kann man genauso gut fragen »*Was* war die Ursache für das Ereignis e?«, »*Welche* Ursache hatte das Ereignis e?« etc. Vielleicht kann man aber Fragetypen sinnvoll zu Verstehensformen zusammenfassen, wenn die indirekten Fragesätze weiter vervollständigt werden. Dafür können wir auf unsere Liste der potentiellen Verstehensobjekte zurückgreifen; das heißt, wir kreuzen jetzt unsere Liste der Verstehensobjekte mit unserer Liste von indirekten Fragesätzen. Wir erhalten auf diese Weise Aufzählungen wie: S versteht, was H getan hat; S versteht, was H geäußert hat; oder auch: S versteht, warum H das-und-das getan hat; S versteht, warum H das-und-das geäußert hat; S versteht, warum das Ereignis e eintrat; oder: S versteht, wie das Artefakt x entstanden ist; S versteht, wie das Artefakt x funktioniert. Auf diese Weise gelangen wir zu einer differenzierteren und theoretisch brauchbareren Typologie von Fragearten und entsprechenden Verstehensarten, indem wir z. B., statt pauschal von Verstehen-wie zu sprechen, genauer von Verstehen-wie-x-entstanden ist; Verstehen-wie-x-funktioniert; etc. sprechen.

Fazit: Es gibt wichtige Verbindungen zwischen Verstehen und Fragen. Fragen spezifizieren genauer als bloße Gegenstandsbezeichnungen, worauf sich die jeweiligen Verstehensversuche richten. Und ein Verstehen von x geht typischerweise mit der Fähigkeit einher, Fragen zu x beantworten zu können und neue Fragen zu x stellen zu können.

2.7 Die Hauptthese: Verstehen ist das Begreifen von Zusammenhängen
Als Resultat meiner sprachanalytischen Betrachtung der verschiedenen Objekte des Verstehens und der verstehensrelevanten Fragen kann ich jetzt meine Hauptthese formulieren: Beim Verstehen geht es stets um das Identifizieren und Begreifen von Relationen, Strukturen, Verbindungen und Mustern, oder wie ich es zusammenfassen möchte, um *das Begreifen von Zusammenhängen*. Mit einem geometrisch-topologischen Bild: Verstehensversuche richten sich nicht auf Punkte, sondern auf Linien und Netze.

Diese These mag für sich genommen noch sehr allgemein und unbestimmt anmuten. Sie enthält nichtsdestoweniger eine wichtige Einsicht zur Semantik des Verstehensbegriffs und zur Natur des Verstehens. Tatsächlich handelt es sich um einen offenen, genauer: einen schematischen oder bestimmbaren Begriff, der erst in seinen konkreten Anwendungskontexten näher bestimmt wird. Sobald festgelegt ist, auf welches Objekt sich der Verstehensversuch richtet, ist schon genauer eingegrenzt, welche Arten von Zusammenhängen relevant sind. Noch genauer wird dies eingegrenzt, wenn die spezifische Frage artikuliert ist, die beantwortet werden soll.

Als Beispiel kann das Verstehen von mathematischen Beweisen genauso dienen wie das Verstehen von Texten. Nehmen wir das spezielle Beispiel eines Witzes, einer Witzerzählung. Was heißt es, einen Witz zu verstehen? Auch an diesem Beispiel wird deutlich, dass Verstehen mit dem Erkennen von Zusammenhängen zu tun hat. Man kann bekanntlich jeden einzelnen Satz verstehen, aus dem ein Witz besteht, ohne den Witz zu verstehen. Erst wenn man den Zusammenhang der Sätze, der erzählten Begebenheiten und der erwarteten Hintergrundüberzeugungen, mit anderen Worten: wenn man die kleine Geschichte, ihre narrative Struktur, ihren Hintergrund und ihre Pointe begreift, kann man den Witz verstehen.

2.8 Arten von Zusammenhängen

Zu einer philosophischen Theorie des Verstehens gehört demnach eine allgemeine Theorie von Zusammenhängen. Dazu gab es in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften immer wieder einmal Ansätze, wenngleich nicht unbedingt unter dieser Überschrift. Denken Sie etwa an Aristoteles' sogenannte Vier-Ursachen-Lehre, treffender: seine Lehre von vier erklärenden Gründen (*causa formalis*; *causa materialis*; *causa efficiens*; *causa finalis*), die bereits eine allgemeine Theorie der Erklärung und des Verstehens bereitstellen sollte.²⁴ In der Geschichte der allgemeinen Semiotik und Hermeneutik wäre u. a. an Georg Friedrich Meiers *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) zu erinnern. Ein guter Ausleger muss wahre Zeichen von falschen oder Scheinzeichen unterscheiden (§§ 12, 57) und den Zusammenhang der natürlichen und willkürlichen Zeichen mit ihren jeweiligen Bedeutungen erkennen (§§ 9, 10, 24, 28, 35-38, 85), wobei der bezeichnende Zusammenhang generell als ein Zusammenhang der Mittel und Zwecke (§ 31, vgl. §§ 7, 9) aufgefasst wird. Bei der Auslegung von Texten ist noch besonders der »Zusammenhang des Textes mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden oder mit beiden zugleich« zu beachten, den Meier auch als »Kontext (*contextus*)« (§ 167) bezeichnet. Als drittes Beispiel für einen Ansatz zu einer allgemeinen Theorie von Zusammenhängen möchte ich die Kategorienlehre und Semiotik von Charles Sanders Peirce nennen.

Eine umfassende und im Detail ausgearbeitete Theorie von verstehensrelevanten Zusammenhängen ist bis heute ein Desiderat. Tentativ

24 Vgl. *Analytica Posteriora* II, 11, 94 a 20-23; *Physica* II, 3 und II, 7; *Metaphysica* I, 3, 983 a 23-34 und V, 2. Dazu u. a. Moravcsik, *Aristotle on Adequate Explanations*; ders., *Aitia as Generative Factor*; Lear, *Aristotle*, Kap. 2.

nenne ich die wichtigsten Arten von Zusammenhängen, die für zentrale Formen des Verstehens relevant werden können:²⁵

- Formale Zusammenhänge
 - Logische Zusammenhänge (q folgt aus p; p und q sind konsistent; etc.)
 - Inferenzielle Zusammenhänge
 - Nicht-logische formale Zusammenhänge
 - Teil-Ganzes-Zusammenhänge (x ist Teil von y)
 - Mengentheoretische Zusammenhänge (x ist Element von M; y ist Teilmenge von M)
- Reale natürliche Zusammenhänge
 - Konstitutionszusammenhänge (x konstituiert y zu t)
 - Empirische Korrelationen (x und y treten zusammen auf)
 - Gesetzesartige Zusammenhänge (Fälle von x führen gesetzmäßig zu Fällen von y)
 - Kausalzusammenhänge (x ist die Ursache von y)
 - Zweck-Mittel-Zusammenhänge (x ist ein Mittel, um y zu erreichen)
 - Natürliche Zeichenzusammenhänge (x ist ein natürliches Zeichen von y)
- Reale sozial-konstituierte Zusammenhänge (x gilt als y in Kontext C)
 - Konventionale Zeichenzusammenhänge (x ist ein konventionales Zeichen von y)
 - Normative Zusammenhänge
 - Institutionelle Zusammenhänge

Alle diese Arten von Zusammenhängen sind einmal in einer allgemeinen Theorie des Verstehens zu analysieren.

Darüber hinaus müssen die genuinen formalen und realen Zusammenhänge, deren Begreifen zu genuinem Verstehen führen kann, von Schein- oder Pseudozusammenhängen unterschieden werden, die nur ein Scheinverstehen erzeugen. Dazu gehören insbesondere Beziehungen einer bloß subjektiv empfundenen Ähnlichkeit.²⁶

25 Vgl. die (unvollständigen) Aufzählungen bei Martin, *Explaining, Understanding and Teaching*, 156; Vendler, *Understanding Misunderstanding*, 16; Franklin, *The Search for Understanding*, 13f. Chrysostomos Mantzavinos (*Naturalistic Hermeneutics*, Cambridge 2005, 73-76, 88-94 u. ö.) beschränkt sich auf die Unterscheidung zwischen »causal nexus« und »nexus of meaning«. Jaegwon Kim (*Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence*, in: *Philosophical Issues* 5, 1994, 51-69) und John Greco (*Episteme: Knowledge and Understanding*, in: Timpe, Kevin/Boyd, Craig A., Hg., *Virtues and their Vices*, Oxford 2014, 285-302) haben mit Recht die besondere Bedeutung von Abhängigkeitsbeziehungen betont; gleichwohl sollte man die allgemeine Theorie des Verstehens und Erklärens nicht auf den besonderen Fall des Begreifens von Abhängigkeitsbeziehungen beschränken.

26 Vgl. Goodman, Nelson, *Seven Strictures on Similarity*, in: Foster, Laurence:/Swanson, Joe William (Hg.), *Experience and Theory*, Amherst 1970, 1970, 19-30.

2.9 Stufen des Verstehens

Auch bei konstantem Verstehensobjekt kann von Verstehen noch in vielfältiger Weise die Rede sein. Das zeigte schon unsere Betrachtung der abhängigen Fragesätze. Manchmal ist es möglich, diese Verstehensformen nach dem Muster von Stufen oder Ebenen des Verstehens zu ordnen. Für das Verstehen von Artefakten²⁷, von Bildern²⁸, von Argumentationen²⁹ und von sprachlichen Äußerungen³⁰ sind solche Stufenmodelle bereits entwickelt worden.

Teil II. Verstehen und Interpretation

3. *Verstehensschwierigkeiten*

Wir können unsere Hauptthese weiter ausbuchstabieren, wenn wir uns nun den Hindernissen und Schwierigkeiten zuwenden, die bei Verstehensversuchen auftreten können. An diesem Punkt betritt unser zweiter Protagonist, der Begriff der Interpretation, die Bühne.

Man sollte die Begriffe »Verstehen« und »Interpretation« jedoch nicht einfach gleichsetzen oder übermäßig assimilieren. Die beiden Begriffe hängen zwar miteinander zusammen, sind aber keineswegs identisch. Vor allem wäre es ein Fehler, jede Verstehensleistung nach dem Modell von Interpretation aufzufassen.

Manches verstehen wir nämlich mühelos, schnell und nahezu »automatisch«.³¹ Anderes verstehen wir dagegen keineswegs mühelos. Wenn wir ein Verstehensobjekt nicht im ersten Anlauf verstehen, können wir natürlich versuchen, es dennoch zu verstehen. Die dabei angewandten zielgerichteten Tätigkeiten nennen wir mit einem generischen Ausdruck »Interpretieren«

27 Scholz, Oliver R., Was heißt es, ein Artefakt zu verstehen?, in: Siebel, Mark (Hg.), *Kommunikatives Verstehen*, Leipzig 2002, 220-239.

28 Scholz, Oliver R., Bild, Darstellung, Zeichen, Freiburg i. Br. 1991, 130-136; ders., Was heißt es, ein Bild zu verstehen?, in: Sachs-Hombach, Klaus/Rehkämper, Klaus (Hg.), *Bild – Bildwahrnehmung – Bildverarbeitung*, Wiesbaden 1998, 105-117; ders., *Bild, Darstellung, Zeichen*, 2., vollst. überarb. Aufl., Frankfurt a. M. 2004, 163-188.

29 Scholz, Oliver R., Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?, in: Lueken, Geert-Lueke (Hg.), *Formen der Argumentation*, Leipzig 2000, 161-176.

30 Künne, Wolfgang, Verstehen und Sinn: eine sprachanalytische Betrachtung, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 6 (1981), 1-16; Scholz, Verstehen und Rationalität, Teil III, bes. 291-312.

31 Das heißt natürlich nicht, dass für die entsprechenden Verstehensleistungen nichts gelernt zu werden brauchte. Aber wer die einschlägige Verstehensfertigkeit einmal erworben (und nicht wieder verloren) hat, versteht das Verstehensobjekt ohne weitere Anstalten durch die routinierte Ausübung dieser Fähigkeit.

bzw. »Interpretation«; und das Ergebnis oder Produkt dieser Tätigkeiten nennen wir gleichfalls »Interpretation«.

Aus welchen Gründen sind manche Dinge schwerer zu verstehen als andere? Die Verstehensschwierigkeiten, die jeweils zu überwinden sind, können unterschiedlicher Art sein. In der Vor- und Frühgeschichte der Hermeneutik wurde dafür oft der Terminus »obscuritas« (Dunkelheit) verwendet. Da dieses Wort nur ein metaphorischer Ausdruck für Unverständlichkeit bzw. Schwerverständlichkeit ist, wäre eine Berufung auf Dunkelheit als Erklärung für die Verstehensschwierigkeit zirkulär und somit nichtssagend. Sehen wir uns also nach informativeren Kennzeichnungen der Verstehensschwierigkeiten um. Ich möchte (im Anschluss an Rosenberg³²) drei generelle Typen von Schwierigkeiten nennen:

(i) Das Verstehensobjekt mutet *kompliziert* an. Denken Sie etwa an ein vielfach verschachteltes Satzgefüge von Immanuel Kant, Karl Kraus oder Thomas Mann, an einen langen mathematischen Beweis oder an einen komplexen biologischen oder technischen Mechanismus. In solchen Fällen kann die Aufgabe der Interpretation treffend als *Analyse* beschrieben werden. Das Satzgefüge muss in seine grammatischen und logischen Bestandteile analysiert, der Beweis in die einzelnen Beweisschritte gegliedert, der Mechanismus in seine funktionalen Bestandteile zerlegt werden etc.

(ii) Das Verstehensobjekt mutet *kontextlos* an. Sie finden beispielsweise ein Artefakt, dessen Gebrauchszusammenhang Sie nur indirekt erschließen und rekonstruieren können. Oder Sie finden eine Flaschenpost mit einem Zettel, ohne den Absender, den Ursprungsort und den Anlass der Botschaft zu kennen. In diesem Falle besteht die Aufgabe der Interpretation in einer Betrachtung und evtl. Erweiterung des Kontextes, grundsätzlich in einer *Einbettung* in einen passenden Zusammenhang.

(iii) Das Verstehensobjekt ist *unterbestimmt* bzw. *ungenau begrenzt*. Zum Beispiel: Jemand flüstert oder nuschelt; eine Photographie ist verschwommen oder ausgebleichen; etc. In diesem Falle besteht die Aufgabe der Interpretation in einer genaueren *Artikulation* bzw. Abgrenzung.

Die Unterschiede zwischen den Verstehensschwierigkeiten werden deutlicher, wenn wir eine weitere Differenzierung bei den Zusammenhängen beachten: die Unterscheidung zwischen externen und internen Verbindungen und Zusammenhängen.³³ Wird das zu verstehende Objekt als Einheit betrachtet und in Beziehung zu etwas anderem gesetzt, können wir von *externen* Beziehungen oder Zusammenhängen reden. Wird das Verstehensobjekt

32 Rosenberg, On Understanding, 30-36.

33 Vgl. Martin, Explaining, Understanding and Teaching, 152-163, 174-193, 241.

dagegen als Zusammengesetztes aufgefasst, dessen Teile oder Momente miteinander in Beziehung gesetzt werden, dann geht es um *interne* Beziehungen und Zusammenhänge.

Die Verstehensschwierigkeit (i) kann überwunden werden, indem die internen Zusammenhänge deutlicher erkannt werden. Bei Schwierigkeiten der Typen (ii) und (iii) kommt es dagegen auf das Erkennen externer Verbindungen an. In vielen Fällen müssen sowohl interne als auch externe Zusammenhänge erkannt werden. Denken Sie etwa an das Verstehen eines Textes.

4. *Erklären und Verstehen*

Unsere Untersuchungen lassen die These von einem Gegensatz von Erklären und Verstehen als künstlich und unplausibel erscheinen. Erinnerung wir uns: Seit Johann Gustav Droysen und Wilhelm Dilthey hatte man vielfach so geredet, als bezeichne »Verstehen« primär eine Methode, die in einem Oppositionsverhältnis zur Methode des Erklärens stünde.³⁴

Dies wollen wir nun prüfen: (I) Trifft die Behauptung zu, dass Verstehen und Erklären einen *Gegensatz* bilden? Und: (II) Trifft die Behauptung zu, dass sie gegensätzliche *Methoden* darstellen? Beide Fragen sind zu verneinen. Aber der Reihe nach:

(I) Zum einen ist es schief, das Verstehen selbst als Methode zu bezeichnen. Richtig ist vielmehr: In Fällen, in denen sich ein Verstehen nicht unmittelbar einstellt (wo infolgedessen interpretiert werden muss), können Methoden zur Anwendung kommen, die ein Verstehen ermöglichen sollen. Es ist also sinnvoll, von Interpretationsmethoden oder Methoden der Verstehensermöglichung zu sprechen. Das »Verstehen« selbst als Methode zu bezeichnen, ist dagegen ein Kategorienfehler. Dieser Fehler wurde dadurch begünstigt, dass das Wort »verstehen« von einigen Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts abwechselnd in einem weiten alltagssprachlichen Sinne, manchmal auch in einem viel engeren, technischen Sinne verwendet wurde: nämlich im Sinne von »einführendes Verstehen« oder besser »Einfühlung« (englisch: »empathy«). Von einer Methode der Einfühlung kann man nun durchaus sinnvoll sprechen. Diese Methode ist freilich weder auf alle Verstehensobjekte sinnvoll anwendbar, noch ist sie durchgängig verlässlich, sodass die durch sie gewonnenen

34 Vgl. Scholz, Verstehen; Schurz, Gerhard, Erklären und Verstehen: Tradition, Transformation und Aktualität einer klassischen Kontroverse, in: Jäger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2 (Paradigmen und Disziplinen), Stuttgart 2004, 156-174; Scholz, Oliver R., Heinrich Rickert und Max Weber: Von der Logik der historischen Wissenschaften zur Wissenschaftslehre der Soziologie, in: Wagner, Gerhard/Härpfer, Claudius (Hg.), Max Webers vergessene Zeitgenossen: Studien zur Genese der Wissenschaftslehre, Köln 2016, 161-191.

Vermutungen mit unabhängigen Methoden geprüft werden müssen.³⁵ Und was die Methoden der Verstehensermöglichung, der Interpretation, angeht, so gibt es hierbei natürlich nicht eine einheitliche Methode, sondern eine Vielzahl heterogener Verfahren.³⁶ Fazit: Das Verstehen selbst ist keine Methode; und Methoden der Interpretation gibt es nur in der Mehrzahl, nicht in der Einzahl.

(II) Zum anderen bilden Verstehen und Erklären keinen Gegensatz. Schon der sprachliche Befund, aber auch sachliche Erwägungen legen vielmehr die folgende These nahe: Erklären und Verstehen sind Korrelativbegriffe; jeder oder doch fast jeder Form des Erklärens entspricht eine Form des Verstehens und umgekehrt. Typischerweise geht Verstehen mit der Fähigkeit einher, Erklärungen geben zu können. Und: Erklärungen führen, wenn sie erfolgreich sind, zu Verstehen.³⁷ Manche der Tätigkeiten, die mit »Interpretation« bezeichnet werden, sind geradezu Erklärungen oder beruhen auf Erklärungen.³⁸ In neueren Arbeiten habe ich die These vertreten, dass wir bei der Textinterpretation häufig und mit Recht die Methode des Schlusses auf die beste Erklärung benutzen, um die beste Interpretationshypothese auszuzeichnen (Scholz 2014; ders. 2015a), d. h.: Diejenige Interpretationshypothese ist rationaler Weise vorzuziehen, welche die Gesamtheit der interpretationsrelevanten Daten und ihren Zusammenhang am besten erklärt. Aus all diesen Gründen wäre es abwegig, einen Gegensatz zwischen Erklären auf der einen Seite und dem Verstehen und Interpretieren auf der anderen Seite zu behaupten.

-
- 35 Siehe dazu etwa Hempel, Carl Gustav, *The Function of General Laws in History*, in: *The Journal of Philosophy* 39 (1942), 35-48; in einer leicht veränderten Fassung nachgedruckt in: ders., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1965, 231-243; Schurz, *Erklären und Verstehen*, 156f.; Scholz, *Hermeneutics*; ders., Heinrich Rickert und Max Weber.
- 36 Hermerén, Göran, *Interpretation: Types and Criteria*, in: *Grazer Philosophische Studien* 19 (1983), 131-161; dt. Üs.: *Interpretation: Typen und Kriterien*, in: Kindt, Tom/Köppe, Tilmann (Hg.), *Moderne Interpretationstheorien*, Göttingen 2008, 251-276; Bühler, Axel, *Die Vielfalt des Interpretierens*, in: *Analyse & Kritik* 21 (1999), 117-137.
- 37 Vgl. von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, 80-84, 86; Schurz, *Erklären und Verstehen*, 243ff., 256ff.; Cooper, *Understanding*, 20; Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 8ff.
- 38 Bühler, *Die Vielfalt des Interpretierens*; Scholz, Oliver R., *Texte interpretieren – Daten, Hypothesen und Methoden*, in: Borkowski, Jan u. a. (Hg.), *Literatur interpretieren: Interdisziplinäre Beiträge zur Theorie und Praxis*, Münster 2015, 147-171.

Teil III. Vom Modell der Sinnerfassung zum Zusammenhangsmodell des Verstehens

Das Nachdenken über Verstehen hat viele Philosophen, aber auch Nicht-Philosophen dazu verführt, eigentümliche Zwischenobjekte (meistens unter der Bezeichnung »Sinn«, »Inhalt« o.ä.) zu hypostasieren und als Folge davon eigentümliche Relationen oder Akte (des »Erfassens«), die einen kognitiven Kontakt zu diesen Zwischenobjekten gewährleisten sollen.

So liest man immer wieder, Verstehen sei das Erfassen von Sinn; und der Sinn von *x* sei das, was man erfasst, wenn man *x* versteht. Wenn damit nur darauf hingewiesen werden soll, dass die Begriffe *Verstehen* und *Sinn* in vielen (wenngleich nicht allen) Kontexten miteinander korreliert sind, so ist das natürlich harmlos.

Problematisch wird es jedoch, wenn versucht wird, Verstehen auf das Erfassen von Sinn zurückzuführen, bzw. genauer: die Theorie des Verstehens auf eine Theorie des Erfassens von Sinn zu reduzieren. Man könnte hier von dem Sinnerfassungsmodell des Verstehens sprechen. Eher sollte man die Explikationsrichtung umdrehen, indem man die Frage »Was ist der Sinn von *x*?« erläutert als »Wie ist *x* zu verstehen?«. ³⁹

Betrachten wir, in welche Schwierigkeiten die Modellvorstellung »Verstehen ist Erfassen von Sinn« führt, wenn sie zu ernst, nämlich als entschiedenes Reduktionsprogramm, genommen wird. Da man, anstatt zu sagen »Ich habe verstanden, was er gesagt hat«, sich auch so ausdrücken kann »Ich habe den Sinn seiner Rede verstanden«, glaubt man, für dieses Verstehen seien zwei Dinge konstitutiv: erstens eine abstrakte Entität namens »der Sinn dieser Rede« (und unzählige weitere Entitäten für andere Reden) und zweitens ein eigentümlicher Akt des Erfassens dieser eigentümlichen Entität.

Damit handelt man sich jedoch eine überaus verschwenderische platonistische Ontologie ein und vor allem Fragen, die jedenfalls nicht leicht und vielleicht überhaupt nicht zu beantworten sind. Was sind diese Sinne oder Bedeutungen für Entitäten? Welche Identitätsbedingungen gelten für solche Entitäten? Und wie viele davon gibt es? Was für eine Beziehung ist das Erfassen? Kann es eine reale, etwa eine kausale Beziehung sein, wenn das eine

39 Vgl. von Savigny, Eike, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M. 21974, Kap. 7; ders., *Zum Begriff der Sprache. Konvention, Bedeutung, Zeichen*, Stuttgart 1983, Kap. I.; Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen zur sprachanalytischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 138, 187; Scholz, Oliver R., *On the Very Idea of a Textual Meaning*, in: Daiber, Jürgen u. a. (Hg.), *Understanding Fiction. Knowledge and Meaning in Literature*, Münster 2012, 135-145, 137-139.

Relatum (der Sinn) ein abstrakter Gegenstand ist? Wenn es sich nicht um eine reale Beziehung handeln soll, was für eine Beziehung ist es dann?

Zum Glück ist dieses Vorgehen, wenn man unserer Analyse folgt, überflüssig. In Sätzen wie »Ich habe verstanden, was er gesagt hat« ist der Nebensatz »was er gesagt hat« nicht als beziehender Relativsatz aufzufassen (»das, was er gesagt hat«), sondern als indirekter Fragesatz: Wer verstanden hat, was jemand gesagt hat, hat schlicht und einfach bestimmte Fähigkeiten, insbesondere kann er die Frage »Was hat er gesagt?« korrekt beantworten. In analoger Weise kann man das Postulieren von müßigen Zwischenobjekten auch bei anderen Formen des Verstehens vermeiden.

Donald Davidson bemerkte einmal kritisch gegenüber Gottlob Freges platonistischer Semantik: »Paradoxically, the one thing meanings do not seem to do is to oil the wheels of a theory of meaning [...].«⁴⁰ Analog können wir nun sagen: Das Postulieren von Sinn-Entitäten erleichtert nicht die Lösung der Aufgaben einer allgemeinen Theorie des Verstehens.

Dazu benötigen wir, wenn ich mit meinen Überlegungen richtig liege, eine Theorie des Begreifens von Zusammenhängen.

40 Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 20. Freilich ist die von ihm ausgearbeitete Wahrheitsbedingungen-Theorie der Bedeutung ihrerseits zu einseitig, um dem Verstehen von Sprache vollumfänglich gerecht zu werden (vgl. dazu Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 109-111 und Teil III).

Dimensions of Interpretation

Staffan Carlshamre

I. Meaning, Understanding, Interpretation

My allotted topic is interpretation, but I want to begin by saying a few words about how I take the concept of interpretation to relate to the other key concept for this workshop, the concept of understanding. Both of these words are ambiguous in multiple ways, and the purpose of these remarks is mainly to indicate the way that I intend to use them in this talk – a rather standard way, I think, but not the only way.

Understanding, first, I take to be a psychological state. Understanding is always someone's understanding; a paradigmatic example would be the state that you enter into when you read or hear a not too difficult utterance in a familiar language. In ordinary usage, understanding is most often an achievement word, in Ryle's sense – if you understand something you are getting it right. But there is also a neutral way of using the word, where misunderstanding is a mode of understanding. Here, I will take understanding in the latter sense, where you can understand something, for example an utterance, in different ways, and still be qualified as understanding it.

Understanding has an object – the text, utterance, picture or whatever – that you understand. And it has a content – the way that you understand it. The content of an understanding is what I will call a meaning: to understand something is to experience it as having a certain meaning.

What about interpretation? In standard usage, the word “interpretation” suffers from a process/product ambiguity. Interpretation may be an activity, something that you do, or it may be the product of that activity – a finished interpretation, the result of your interpretive labours. This ambiguity often colours accounts of interpretation, sometimes making them ambiguous, in turn. For example, when Gadamer writes about the hermeneutic circle, he often seems to be talking of the *process* of interpretation as it develops in time, of a movement back and forth between the parts and the whole. But he also, and perhaps more importantly, thinks of the hermeneutic circle as an unavoidable feature of every interpretation in the product sense, of the achieved interpretation – the hermeneutic circle in this sense is a close cousin to the circularity of a circular argument or a circular definition.

Here, I will concentrate on interpretations in the product sense, and primarily on interpretations as the products of scholarly activities of interpretation, as when we talk about Brandom's interpretation of the *Phänomenologie des Geistes* or Kripke's interpretation of the private language argument. One of my main contentions, however, will be that interpretation is not a basic notion, but that interpretations should be factorised into two components which I will call "readings" and "claims". Roughly, a reading is an assignment of a meaning to a text, while a claim, even more roughly, is a reason why it is relevant or interesting to read the text in this way. One type of claim on behalf of reading may, for example, be that this is the way its author intended it to be read but readings may draw their interest from many other sources as well.¹

So what is the difference between an interpretation in the product sense, and an understanding? Would it not be better to think of interpretation as the process that, when successful, leads to understanding? This, I think, is Gadamer's main way of thinking: interpretation is an activity which we engage in when understanding is lacking or problematic, and which, when successful, leads to a new or better understanding. There is nothing wrong with this way of speaking, but here I want to look at interpretations in a slightly more objective way. An interpretation (in the sense of a reading) does not need to be the content of someone's act of understanding, but I think of it simply as a specification of a meaning for a text, in a very wide sense of both words. Most of the time, we can think of an explicit interpretation as a text expressing the meaning of another text, sometimes through direct paraphrase, sometimes as a metatext describing the meaning of the object text. Interpretations, in this sense, are embodied in books and articles produced by scholars and critics on the occasion of other works, though they may also be thrown up and discarded as byproducts in the production of finished interpretations, or they may be presented just in order to be refuted.

II. To the Lighthouse

To elucidate the distinctions that I wish to make, I will use one concrete and elaborate example: Virginia Woolf's *To the Lighthouse*. Nothing of what I have to say hinges on this being a work of literary fiction, and I will comment

1 Kripke famously abstains from claiming that his reading of the private language argument matches Wittgenstein's intentions, motivating his reading instead through its philosophical interest, although without claiming that the argument as reconstructed is actually valid and sound.

on other domains of interpretation as we go along, but it is convenient and illustrates many of the points I want to make. I will start out with a few actually proposed interpretations of the novel. I will not take up the time with a description of the plot, but just take it for granted that you know it well enough to go along – actually, I don't think that it matters much if you don't happen to know it at all. I will give you four different readings of the novel, starting with:

Philosophical reading 1: “Virginia Woolf’s *To the Lighthouse* is a study of personality, of the relationship between the sexes, of time, death, nature and art.”²

The basis for this interpretation is, of course, that the story is about some persons of different sex, that time passes, that some of the persons die, that the characters think and talk some about death, that there are artists in the story, e.g., a painter and a poet, that produce works of art, of which Lily Briscoe’s painting of Mrs Ramsay is the most important. I think we all recognise this sort of interpretation – it is very common for critics and literary scholars to point to general and universal themes of this nature, that the literary work is supposed to treat in the guise of a specific and particular story. As an interpretation it is, of course, very sketchy, but here is a little elaboration of it, relating it more closely to the actual narrative:

Part I of *To the Lighthouse* deals with ideas about personality, the relationship between the sexes, and modes of escape from time. Primarily, these ideas are expressed through the Ramsay’s, whom Mrs Woolf has endowed with qualities she believed typical of the basic masculine and feminine characters. Their traits are complementary: Mrs Ramsay’s creative, intuitive femininity balances her husband’s courageous, intellectual masculinity.³

I will leave it there, for the time being, and proceed to:

Philosophical reading 2: “*To the Lighthouse* is really the story of a contest between two kinds of truth – Mr Ramsay’s and Mrs Ramsay’s. For him, truth is factual truth; for her, truth is the movement toward truth: since

2 Kaehle, Sharon/German, Howards, *To the Lighthouse: Symbol and Vision*, in: *Bucknell Review*, 10, May 1962, 328-346. Reprinted in: Beja, Morris (Ed.), *To the Lighthouse. A Casebook*, London 1970, 189-209, 189.

3 *Ibid.*

truth is always being made, and never is made, the struggle for truth is the truth itself. The form of this novel at once expresses and verifies Mrs. Ramsay's truth."⁴

This is a generalising, thematic reading, of roughly the same kind as the first one, though it is staged on an even more abstract level. The interpreter goes on to elaborate it in greater detail with the help of Bergson – in fact, the novel is largely taken to be a fictional rendering of Bergson's philosophy.

Though different, the first two readings are similar in their general thrust, and it is not hard to envisage them to be combined in a synthetic *Philosophical reading* 3. The next reading, however, places the ball in a different park:

Theological reading: "Although there are ten people in the Ramsay family, and they have six guests, at the dinner – as at the Last Supper – only thirteen people appear. Mrs Ramsay represents Christ serving his twelve disciples at the Last Supper. She, like Christ, is soon to die."⁵

If the two philosophical readings deal in interpretation as generalisation or perhaps "essentialisation" – from this man and this woman to men and women in general, from this painting to the nature of art – the theological reading is more like an allegory in the classical sense: the overt story is taken as a cipher for another, hidden, story.

The fourth and last reading is, again, very different, but of a quite common type. It is not a published, scholarly, interpretation, but given in a letter to the author, by her sister Vanessa Bell:

Biographical reading: "It seems to me that in the first part of the book you have given a portrait of mother which is more like her to me than anything I could ever have conceived possible. It is almost painful to have her so raised from the dead. [...] You have given father too I think as clearly, but perhaps, I may be wrong, that isn't quite so difficult."⁶

This is a reading of the novel which Virginia Woolf seems to have happily accepted, and it is not only current in the circle of her family and friends. In

-
- 4 Hafley, James, *The Creative Modulation of Perspective*, in: Beja, *To the Lighthouse*, 133-148, 137f. The chapter is an extract from: *The Glass Roof: Virginia Woolf as Novelist*, Berkeley 1954.
 - 5 Overcarsh, F. L., *The Lighthouse, Face to Face*, in: *Accent 10* (1950), 2, 107-123. Reprinted in: McNeese, Eleanor (Ed.), *Virginia Woolf: Critical Assessments*, Vol. III, Mountfield 1994, 493-509.
 - 6 Nicholson, Nigel/Trautmann, Joanne (Ed.), *The Letters of Virginia Woolf*, Vol. III, London 1977, 572.

biographical accounts of people in and around the Bloomsbury group one refers, seemingly without hesitation, to Woolf's portrait of her father, Leslie Stephen, in *To the Lighthouse*, and compares the picture she gives there with what she herself or others say about him in other contexts. Almost any author biography is replete with these sorts of readings.⁷

III. Readings and Claims

I hope we can all see that these are indeed four different ways to read the novel, four different readings as I will say. Is any of them correct or perhaps wrong? A puzzling question, because we have so far given it no sense – for the question of correctness to arise, we must consider the reading together with some specific claim made for it, for example the claim that this is how the author intended her work to be read. So, this is the first distinction I want to insist upon: an interpretation should, for analytical purposes, be factorised into, on the one hand, a reading and, on the other hand, a claim on behalf of the reading.

Interpreters usually concentrate on the reading and are less explicit about the claims they make for it – sometimes leaving us with genuine unclarity, sometimes relying on context and default. I will come back to the many different types of claim, but let me first illustrate with some of our examples. For most scholarly readings of literary works, the default claim, I think, is indeed intentional, at least in a broad sense. Looking at the first philosophical reading, this is made explicit already in the quote I gave: “These ideas are expressed through the Ramsay’s, *whom Mrs Woolf has endowed with qualities she believed typical of the basic masculine and feminine characters.*”⁸

The theological reading is a more interesting case – it looks more outrageous on the face of it, but in fact its author has made a strong intentional claim explicit in this case as well:

Since the Lighthouse is used as a symbol, it could of course imply many things; but it has, I feel, *a single intended essential symbolical meaning.* Using the method of Joyce in *Ulysses*, in *To the Lighthouse* Virginia Woolf was writing a novel with the overtones of an epic. The work is an allegory,

7 For plenty of examples involving Virginia Woolf herself, one can consult Hermione Lee's excellent and exhaustive biography *Virginia Woolf* (London 1997), where we, among many other things of the same nature, learn that Orlando “is” Vita Sackville-West.

8 Emphasis added.

with possible reference to various literature, but based principally on the bible.⁹

Whatever we think about the plausibility of this claim, we would surely like to see some evidence for it, apart from the reading itself. And this brings me to my other distinction, closely related to the first. Just as we should factorise an interpretation into a reading and a claim, we should distinguish, among what are generally taken as arguments for interpretations, between the elaboration of a reading and the justification of a claim. If asked to elaborate the theological reading, an appropriate response would be to give more and more detailed biblical parallels, but clearly, that would not in itself do much to justify the claim that this is the reading that the author intended. To justify that claim, we must appeal outside the text. Indeed, with regard to the justification of an intentional claim a letter or a public statement from the author may carry quite some weight – as it obviously does in the case of the Homeric parallels in Joyce's *Ulysses*.

The distinction between elaboration and justification can also serve to dispel a worry which is frequently raised about intentionalism in interpretation: that it threatens what Gregory Currie has called “the centrality of the text”¹⁰. If meaning is intention and one is allowed to use any sort of evidence to reveal it, does that not reduce the text to just one clue among many to what it means? The solution to this conundrum is that a reading is always a reading of the text, in the sense that it connects meanings to features of the text. “External” evidence may bolster the claim that this is how the author intended the text to be read, but it does not replace the reading itself. – I will come back to possible claims for the autobiographical reading later on.

IV. Readings

I will use the rest of my talk to elaborate the conceptual apparatus that I have hinted at, saying more about readings, texts and claims, and the interaction between them in interpretation. Nominally, a reading is just an assignment of a meaning to a text, but that leads to the questions of what is a *text*, what is a *meaning* and what does it mean to *assign* the latter to the former?

⁹ Emphasis added.

¹⁰ Currie, Gregory, *Interpretation in Art*, in: Levinson, Jerrold (Ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, London 2005, 291-306, 295.

Types of Meaning

One thing that should be clear from the examples is that the meaning sought through literary interpretation is seldom linguistic meaning or anything very similar to linguistic meaning. There are no linguistic or literary conventions for readers to rely upon in order to figure out that *To the Lighthouse* is about time, truth or art, and even given these topics, there are no rules to establish more precisely what it has to say about them. The relevant semiotic relation for the two “philosophical” readings seems to be what the rhetorical tradition calls *exemplum* (Aristotle’s *paradigma*): features of a specific example are appropriately generalised to cover a wider class of cases. The theological and biographical readings trade in different species of allegory: behind the overt story there is another one, accessible to those who have the key. And these meaning relations are by no means unique to literary interpretation – case law gives a particularly clear example of the relevance of the *exemplum* in juridical interpretation. Conversely, I do not mean to imply that literary interpretation is all about generalisation and allegory – for example, the symbolic meaning of the lighthouse in Woolf’s novel does not fall into either category.

For the moment, the main point of drawing attention to these forms of meaning is to break the spell of the linguistic paradigm, the idea that linguistic semantics or speech act theory can be expected to provide a blueprint for textual interpretation in general. One pertinent difference is that linguistic meaning, generally speaking, is arbitrary – there is no other way to find out what a word means than to consult the lexicon for the relevant language – while most other forms of meaning are motivated. To be sure, a hint about the relevant allegory or topic for generalisation may be handy, but the more of it you can figure out for yourself, the better reader you are.

The distinction between arbitrary and motivated signification also gives a clue to why the author’s intention rules supremely for some types of meaning, while it can be plausibly contested in other cases. We don’t quarrel with authors about the meaning of words. There is no point in supplying another arbitrary meaning for the one that the author has chosen – it is just too easy. But for motivated meanings there has to be an argument, and arguments can always be contested: “I understand that you intend Mr Ramsay to represent the masculine principle, but for me he is just a Victorian upperclass boor.”

The Relativity of the Text

A reading assigns a meaning to a text. But if there are many kinds of meaning, standing in different semiotic relations to their textual basis – what, then, is a text? In the case of literature, the question of what a text is seems deceptively

simple – is it not there on the page? The literature on literary interpretation is full of would be platitudes like this:

Whatever else it is, a literary work is first of all a text, a piece of language. So what the interpreter reveals is the meaning of a text.¹¹

[...] literature is, first, a linguistic phenomenon and, further, an artistic one – works of literature are linguistic works of art.¹²

I think that this is importantly wrong. I do not want to deny, of course, that language plays an important part in literature but linguistic interpretation is not a dominant feature of literary interpretation. The misidentification of the object of literary interpretation as always a verbal text, is one of the main sources of the mistaken assimilation of all interpretation to linguistic understanding, and of the tendency to look to one's favourite philosophy of language for the clue to literary interpretation. But if it is not the verbal array that is the text, what is it then? Look again at our first example:

Part I of *To the Lighthouse* deals with ideas about personality, the relationship between the sexes, and modes of escape from time. Primarily, these ideas are expressed through the Ramsay's, whom Mrs Woolf has endowed with qualities she believed typical of the basic masculine and feminine characters.

There is no mention here of words or sentences: the basis of the reading is the characters and the events of the novel, not the words used to describe them. This is not to deny, of course, that we get access to the events and characters through written descriptions. But even that is not necessary – on this level, by and large, the same readings are available for the movie version as for the written novel.

If we look closer, we will see that the object of a reading, what I will here continue to refer to as the "text" in a very generalised sense, is relative to the type of meaning ascribed. The text for a generalising or allegorical reading, like any of the examples that we considered for *To the Lighthouse*, is, so to speak, the top layer of a hierarchy of other readings, operating on other texts. A sketch of the relevant hierarchy, for these examples may look like this. First, we have the actual ink marks on the page, which must be read as letters of

11 Beardsley, Monroe C., *The Authority of the text*, in: Iseminger, Gary (Ed.), *Intention and Interpretation*, Philadelphia 1992, 24-40, 25 (extract from: *The Possibility of Criticism*, 1970).

12 Iseminger, Gary, *Introduction*, in: Iseminger, *Intention and Interpretation*.

a certain alphabet – if you think that this is always trivial, consider the travails of deciphering hand written sources, or the efforts to decipher cuneiform script or linear B. Second, these letters must be read as constituting words in a particular language – again, the early controversies whether the language of Linear B was Greek or not provides a vivid example. Third, these words must be assigned linguistic meanings – a task that may involve difficult problems of disambiguation, and of identifying the semantically relevant historical state of a language, a sociolect or an idiolect. Fourth, comes the task of assigning real or fictional reference to referring expressions identified at the previous stages. Fifth, comes assigning illocutionary force. Sixth, a string of assertions or the like must be organised into a coherent whole, for example an argument or a narrative, by filling the gaps in the information explicitly supplied, in the narrative case invoking mechanisms along the lines of David Lewis' *Truth in Fiction*.¹³ Seventh, we are finally at the stage where we can start to discuss generalising, symbolic or allegorical readings of the narrative, of the type that we started out with, taking, in this case, the complete narrative, with its characters, events and situations as the text.¹⁴

I mentioned the fact that the novel and the corresponding film may present the same narrative by means of different signifying media, and thus offer the same possibilities of higher level readings. This obliteration of lower levels is a general phenomenon. The printed text must be in some particular font but the same linguistic text may be printed very differently. The linguistic text must be in some particular language, but the same linguistic meaning may be given by a translation into another language, and so on. But, specifically in aesthetic contexts, obliteration of lower levels is often tempered by the phenomenon that Nelson Goodman calls "repleteness"¹⁵ – in a poem, for example, phonic or graphic features do not lose their relevance, once the meaning is established.

Interpretation and Description

The relativity of the text throws some light, I think, on the relation between interpretation and "description". These are often distinguished in epistemological

13 David Lewis, *Truth in fiction*, in: *American Philosophical Quarterly* 15 (1978), 1, 37-46.

14 I do not intend this to be a complete enumeration of all possible text-meaning pairs, nor of the relevant dependence relations. The early stages of the enumeration are kin to Austin's distinction between the phonetic, the phatic and the rhetoric speech act. In similar way, Alan H. Goldman distinguishes four hierarchically ordered textual levels, with narrative completion as the highest. Cf.: *The Sun Also Rises: Incompatible Interpretations*, in: Krausz, Michael (Ed.), *Is There a Single Right Interpretation?*, University Park 2002, 9-25.

15 Goodman, Nelson, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, London 1969, 229f.

terms – the description accounts for “given” features of the object, features that are accessible “before” any interpretation, while interpretation is supposed to imply some degree of uncertainty or choice between different possibilities. But just like the distinction between text and meaning, the distinction between description and interpretation is relative. The very fact that the text is in most cases not a physical fact, but is itself the product of a “prior” interpretation, makes it necessary to present it through a description, which indicates the level at which the object is already read, and in particular which features of it are taken as relevant for the meaning on the next level.

Perhaps, I need to say something as well about the sense in which the text and the description are prior, in relation to the meaning. The priority is a logical one, with respect to the reading: the reading ascribes meaning to the text. But it is not necessarily an epistemological or a temporal priority – part of the reason for accepting a description of a text may well be that it sustains the meaning that we want to ascribe to it on higher levels.¹⁶

V. Types of Claims

Let that be enough about readings, for the time being, and let me turn to the different types of claims that can be and are made on behalf of readings. This is where large parts of the contemporary debate about interpretation is played out, for example in discussions of the respective merits of actual versus hypothetical intentionalism. As already hinted, I am an all out pluralist when it comes to interpretational claims, a pluralism that I think is borne out by actual scholarly practice. I will sort the types of claim in a few, not mutually exclusive groups, and then I will discuss some possible mixtures and interactions between claims. The main distinction is between *historical* claims and *value* claims. A historical claim concerns the empirical relation between a reading and a text, and is justified by empirical evidence that the relevant relation holds, while a value claim is supported by arguments that the reading in itself has some valued property: truth, interest, beauty, or whatever is relevant in each case. Of particular interest among the historical claims are intentional claims, which are themselves a subspecies of what I will call explanatory claims, but, as we will see there are also historical claims that are not explanatory. Among value claims, I will look primarily at those that are usually invoked in connection

¹⁶ This is made vivid in Gadamer’s favourite example of text emendation: in philology we sometimes argue for a particular specification of the wording of a manuscript by pointing out that it gives “better meaning” to the text.

with the principle of charity, or Gadamer's "Vorgriff der Vollkommenheit"¹⁷ – claims that readings are true, rational, coherent, consistent, and the like.

V.1 *Historical Claims*

A historical interpretation is a reading which is claimed to match some historically occurring understanding of the text. Foremost among the historical claims are the intended meaning claims – the claim on the part of a particular reading that it matches the author's own understanding of the text.

Intended Readings

In the debate about the intentional fallacy there is a good deal of confusion about what the author's intended meaning is supposed to be. For example, intentional interpretations are often taken to favour biographical readings – a confusion initiated by Beardsley and Wimsatt themselves – or to encourage the reader to delve into the private and perhaps abstruse associations of the author. But, in most cases, the main reason to reject such readings is precisely that they are not intended. The best way to define an intended meaning claim is to take a hint from Grice's theory of communicative intentions¹⁸:

Intended reading claim: The reading is claimed to match what the author intended the audience to understand.

Within that general formulation there is obviously room for a lot of specifications – room that scholars often exploit to make more nuanced intentional claims. What is, for example the intended audience? It is quite possible to intend the same text to be read in different ways by different audiences, sometimes differing in degree of literary sophistication, and sometimes in more radical ways, along the exoteric-esoteric dimension. Vivid examples of this occur in politically oppressive situations, where utterances may be designed to have both an innocent and a politically charged reading, intended for different audiences. Another example is irony, which usually has an appeal to multiple audiences built in: the humour of irony is the invitation for the insider to laugh at the expense of the outsider.¹⁹

17 Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen 1965, 278.

18 Grice, Herbert Paul, *Utterer's Meaning and Intentions*, in: *Philosophical Review* 78 (1969), 147-177.

19 A good example of writing for multiple audiences is described by Paisley Livingston in an extended analysis of Edgar Allan Poe's "mesmeric" writings. See: Livingston, Paisley, *Literature and rationality: ideas of agency in theory and fiction*, Cambridge 2008, 70-78.

It is noteworthy that intentional meaning claims, when understood in this way, are by themselves enough to block many concerns that anti-intentionalists regularly worry about. Look, for example, at the false opposition between intention and convention and the fear that intentional interpretation would open for a Humpty Dumpty semantics. If the claim that the author intended the audience to read in a certain way is to be taken seriously, the author must also have intended to provide the means that would make it possible for the audience to find that reading. Among the most important of these means, obviously, will be adhering to linguistic and literary conventions that she expects the audience to be familiar with. Conversely, the most important motivation for the interpreter to appeal to a certain background of convention and tradition is the fact that this is the background that the author expected the intended audience to use. What better reason could be given for interpreting Shakespeare according to the conventions of Elizabethan English than the fact that this is the language that he wrote? In a similar manner, the most straightforward argument against a biographical interpretation is usually that it was not intended by the author, and that in most cases the author cannot reasonably have expected the audience to have enough background knowledge about the author's life to produce the relevant reading.

One more thing that is worth touching on in passing, is the possibility of unsaturated intentions. Again, Virginia Woolf supplies a good example, reflecting on the symbolic meaning of the lighthouse, in her eponymous novel:

I meant nothing by *The Lighthouse*. One has to have a central line down the middle of the book to hold the design together. I saw that all sorts of feelings would accrue to this, but I refused to think them out, and trusted that people would make it the deposit for their own emotions – which they have done, one thinking it means one thing another another. I can't manage Symbolism except in this vague, generalised way. Whether it's right or wrong I don't know, but directly I'm told what a thing means, it becomes hateful to me.²⁰

So, to give a symbolic meaning to the lighthouse, is to read according to the author's intentions, and not to read it that way is to go amiss of what is intended – but there is no particular symbolic reading that can rightly be claimed to be the intended one. There is, so to speak, an intention with an empty slot in it to be filled by the reader: an unsaturated intention. The author

20 Nicholson, Nigel; Trautmann, Joanne (Ed.), *The Letters of Virginia Woolf*, Vol. III, London 1977, 385.

relies on the readers capacity to travel from text to meaning in an independent way, driving the car of motivation herself.

Secondary Readings

Let that be enough, for the moment, about intended meaning claims, and let me mention one other type of historical claim that is common and important in scholarly reading.

Secondary reading claims: The reading is claimed to match some historically occurring reading of the text, which is not the author's.

Many of the texts that scholars read have a long and rich *Wirkungsgeschichte*, supplying it with theological or philosophical content that in many cases goes way beyond anything that can reasonably be ascribed to the author. The founding texts of the great religions are obvious cases in point, but the dialogues of Plato or the works of Kant and Hegel provide more of the same. For the student of Chinese philosophy, establishing the author's intended reading of the Dao De Jing is, of course, of great interest, but it is just as important to map the way the text was understood by Wang Bi, or at different stages of neo-konfucianism, or within Ch'an Buddhism, and so on. Each of these readings may be different, and some of the later ones would probably have been quite inaccessible to the author, but each of them may be historically correct relative to the different claims.

Explanatory Claims

The next group of possible claims, with regard to readings, is not disjunct from the first group, but it highlights other motives for interpretation and it opens for a wider class of readings.

Explanatory claims: The reading is claimed to explain some features of the text; or the action of uttering or issuing it; or its reception; or some other aspect of its history.

Intended meaning claims, of course, are generally explanatory with regard to the act of uttering a text – they provide a partial intentional explanation of some features of the utterance.²¹ But such explanation is, at best, only partial

21 It is sometimes claimed that some form of inference to the best explanation could yield a general account of interpretation, but I think that idea fails on several counts. First, there are interpretations that are not plausibly construed as explanations of the text or the

and other readings my claim to be explanatory as well – and some perfectly legitimate readings may not be explanatory at all, at least not with regard to the text or its utterance.

I will just give a few example of explanatory claims, that need not qualify as intended reading claims. My first example are biographical readings, like the one that Vanessa Bell sketches for *To the Lighthouse*. It is implausible that this is a reading that Virginia Woolf intended her audience to make – though there remains, of course, the possibility of a special esoteric reading intended for a select group of family and friends. But it is very plausible to think that she actually used her family as models for some of her characters, in roughly the same way that a painter could use his brother as a model for a picture of Christ. The reading of Mr and Mrs Ramsay as portraits of Leslie and Julia Stephen may explain some of the features that they are ascribed in the novel, just like the facial features of the painter's brother would explain the looks of Christ in the hypothetical painting. Their role in the explanation of features of the text or utterance, is what makes such readings useful as sources of information about circumstances external to the text itself – which, of course, is why biographical readings are so cherished precisely by biographers.

Many modern strategies of reading are primarily interested in reading “behind the back” of the author, in order to uncover presuppositions and mechanism that the author may not be aware of. Much feminist and post-colonial reading would fall into this category: sexist and racist attitudes of historical authors may have been so ingrained in the historical context that they were all but invisible to the authors themselves. The text is taken as carrying information about the circumstances in which it was produced or circulated, in a way reminiscent of how a speaker's accent may reveal her native language or geographical provenance.²²

There are, of course, many unclear and borderline cases, where the finer nuances of the concept of intention come into play. As explanatory attitudes may often be taken as less than fully conscious, with regard to the various agents whose actions or reactions they are supposed to explain, we are approaching the subject of psychoanalytic readings, and other variations of

utterance at all – secondary reading claims belong here, as well as the value claims that I will come to in a little while. Second, there are so many types of explanations that may be invoked in this context, that the notion of “the” best explanation fails to do much useful work.

22 This is some of what Foucault means when he says that modern thought “transforms documents into monuments” (*The Archeology of Knowledge*, London 1989, 6).

“the hermeneutics of suspicion”²³. Psychoanalytic readings, for modern texts, may of course be intended: the author has read Freud and inserted clues to the psychoanalytic reading of her characters. But in many cases – like for example Bruno Bettelheim’s readings of children’s stories –²⁴ intended meaning claims would be rather implausible, and we would be better off looking for other suitable explanatory claims, relating, for example, to the propagation or reception of the story.

V.2 *Value Claims*

Readings may not only be claimed to be more or less adequate in relation to some historically occurring reading, or to play an explanatory role in relation to the features or the occurrence of a certain text. Readings may also be in themselves more or less interesting, true, elegant, make “good sense”, be funny or boring, and so forth. Claims that readings exhibit such values, to some degree, or that certain readings score better or worse than other readings in such evaluative dimensions – that they “make better sense” or are more true or interesting, as the case may be – I will call value claims.

With historical claims, the relevant reading is claimed to have some type of real presence in the world, the claim looks backwards, so to speak, to situations in which the text has originated or been used. Value claims look in the other direction: forwards to some insight or application to be derived from the text.

A vivid illustration of the difference between historical claims and value claims may be derived from the performing arts. A modern staging of a Shakespeare play often has little regard for historical accuracy, aiming instead for a reading that will be relevant for a contemporary audience. Conversely, in classical music there has been considerable interest in historically accurate interpretations, often played on “original instruments” – that such performances are at the same time appreciated by many as aesthetically superior is an added benefit that does not obfuscate the distinction.

One type of value claim that has often been appealed to in debates about interpretation is claims to the effect that readings are rational or true, with regard to their content. That readings should exhibit such properties is the basic requirement of Gadamer’s “Vorgriff der Vollkommenheit”, and of the “Principle of Charity” often appealed to in the analytical tradition, from Neil Wilson to Quine and Davidson.

23 See Ricœur, Paul, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris 1965.

24 See Bettelheim, Bruno, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, London 1976.

Value claims can, of course, be conjoined with historical claims of various kinds, either as mere additions or as parts of arguments for historical claims: if I think highly of a certain author, the fact that a certain reading of her work makes better sense of it than another reading can make it more plausible to attribute it to her as the intended reading; or conversely, one may be reluctant to ascribe a very sophisticated reading of a passage to an author whom one takes to be incapable of comprehending or coming up with it.

While factual claims seem to be natural fits for most scholarly readings, often driven by a historical interest, and with emphasis on what is verifiable and amenable to empirical evidence, value claims seem more naturally at home in contexts where the emphasis is on communication and application. As Gadamer emphasises: the natural home of interpretation and understanding is not where we are trying to learn things about the text and what it means, but where we are trying to learn things from the text, about whatever “*Sache*” we take it to be about. The sort of expertise needed to find and defend valuable readings, in this sense, is not primarily textual or historical scholarship, but competence in whatever application one may be looking for. To find a philosophically valuable reading of Plato you need to be a philosopher, first, and a historian only secondarily; to find a reading of the law relevant for a particular case you need to be versed in the practice of law.

VI. In the Mixer

The distinction between readings and claims and the parallel separation between elaborations of readings and justifications of claims can elucidate many controversies in the theory and practice of interpretation, but not in the way, of course, that we can expect actual interpretations to propose exactly one type of claim for exactly one reading. I have already alluded to the fact that claims are often not explicit, but left to be inferred from context or default – sometimes leading to unclarity and ambiguity about what claims are actually made. But we can also expect real-life interpretations to present mixtures of different readings and corresponding claims.

One such mixture I have already alluded to, in the section about levels of reading and the relativity of the text. In order to have anything to interpret at the levels of reading that usually occupy critics and scholars, we need to take the reading of lower levels for granted. Generally speaking, the lower the level the more we will stick to (usually implicit) intentional claims – to construe the wording or linguistic meaning of a text with disregard for the author’s intention will almost always be a pointless exercise. The same thing goes, I

believe, for narrative interpretation of the sort that seeks to establish what the story is rather than what it means.²⁵

It may perhaps be objected that all of this makes the act of reading a much more complicated affair than it seems to be, particularly with regard to immersive readings of narratives. The phenomenology of reading is a separate story, but I will make two short remarks on it here. The first remark is that on a primary level the process of narrative reading is claimless: we just live the story as it presents itself to us. The second remark is that on a reflective level, readers are able to simultaneously entertain different readings and claims and play them out against each other, without much apparent effort. When thinking about Kurtz, in Conrad's *Heart of Darkness*, we have no problem of forming our own view of what he is and what he stands for, while simultaneously reflecting upon what perhaps very different symbolic role Conrad intended him to play, or what his real-life models might have been.

There may also be a mixture of claims for one and the same reading. Look for example at the recommendations of "hypothetical intentionalism", as formulated by Jerrold Levinson. The reading that the interpreter is aiming for should fulfil the dual requirement of being "the most explanatory plausible and, to a lesser extent, aesthetically charitable construction we can arrive at – regarding a works intended import"²⁶.

In the present terminology this amounts to a combination of an intentional claim with a value claim: the interpreter should seek a reading that is as aesthetically valuable as possible, within the historical constraint of possibly being intended by the author.²⁷ Similar mixtures of historical and value claims are without a doubt very common. Indeed, most interpretations claiming to be true to the author's intentions have an apologetic element where it is taken

25 This is not always true: there are cases where narrative interpretation becomes problematic on a literary level. The examples that spring to mind involve potentially unreliable narrators. Are the supernatural elements in Henry James's *The Turn of the Screw* fictionally real or figments of the narrator's imagination? Is the confession of the narrator in Agatha Christie's *The Murder of Roger Ackroyd* genuine or intended to protect the real murderer, as Pierre Bayard argues in *Qui a tué Roger Ackroyd* (Paris 1998)? But even in these cases one generally takes it for granted that the author is the arbiter, even if only, like Henry James, by leaving his intention unsaturated. Even Bayard does not raise the possibility that Agatha Christie herself was mistaken about the identity of the killer, but only that she intended a more sophisticated solution than first meets the eye.

26 Levinson, Jerrold, *Hypothetical Intentionalism: Statement, Objections, and Replies*, in: Michael Krausz (Ed.), *Is There A Single Right Interpretation?*, University Park 2002, 309-318, 311.

27 That there will be a space for the aesthetic judgement to exploit is safeguarded by the strictures imposed by hypothetical intentionalism on "admissible" evidence.

for granted that the proposed reading is not only historically adequate but also valuable in itself.

VII. Summary and Conclusion

I introduced the notions of reading and claim as two, usually not clearly distinguished, components in what is generally called an interpretation. Correlated to this I distinguished between two different activities that are usually lumped together as “arguing” for an interpretation: the elaboration of a reading and the justification of a claim.

In line with this, there are two groups of questions to be answered in connection with any proposed interpretation.

First: What reading is proposed? If it is incompletely specified: how can it be elaborated? What is taken as the text and what features of it are taken as significant, according to what modes of correlation? How does the reading of specific features and elements relate to the reading of the whole?

Second: What claims are made on behalf of that reading? How can they be justified? Are there several different claims involved that should be separately argued – for example historical claims that would demand empirical evidence and value claims that need to be defended on the level of the subject of the reading, “die Sache” in Gadamer’s sense?

Die Phänomene des Verstehens und die Praxis des Interpretierens

Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik

Ingolf U. Dalferth

I. Vorbemerkungen

1. Man kann sich den Phänomenen des Verstehens von der Praxis des Interpretierens her nähern, sie also interpretationstheoretisch thematisieren. Ich werde umgekehrt vorgehen und die Praxis des Interpretierens philosophisch im Phänomenzusammenhang des Verstehens zu verstehen suchen. Meine Ausführungen werden daher eher lebensweltliche Sachverhalte beschreiben als interpretationstheoretische Reflexionen bieten. Beides schließt sich nicht aus. Aber es beeinflusst unser Verständnis der Sache, von welcher Seite wir uns ihr nähern.

2. *Verstehen* ist nicht nur ein Verfahrens begriff, sondern ein Erfolgswort. Um etwas zu verstehen, muss man es in bestimmter Weise interpretieren. Aber etwas zu interpretieren, heißt noch lange nicht, es auch zu verstehen. Die linksliberale Elite der westlichen Länder interpretiert zur Zeit unablässig das Phänomen Trump. Aber hat sie es verstanden? Man darf es füglich bezweifeln. *Verstehen* ist ein Erfolgswort, *interpretieren* ein Vollzugswort. Wer versteht, weiß, wie man weitermachen könnte, sollte oder müsste. Wer interpretiert, interpretiert *etwas als etwas*. Das ist nicht alles, wie wir sehen werden. Aber wo das nicht geschieht, wird nicht interpretiert.

3. *Verstehen* ist eine grundlegende menschliche Orientierungsweise in einer komplexen und nicht überschaubaren Welt. Wer versteht, erbringt zwei Leistungen: Er kann etwas in einen Zusammenhang einordnen, der die Komplexität seiner Welt in relevanter Hinsicht reduziert und dazu verhilft, in einer überschaubar geordneten Sinn-Welt einigermaßen verlässlich und vertrauensvoll leben zu können (Ordnen). Und er kann sich in dieser Sinn-Welt so lokalisieren, dass er anderes auf sich und sich auf anderes sinnvoll beziehen kann (Orten). *Interpretieren* ist das Verfahren, solches Ordnen und Orten auf methodisch nachvollziehbare Weise zu vollziehen, sich also in komplexen Problemlagen zu orientieren, indem man Dunkles oder Unübersichtliches in relevanter Hinsicht für sich oder für andere *verständlich macht*.

4. Das führt auf ein Letztes. Es ist eines, *etwas* zu verstehen, ein anderes, das Verstehen *als etwas* zu verstehen. Das zweite konkretisiert sich in

verschiedenen *Theorien des Verstehens*, das erste besteht in der *Identifikation* von etwas als ein *Fall von Verstehen*. Das setzt zumindest einen Vorbegriff dessen voraus, was man mit ›verstehen‹ meint. Aber es verweist nicht in die theoretische Debatte, sondern in die Praxis des Verstehens. Wo angesichts von Nicht- oder Missverstehen auf methodische Weise *zu verstehen* versucht wird, wird *etwas als etwas interpretiert*. Aber wo etwas als etwas interpretiert wird, wird noch nicht zwangsläufig auch etwas verstanden. Was es heißt, etwas zu verstehen bzw. etwas zu interpretieren, ist damit noch nicht geklärt. Auf diese Fragen werden sich meine Überlegungen konzentrieren.

5. Aus der umfangreichen Debatte über das Verstehen des Verstehens werde ich im Folgenden fünf Fragen herausgreifen:

1. *Ist es der Fall, dass wir nichts verstehen können, ohne uns selbst in bestimmter Weise zu verstehen?*
2. *Ist es der Fall, dass wir alle irgendwas irgendwie immer schon verstehen?*
3. *Was ist zu verstehen, wenn man das Verstehen verstehen will?*
4. *Ist Verstehenkönnen eine anthropologische Grundgegebenheit?*
5. *Wenn sich Verstehen als Interpretieren vollzieht, wie ist dann das Interpretieren zu verstehen?*

II. Das hermeneutische Argument

Die erste Frage ist positiv zu beantworten, wenn man darauf achtet, dass Verstehen im menschlichen Leben kein isoliertes Phänomen ist, sondern stets im Zusammenhang mit anderen Phänomenen auftritt und damit differenziert zu beschreiben ist. Das Argument, das diese Einsicht entfaltet, nenne ich das *hermeneutisch-theologische Argument*. Dieses Argument lässt sich knapp in zwei Schritten formulieren:

1. Alles Verstehen ist entweder ein Fall von *Weltverstehen* (*etwas* verstehen) oder von *Selbstverstehen* (*sich selbst* verstehen) oder von *Gottverstehen* (*Gott* verstehen). Keine dieser Arten des Verstehens kann auf eine der beiden anderen zurückgeführt werden. Gottverstehen ist kein Fall des *Verstehens von etwas* (*Weltverstehen*). Selbstverstehen ist kein Fall des *Weltverstehens* (wir verstehen nicht *etwas*, wenn wir uns verstehen, sondern wir verstehen etwas *über oder von uns*). Weltverstehen ist kein Fall des *Selbst- oder Gottverstehens*.
2. Die drei genannten Arten des Verstehens sind nicht unabhängig voneinander, sondern hängen intrinsisch zusammen. Das heißt:
 - (1.) *Alles Verstehen impliziert ein Selbstverstehen derer, die verstehen (der Verstehenden).*

(2.) *Es gibt kein Selbstverstehen ohne ein Weltverstehen.*

(3.) *Alles Selbstverstehen und Weltverstehen impliziert ein Gottverstehen.*

Ad (1.): ›Impliziert‹ ist hier nicht bloß im Sinne einer materialen oder formalen Implikation zu verstehen, also im Sinn von $p \rightarrow q$ (›Immer wenn p, dann q‹: materiale Implikation) oder im Sinn von $\forall x (A(x) \rightarrow B(x))$ (›Für jedes Individuum x gilt: Wenn x die Eigenschaft A besitzt, dann besitzt es auch die Eigenschaft B‹: formale Implikation). Eher ist es im Sinne einer strikten Implikation zu verstehen $N(p \rightarrow q)$ (›Notwendig: Wenn p, dann q‹), wenn diese als pragmatische Implikation gelesen wird: ›Notwendig: Wenn p vorliegt (also aktual ist), dann liegt auch q vor (ist auch q aktual), und wenn q nicht vorliegt, dann liegt auch p nicht vor‹. Sätze wie ›Ich bin tot‹ (›Ich schlafe‹; ›Ich bin meine Schwester‹ usf.) sind grammatikalisch korrekt und semantisch klar, aber pragmatisch unmöglich. Wer sagt ›Ich bin ...‹ gibt damit *pragmatisch* zu verstehen, dass er, der hier und jetzt von Person zu Person zu mir spricht, nicht tot ist, sondern lebt (nicht schläft, sondern wach ist; und falls er ein Mann ist, nicht seine eigene Schwester ist usf.). In diesem Sinn gilt die pragmatische Implikation: Wenn eine Person *etwas* versteht, dann tut sie das nicht, ohne dabei immer auch ein bestimmtes *Selbstverständnis* zu besitzen. Dieses kann explizit und ausdrücklich vorliegen oder nur implizit mitgesetzt sein. Aber läge es nicht vor, könnte man nicht von *meinem, seinem* oder *ihrem* Verstehen sprechen, das entsprechende Verstehen also keinem Verstehenden zuordnen. Dieses Selbstverständnis ist kein semantisches Implikat des zur Debatte stehenden Verstehens, sondern ein pragmatisch mitgesetzter Sachverhalt: Wer etwas versteht, versteht dabei auch sich selbst (Selbstverständnis des Verstehenden) bzw. lässt sich von anderen als ein Bestimmter verstehen (Fremdverständnis des Verstehenden). Ich werde das so ausdrücken: Jeder, der etwas versteht, agiert als Verstehender *unter einer Beschreibung* – mindestens *einer* Beschreibung, häufig *mehreren* und nicht immer leicht zu vereinbarenden Beschreibungen. Wenn Sarah versteht, was ihre Tochter gemacht hat, dann kann sie das *als Mutter, als Polizeikommissarin, als Buddhistin* oder *als Bürgerin Zürichs* tun. Alle diese Beschreibungen treffen auf sie zu. Sie fügen sich aber nicht ohne weiteres zu einer spannungsfreien Identität. Und sie nötigen sie, sich in bestimmten Situationen primär im einen und nicht in einem anderen Sinn zu verstehen. Entsprechend wird auch ihr Verständnis ihrer Tochter je nach dem sie leitenden Selbstverständnis jeweils anders konkretisiert und pointiert sein.

Dieser Sachverhalt hat zwei wichtige Implikationen. Zum einen müssen uns die Beschreibungen, unter denen wir agieren, nicht explizit bewusst sein. Sie können in unser Verhalten, unsere Kleidung (Dienstkleidung von Ärzten, Schwestern, Polizistinnen, Pfarrern), unseren Körper eingeschrieben sein.

Mir wird übel, wenn ich an einen bestimmten Ort komme oder bestimmte Personen treffe, ehe ich mir bewusst zu machen vermag, warum das so ist. Unter welcher Beschreibung ich in einer bestimmten Situation agiere, ist mir selbst unter Umständen gar nicht klar. Wie ich mich verstehe (mein Selbstverstehen also) mag anderen sogar viel deutlicher sein als mir selbst. Und manchmal muss ich als Polizist in einer Weise agieren, die meinem Selbstverständnis als Person widerspricht. So oder so bin ich nicht Herr meines Selbstverstehens, so dass ich das nach Belieben ändern könnte, sondern ich agiere (lebe) unter Beschreibungen, die ich mir in meinem Lebensprozess angeeignet habe oder die mir in der jeweiligen Situation zugeschrieben werden und zu denen ich mich bewusst verhalten kann oder unbewusst verhalte, die aber in jedem Fall in der zur Debatte stehenden Situation eine Rolle spielen. ›Wie verstehe ich mich selbst?‹ oder ›Wie sollte ich mich hier verstehen?‹ sind keine unnötigen Fragen, sondern sie können auf Einsichten führen, die mir selbst bisher gar nicht bewusst waren, obwohl andere sie schon längst hatten.

Zum anderen müssen diese verschiedenen Verständnisse einer Situation unter verschiedenen Beschreibungen der Kommunizierenden keineswegs kompatibel sein, sondern können in Konflikt geraten. Was ich als Privatperson denke und was ich als Amtsperson sagen muss, fällt keineswegs ohne weiteres zusammen. Diese Spannung gilt auch für das Selbstverstehen: Was Sarah *als Polizeikommissarin* verstehen kann (dass ihre Tochter Drogen nimmt), mag ihr *als Mutter* ganz unverständlich sein. Dass das Probleme schafft, liegt auf der Hand. Wir müssen daher immer fragen, *unter welcher Beschreibung* derjenige sich selbst versteht oder zu verstehen ist, der etwas versteht. Denn jeder, der etwas versteht, tut das unter irgendeiner Beschreibung (als so und so Bestimmter), und niemand versteht etwas, der nicht implizit oder explizit unter einer Beschreibung agiert. Wo immer etwas verstanden wird, liegt auch ein Verständnis dessen vor, der hier versteht – ein Selbstverstehen also, das er selbst hat (*genetivus subiectivus*), oder ein Verständnis, unter dem er von anderen verstanden wird (*genetivus obiectivus*).

Ad (2.): Dass es kein Selbstverstehen ohne ein Weltverstehen gibt, hat seinen Grund darin, dass der Ausdruck ›selbst‹ ein Kontrastoperator ist, der immer einen Unterschied ins Spiel bringt zwischen *mir (uns)/anderen* oder *mir (uns)/Situation*, generell gesagt: zwischen *Selbst* und *Situation*. Die Totalität der Situationen, in denen ein Selbst stehen und agieren kann, ist *seine* (bzw. *ihre*) Welt. Und die Totalität der Situationen, in denen Selbst in Situationen stehen und agieren können, ist *die Welt* als Inbegriff dessen, was der Fall ist (des jeweils Wirklichen), und dessen, was der Fall sein könnte (des jeweils Möglichen). Wer etwas versteht, versteht also nicht nur sich selbst in bestimmter

Weise, sondern auch die Welt, von der er sich dabei unterscheidet (also die *Situation*, in der er versteht).

Ad (3.): Am strittigsten dürfte der letzte Schritt sein, dass alles Selbstverstehen und Weltverstehen ein Gottesverstehen impliziert. Das wird klassisch mit einer vertrauten Gedankenfigur begründet: Es gibt kein Selbstverstehen ohne ein korreliertes Weltverstehen, und umgekehrt. Es gibt aber auch *weder* ein Selbstverstehen *noch* ein Weltverstehen, das nicht eingebettet wäre in ein Verstehen dessen, ohne das es *weder sein könnte noch tatsächlich wirklich wäre*. Der Grund liegt darin, dass all unser Selbst- und Weltverstehen *kontingent* ist, also auch nicht oder anders sein könnte, als es faktisch ist. Nichts aber ist kontingent, das nicht *möglich* ist, und nichts ist möglich, das nicht die Möglichkeit eines Wirklichen ist. Ist überhaupt etwas *möglich*, dann ist auch etwas *wirklich*, wie Kant gezeigt hat.¹ Dieses Wirkliche kann in letztere Analyse nicht so sein, dass es selbst nur kontingent wäre, da sich das Problem dadurch nur iterieren würde. Es muss vielmehr etwas notwendig Wirkliches sein, eine Wirklichkeit also, die nicht *nicht* sein kann, wenn es Mögliches geben können soll. Eben diese *Wirklichkeit des Möglichen* nennen Kant und Kierkegaard *Gott*.

Auf unser Problem angewandt besagt das: Um die pragmatische Differenz zwischen *Selbst/Situation* machen zu können, muss man *sein* bzw. *existieren*, und zwar so, dass man als Selbst in einer Situation existiert. Man kann das *subjektivitätstheoretisch* ausdrücken und die Differenz von der Position des Selbst aus setzen: ›*Selbst* (Selbst/Situation)‹, oder man kann es *kosmologisch* ausdrücken und die Differenz von der Position der Situation her setzen: ›*Situation* (Selbst/Situation)‹. In beiden Fällen muss das Selbst bzw. die Situation *aktual* sein, um die Differenz konkret machen oder vollziehen zu können. Um aktual zu sein oder zu existieren, muss es möglich sein, dass man das tut, dass es Selbst und Situationen also geben kann. Diese Möglichkeiten können nicht der Wirklichkeit von Selbst oder der Wirklichkeit von Situationen als solchen zugeschrieben werden, sondern allein der Instanz, von der her die Differenz zwischen Selbst und Situation gesetzt wird, die bei dieser Differenz also vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird, und zwar so, dass diese Unterscheidung auf sie selbst nicht angewandt werden kann. Dieser Punkt des Differenzzusammenbruchs oder der *coincidentia oppositorum* wird in der philosophischen Tradition klassischerweise ›*Gott*‹ genannt. So ist *Gott* und *Gottverstehen* hier zu verstehen. Ohne Gott, keine aktuelle und potentielle

1 Kant, Immanuel, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763), in: ders., Vorkritische Schriften, in: Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 1, 616-738, 672 (AA II, 83).

Selbst/Situation-Differenz. Selbstverstehen und Weltverstehen implizieren *pragmatisch* ein Gottverstehen im Sinne eines de facto Bezugs bzw. eines konkreten emotionalen, kognitiven oder voluntativen Verhaltens zu Gott als dem, ohne den zwischen Selbst und Situation nicht zu unterscheiden wäre, weil es nichts gäbe, was sich unterscheiden ließe, und niemand gäbe, der etwas unterscheiden könnte.

Mit diesem hermeneutisch-theologischen Argument, dass alles Verstehen einen Zusammenhang von Selbstverstehen, Weltverstehen und Gottverstehen darstellt, werde ich mich im Folgenden *nicht* beschäftigen. Man kann das skizzierte Argument verteidigen, aber das will ich jetzt nicht tun. Der Grund dafür ist, dass es etwas voraussetzt und in Anspruch nimmt, was sich seinerseits nicht von selbst versteht: *dass es Verstehen gibt*. Alles, was ich bisher ausgeführt habe, war eine große hypothetische Denkfigur: *Wenn es Verstehen gibt, dann ...*. Aber: Gibt es Verstehen? Was heißt denn ›verstehen‹? Wo lässt sich so etwas finden? Nur bei Menschen oder auch bei anderen Lebewesen? Und wenn wir das Verstehen als Phänomen des menschlichen Lebens verstehen wollen: Kann es das dann geben, oder muss es das geben, wenn es uns gibt?

III. Das phänomenologische Argument

Das bringt mich zur zweiten Frage: *Ist es der Fall, dass wir alle irgendwas irgendwie immer schon verstehen?* Das ist dann positiv zu beantworten, wenn man darauf achtet, dass Verstehen im menschlichen Leben kein Privatphänomen ist, sondern ein *Gemeinschaftsphänomen*: Wir verstehen immer schon irgendwas, *nicht* weil wir von einer platonischen Wiedererinnerung lebten oder immer schon ein kognitives oder emotionales Verstehensverhältnis zu uns selbst hätten, sondern weil wir Gemeinschaftswesen sind, also nur in Gemeinschaft mit anderen ein ›ich‹ und ›wir‹ werden und damit nicht anders zum eigenen Verstehen, Nichtverstehen und Missverstehen kommen als im Kontext von *gemeinsamem* Verstehen und *gemeinsam* Verstandenen. Das Argument, das dies entfaltet, nenne ich das *phänomenologisch-ontologische Argument*. Es lautet: Verstehen ist ein Grundzug des menschlichen (und vielleicht auch anderen) Lebens. Alle, die leben, verstehen auch irgendwie und irgendetwas, und niemand (kein Mensch jedenfalls) kann leben, ohne zu verstehen.

Ist das wahr? Ist es der Fall, dass wir alle irgendwas irgendwie immer schon verstehen? Ist Verstehen ein Existential, weil niemand leben kann, ohne zu verstehen? Selbst wenn es der Fall wäre, dass wir nichts verstehen können, ohne

uns selbst, unsere Welt und irgendwie auch Gott zu verstehen, ist damit nicht gesagt, dass wir das auch tun, oder immer tun, oder gar nicht anders können, als es zu tun. Menschen können verstehen – andere, anderes, einander und sich selbst. Aber sie tun es nicht immer, und wenn sie verstehen, dann tun sie es in der Regel nur mehr oder weniger. Meist macht das nichts, weil das genügt und das Leben auch so weitergeht. Ritualisierte Abläufe, konventionelle Gepflogenheiten und individuelle Gewohnheiten halten es in Gang. Man tut, was man tut, ohne sich ständig zu fragen warum, ohne es zu verstehen, verstehen zu müssen oder verstehen zu wollen und ohne sich ohne Anlass Gedanken über Alternativen zu machen. Es ist, wie es ist. Dass es anders sein könnte und oft auch anders sein sollte, kommt nicht in den Sinn, wird nicht beachtet oder spielt keine Rolle, solange das Leben seinen gewohnten Gang geht.

Bis das nicht mehr geht. Dann gerät man ins Stocken oder kommt aus dem Tritt. Man merkt, dass etwas fehlt oder nicht so geht wie gewohnt oder erwartet. Man findet keinen Anschluss, weil man nicht sieht, wie es weitergehen könnte, oder sich nicht entscheiden kann, wie es weitergehen sollte. In solchen Situationen wird Verstehen wichtig. Denn was nicht verstanden wird, zu dem kann man sich nicht bewusst verhalten, weder zustimmend noch ablehnend noch gleichgültig. Wozu man sich nicht verhalten kann, daran kann man nicht anknüpfen, weder im Fühlen noch im Denken noch im Handeln. Und woran man in Fortsetzung, Entgegensetzung oder Abgrenzung nicht anknüpfen kann, dessen Fortgang kann man nicht mitbestimmen. Das Leben wird auf störende Weise unterbrochen, ohne dass Anschlüsse eröffnet und Fortsetzungen möglich würden. Das Leben geht an mir vorbei, heißt es dann. Ich komme nicht mehr in ihm vor.

Um solche Störungen zu überwinden, also wieder lebens- und gestaltungsfähig zu werden, wird auf Umwegen gesucht, was sich direkt nicht einstellt: die Fähigkeit, Situationen fortzubestimmen und weiterzugestalten. Diese Fähigkeit besteht darin, sich in der eingetretenen Situation zu orientieren und deren schwer überschaubare Komplexität auf diejenigen Aspekte hin zu vereinfachen, die zur Lösung der anstehenden Aufgaben nötig und zur Fortsetzung des Lebens hier und jetzt wichtig sind. Wo bin ich, und was ist mit mir? Was ist eingetreten? Wie ist es dazu gekommen? Welche Möglichkeiten zeigen sich? Wie lässt sich diese Situation verändern? Welche Ziele könnte oder sollte ich ansteuern? Was will ich, und warum, und was nicht? Jede dieser Fragen hat mehr als eine mögliche Antwort. Aber schon die Fragen implizieren, dass man sich ein Stück weit von der eingetretenen Situation distanziert, um sich in ein bewusstes Verhältnis zu ihr setzen zu können, also nicht nur bei dem stehen zu bleiben, was ist, sondern das zu sehen, was möglich sein könnte.

Das, worum wir uns bemühen, um Lebensstörungen auf diese Weise zu überwinden, nennen wir *verstehen*. Wir suchen es auf Wegen zu erreichen, die wir als *interpretieren* bezeichnen. Und *Hermeneutik* heißt die Disziplin, die über diese Umwege zum Verstehen systematisch nachdenkt, ihre Grundlagen, Voraussetzungen, Verfahrensweisen und Möglichkeitsbedingungen erhellt (als philosophische Hermeneutik) und für kulturell wichtige Bereiche wie Alltag, Recht, Religion oder Literatur und die in ihnen virulenten Arten des Nichtverstehens darzulegen sucht, welche Umwege zum Verstehen auf methodisch geregelte Weise gegangen werden können (alltägliche Verstehenspraktiken, juristische, religiöse, literarische Hermeneutik), indem sie die entsprechenden Interpretationsverfahren darlegt, die dabei eine Rolle spielen können oder sollten. Dieses Problemfeld ist etwas genauer zu betrachten.

IV. Die Phänomene des Verstehens

Was ist zu verstehen, wenn man das Verstehen verstehen will? In der Regel haben wir keine Verstehensprobleme. Vieles in unserem Alltagsleben versteht sich von selbst, und vieles funktioniert, ohne dass man es verstehen müsste. Wir folgen den Routinen unseres Lebens, ohne sie im Detail oder überhaupt zu verstehen – ja sie funktionieren gerade deshalb so gut, weil wir keine Zeit darauf verwenden müssen, sie zu verstehen.² Durch vielfache Wiederholung zur Gewohnheit geworden, leben sie von ihrer Wiederholbarkeit, nicht von ihrer Verständlichkeit.³ Nicht dass man sie nicht verstehen könnte. Aber sie ausdrücklich zu verstehen, ist keine Bedingung dafür, dass sie funktionieren, weder im Sinn eines *Verstehens-wie* (›Wie geht das?‹: *Vollzugsverstehen*) noch eines *Verstehens-dass* (›Warum geht das so?‹: *Tatsachenverstehen*) noch eines *Verstehens-was* (›Was geht da?‹: *Sachverstehen*). Vieles verstehen wir praktisch im (Mit-)Vollzug, ohne zu verstehen, was wir da verstehen, indem wir es vollziehen.

Beispiele kennen wir alle. Wir sprechen unsere Muttersprache, ohne über ihre Grammatik Auskunft geben zu können. Wir halten uns an die unausgesprochenen Verhaltensregeln und Tabus unserer Kultur, ohne sagen zu

2 Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, hg. v. Manfred Sommer, Berlin 2010, 100-108.

3 Lügner, Heinz-Helmut, *Routinen und Rituale in der Alltagskommunikation*. Fernstudienreihe 06: Fernstudienangebot Germanistik: Deutsch als Fremdsprache, Berlin 1997; Betsch, Tilmann, *Wie beeinflussen Routinen das Entscheidungsverhalten?*, in: *Psychologische Rundschau* 56 (2005), 261-270.

können, worin sie bestehen. Wir beherrschen die meisten unserer lebensweltlichen Praktiken spielend und ohne sie uns bewusst zu machen. In vielem, was wir tun, folgen wir Regeln, die uns nicht bewusst sind. Wir treffen Entscheidungen, meiden bestimmte Orte, wählen unsere Freunde und Partner, bevorzugen bestimmte Farben, lieben bestimmte Speisen, kleiden uns auf bestimmte Weise, reagieren auf bestimmte Musik, und all das nach Gesetzmäßigkeiten, die wir nicht durchschauen. Wir schalten das Licht an, ohne eine Ahnung von Elektrizität oder Stromversorgung zu haben. Wir surfen im Internet, ohne zu verstehen, wie das geht. Wir können eine Melodie nachsingen, ohne zu verstehen, wie wir dazu in der Lage sind. Aber wir verstehen auch ohne weiteres, was uns jemand sagen will, der mit seinem Zeigefinger an seine Stirn tippt; oder was wir tun müssen, wenn die Milch überkocht; oder dass ein Kind, das in den Fluss fällt, Hilfe braucht. Wir verhalten uns in vielen Situationen angemessen, ohne uns damit aufzuhalten, sie zu verstehen. Und wir verstehen viele Situationen auf einen Blick, ohne uns Gedanken zu machen, ob man sie auch anders verstehen könnte. Sie scheinen uns offensichtlich. Der Schein kann zwar trügen, wie wir wissen. Aber in der Regel tut er es nicht.

Es ist also keineswegs so, dass wir stets ausdrücklich verstehen. So unbestreitbar Menschen verstehen können, so offenkundig ist es, dass sie es nicht immer und überall auch tun. Um die Fälle, wo wir tatsächlich verstehen, von denen unterscheiden zu können, wo das nicht der Fall ist, müssten wir wissen, was mit ›verstehen‹ gemeint ist. Dabei empfiehlt es sich, nicht von der problematischen Wirklichkeit, sondern von der Möglichkeit des Verstehens auszugehen. Denn die zeigt sich nicht nur da, wo verstanden wird, sondern auch dort, wo *nicht* verstanden wird.

Nichtverstehen gibt es in vielfacher Gestalt, nicht nur als Nichtverstandenes, das auf Verstehen drängt.⁴ Das Verstehen hat Grenzen, Voraussetzungen und

4 Joseph, Betty, Über Verstehen und Nicht-Verstehen: Einige technische Fragen, in: *Psyche* 40 (1986), 991-1106; Fohrmann, Jürgen, Über die (Un-)Verständlichkeit, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (1994), 197-213; Schurz, Robert, Negative Hermeneutik: Zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens, Opladen 1995; Waldenfels, Bernhard, Jenseits von Sinn und Verstehen, in: ders., *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt a. M. 1999, 67-87; Chamrad, Evelyn, Der Mythos vom Verstehen: Ein Gang durch die Kunstgeschichte unter dem Aspekt des Verstehens und Nichtverstehens in der Bildinterpretation, Düsseldorf 2001; Simon, Josef, Verstehen und Nichtverstehen oder Der lange Abschied vom Sein, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 1 (2002), 1-19; Kogge, Werner, *Die Grenzen des Verstehens: Kultur – Differenz – Diskretion*, Weilerswist 2002; Albrecht, Juerg u. a. (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2005; Dalfert, Ingolf U., Beyond Understanding? Transcending Our Limits and the Limits of Our Transcending, in: Grøn, Arne u. a. (Hg.), *Subjectivity and Transcendence*, Tübingen 2007, 37-54.

Grundlagen. Es beruht auf Prozessen, die nicht selbst Verstehen sind oder sein müssen. Unser Leben vollzieht sich nach Regeln, die wir häufig nicht bewusst verstehen. Wir verstehen sie in der Regel aber auch nicht unbewusst. Unser Verhalten so zu charakterisieren, ist problematisch. Es steht in Gefahr, die Sichtweise ausdrücklichen Verstehens in die Alltagsvollzüge unseres Lebens und unserer Lebenswelt zurück zu projizieren und diese so überrationalisiert und damit falsch zu beschreiben. Es ist nicht grundsätzlich so, dass wir immer schon verstehen. Vieles, was uns widerfährt, verstehen wir nicht oder können es nur unzureichend oder gar nicht verstehen. Von einer Selbstverständlichkeit oder einem Universalismus des Verstehens kann weder faktisch noch im Prinzip ausgegangen werden. Nicht alles wird verstanden, nicht alles muss verstanden werden, und nicht alles lässt sich verstehen.⁵ Um das zu erhellen, was wir ›verstehen‹ nennen, ist also nicht davon auszugehen, dass wir ›immer schon‹ verstehen oder dass alles verstehbar ist, sondern dass wir verstehen können. Das wissen wir, weil wir es manchmal tun und manchmal nicht.

Unser Verstehen und Verstehenkönnen haben mannigfache Grenzen.⁶ Immer wieder fehlen uns Voraussetzungen, um etwas Bestimmtes zu verstehen, die andere vielleicht haben und die auch wir uns verschaffen könnten, wenn wir uns darum bemühen würden (die *kleinen Grenzen* unseres alltäglichen Nichtverstehens). Immer wieder aber stoßen wir auch auf Fragen, die unsere Verstehensfähigkeit prinzipiell zu überschreiten scheinen (die *großen Grenzen* wie die Transzendenz von Personen, die Unergründlichkeit des Bösen, die Unfasslichkeit des Glücks, die Unausschöpflichkeit des Glaubens oder die Unbegreiflichkeit Gottes). Vor allem aber baut unser Verstehenkönnen auf biologischen (faktischen) Grundlagen (Was sind wir als Menschen unter anderen Lebewesen?) und anthropologischen (normativen) Voraussetzungen (Wie wollen wir als Menschen unter Menschen leben?) auf, die selbst nicht als Verstehen zu charakterisieren sind, und wir können verstehen, ohne dass man verstehen müsste, dass man versteht (reflexive Selbstthematizierung

5 Shusterman, Richard, Von der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus, Wien 1996, 67ff.; Graeser, Andreas, Interpretation, Interpretativität und Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21 (1996), 253-260; Angehrn, Emil, Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2004, 204ff.; Stoellger, Philipp, Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive, in: Albrecht, Kultur Nicht Verstehen, 169-191; Ders., Wo Verstehen zum Problem wird. Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion, in: Albrecht, Kultur Nicht Verstehen, 7-27; Ders., Vom Nichtverstehen aus. Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.), Hermeneutik der Religion, Tübingen 2007, 59-89.

6 Dalferth, Beyond Understanding, 37-54.

ist kein notwendiges Strukturmoment des Verstehens, so dass dieses nicht stets bewusst ist oder bewusst sein müsste). Aufmerksam werden wir auf das Phänomen des Verstehens in der Regel daher nicht dort, wo es gelingt, sondern gerade umgekehrt da, wo wir es nicht tun.

Dann bleibt uns der Sinn einer Situation verschlossen und unser Lebensprozess kommt ins Stocken. Wir finden keine Anschlüsse zum Weitermachen oder ziehen falsche Schlüsse wie der Tuttlinger Handwerksbursche in Johann Peter Hebels Kalendergeschichte, der sich in Amsterdam vom exorbitanten Reichtum des vermeintlichen Herrn Kannitverstan beeindruckt ließ.⁷ Das war ein Missverständnis, aber auch das brachte ihn auf weiterführende Einsichten. Nicht nur Verstehen kann für das Leben ein Gewinn sein, sondern auch Missverstehen und Nichtverstehen.

Zur Wirklichkeit menschlichen Lebens gehören alle drei Gruppen von Phänomenen. Besser als Phänomene gelungenen Verstehens erhellen aber gerade Missverstehen und Nichtverstehen, worin Verstehen besteht. Sie treten in vielfältigen Weisen auf – im Modus von Unkenntnis, Unsinn, Widersinn⁸ oder in den mannigfaltigen Formen des Falsch- und Fehlverstehens, des Mehr oder Weniger-Verstehens oder des Kaum- oder Gar-nicht-Verstehens.⁹ Aber sie alle belegen nicht, dass es kein Verstehen gibt,¹⁰ sondern machen deutlich, was fehlt, wenn nicht verstanden oder falsch verstanden wird.¹¹

Wer das Verstehen verstehen will, ist gut beraten, sich an diese negativen Phänomene zu halten. Nicht von ungefähr sind Missverstehen als Fehler und Nichtverstehen als Negation schon sprachlich auf das Verstehen als Zentralphänomen bezogen. Das heißt nicht, dass auch das Nichtverständliche und Unverständliche dem Regime des Verstehens unterworfen würde. Das Ziel des Verstehens besteht nicht ausschließlich darin, »das Nicht-Verstehen zu überwinden oder zu beseitigen, sondern oft nur, es schärfer zu fassen«. ¹² Aber erst im Horizont des Verstehens lässt sich von Nichtverstehen und Missverstehen reden.

7 Franz, Kurt, Johann Peter Hebel Kannitverstan. Ein Mißverständnis und seine Folgen. Texte, Kommentar, Abbildungen, München 1985.

8 Kogge, Werner, Die Grenzen des Verstehens: Kultur – Differenz – Diskretion, Weilerswist 2002; Ders., Die Kunst des Nichtverstehens, in: Albrecht, Kultur Nicht Verstehen, 83-108, 91-97.

9 Dalferth, Beyond Understanding?, 37-54.

10 Mersch, Dieter, Gibt es Verstehen?, in: Albrecht, Kultur Nicht Verstehen, 109-125.

11 Schurz, Negative Hermeneutik.

12 Stoellger, Wo Verstehen zum Problem wird, 13.

V. Mehrdeutiges Nichtverstehen

Negative wie positive Phänomene des Verstehens zeigen: ›Menschen können verstehen‹, bzw. genauer: ›Es ist möglich, dass Menschen verstehen‹. Aber was heißt es, wenn wir etwas nicht verstehen? Verstehen wir jetzt *nicht mehr*, obwohl wir vorher verstanden haben? Oder *gab es vorher keine Notwendigkeit oder keinen Anlass* zu verstehen, während sich jetzt ein Verstehensproblem stellt? Wird mit ›verstehen‹ das gemeint, was zum Problem geworden ist – dann ist das fehlende Verstehen das Problem, das zu lösen ist, und es ist gelöst, wenn wir wieder verstehen. Oder meint ›verstehen‹ das, womit wir versuchen, ein bestimmte Problem zu lösen – dann ist Verstehen die Lösung bzw. ein Weg zur Lösung des Problems und sein Verlust nicht dessen Anlass. Beides ist möglich, und beides ist häufig auch der Fall. Man hatte verstanden (oder gemeint zu verstehen) und versteht jetzt nicht mehr. Oder man muss sich jetzt um Verstehen bemühen, während es vorher ohne Verstehen ging (oder zu gehen schien).

Es ist nicht unerheblich, wie man hier antwortet und von welcher Seite man sich dem Phänomenfeld des Verstehens nähert. Im ersten Fall wäre es *normal zu verstehen*, nicht zu verstehen dagegen wäre die als Störung empfundene Ausnahme. Im zweiten Fall wäre es *normal, nicht zu verstehen*, und die Verstehensfrage wäre Symptom eines Problems. Beides hat Folgen für die Fassung des Verstehensproblems. Ist Verstehen ein Grundphänomen, ohne das es menschliches Leben nicht gibt? Dann müsste man davon ausgehen, dass immer irgendwie verstanden wird oder doch verstanden werden könnte: Die Grenzen des Verstehens – des faktisch Verstandenen oder des prinzipiell Verstehbaren – wären dann die Grenzen unseres Lebens. Oder ist Verstehen ein Gelegenheitsphänomen, das nur auftritt, wenn sich im Leben ein Problem stellt, das man damit zu lösen sucht? Verstehen wäre dann eine Strategie zur Lösung bestimmter Probleme und nicht die Voraussetzung dafür, überhaupt Probleme zu haben und nach Lösungsstrategien suchen zu können.

Was Verstehensprobleme sind, wird in beiden Fällen ganz verschieden verstanden. Im einen Fall sind es Fragen, die sich dem Verstehen stellen, im anderen Fall dagegen Fragen, auf die Verstehen die Antwort ist. Verstehen wir also immer schon, oder beginnen wir erst zu verstehen, wenn es nicht mehr anders geht? Das ist eine alte Debatte, und sie prägt sich in zwei grundlegend verschiedenen Konzeptionen von Hermeneutik aus. Versteht man unter ›Hermeneutik‹ den Versuch, die Frage nach dem Verstehen zu beantworten (Was heißt es, zu verstehen?), indem man die Frage nach dem Verstehen von Verstehen aufwirft (Was heißt es, verstehen zu können, was es heißt, zu verstehen?), dann führt die eine Fragerichtung dazu, Verstehen

als Grundzug menschlichen Lebens zu identifizieren und Hermeneutik philosophisch als *Phänomenologie des menschlichen Lebens als umfassenden Verstehensvollzugs* zu entwerfen (wie es in unterschiedlicher Weise Heidegger, Gadamer oder Ricœur versucht haben). Die andere dagegen sieht Verstehen als eine Teilfunktion menschlichen Lebens bzw. als eine besondere Operation menschlichen Geistes neben anderen an und konzipiert Hermeneutik dementsprechend als eine *Kunst- oder Methodenlehre der Verfahren (Operationen) des Verstehens*¹³ – sei es für bestimmte Verstehensbereiche (literarische, juristische, theologische Hermeneutik) oder für menschliches Verstehen überhaupt: »Thoroughly understand what it is to understand and not only will you understand the broad lines of all there is to be understood but also you will possess a fixed base, an invariant pattern, opening upon all further developments of understanding.«¹⁴

Beide Betrachtungsweisen müssen sich nicht gegenseitig ausschließen. Nicht alles Verstehen ist der Versuch, ein Verstehensproblem zu lösen, und wenn menschliches Leben grundsätzlich durch Verstehensvollzüge charakterisiert ist, dann schließt das nicht aus, sondern gerade ein, dass sich im Leben auch spezifische Verstehensprobleme stellen. Der Grund dafür ist: Es gibt kein menschliches Leben, das nicht Gemeinschaftsleben wäre, und es gibt kein menschliches Gemeinschaftsleben, das nicht *durch Prozesse des Verstehens, Missverstehens und Nichtverstehens* oder kurz: *durch Verstehensprozesse* charakterisiert wäre. Wo Menschen zusammen leben, gibt es auch Verstehensprozesse, und wo es Verstehen gibt, auch Missverstehen und Nichtverstehen.

Dass Menschen verstehen können, kann nun allerdings auf verschiedene Weisen verstanden werden. Einerseits kann es heißen »Es ist möglich, dass Menschen verstehen«, andererseits »Es ist für Menschen möglich zu verstehen«. Das erste ist eine *de dicto*-Aussage über eine hermeneutische Möglichkeit, das zweite eine *de re*-Aussage über eine menschliche Fähigkeit. Beides ist nicht zu verwechseln. Zum einen sind Möglichkeiten nicht dasselbe wie Fähigkeiten, zum andern gründet nicht alles, was Menschen gemeinsam können, in ihrem individuellen Vermögen. Gemeinsam ist mehr möglich als das, wozu einzelne Menschen je für sich fähig sind, aber individuelle Fähigkeiten können auch Grundlage für den Erwerb ganz anderer weiterer Fähigkeiten werden, die sich

13 Kunstlehren explizieren Regeln, für deren Anwendung es keine Regeln gibt. Sie sind Versuche, Freiheit durch Regeln zu verstehen, die sie nicht zerstören, sondern durch die sie sich verwirklicht, und Regeln als die Art und Weise zu begreifen, in der Freiheit in der Gestaltung von Wirklichkeit wirksam wird.

14 Lonergan, Bernard, *Insight: A Study of Human Understanding* [1957], Toronto 1992, 22.

nicht direkt aus ihnen ableiten lassen. Man kann lernen, Streichquartett zu spielen, aber die individuellen Kompetenzen, die dazu nötig sind, schließen nicht das Vermögen ein, Streichquartett spielen zu können. Nicht jedem Gemeinschaftsphänomen korrespondiert eine entsprechende individuelle Fähigkeit. Ob und inwiefern das der Fall ist, ist von Fall zu Fall zu prüfen.

Es spricht nun aber viel dafür, dass Verstehenkönnen im Fall der Menschen nicht nur als Möglichkeit, sondern als Fähigkeit zu verstehen ist. Hätte man nicht die Fähigkeit, dann wäre es nicht möglich, etwas zu verstehen, und würde man nie verstehen, dann könnte man nicht menschlich unter Menschen leben. Die Fähigkeit zu verstehen gehört zur Wirklichkeit des Menschen als *Gemeinschaftswesen*. Diese Fähigkeit kann man pflegen und entwickeln oder vernachlässigen und missachten. Sie kann mehr oder weniger ausgebildet sein. Aber fehlte sie gänzlich, wäre es unmöglich, als Mensch mit Menschen zusammenzuleben. Das belegen nicht nur die Phänomene des Verstehens, sondern auch die des Missverstehens und Nichtverstehens im menschlichen Leben.

Man kann es auch so sagen: Verstehen ist für Menschen die wohl wichtigste Weise, sich in der Welt zu orientieren, in der sie gemeinsam mit anderen leben. Würden wir uns, andere und anderes¹⁵ nicht wenigstens ansatzweise verstehen, könnten wir uns in den wechselnden Situationen unserer Lebenswelten und der unübersichtlichen Komplexität unserer gemeinsamen Welt nicht zurechtfinden. Wir würden dann allenfalls nebeneinander existieren, aber nicht menschlich miteinander leben. Schon biologisch sind Menschen keine isolierten Einzelwesen, sondern Gemeinschafts- bzw. Paarwesen.¹⁶ Sie leben nicht nur in Horden zusammen wie andere Herdentiere, weil sich ihre Bedürfnisse (Hunger, Sexualität, Selbsterhaltung, Fortpflanzung) so besser befriedigen lassen. Sie leben vielmehr gemeinsam als Menschen unter Menschen in Beziehungen, in denen sie nicht nur als Exemplare einer Gattung (Besondere eines Allgemeinen), sondern als Personen aufeinander bezogen sind, die sich selbst und die anderen in bestimmter Weise verstehen (Individuen, Selbste) und die ihr Leben deshalb nicht nur nach vorgegebenen Mustern vollziehen, sondern im Licht alternativer Möglichkeiten so oder anders führen können.

Es ist daher zwar immer der einzelne Mensch, der versteht, aber Menschen verstehen nur, weil sie zu Gemeinschaften gehören, die verstehen. Das zeichnet sie von anderen Primaten aus. Mit der kognitiven Fähigkeit zur

15 Auf der Reihenfolge liegt hier kein Gewicht. Es kann mit guten Gründen vertreten werden, dass wir ohne andere zu verstehen auch uns selbst oder anderes nicht verstehen können – oder umgekehrt.

16 Fellmann, Ferdinand, *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*, Berlin 2005.

geteilten Intentionalität in gestischer Kommunikation und zur Übernahme der Perspektiven anderer in elementaren Kooperationsituationen des gemeinsamen Lebens¹⁷ begann die kumulative Entwicklungsbeschleunigung, die den Menschen von der Natur in die Kultur und damit über das Tierreich hinaus führte. Er konnte jetzt in Gemeinschaft und als Gemeinschaft lernen, verstehen und handeln. Und diese Gemeinschaft stellte die kulturelle Entwicklung des Menschen auf Dauer, indem sie für (relativ) zuverlässige Mechanismen der generationsübergreifenden Weitergabe gemeinschaftlich geteilten Wissens sorgte. Wie wir daher nicht allein und ohne andere leben können, obwohl jeder selbst leben muss und das nicht an andere delegieren kann, so können wir auch nicht allein und ohne andere verstehen, auch wenn jeder selbst verstehen muss, um sinnvoll leben und sich verhalten zu können, und jeder anders als andere versteht, wenn er wirklich selbst versteht. Wir leben, lernen und verstehen als Glieder von Gemeinschaften, die leben, lernen und verstehen, aber wir tun es auf je andere Weise als die anderen.

Als Modus menschlichen Lebensvollzugs in Gemeinschaft mit anderen ist Verstehen eine grundlegende Weise, sich im Leben zu orientieren, und als solche die Bedingung der Möglichkeit dafür, in (selbst)bestimmter Weise leben zu können. Routinen, Konventionen, Praktiken können als sedimentiertes Verstehen beschrieben werden, weil sie Gemeinschaftsvollzüge sind, an denen man nur teilhaben kann, weil andere sie mit praktizieren. Nur weil sie Gemeinschaftsvollzüge mit sedimentiertem Sinn sind, kann ich an ihnen ohne zu verstehen teilnehmen. Man tut es, indem man in bestimmter Weise lebt, denkt, fühlt und sich verhält. Wo das ins Stocken gerät oder unterbrochen wird, weil man nicht versteht, was man verstehen könnte, missversteht, was man zu verstehen meint, oder nicht versteht, ob es in einem bestimmten Fall überhaupt etwas zu verstehen gibt, da stellen sich Fragen, die Hermeneutik auf methodischen Umwegen zu beantworten versucht.

Wo direkte Wege des Verstehens nicht gangbar sind, wo Verstehen misslingt und Nicht- oder Missverstehen das Leben behindern, sucht die Hermeneutik Mittel und Wege, das Ziel indirekt zu erreichen und durch methodisch reflektierte Verfahren (besseres) Verstehen zu ermöglichen.¹⁸

17 Tomasello, Michael, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2009.

18 Als *Alltagshermeneutik* bietet sie im Rahmen konkreter Praktiken Auslegungen und Deutungen an, wie etwas verstanden werden könnte oder sollte. Als *praktische Hermeneutik* (oder hermeneutische Praxis) sucht sie problembezogen nach Methoden des Verstehens, die mit den verschiedenen Problembereichen variieren (Literatur, Recht, Religion, Medien, Internet). Als *theoretische Hermeneutik* (oder hermeneutische Theorie) reflektiert sie Phänomene und Probleme des Verstehens im Ausgang von konkreten

Das heißt nicht, dass es Verstehensprozesse nur bei Menschen geben könnte. Es ist zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch andere Lebewesen im Rahmen ihrer Möglichkeiten ›verstehen‹ können – was immer das im Einzelnen besagen mag. Es wäre jedenfalls vorschnell, Verstehen von vornherein auf menschliches Verstehen zu beschränken. Menschen verstehen menschlich, andere (vielleicht) anders. Hier wie dort tritt Verstehen aber nicht isoliert und für sich auf. Menschliches Verstehen ist eingebettet in die Vollzüge menschlichen Lebens, das seinerseits in die Vollzüge biologischen Lebens und des Lebens überhaupt eingebettet ist bzw. genauer: das diese Prozesse in sich einbettet und sie damit in bestimmter Weise menschlich überformt und (trans-)formiert.¹⁹ Durch Einbettung in die komplexeren Strukturen menschlichen Lebens werden die basalen Operationen des Lebens spezifisch menschlich geformt. Auf allen Ebenen vollzieht sich das Leben als Zeichenprozess, von den basalen physikalischen, chemischen und biologischen Prozessen bis zu den hochkomplexen Interaktionen und Kommunikationen menschlichen Gemeinschaftslebens. Und wie die Strukturen des Lebens immer komplexer und differenzierter werden, so wird auch das Verstehen von basalen chemischen Unterscheidungsprozessen über neurophysiologische und emotionale Strategien und bis zu bewussten kognitiven Verfahren und reflexiven Interpretations- und Auslegungsweisen in unterschiedlichen

Verstehenspraktiken mit dem Ziel, eine kritische philosophische Theorie des Verstehens zu entwerfen.

- 19 Es gibt keine Phänomene, die Menschen mit anderen Tieren teilen, ohne sie auf ganz spezifische Weise zu formen und durch Anpassung an ihre komplexeren Strukturen zu modifizieren. Das gilt für Stoffwechselprozesse, neurologische Informationsprozesse, Wahrnehmungsvorgänge, Stimmungen, Emotionen, Kognitionen oder Reflexionen von Menschen ebenso wie für ihre Interaktionen, Kommunikationen und Kollaborationen. Nichts geschieht an irgendeinem Punkt, ohne sich auf irgendeine Weise auch auf anderes auszuwirken. Die Wirkrichtung ist daher nie nur vom Einfachen zum Komplexen, sondern stets auch gegenläufig. *Bottom up causation* steht neben *top down causation* und umgekehrt. Sämtliche Momente menschlichen Lebens modifizieren sich im Lebensprozess gegenseitig. Der alte Organismusgedanke brachte das durch die Figur der wechselseitigen Bestimmung des Ganzen durch die Teile und der Teile durch das Ganze zum Ausdruck, so dass jeder Teil immer zugleich als Mittel und Zweck aller anderen fungiert. Dieses Ganzheitskonzept ist heute fragwürdig geworden und durch dynamischere Begriffe wie Emergenz, Einbeziehung, Einbildung und Einbettung im Rahmen des Konzepts eines lebenden Organismus als eines Stufenbaus offener Systeme abgelöst, der sich im Wechsel der Bestandteile selbst erhält. Die Einheit eines Ganzen ist keine Vorgegebenheit, sondern immer Resultat von Vereinheitlichungsoperationen und durch deren Vollzug bedingt. Ändern sich die Operationen, dann ändert sich auch die entsprechende Einheit, und werden diese Operationen durch komplexere Operationszusammenhänge überformt und bestimmt und in andere Operationszusammenhänge eingebunden, dann ändern sich mit ihrem Charakter auch ihre Resultate.

sozialen Zusammenhängen und kulturellen Umgebungen zu einem immer spezifischeren und differenzierteren menschlichen Vermögen.

Dabei konkretisiert sich das Verstehen von der emotionalen und kognitiven Einsicht in das, was in einer gegebenen Situation relevant, erforderlich, nötig, möglich oder sinnvoll ist, um das Leben gut oder überhaupt fortsetzen zu können, zu einem Orientierungsverhalten, das mit Urteilskraft, Einsicht in das Mögliche und Unmögliche, Geschmack für das hier Relevante und Richtige und Gefühl für jetzt Wichtige und Wesentliche zu tun hat. Wer versteht, weiß, wie hier und jetzt weitergelebt werden könnte, weiterzuleben ist oder weiterzuleben wäre, auch wenn er es – aus welchen Gründen auch immer – nicht kann, nicht will oder nicht tut.

Zweifellos verstehen wir nicht immer alles, und häufig verstehen wir so gut wie nichts. Stets gibt es für uns nur endlich viele Möglichkeiten des Verstehens, aber unendlich viele Möglichkeiten des Missverstehens. Aber solange wir an den Gemeinschaftsvollzügen des Lebens partizipieren, teilen wir – im Guten wie im Schlechten – das sedimentierte Verstehen der Gemeinschaft(en), zu der bzw. zu denen wir gehören. Dieses bildet den Sinn-Hintergrund dessen, was wir in der jeweiligen Situation für handlungs- und lebensrelevant halten. Das heißt, es bestimmt mit, was wir in der jeweiligen Situation jeweils als das berücksichtigen, was für unser Verhalten und Handeln in dieser relevant ist, und was wir als (vermeintlich) nicht relevant im Hintergrund lassen. Und je reflektierter wir das tun, desto deutlicher wird unser Verstehen durch eine kulturelle Praxis des Interpretierens bestimmt und geformt.

VI. Die Praxis des Interpretierens

Das bringt mich zu meinem abschließenden Gedankengang: dem Verständnis der Praxis des Interpretierens im Horizont des Lebensphänomens des Verstehens. Wenn sich Verstehen als Interpretieren vollzieht, wie ist dann das Interpretieren zu verstehen?

Menschen sind Gemeinschaftswesen, Gemeinschaftsvollzüge gibt es nicht ohne Verstehen, und nur weil wir verstehen können, können wir auch falsch oder nicht verstehen. Wer nicht versteht, kann eine bestimmte Situation oder bestimmte Prozesse in einer Situation nicht sinnvoll fortsetzen. Er hat bestimmte Unterschiede nicht beachtet oder bestimmte Zusammenhänge nicht erfasst, und wer falsch versteht, hat die in diesem Fall relevanten Unterschiede und Zusammenhänge nicht beachtet oder sich auf andere konzentriert. Aber es gilt auch: Wer alles zugleich sehen will, wird nichts erkennen. Was wir sehen, ist das, was wir auswählen, indem wir auf Bestimmtes achten und

auf anderes nicht. Das ist riskant, weil anderes wichtiger oder relevanter sein könnte als das, auf das wir achten. Aber das erweist sich unter Umständen erst im Lauf der Zeit, und es setzt voraus, dass ausgewählt und vereinfacht wurde. Kurz: Ohne riskante Selektion und kontingente Kombination gibt es kein Verstehen. Alles Verstehen findet vor dem Hintergrund statt, dass es anders sein könnte, als verstanden wird. Kein Verstehen ist daher so, dass es das einzig mögliche wäre. Beides zeigt: Verstehen vollzieht sich im Medium von Zeichen und damit im Horizont der Unterscheidung von *Sinn* (sinnvoll) und *Nichtsinn* (sinnlos) bzw. *Sinn* (sinnig) und *Unsinn* (unsinnig). Verstehensprozesse sind im Kern Zeichen- und Interpretationsprozesse. Ihr Ziel ist die Ermöglichung von praktischer Orientierung im Leben und Denken. Und ihr Verfahren ist das *Interpretieren*, also das, etwas auf methodische Weise *verständlich zu machen*. Zehn Punkte sind hier besonders zu beachten.²⁰

1. Interpretieren vollzieht sich als Umgang mit Zeichen. Jedes Zeichen ist als Interpretamen so über einen Interpretanten auf ein Interpretat bezogen, dass dieser Interpretant seinerseits als Zeichen fungiert, das als Interpretamen über einen Interpretanten auf ein Interpretat bezogen ist, der seinerseits in derselben Weise als Zeichen fungiert usf. Kein Zeichen kommt also allein. Jedes Zeichen gehört vielmehr zu einem Zeichen- und Interpretationsprozess, der weiter geht, wenn er nicht aus externen Gründen abgebrochen wird.

2. Jeder aktuelle Zeichenakt verknüpft drei Wirklichkeitsdimensionen vor dem Hintergrund von vier Möglichkeitshorizonten. Die drei Wirklichkeitsdimensionen eines jeden menschlichen Zeichenaktes sind die Existenz von Zeicheninterpreten (Gesellschaft), von Zeichencodes (Kultur) und von Zeichenmedien (Natur). Die vier Möglichkeitshorizonte von Zeichenereignissen sind der Bezug auf den *Inbegriff möglicher Zeichen*, den *Inbegriff des Bezeichenbaren*, den *Inbegriff möglicher Zeicheninterpreten* und den *Inbegriff des Erfahrbaren*. Über die syntaktische Zeichendimension ist jedes Zeichenereignis auf den *Inbegriff möglicher Zeichen(codes)* bezogen, aktualisiert also eine Möglichkeit aus der Gesamtheit der möglichen Zeichen- und Kommunikationsrepertoires. Über die semantische Dimension ist es auf den *Inbegriff des Bezeichenbaren* bezogen, aktualisiert also eine mögliche Welt. Über die pragmatische Dimension ist es auf den *Inbegriff möglicher Interpreten* bezogen, aktualisiert also eine unter allen möglichen Zeichen-, Kommunikations- oder Interpretationsgemeinschaften. Über die materiale bzw. mediale Dimension schließlich ist es auf den *Inbegriff des Erfahrbaren*

20 Dalferth, Ingolf U., *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004, 60-76.

bezogen, verwendet also etwas als Zeichenträger (Medium), was die entsprechende Interpretationsgemeinschaft mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln im Prinzip auch wahrnehmen kann. In der Wirklichkeit wird so durch Sinnproduktion eine Möglichkeitswelt geschaffen. Zeichenereignisse transformieren beständig Möglichkeiten in reale Sachverhalte, die als konkrete Sinnentwürfe verfügbar, weil im Licht der Differenz von Wahrheit und Falschheit negierbar sind. In der Wirklichkeit wird so durch die Negation bestimmter Möglichkeiten bei der Bildung von Sinnstrukturen durch Interpretationen auf konkrete Weise Distanz zur Wirklichkeit geschaffen und damit Raum zur Freiheit eröffnet.

3. Interpretieren vollzieht sich in Interpretationsprozessen, in denen Interpretationen durch andere Interpretationen weiter interpretiert werden. Keine Interpretation kommt allein, jede ist vielmehr durch die vier Strukturmomente jedes Zeichenereignisses intrinsisch auf andere Zeichenereignisse bezogen: Seine *Mit-Struktur* macht es zum Zeichen unter Zeichen (syntaktische Dimension), seine *Als-Struktur* erweist es als Zeichen, das etwas als etwas interpretiert (semantische Dimension), seine *Durch-Struktur* markiert das spezifische Medium, das als Zeichen für etwas gebraucht wird (mediale Dimension), und seine *Für-Struktur* kennzeichnet es als Zeichen für jemanden, der es als Zeichen gebraucht (pragmatische Dimension). Jede Interpretation hängt von anderen Interpretationen ab und führt zu anderen Interpretationen weiter, ohne dass ein Punkt erreicht würde oder werden könnte, wo nichts mehr zu interpretieren ist, sei es, weil retrospektiv ein prä-interpretativer Fußpunkt aller Interpretationen erreicht worden wäre, sei es, weil prospektiv alles Interpretierbare interpretiert ist. Beides gibt es nicht: weder einen Ausgangspunkt des Noch-ganz-Uninterpretierten noch einen Zielpunkt des Ganz-zu-Ende-Interpretierten. Beides sind idealisierte Grenzpunkte der Orientierungsstrategie des Verstehens, aber keine realistischen Ausgangspunkte oder anstrebbaren Ziele konkreter Interpretation. Auf semantischer Ebene ist der Interpretationsprozess im Prinzip unendlich. Begrenzt wird er stets pragmatisch: Er fängt konkret-kontingent an, und er endet konkret-kontingent, wenn die Zeit fehlt, weiterzumachen, oder das Geld, oder die Lust ...

4. Interpretationsprozesse können sich mit jeder Interpretation verzweigen, und häufig tun sie das auch. Jede Interpretation gehört daher nicht nur zu einem wirklichen Interpretationsprozess, sondern ist auch möglicher Anfangspunkt für eine Reihe alternativer möglicher Interpretationsverläufe. Von diesen können nie alle zugleich realisiert werden, weil sie nicht kompatibel sind. Aber es können fast immer mehrere verschiedene Interpretationsanschlüsse

realisiert werden, und das ist permanenter Anlass für Kulturdifferenzen und Kulturdebatten. Interpretationsprozesse sind stets mögliche Interpretationsverläufe, von denen mehr als nur ein möglicher Verlauf realisiert wird oder doch werden kann.

5. Interpretieren ist ein Vorgang, der sich auf verschiedene Weisen vollziehen lässt. Unausdrücklich (implizites Interpretieren) kennzeichnet er alles Verstehen, in dem etwas als etwas durch etwas von jemandem verstanden wird. Ausdrücklich (explizites Interpretieren) wird er vollzogen im Auslegen und Deuten, Illustrieren und Kommentieren, Exemplifizieren und Konkretisieren, Zueignen und Aneignen und in einer Vielzahl weiterer konkreter Weisen.

6. Interpretationen lassen sich als sechstellige Relationen analysieren: *A* (Interpret) *interpretiert* *B* (Interpretandum) *durch* *C* (Interpretant) *im Hinblick auf* *D* (Interpretationshinsicht) *als* *D* (Interpretans) *für* *F* (Adressat). In konkreten Interpretationen müssen nicht stets alle Positionen der Struktur aktualisiert sein, aber Kurzformen wie $\succ A$ interpretiert *B* als *C* \prec können zumindest heuristisch zu Vollformen erweitert werden.

7. Verstehen und Interpretieren sind nicht nur äußerlich aufeinander bezogen. Verstehen als Vollzug hat vielmehr selbst die Struktur von Interpretieren, insofern etwas unter anderem (Mit-Struktur) als etwas (Als-Struktur) durch etwas (Durch-Struktur) für jemanden (Für-Struktur) verstanden wird. Es handelt sich beim Verstehen und Interpretieren also um dasselbe Phänomen, betrachtet unter verschiedenen Gesichtspunkten. Wenn die mexikanische Polizei (*A*) Peter (*B*) im Blick auf seine Staatsangehörigkeit (*C*) aufgrund seines Passes (*D*) mit Hilfe des Dolmetschers (*E*) als Schweizer (*F*) versteht, dann gilt umgekehrt, dass der Dolmetscher (*E*) Peter (*B*) im Blick auf seine Staatsangehörigkeit (*C*) aufgrund seines Passes (*D*) der mexikanischen Polizei (*A*) als Schweizer (*F*) verständlich macht bzw. interpretiert. Das heißt, während *Verstehen* die Struktur hat: *A versteht B im Blick auf C aufgrund D durch E als F*, wird beim *Interpretieren* dieselbe Struktur in gegenläufiger Richtung gelesen: *E interpretiert B im Blick auf C aufgrund von D als F für A*. Insofern macht das Interpretieren deutlich, worin Verstehen besteht. Verstehen ist nicht etwas Anderes gegenüber dem Interpretieren, sondern als solches auf die Ausformungen des Interpretierens in seinen verschiedenen Gestalten hin offen mit der Pointe, dass es um hier und jetzt in bestimmter Weise anschlussfähige Interpretationen geht. Interpretationen müssen sich nicht mit den verkürzten Formen des Verstehens begnügen (*A versteht B als F*), sondern Interpretieren können entlang der Interpretationsstruktur die Möglichkeitshorizonte eines gegebenen Phänomens, Problems oder Sachverhalts abschreiten (Blumenberg). Alles, was für uns in Zeichenprozessen fungiert, kann als Moment von Interpretationsprozessen verstanden und ausgelegt werden.

8. Diejenigen Arten und Formen des Interpretierens, die für bestimmte Problemfelder und Problemarten methodisch regeln, wie etwas für jemanden als etwas zu interpretieren ist, nenne ich *Auslegen*. Im *Auslegen* wird das ausdrücklich gemacht bzw. in Anspruch genommen, was im Verstehen als Interpretationsgeschehen vor sich geht. Zum Verstehen kommt es, wenn das Interpretieren gelingt, produktive Fortgestaltungen einer Situation in ihren Möglichkeitshorizonten im Licht des Verstandenen also möglich werden. Ausdrückliches Interpretieren oder Auslegen wird nötig, wenn Verstehen ausbleibt oder misslingt. Auslegung ist die kunstgemäße Verfeinerung des Interpretierens, das wir lebenspraktisch als Verfahren zur Lösung unserer Verstehensprobleme entwickelt haben.

9. Durch Auslegen leben wir nicht nur, sondern bauen bewusst am Sinnuniversum unserer Kultur, in der wir leben. Auslegung gibt es in verschiedenen Konkreteionsgestalten für unterschiedliche kulturelle Verstehensfelder (Recht, Religion, Wissenschaft, Musik, Theater usf.) als *Kommentar*, *Explication*, *Variation*, *Übersetzung* (*zwischen Sprachen und zwischen verschiedenen Medien: Bild, Film, Literatur, Theater*). Man kann das interpretations- oder auslegungstheoretisch differenziert entwickeln. Doch auch bei den scheinbar abstraktesten und technisch kompliziertesten Auslegungsverfahren geht es um unser Weiterleben und dessen Qualität und damit auch um den Gemeinschaftsbezug zu anderen, weil wir ohne andere weder leben noch gut leben können. Zum Auslegen gehört daher immer auch eine *Ethik der Auslegung*. Es geht nicht nur um das Eruiere von Verstehens- und Handlungsmöglichkeiten im Allgemeinen, sondern um das für uns oder andere hier und jetzt Wichtige und Relevante. Es geht um Gefährdungsvermeidung bzw. (zumindest) Gefährdungsverminderung, und es geht um Möglichkeitssteigerung bzw. (zumindest) situative Anschließbarkeit. Und weil immer mehr als nur eines möglich ist, und Verschiedene aufgrund ihrer verschiedenen Interessen und Orientierungen für Verschiedenes plädieren, gibt es keine Auslegung ohne den *Streit der Auslegungen*.

10. Dieser Streit kann viele Dimensionen haben. Wir sind immer dann besonders gefährdet, wenn wir allein oder gemeinsam unser Leben, Verhalten und Handeln so ausrichten und bestimmen, dass es mit unseren Lebensgrundlagen in Konflikt gerät, also dem widerspricht, ohne das wir auf Dauer entweder nicht gut oder überhaupt nicht leben können.

Dazu gehören die materiellen Lebensgrundlagen, die wir durch kurzichtiges Handeln zerstören, weil wir ihre Bedeutung für uns und die nachfolgenden Generationen nicht verstehen, oder verstehen, aber nicht würdigen.

Dazu gehören die personalen Lebensbedingungen unserer Angewiesenheit auf gelebte Gemeinschaft mit anderen Menschen. Wir verfehlen das anvisierte

Ziel, wenn wir um uns selbst zu erhalten unsere Eigeninteressen anderen gegenüber nur wie Wölfe zur Geltung bringen, die nicht sehen, dass sie gerade aus Selbsterhaltungsgründen für die Erhaltung anderer Selbste eintreten und deren Selbsterhaltung befördern müssen.

Dazu gehört aber auch der Gottesbezug, die wir bei unseren Sinnentscheidungen nicht permanent nur als unthematisierten Sinnhintergrund mit ansprechen oder selbst als solchen ausdrücklich ignorieren können, ohne unser Leben einzeln und gemeinsam mit dem in Konflikt zu bringen, was *Leben überhaupt* ermöglicht, also zu den notwendigen Bedingungen jeder Lebenssituation gehört, was zu *gutem Leben* befähigt, also zu den mehr als notwendigen Möglichkeiten des Lebens gehört, und was jenseits allen Nutzens, Bezweckens und Ermöglichens *geglücktes Leben gelingen lässt*, weil es immer wieder überraschend Neues zuspiziert und unerwartbare Lebenschancen eröffnet, die das weit übersteigen, was Lebenssituationen aufgrund ihrer geschichtlichen Genese an Lebensmöglichkeiten nahelegen und erwartbar machen. Zum Verstehen, das zu einem situationsgerechten menschlichen Leben führt, gehört entscheidend die Offenheit für das Nichterwartbare, die Sensibilität für das Nutzlose, die Einsicht in das nur zu Erhoffende und die Wahrnehmung der Würde des Irrelevanten, also kurz all das, was Theologie thematisiert, wenn sie in Auslegung einer bestimmten Verstehenspraxis von *Gott* spricht.

Theologie ist daher nichts weniger als eine konsequente Hermeneutik des Lebens, die dieses auf das hin auslegt, was in ihm selbst niemals umfassend zur Darstellung kommen kann und ohne das es doch kein Leben, Verstehen und Interpretieren geben könnte. Von hier nimmt alles Verstehen, aber auch alles Nichtverstehen seinen Ausgang. Theologie ist so der Paradedfall einer Interpretationspraxis, die dem Verstehen im Nichtverstehen und dem Nichtverstehen im Verstehen nachgeht. Sie ist intrinsisch hermeneutisch, und eben das könnte ein Indiz sein, dass die Hermeneutik auch dort, wo sie ganz anderes zu tun meint, intrinsisch theologisch ist.

Hermeneutica in nuce

Klaus Weimar

Prolegomena

- § 1 Hermeneutik sei gefaßt als *Theorie des Lesens, Verstehens, Interpretierens von Texten*, unterschieden von anderen möglichen Fassungen des Begriffs dadurch, daß sie nur solches Lesen, Verstehen, Interpretieren zum Gegenstand nimmt, das von *Schrift* ausgeht bzw. ausgelöst wird und stets auf sie bezogen bleibt.
- § 2 Lesen, Verstehen und Interpretieren sind Vorgänge, Geschehnisse, Ereignisse, die man weder bei sich selbst noch gar bei anderen empirisch, also mit einem der fünf Sinne, beobachten kann. Es gibt zwei scheinbare Ausnahmen: die Bewegung der Augen beim Lesen kann man mit geeigneten Apparaturen aufzeichnen und vermessen, und die Erregung und Aktivität von Hirnarealen beim Lesen kann man auf Computerbildschirmen durch unterschiedliche Farben abbilden. Kognitionspsychologie und Neurophysiologie haben da Erstaunliches zutage gefördert, aber Augenbewegungen und Hirnaktivitäten beim Lesen sind nicht das Lesen selbst. *Fremdes* Lesen, Verstehen und Interpretieren ist und bleibt unzugänglich.
- § 3 *Eigenes* Lesen, Verstehen und Interpretieren wird zugänglich allein durch Reflexion, und die hat es an sich, daß sie durch sich selbst genau das unterbricht, beendet, verhindert, worauf sie sich richtet, eben das eigene Lesen, Verstehen und Interpretieren. Die Reflexion hat, wenn man da überhaupt von Haben reden kann, ihren Gegenstand nur als etwas, das in und mit ihrem Einsetzen vergangen ist. Reflexiv gewonnene Erkenntnisse und Aussagen über das eigene Lesen, Verstehen und Interpretieren sollten deshalb nur im Modus der notwendigen Vergangenheit stehen, und wenn es gut ginge, im Modus der vergangenen Notwendigkeit. Aber beide Modi gibt es in den Paradigmen der deutschen Verben (und nicht nur ihrer) nicht; brauchbar ist leider nur der Modus Indikativ (Konjunktiv und Imperativ sind es nicht).
- § 4 Jedes »ist« in den Thesen zu Lesen, Verstehen und Interpretieren, das sich auf nur reflexiv zu gewinnende Erkenntnis bezieht, müßte also zumindest durch ein »war« oder eher noch durch ein »wird gewesen sein« ersetzt werden oder, sofern es überindividuelle Geltung beansprucht, durch ein »muß gewesen sein«.

- § 5 Die Reihenfolge Lesen, Verstehen, Interpretieren ist nicht gemeint als ein Nacheinander, als würde man zuerst lesen, dann verstehen und schließlich interpretieren, sondern als Anzeige zunehmender Komplexität: Interpretieren setzt Verstehen voraus, Verstehen setzt Lesen voraus, Lesen setzt Erkennen von Schrift voraus. Oder anders: wer interpretiert, muß schon verstanden haben; wer versteht, muß schon gelesen haben; und wer liest, muß etwas als Schrift erkannt und identifiziert haben.

Lesen

- § 6 Erste Voraussetzung und Vorbedingung des Lesens ist, daß etwas Gesehenes oder Ertastetes als Schrift erkannt wird.
- § 7 Wer etwas als Schrift erkennt, hat eben damit drei Momente des Begriffs ›Schrift‹ in Kraft gesetzt und anerkannt: Schrift ist (a.) geschrieben worden, und zwar (b.) von jemandem, und das (c.) zu dem einzigen Zwecke, gelesen zu werden.
- § 8 Zweite Voraussetzung und Vorbedingung des Lesens ist, daß das als Schrift Erkannte als bekannte Schrift identifiziert wird.
- § 9 Etwas als bekannte Schrift Identifiziertes *nicht* zu lesen, ist unmöglich.
- § 10 Lesen ist eine Zwangshandlung, die man zwar jederzeit beenden, aber angesichts von bekannter Schrift weder wollen noch unterlassen oder verhindern kann, also nicht einfach nur ein aktives Handeln, sondern immer auch ein passives, erzwungenes, erlittenes Handeln-Müssen.
- § 11 Lesen ist keine Methode der Aufnahme und Verarbeitung von Texten, die durch konkurrierende andere ersetzt werden könnte; denn dergleichen gibt es nicht.
- § 12 Die Zwangshandlung Lesen ist Versprachlichung bekannter Schrift: deren Verwandlung (Transformation, Transsubstantiation) in Sprache nach einer je spezifischen Konversionstabelle.
- § 13 Die Verwandlung wird beim leisen Lesen vollzogen durch und vernehmbar als eine ›innere‹ Stimme, die weder männlich noch weiblich oder kindlich, weder laut noch leise und auch nicht lautlos ist, niemals sich räuspert, stottert oder heiser ist und auch durch lautesten Umweltlärm nicht übertönt wird.
- § 14 Lesen ist demnach nicht einfach Rezeption (Empfang und Aufnahme) von Vorhandenem, das als Fremdes auf uns zukommt, sondern das wechselseitige Mit- und Ineinander von Produktion (Versprachlichen) und Eigenrezeption (Vernehmen).
- § 15 Das Vernehmen der Versprachlichung ist nicht nur deren Rezeption, sondern zugleich auch deren Kontrolle, die sich gegebenenfalls als Korrektur

- bemerkbar macht und eingreift: die Versprachlichung z.B. des Satzanfangs »Bein-« an einem Zeilenende wird sofort korrigiert, wenn die nächste Zeile mit »haltet« beginnt.
- § 16 Korrekturen der Versprachlichung werden ausgelöst durch das Verstehen, das also schon bei und mit dem Lesen beginnt und gegebenenfalls auf es zurückwirkt.
- § 17 Beim Lesen bekannter Schrift sind wir (und niemand sonst) vierfach tätig: (a.) als das optische oder haptische Erfassen und Erkennen von etwas als Schrift [§ 6], (b.) als deren Versprachlichen [§ 12], (c.) als das Vernehmen der Versprachlichung [§ 13] und (d.) als deren Kontrolle und allenfalls Korrektur [§ 15].
- § 18 Eine Kooperation etwa zwischen Text *qua* Schrift einerseits und Lesen andererseits ist unmöglich; denn die Schrift, auch die bekannte, redet nicht und ist überhaupt handlungsunfähig.
- § 19 Das Fremde, dem sich die Schrift verdankt [§ 7], ist beim und im Lesen durch das Sehen bzw. Er tasten der Schrift [§ 6] ständig anwesend als ein Abwesendes.
- § 20 Lesend springen wir ein für die Stummheit und Hilflosigkeit der Schrift und für die Abwesenheit des fremden Schreibens und produzieren selbst die Botschaft, von der wir in Kenntnis der Implikationen des Begriffs ›Schrift‹ [§ 7] annehmen müssen, daß sie (auch, obwohl nicht unbedingt nur) für uns bestimmt ist.
- § 21 Lesen als Versprachlichen der Schrift [§ 12] ist ein Sprechen in fremdem Namen bzw. im Namen des abwesenden Fremden [§ 19].
- § 22 Die Zwangshandlung Lesen verpflichtet sich durch sich selbst und ihre Selbstunterscheidung [§ 17] dazu, angesichts und aus der Schrift Eigenes als Fremdes zu erzeugen, und das in möglichst genauer Entsprechung, ohne jemals das Fremde kennen zu können, dem das Eigene entsprechen soll, und ohne im Voraus wissen zu können, worauf sie sich damit einläßt.
- § 23 Es gibt ein Lesen von Texten in bekannter Schrift ohne Verstehen (bei mir z.B., wenn mir ein finnischer Text vor Augen kommt), auch wenn es kaum sehr lange durchgehalten wird; es gibt aber kein Verstehen von Texten ohne Lesen.
- § 24 Lesen ist Voraussetzung des Verstehens von Texten.

Verstehen

- § 25 Sprache, die man aus bekannter Schrift lesend erzeugt [§ 12] und vernimmt [§ 13], kann man nicht *nicht* verstehen, es sei denn, sie sei einem unbekannt.

- § 26 Auch Verstehen ist, wie Lesen [§ 10], eine Zwangshandlung.
- § 27 Die Zwangshandlung Verstehen ist ebenfalls eine Verwandlung (Transformation, Transsubstantiation) [§ 12].
- § 28 Während das Lesen die optisch oder haptisch wahrgenommene Schrift in (quasi-akustisch) vernehmbare Sprache verwandelt [§ 13], löst sich das Verstehen von aller Wahrnehmbarkeit, indem es die vom und im Lesen erzeugte Sprache in Mentales und also nur der Introspektion Zugängliches verwandelt: in Bedeutung.
- § 29 Wie sich das Lesen bei der Verwandlung von Schrift in Sprache an einer erlernten je sprachspezifischen Konversionstabelle orientiert [§ 12], so das Verstehen bei der Verwandlung von Sprache in Bedeutung [§ 28] am erlernten Sprachgebrauch, der Wörtern und grammatischen Strukturen Begriffe (semantische Einheiten oder Sektoren) aus einem erworbenen Fundus als ihre Bedeutung zuordnet.
- § 30 Das Verstehen eines gelesenen Textes konstruiert aus der lesend erzeugten und vernommenen bekannten Sprache nach Maßgabe des erlernten Sprachgebrauchs aus dem erworbenen Fundus [§ 29] eine Textwelt, einen je textbezogen strukturierten semantischen Komplex.
- § 31 Textwelten bestehen aus Positionen und Relationen, die sich ihrerseits in Relation setzen zu und beziehen auf ihren Ursprung, das Sprechen bzw. Versprachlichen [§ 12]: jedes Personalpronomen und jede finite Verbform ist Anzeige der Identität oder Nicht-Identität einer Position in der Textwelt mit dem Sprechen in fremdem Namen [§ 21], jedes Temporaladverb und Verbtempus Anzeige der Gleichzeitigkeit oder Nicht-Gleichzeitigkeit mit ihm, jedes Lokaladverb Anzeige der Ortsgleichheit oder ihres Gegenteils.
- § 32 Nicht-Verstehen ereignet sich beim Textweltaufbau, wenn es nicht gelingt, einem unbekanntem Wort aus dem verfügbaren semantischen Fundus eine Bedeutung zuzuweisen [§ 29] oder grammatische Verhältnisse befriedigend in Relationen innerhalb der Textwelt zu verwandeln [§ 31].
- § 33 Das Verstehen setzt ein Vorverständnis aus sich heraus, falls es nicht schon eines mitbringt: eine Erwartung dessen, was noch kommen wird, ausgelöst spätestens als vorgreifende Weiterführung und Ergänzung eines Satzanfangs gemäß einem bekannten Satzmuster.
- § 34 Das sich selbst in Gestalt einer Prognose oder eines Vorverständnisses vorausseilende Verstehen erweitert, revidiert, modifiziert, ergänzt, präzisiert sich in ständigem Rückgriff auf seine je vorherigen Leistungen und Produkte.

- § 35 Das Verstehen übernimmt von seiner Voraussetzung, dem Lesen [§ 24], eine unausdrückliche provisorische Sinnhypothese, also eine Unterstellung von Sinn, die sich aus dem Begriff der Schrift [§ 7] ergibt.
- § 36 Sinn hat etwas, das einen Grund (ein Warum) mit einem Zweck (einem Wozu) verbindet.
- § 37 Grund und Zweck, die das Verstehen unterstellt, sind diejenigen der abwesenden fremden Person beim Schreiben, und insofern beansprucht das Textverstehen immer auch, ein Personenverstehen zu sein.
- § 38 Zweitens unterstellt das Verstehen bis auf Weiteres, daß die fremde schreibende Person im Schreiben ihrer Mitteilung wahrhaftig sei und nicht lüge oder zu täuschen versuche.
- § 39 Drittens unterstellt das Verstehen bis auf Weiteres, daß indikativische Aussagen im Text wahr seien.
- § 40 Viertens unterstellt das Verstehen, daß der (sein) Sprachgebrauch, an dem es sich bei der Verwandlung von bekannter Sprache in Textwelt orientiert [§ 30], auch derjenige der fremden schreibenden Person (gewesen) ist.
- § 41 Mißverstehen beim Textweltaufbau ereignet sich, wenn die Hypothese von der Selbigkeit des Sprachgebrauchs [§ 40] falsch ist (z.B. wegen des historischen Bedeutungswandels von Wörtern).
- § 42 Daß das Verstehen Nicht-Verstehen [§ 32] war, entdeckt es unweigerlich von selbst, nicht aber, daß es Mißverstehen [§ 41] war und ist.
- § 43 Auch das Verstehen vollzieht sich, wie das Lesen [§ 17], in permanenter Selbstunterscheidung: als die Praxis der Verwandlung von Sprache in Bedeutung [§ 28] und als Selbstkontrolle [§ 42].
- § 44 Das Verstehen zieht fortlaufend Bilanz und schließt sich von Satz zu Satz (oder von Passage zu Passage) ab, bevor es fortfährt.
- § 45 Seinen Abschluß vollzieht das Verstehen per Selbstkontrolle und als Selbstbeurteilung je und je mit dem Urteil »ich habe verstanden«, ohne die Möglichkeit auszuschließen (und ausschließen zu können), im weiteren Verlauf der Lektüre darauf zurückzukommen und es zu revidieren.
- § 46 Das Urteil »ich habe verstanden« ist viererlei: die Selbstbestätigung des Verstehens, (a.) korrekt und erfolgreich vorgegangen zu sein und deshalb sowohl (b.) etwas, den Text nämlich, als auch (c.) jemanden, also die fremde schreibende Person [§ 37] verstanden zu haben, und es ist eben damit (d.) die Deklaration und Approbation, daß die Eigenprodukte Sprache [§ 12], Textwelt [§ 30] und Sinn [§ 35] vollgültige Äquivalente, wenn nicht sogar Duplikate des jeweils Fremden sind.

- § 47 Verstehen wie Lesen [§ 22] übernimmt die Aufgabe und erhebt den Anspruch, angesichts und aus der Schrift Eigenes als Fremdes zu produzieren, kann diesen Anspruch aber unmöglich als eingelöst erweisen, weil es den Ort nicht gibt, von dem aus das vergangene Fremde auf Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Eigenen hin verglichen werden könnte.
- § 48 Verstehen *ist* keine Methode der Aufnahme und Verarbeitung von Texten, die durch konkurrierende andere ersetzt werden könnte; denn dergleichen gibt es nicht. Verstehen kann aber Methode *haben* und methodisch werden.
- § 49 Methode hat eine jede Tätigkeit, die in Kenntnis der Mittel, Wege, Risiken, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zielbewußt ausgeführt wird.
- § 50 Ein Verstehen, das Methode hat, wäre eines, das sich selbst durchsichtig ist und weiß, welche Operationen es vollzieht, welche Risiken dabei auftreten und welchen Geltungsanspruch es für sein Ergebnis erheben kann.
- § 51 Methodisch kann ein Verstehen werden, wenn es über sich selbst theoretisch aufgeklärt ist.
- § 52 Da die Theorie des Verstehens ›Hermeneutik‹ heißt, wird man sagen können: Methodisches Verstehen ist hermeneutisch aufgeklärtes Verstehen.
- § 53 Die Hermeneutik kann das Verstehen dazu anleiten (aber nicht zwingen), aus Einsicht sich selbst gegenüber habituell mißtrauisch zu werden, ohne im leeren Mißtrauen stecken zu bleiben.
- § 54 Hermeneutisch aufgeklärtes Verstehen vergißt oder verleugnet nie seine eigene Konstruktivität und Kreativität, sondern nutzt sie gezielt und kontrolliert zu seinem Zwecke.
- § 55 Hermeneutisch aufgeklärtes Verstehen zeichnet sich dadurch aus, daß es noch die Differenz zum Fremden aus dem Eigenen selbst erzeugt, daß es also sein selbst erarbeitetes Verständnis sich enteignet, sich fremd macht, entfremdet
- § 56 Hermeneutisch aufgeklärtes Verstehen kommt erst dann einigermaßen zur Ruhe, wenn es sein Eigenes sich selbst so ver- und entfremdet hat, daß es seinen Anspruch, Fremdverstehen zu sein, nach bestem Wissen und Gewissen eingelöst hat, gelangt aber nie zur Gewißheit, eben das tatsächlich erreicht zu haben.

Interpretieren

- § 57 Das abschließende Urteil »ich habe verstanden« [§ 45] hat immer wieder (wenn auch nicht immer) zur Folge, daß ein neues Problem entsteht und

- bemerkt wird: dasjenige nämlich der Inkompatibilität der Eigenprodukte des Verstehens mit einer oder mehrerer der Hypothesen, die es mitbringt und/oder voraussetzt, also mit der Sinnhypothese [§ 35], der Wahrhaftigkeits- [§ 38] und Wahrheitshypothese [§ 39].
- § 58 Veranlaßt dadurch, kann das Verstehen zum Interpretieren werden, indem es in erneuter Selbstunterscheidung sich als Vermittler (lat. *interpres*, griech. *hermeneús*) zwischen seine Produkte (sein Verständnis [§ 55]) und seine vorausgesetzten Hypothesen [§§ 35, 38-40] (also zwischen sich und sich) stellt, um sozusagen im zweiten Durchgang das jeweilige Inkompatibilitätsproblem zu lösen.
- § 59 Das Interpretieren verfügt über zwei Strategien der Problemlösung. Die erste und problematischste besteht darin, eine (oder mehrere) der vorausgesetzten Hypothesen einfach durch ihr Gegenteil zu ersetzen (›sinnvoll‹ durch ›sinnlos‹ oder ›unsinnig‹; ›wahrhaftig‹ durch ›unwahrhaftig‹ oder ›unaufrichtig‹ bzw. ›verlogen‹; ›wahr‹ durch ›unwahr‹ oder ›falsch‹).
- § 60 Die zweite, ebenfalls routinemäßig eingesetzte Strategie besteht darin, die Bedeutung desjenigen Wortes zu verändern, das das Inkompatibilitätsproblem verursacht. Sie macht z.B. eine Aussage im Text, die so offensichtlich falsch ist, daß sie weder auf einem Irrtum beruhen noch eine Lüge sein kann (z.B. die Aussage über einen Menschen, er sei ein Fuchs), durch die Einengung des zugehörigen Begriffs (in diesem Falle ›Fuchs‹) auf eine seiner konventionellen Komponenten (in diesem Falle ›schlau‹) zwar nicht zu einer wahren, aber doch zu einer nicht-unwahren.
- § 61 Wie das Interpretieren z.B. das Wort *Fuchs* im entsprechenden Kontext auf diese Weise *als* Metapher versteht, so be- und verarbeitet es die rhetorischen Tropen, die in Texten ubiquitär auftreten, indem es etwas *als* etwas anderes bestimmt und annimmt.
- § 62 Interpretieren ist ein zweites, sich selbst überbietendes Verstehen: nicht nur ein Verstehen von etwas, sondern auch ein Verstehen von etwas *als* etwas anderes.
- § 63 Teilt man das eigene Verständnis [§ 55] mündlich oder schriftlich anderen mit, so ist auch das ein Interpretieren (lat. *interpretari*), nur daß man sich vermittelnd nicht mehr nur zwischen sich und sich [§ 58] stellt, sondern auch noch zwischen den Text [§ 18] und die anderen, an die sich die Mitteilung wendet. Das Mitgeteilte ist (mit einem *nomen acti*, nicht einem *nomen actionis* bezeichnet) eine Interpretation (lat. *interpretatio*), Auslegung (lat. *explanatio*, *explicatio*), Exegese (griech. *exégesis*) des Textes.

Wahres und vertretbares Verstehen

Friedrich Reinmuth

Im Folgenden geht es mir um das Verstehen und Interpretieren von Texten als Texten, die von bestimmten Autoren (oder auch Autorengruppen) in bestimmten Umgebungen geäußert worden sind.¹ Bezüglich des Verstehens von Texten unter dieser Rücksicht möchte ich zwei Maßstäbe des gelingenden bzw. richtigen Verstehens, nämlich wahres und vertretbares Verstehen, unterscheiden: Wahres Verstehen ist mit Verständnissen verbunden, die vom Autor intendiert sind. Dagegen ist vertretbares Verstehen mit Verständnissen verbunden, die besten Wissens und Gewissens vertretbar sind. Dass ein Verständnis besten Wissens und Gewissens vertretbar ist, kann so bestimmt werden, dass es durch das Interpretieren gemäß bestimmten hermeneutischen Maximen und Präsumptionsregeln erreicht werden kann (1). Vor dem Hintergrund eines Versuchs, diese Maximen und Präsumptionsregeln für die logische Rekonstruktion argumentativer Texte auszudifferenzieren, soll sodann an einem Beispiel illustriert werden, wie sich unter der ausgemachten Verbindung zwischen vertretbarem Verstehen und der Erreichbarkeit eines Verständnisses unter Maximen und Präsumptionsregeln für bzw. gegen die Vertretbarkeit eines Verständnisses argumentieren lässt. Damit soll insbesondere veranschaulicht werden, dass ein an die Erstellbarkeit bestimmter Interpretationen resp. Verständnisse gebundener Begriff des vertretbaren Verstehens zumindest manchmal eine Auszeichnung von Verständnissen als (nicht) vertretbar erlaubt (2). Anschließend ist auf den Zusammenhang zwischen wahren Verstehen, vertretbarem Verstehen und Maximen und Präsumptionsregeln einzugehen: Einerseits bemisst sich die Tauglichkeit von Maximen und Präsumptionsregeln auch daran, inwieweit ein über die Erreichbarkeit von Interpretationen unter diesen Maximen und Präsumtionen gefasstes vertretbares Verstehen und wahres Verstehen oftmals in einem Maß zusammenfallen, das einen störungsfreien Ablauf von Kommunikations- und anderen Handlungszusammenhängen erlaubt. Andererseits ist das vertretbare Verstehen in einem gewissen Sinne primär, wenn es um intersubjektiv nachvollziehbares Verstehen geht, und lässt sich nicht einfach als eine Annäherung an das wahre Verstehen begreifen. So

1 Dementsprechend werden Verstehensabsichten und Interpretationsmethoden, die sich darauf richten, bestimmte Texte – etwa literarische Kunstwerke – unter weitgehender Absehung von ihrer Äußerung durch einen bestimmten (realen) Autor zu verstehen resp. zu interpretieren, aus der weiteren Betrachtung ausgeschlossen.

scheint wahres Verstehen durch einzelne Interpretationen nicht methodisch erreichbar zu sein. Insbesondere aber gilt, dass Verstehensversuche normalerweise auf bereits Verstandenes zurückgreifen (müssen), wobei ein Rückgriff auf vertretbare Verständnisse kaum vermeidbar sein dürfte – auch dann, wenn Verstehensversuche »lediglich« auf wahrscheinlich wahre Verständnisse abzielen. Insofern ist fraglich, ob das wahre Verstehen einen geeigneten Maßstab korrekter Interpretationen und korrekten bzw. richtigen Verstehens abgibt (3). Abschließend ist zusammenfassend festzuhalten, dass der Maßstab des vertretbaren Verstehens im Gegensatz zum Maßstab des wahren Verstehens eine tatsächlich einlösbare Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Verständnissen erlaubt (4).

1. Wahres und vertretbares Verstehen

Oftmals verstehen wir Texte ohne weitere Anstrengung, quasi »automatisch« so, dass Folgehandlungen jedenfalls nicht aufgrund unseres Verständnisses scheitern. Wir lesen etwa ›Aufzug außer Betrieb‹ und nehmen, ohne groß nachzudenken, das Kind auf den Arm und bugsieren den Kinderwagen die Treppe hinunter. Manchmal verstehen wir jedoch auch bewusst: Wir machen uns unser Verständnis bewusst, d. h., wir artikulieren es – zumindest »im Geiste« und zumindest in Teilen –, etwa wenn wir überlegen, wie ein komplizierteres Kochrezept zu verstehen ist. Auch im Fall des unreflektierten, spontanen Verstehens sind wir normalerweise in der Lage, ein Verständnis zu artikulieren. Im Folgenden möchte ich mich auf das Verstehen von Texten beschränken, insofern sich diesem Verstehen ein artikulierbares Verständnis zuordnen lässt. Beispiele für artikuliert Verstehens eines Textes T (z. B. des zweiten Kapitels von Anselms *Proslogion*) wären etwa:

- a) T ist ein Gebet.
- b) In T wird Gott um Einsicht gebeten.
- c) In T argumentiert der Autor ausgehend von den Gründen ... für die These, dass
- d) In T legt der Autor eine Argumentation vor, die sich wie folgt paraphrasieren lässt:

Dabei werden in den ersten drei Fällen Aussagen über den zu verstehenden Text gemacht, während im vierten Fall neben einer Aussage über den Text auch eine Paraphrase des Textes Teil des artikulierten Verständnisses ist. Unabhängig davon, ob ein Verständnis als Kommentar oder auch als Paraphrase

artikuliert wird, entspricht es in seinem Verhältnis zum zu verstehenden Text offenbar einer Interpretation im Resultat- bzw. Text-Sinn – ohne unbedingt das Resultat eines konkreten Interpretationsgeschehens sein zu müssen.²

Offenbar betrachten wir nicht alle Verständnisse als gleichwertig, vielmehr lässt sich mit Scholz »ein intersubjektiver Unterschied zwischen Richtigverstehen und Falschverstehen«³ feststellen, wozu Scholz weiter ausführt:

Wo es den Unterschied zwischen Richtig und Falsch gibt, dort gibt es auch Regeln. Und daß es diesen Unterschied gibt, heißt nichts anderes als, daß wir einen solchen Unterschied machen. Wir gehören einer Gruppe an, in welcher implizite Regeln gelten, nach denen sich bemißt, ob eine Interpretation einer Argumentation korrekt oder inkorrekt ist. Zu ermitteln bleibt, welche Regeln dies sind.⁴

Scholz' Ausführungen lassen sich sicher verallgemeinert lesen. Die Situation gleicht damit etwa der bei der Beurteilung von Schlüssen: Wir machen einen Unterschied zwischen korrekten und inkorrekten Schlüssen, wobei oftmals weitgehende Einigkeit darüber herrschen dürfte, dass ein bestimmter Schluss (nicht) zulässig ist. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass wir nur deswegen schon über explizite und allgemein anerkannte Schlussregeln oder andere Maßstäbe für korrektes Schließen verfügen. Wie im Falle des korrekten Schließens ist davon auszugehen, dass wir nicht einfach die impliziten Regeln ermitteln können, nach denen sich unsere – nicht immer konsenten – Beurteilungen von Verständnissen (bzw. im Falle des Schließens: von Schlüssen) richten, sondern dass sich alternative Vorschläge für Regeln bzw. Kriterien ergeben, die unsere vortheoretischen Urteile mehr oder weniger gut abdecken.⁵

2 Dabei gehe ich davon aus, dass durch Paraphrasen Zuschreibungen generiert werden (siehe Reinmuth, Friedrich, *Logische Rekonstruktion. Ein hermeneutischer Traktat*, Greifswald 2014, Kap. 4.2). Paraphrasiert man etwa einen Text als Argumentation für eine bestimmte These, so generiert dies üblicherweise die Zuschreibung, dass er eine Argumentation für diese bzw. eine entsprechende These ist. Ein prominentes Beispiel für die Verwendung von Paraphrasen, um Deutungen klar zu artikulieren, findet sich im Briefwechsel zwischen Staiger und Heidegger zur Interpretation von Mörikes *Auf eine Lampe* (siehe Staiger, Emil, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1961, 36-37).

3 Scholz, Oliver R., Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen? – Zur konstitutiven Rolle von Präsumtionen, in: Lueken, Geert-Lueke, (Hg.), *Formen der Argumentation*, Leipzig 2000, 161-176, 161.

4 Ebd., 161, Fn. 3.

5 Siehe dazu etwa Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, Cambridge 1978, 32-35, und Reinmuth, Friedrich/Siegwart, Geo, *Inferential Acts and Inferential Rules. The Intrinsic Normativity of Logic*, in: AK 38 (2016), 417-432, 428f.

Auf die Frage, wann ein Verständnis allgemein als richtig gelten kann bzw. soll, werden unterschiedliche Antworten gegeben. Scholz selbst stellt vor allem die Rolle von Präsumptionsregeln, insbesondere Rationalitätsunterstellungen und »Präsumtionen von Vollkommenheiten«⁶, dar und sieht diese als »unentbehrliche Mittel für das richtige Verstehen«⁷, die »konstitutiv für unsere Verständigungs- und Interpretationspraxis«⁸ sind. Ich möchte hier zunächst zwei prominente Antworten bzw. Antwortlinien unterscheiden: Einerseits kann man fordern, dass richtige bzw. korrekte Verständnisse solche sind, die vom Autor gemeint, intendiert sind, andererseits kann man die Richtigkeit von Verständnissen aber auch an die Erfüllung »externer« Kriterien binden, die keine Übereinstimmung mit den wahren Absichten des Autors verlangen. Ein Vertreter der ersten Position ist etwa Ineichen:

Norm des wahren Verstehens eines sprachlichen Ausdruckes kann nur der vom Autor gemeinte Sinn sein. Wir haben einen Text dann verstanden, wenn wir den vom Autor gemeinten Sinn erfaßt haben. Im Anschluß an diese Formulierung läßt sich auch für die Auslegung festhalten: eine Auslegung ist dann wahr, wenn sie den vom Autor gemeinten Sinn erfasst. Allerdings spricht man im Zusammenhang von Verstehen und Auslegen des Sinnes sprachlicher Ausdrücke eher von korrektem als von wahren Verstehen und Auslegen.⁹

Besonders prominent wurde diese Auffassung von E. D. Hirsch in *Validity in Interpretation* vertreten. Hirsch argumentiert für diese Fassung der Korrektheit des Verstehens (und Interpretierens) unter Verweis darauf, dass es keine guten Alternativen gäbe:

If his [the interpreter's] claim to validity is to hold, he must be willing to measure his interpretation against a genuinely discriminating norm, and the only compelling normative principle that has ever been brought forward is the old-fashioned ideal of rightly understanding what the author meant. Consequently, my case rests [...] on the fact that it is the only kind of interpretation with a determinate object, and thus the only kind that

6 Scholz, Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?, 163.

7 Scholz, Oliver R., Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie, Frankfurt a. M. 2001, 165.

8 Ebd., 164.

9 Ineichen, Hans, Philosophische Hermeneutik, Freiburg i. Br. 1991, 39f.

can lay claim to validity in any straightforward and practicable sense of that term.¹⁰

Auch Ineichen scheint davon auszugehen, dass nur der Bezug auf den vom Autor gemeinten Sinn das Verstehen und Interpretieren vor der Beliebigkeit retten könne.¹¹ Als *wahres Verstehen* soll im Folgenden ein Verstehen angesprochen werden, bei dem das erreichte Verständnis vom Autor gemeint bzw. intendiert ist. Richtiges Verstehen im Sinne von Hirsch und Ineichen ist dementsprechend wahres Verstehen. Dieses wäre bei a) etwa (nur) erreicht, wenn T vom Autor als Gebet intendiert wurde, bei b), wenn der Autor Gott in T um Einsicht bitten wollte, bei c), wenn der Autor in T ausgehend von den genannten Gründen für die genannte These argumentieren wollte, und bei d), wenn der Autor in T eine Argumentation vorlegen wollte, die die durch die Paraphrase zugeschriebenen Eigenschaften hat.¹²

Dabei lässt sich das wahre Verstehen unterschiedlich ausgestalten. So schränkt etwa Hirsch die zu ermittelnden wahren Verständnisse auf solche ein, die teilbare sprachliche Verständnisse sind: »Verbal meaning is whatever someone has willed to convey by a particular sequence of linguistic signs and which can be conveyed (shared) by means of those linguistic signs«¹³. Während Hirsch die Grenzen betont, die dem Autor durch eine gemeinsame Sprache gesetzt sind, und festhält, dass »no textual meaning can transcend the meaning possibilities and the control of the language in which it is expressed«¹⁴, stellt Davidson die Bedeutung geteilter Sprachen für erfolgreiche Verständigung unter Verweis auf Beispiele für abweichenden oder inkorrekten Sprachgebrauch teils radikal infrage und fordert ohne Einschränkung: »What must be shared is the interpreter's and the speaker's understanding of the speaker's words.«¹⁵

10 Hirsch, Eric D., *Validity in interpretation*, New Haven 1967, 26-27.

11 Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, 69-70.

12 Bühler, Axel (*Der hermeneutische Intentionalismus als Konzeption von den Zielen der Interpretation*, in: *EuS* 4, 1993, 511-518, 513) versucht, »die Identifikation oder die Beschreibung der kommunikativen Absichten und der mitgeteilten Gedanken« als »zentrale Interpretationsziele« auszuzeichnen. Siehe auch ders., *Jetzt verstehe ich meine Absichten besser*, in: *EuS* 4 (1993), 574-585. Für eine Interpretation mit diesen Zielen gilt dann nach Bühler (*Die Richtigkeit von Interpretationen*, in: *ZphF* 62, 2008, 343-357, 351), dass sie »richtig [ist], wenn die in ihr gemachten Feststellungen, also Aussagen, wahr sind«.

13 Hirsch, *Validity in interpretation*, 31.

14 Ebd., 23.

15 Davidson, Donald, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in: Ludwig, Kirk/Lepore, Ernie (Hg.), *The essential Davidson*, Oxford 2006, 251-265, 257.

Alternativen zum wahren Verstehen als Maßstab dafür, ob ein Verständnis eines Textes – als eines Textes, der von einem bestimmten Autor in einer bestimmten Umgebung geäußert wurde – richtig ist, ergeben sich, wenn ein richtiges Verständnis nicht zwingend daran gebunden wird, dass es vom Autor tatsächlich gemeint bzw. intendiert wurde, sondern daran, dass es bestimmten »externen« Kriterien genügt. In diese Richtung gehen etwa die folgenden Überlegungen von Rescher:

A plausible interpretation of a text provides a good (defensible, substantiable) answer to the questions: What is it that the author of the text actually or probably intended to assert by it? Would this writer be likely to accept it as a suitable reformulation of the text. There is always a person orientation at issue. But the issue is not really altogether autobiographical – is not just: What was in the author's mind in writing the text? Rather it is something more general, impersonal, universalistically rational: What could any reasonable person plausibly be taken to mean by saying the things the author said? Text interpretation is not a psychological probing of a person's mind. It is a rational analysis of statement contents viewed in the wider context of authorship.¹⁶

Rescher schlägt sodann ein komparatives Kriterium vor:

Principle of Normativity: The better (the more smoothly and coherently) an interpretation fits a text into its wider context, the better it is as an interpretation.¹⁷

Ähnliche Überlegungen finden sich bei John Reichert, der dafür argumentiert, dass »of two conflicting interpretations the better is the one that accounts for the words of the text more completely, simply, consistently, and coherently«¹⁸. Reichert argumentiert ähnlich wie Hirsch unter Verweis darauf, dass es keine guten Alternativen gäbe.¹⁹ Diesbezügliche Überlegungen werden später aufgenommen (↓3). Auch Scholz lässt sich, insofern er, wie oben zitiert, bestimmte Präsumptionsregeln als »konstitutiv für unsere Verständigungs- und Interpretationspraxis«²⁰ auszeichnet, evtl. zu den Vertretern einer auf »externe«

16 Rescher, Nicholas, *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophizing*, Malden (Mass.) 2001, 69.

17 Ebd.

18 Reichert, John, *Making sense of literature*, Chicago 1977, 97.

19 Ebd., 109-110.

20 Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 164.

Kriterien abstellenden Auffassung davon, was ein richtiges Verständnis ausmacht, zählen.

Als eine mögliche Alternative zum wahren Verstehen als Maßstab des richtigen Verstehens und Interpretierens soll im Folgenden speziell das besten Wissens und Gewissens vertretbare Verstehen betrachtet werden (kurz: *vertretbares Verstehen*). Danach ist ein Verständnis richtig, wenn man es dem Autor des fraglichen Textes besten Wissens und Gewissens zumuten kann. Dass ein Verständnis einem Autor besten Wissens und Gewissens zugemutet werden kann und somit besten Wissens und Gewissens vertretbar ist, soll genauer so verstanden werden, dass es sich durch das Interpretieren gemäß bestimmten hermeneutischen Maximen und Präsumptionsregeln erreichen lässt. Ein Verständnis ist danach genau dann vertretbar, wenn es sich durch eine Interpretation (im Resultat- bzw. Text-Sinn) darstellen lässt, die sich durch das Interpretieren gemäß bestimmten Maximen und Präsumptionsregeln erstellen lässt. Unter diesen ist insbesondere auf die hier im Anschluss an Siegwart und Scherb als Immanenz- und Benevolenzmaxime angesprochenen Maximen und die Präsumptionsregeln abzuheben.²¹

Insofern Verständnisse besten Wissens vertretbar sein sollen, ist der Immanenzmaxime zu folgen: Interpretationen sind am zu verstehenden bzw. zu interpretierenden Text, dem Interpretandum, der Äußerungsumgebung, dem Autor und dessen Sprache auszurichten.

Solche Forderungen sind fester Bestandteil der hermeneutischen Tradition. So lautet etwa Schleiermachers »Erster Kanon« der grammatischen Auslegung:

Alles was noch einer näheren Bestimmung bedarf in einer gegebenen Rede, darf nur aus dem dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet bestimmt werden.²²

Diese Forderung stellt offenbar auf Sprachimmanenz ab. Ebenso fordert Boeckh, dass die historische Interpretation, die auf das Verstehen »aus dem Wortsinn in Beziehung auf reale Verhältnisse«²³ abzielt, »auf keinen Fall weiter

21 Siegwart, Geo, Zu einem »der tiefsten philosophischen Probleme«. Eine hermeneutische Studie, in: *Conceptus XXIV* (1990), 67-79, und Scherb, Jürgen Ludwig, Anselms Gottesbeweis, was Edgar Morscher daraus gemacht hat und was wir daraus lernen können. Eine hermeneutisch-kritische Untersuchung, in: *Conceptus XXXV* (2002), 203-242.

22 Schleiermacher, Friedrich D., *Hermeneutik und Kritik*. Mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, Berlin 1838, 41.

23 Boeckh, August, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, 83.

gehen [darf], als der grammatische Sinn der Worte es zulässt«²⁴, wobei für Boeckh der grammatische Sinn »die Gesamtheit des gangbaren Ausdrucks«²⁵ umfasst.

Während diese Forderungen auf Sprache und Text abzielen, fordert Schleiermachers »Zweiter Kanon« der grammatischen Auslegung eine Berücksichtigung des Kontextes bei der Bestimmung des Sinns von Wörtern:

Der Sinn eines jeden Wortes an einer gegebenen Stelle muß bestimmt werden nach seinem Zusammensein mit denen die es umgeben.²⁶

Eine Berücksichtigung der Umgebung wird auch durch Boeckhs Forderung verlangt, dass »nicht mehr in die Worte gelegt werden [darf], als die, an welche der Autor sich wendet, dabei denken konnten«²⁷. Bernheim fordert in Anlehnung an Boeckh, dass »man als Kardinalfrage methodischer Interpretation festhalten [muss]: was wollte, was konnte der Autor mit seinen Worten ausdrücken«²⁸. Soll das vertretbare Verstehen eine Alternative zum wahren Verstehen sein, dann muss die Frage danach, was der Autor ausdrücken wollte, als Frage nach Absichten, die sich dem Autor plausiblerweise zuschreiben lassen, verstanden werden.

Nicht nur eine Ausrichtung der Interpretation auf Sprache, Text, Autor und Umgebung, wie sie etwa von Boeckh mit der grammatischen, generischen, individuellen und historischen Interpretation eingefordert wird,²⁹ und entsprechende Regeln und Maximen finden sich in der hermeneutischen Tradition, sondern auch Forderungen nach *benignitas*, wie Scholz umfassend dargestellt hat.³⁰ Solche Forderungen lassen sich auf die Vertretbarkeit besten Gewissens beziehen: Insofern Deutungen besten Gewissens vertretbar sein sollen, ist der Benevolenzmaxime zu folgen, das Interpretandum ist möglichst »stark« zu machen. Insbesondere sollte es keine – bekannten oder naheliegenden – gleich immanenten Interpretationen geben, die dem Interpretandum bzw. dessen Autor weniger Mängel zuschreiben. So

24 Ebd., 121.

25 Ebd., 82.

26 Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, 69.

27 Boeckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 121.

28 Bernheim, Ernst, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte, Leipzig⁵1908, 599.

29 Siehe dazu im Überblick Boeckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 81-83.

30 Scholz, Verstehen und Rationalität, Teil I.

schreibt Scholz mit Blick auf Argumentationen: »Ziehe von mehreren mit den *prima-facie*-Daten gleich gut verträglichen Interpretationen diejenige vor, die der Argumentation die meisten und wichtigsten Vollkommenheiten zuschreibt«³¹. Dabei hängt die Ausgestaltung der Benevolenz auch davon ab, welcher Textgattung man den Text zuordnet und welche Zwecke man dem Autor unterstellt.

Gemein ist den Maximen, dass die verfügbaren »Daten« regelmäßig nicht für ihre Anwendung ausreichen. Gegeben ist zunächst nur der Text: »The text – the sequence of words we choose to talk about – is the datum«³². Noch schärfer formuliert Hirsch: »The text does not exist even as a sequence of words until it is construed; until then, it is merely a sequence of signs«³³. Nur anhand der gegebenen Wort- bzw. Zeichenfolge lässt sich jedoch kaum »sinnvoll« unter Einhaltung der Maximen interpretieren. Um etwa Schleiermachers oben zitierten ersten Kanon zu befolgen, muss man offenbar auf Aussagen zum (mutmaßlichen) Autor und seinem ursprünglichen Publikum sowie zu deren »gemeinsamem Sprachgebiet« zurückgreifen. Um Schleiermachers zweiten Kanon zu befolgen, sind allererst Worte zu ermitteln. Dass dies Aussagen zur mutmaßlichen Äußerungssprache und den Rückgriff auf eine Grammatik derselben erfordert, kann man sich deutlich machen, wenn man in *scriptio continua* geschriebene Manuskripte betrachtet.³⁴ Boeckhs Forderung nach Beachtung des »grammatischen Sinns der Worte« erfordert offensichtlich ebenso Aussagen zu Äußerungssprache und ihren Regeln.

Wie kommt man nun zu solchen Aussagen? Zunächst lässt sich festhalten, dass nur in den wenigsten Fällen der Text allein gegeben ist. So wissen wir oftmals, wann (in welchem Zeitraum) ein Text von wem (welchem bzw. was für einem Autorenkreis) verfasst wurde. Auch können wir oftmals feststellen, dass ein Text sich als Text einer bestimmten Sprache lesen lässt, für die gewisse – oftmals in Wörterbüchern und Grammatiken gesammelte – Standarddeutungen verfügbar sind. Ferner verfügen wir meist über Gattungstheorien, die Gattungen unterscheiden, mit Zwecken verbinden und bestimmte Erfolgsbedingungen angeben. So versuchen etwa Logik und Argumentationstheorie zu bestimmen, welche Texte als Argumentationen anzusehen sind, welchem Zweck diese dienen und wann sie als erfolgreich (resp. korrekt) zu bewerten

31 Scholz, Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?, 171.

32 Reichert, Making sense of literature, 115.

33 Hirsch, Validity in interpretation, 13.

34 So stellt sich etwa die Frage, ob >ΑΛΛΟΙΣ< in Markus 10,40 in Majuskelhandschriften als >ἄλλοις< oder als >ἄλλοις< zu lesen ist (siehe Aland, Kurt, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 284), erst unter der Voraussetzung, dass es sich um einen griechischen Text handelt.

sind. Derartiges Hintergrundwissen und derartige Hintergrundtheorien gehören zum Rahmen der Interpretation.

Der in einem Interpretationsrahmen verfügbare Bestand an Hintergrundwissen und begrifflichen Ressourcen und die tatsächlich verfügbaren Daten allein reichen allerdings regelmäßig noch nicht aus, um zu Aussagen über den Text und seinen Autor zu kommen, die für eine Anwendung der Maximen reichhaltig genug wären. So ergibt sich etwa daraus, dass ein Text sich als Text einer bestimmten Sprache lesen lässt, noch nicht zwingend, dass er als Text dieser Sprache geäußert wurde. So vertritt jemand, der akzeptiert, dass ein bestimmter Text (auch) als hebräischer Text gelesen werden kann, und der akzeptiert, dass dieser Text von Autoren, die Hebräisch sprachen, an Menschen, die Hebräisch sprachen, gerichtet wurde, der aber der Auffassung ist, dass dieser Text eigentlich in einer Geheimschrift verfasst ist, damit noch keine miteinander unverträglichen Aussagen.

Eine Möglichkeit, mit dieser Situation umzugehen, ist es, auf empirische bzw. evidenzbasierte Hypothesen zurückzugreifen. Etwa: Wenn ein Text sich als hebräischer Text lesen lässt und von Autoren, die Hebräisch sprachen, an Menschen, die Hebräisch sprachen, gerichtet wurde, dann ist es wahrscheinlicher, dass dieser Text als hebräischer Text geäußert wurde, als dass er in einer Geheimsprache geäußert wurde. Ein solcher Ansatz wird etwa von Hirsch, Schurz und Bühler verfolgt.³⁵ Hier soll jedoch aus Gründen, die im übernächsten Abschnitt erläutert werden, ein anderer Ansatz gewählt werden (↓3).

Als Alternative bietet sich die Nutzung hermeneutischer Präsumptionsregeln an, wie sie von Scholz insbesondere mit Blick auf Benevolenzprinzipien ausgearbeitet wurden. Scholz stellt zur Funktion von Präsumptionsregeln im Allgemeinen fest:

Präsumptionsregeln werden in Situationen relevant, bei denen die entscheidungsrelevante Überlegung an der Frage hängt, ob ein bestimmter Sachverhalt q (oder ob nicht- q) vorliegt, bei denen keine zureichenden Gründe für die eine oder andere Annahme vorliegen, der Überlegungs- oder Entscheidungsprozess aber dennoch weiterlaufen muß. In einer solchen Lage instruiert eine Präsumptionsregel die Person dahingehend, sie solle, gegeben p , q zu einer Prämisse in dem weiteren Überlegungsprozess

35 Siehe Hirsch, *Validity in interpretation*, Kap. 5, Appendix I und II; Schurz, Gerhard, *Erklären und Verstehen. Transformationen einer klassischen Kontroverse*, in: Jäger, Friedrich u. a. (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 2, Stuttgart 2004, 156-174, 170-172, und Bühler, Axel, *Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten*, in: *JLT* 4 (2010), 141-156.

machen. Die Klausel »bis Du zureichende Gründe hast, zu glauben, daß q nicht der Fall ist« unterstreicht die Widerleglichkeit der Präsumtion.³⁶

Zu den hermeneutischen Präsumptionsregeln lassen sich dabei zum einen (Regeln für) Normalitätsvermutungen bzw. -präsumtionen zählen, zum anderen Präsumptionsregeln, die es erlauben, die im Rahmen einer Interpretation verfügbaren Standarddeutungen und begrifflichen Ressourcen zu nutzen.³⁷

Beispiele (für Regeln für) Normalitätspräsumtion sind etwa die Forderungen, außer bei starken Gegenindikationen davon auszugehen, (i) dass ein Autor, der Zeichenketten äußert, die *prima facie* Ausdrücke einer bekannten Sprache sind, diese als Ausdrücke einer der bekannten Sprachen, zu denen diese Ausdrücke gehören, äußert und sie dementsprechend als Ausdrücke einer dieser Sprachen verwendet, (ii) dass diejenigen, an die ein Autor sich *prima facie* zu wenden scheint, auch die Adressaten seiner Äußerung sind³⁸ und (iii) dass die Äußerungssprache weitgehend von Autor und Adressaten geteilt wird bzw. im Ausgang von einer geteilten Sprache und den Äußerungen des Autors (etwa wenn dieser neue Ausdrücke einführt) teilbar ist. Diese Präsumtionen helfen u. a. dabei, eine Bestimmung des »dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet[s]« vorzunehmen. Geht man davon aus, dass ein Text als hebräischer Text gelesen werden kann und dass dieser Text von Autoren, die Hebräisch sprachen, zumindest *prima facie* an Menschen, die Hebräisch sprachen, gerichtet wurde, so ist – außer bei starken Gegenindikationen – davon auszugehen, dass diese Menschen tatsächlich die Adressaten sind und dass der Text als hebräischer Text (bzw. als Text in einer Variante des Hebräischen) zu lesen ist.

Die Nutzung der im Rahmen der Interpretation verfügbaren Standarddeutungen für die Äußerungssprache und der begrifflichen Ressourcen, etwa grammatischer und gattungstheoretischer Ressourcen, wird durch die *Voraussetzung der Immanenz des gewählten Rahmens* erlaubt und gefordert. Diese fordert etwa, außer bei starken Gegenindikationen davon auszugehen, dass die Beschreibungs- und Analysebegrifflichkeiten des gewählten Rahmens sowie die in diesem Rahmen verfügbaren Standarddeutungen immanent sind.

36 Scholz, Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?, 170; siehe auch Scholz, Verstehen und Rationalität, 148-163.

37 Die folgenden Ausführungen folgen weitgehend Reinmuth, Logische Rekonstruktion, Kap. 5.2. Im Folgenden wird oft verkürzt von Präsumtionen gesprochen, auch wenn es sich eigentlich um Regeln für Präsumtionen handelt.

38 Diese Normalitätspräsumtion folgt einer »Unterpräsumtion« zu der von Vorobej, Mark, A Theory of Argument, Cambridge 2006, 112, für die Interpretation von Argumentationen vorgeschlagenen *normality assumption*.

Damit lassen sich etwa in Wörterbüchern und Grammatiken vorgegebene Standarddeutungen nutzen, um das, »was noch einer näheren Bestimmung bedarf in einer gegebenen Rede«, zu deuten. Damit kann etwa die im Rahmen einer Interpretation vorhandene Grammatik der mutmaßlichen Äußerungssprache genutzt werden, um Worte zu bestimmen und so Schleiermachers zweiten Kanon der grammatischen Interpretation zu erfüllen. Speziell mit der *Voraussetzung der (Nicht-)Immanenz von (Non-)Standarddeutungen* lässt sich der »grammatische Sinn der Worte« – außer bei starken Gegenindikationen – auf den durch die Standarddeutungen vorgegebenen Sinn begrenzen.

Die Voraussetzung der Immanenz der im Rahmen der Interpretation verfügbaren Gattungsbegrifflichkeiten erlaubt es sodann, »das Werk unter eine gewisse Gattung [zu] bringen, ihm einen gewissen Zweck bei[zu]legen«³⁹. Für den Übergang von der Bestimmung eines Textes als Text einer bestimmten Gattung, die nach unseren Vorgaben mit bestimmten Zwecken verbunden ist, zu der Zuschreibung entsprechender Absichten des Autors ist dabei auch die *Präsumtion von Rationalität, insbesondere einer gewissen Zweck-Mittel-Rationalität* erforderlich.⁴⁰ Diese (und die Forderung der Benevolenz) erlauben es dann auch, Deutungen vorzuziehen, die den über die Gattung ermittelten Zwecken des Autors zuträglich sind. Die Unterstellung einer gewissen Zweck-Mittel-Rationalität spricht auch für die Bevorzugung von Standarddeutungen, insofern man unterstellt, dass der Autor von seinen Adressaten verstanden werden wollte und sich deshalb an den normalen Sprachgebrauch hält, und insofern die Standarddeutungen aus Sicht des Interpreten den üblichen Sprachgebrauch dokumentieren.

Die bisher genannten Präsumtionen helfen bei der Beantwortung der Frage »was wollte, was konnte der Autor mit seinen Worten ausdrücken«, indem sie einerseits die Deutungsmöglichkeiten dafür, was der Autor mit seinen Worten ausdrücken konnte, einschränken und andererseits speziell über die Bestimmung der Textgattung Aussagen dazu erlauben, was er ausdrücken wollte. Diesbezüglich ist auch die *Normalitätspräsumtion für das Redehandeln* einschlägig, die fordert, außer bei starken Gegenindikationen davon auszugehen, dass Agenten normal redehandeln, d. h., so redehandeln, dass ihr Redehandeln den Konventionen der mutmaßlichen Äußerungssprache und allgemeinen

39 Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 269.

40 Die Zuschreibung einer gewissen Zweck-Mittel-Rationalität erlaubt es, dem Autor bei der Wahl bestimmter Mittel die Verfolgung von Zwecken zuzuschreiben, die sich mit diesen Mitteln erreichen lassen. Siehe dazu etwa Reichert, *Making sense of literature*, 62–63, und Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 47, 50, 66, 174–175, 234–235.

Konventionen des Sprachgebrauchs genügt.⁴¹ Zu diesen Konventionen sollen hier auch die Griceschen Konversationsmaximen gezählt werden.⁴² Damit lassen sich etwa – außer bei entsprechenden Gegenindikationen – bestimmte Deutungen ausschließen, unter denen der Autor gegen diese Maximen verstoßen würde.⁴³

Aussagen, die relevant dafür sind, was der Autor ausdrücken wollte und was »die, an welche der Autor sich wendet, dabei denken konnten«, lassen sich auch unter Rückgriff auf *die Normalitätspräsumtion für die Aussagen, die ein Redeagent für wahr hält*, gewinnen, welche fordert, außer bei deutlichen Gegenindikationen davon auszugehen, dass Redeagenten (nur) solche Aussagen für wahr halten, die in ihrer Sprachgemeinschaft allgemein als wahr gelten. Dies erlaubt es etwa, unter Rückgriff auf Rationalitätspräsumtionen bzw. Benevolenzüberlegungen Deutungen auszuschließen, die einem Autor – ohne das Vorliegen entsprechender Indikationen – zuschreiben, Aussagen für wahr gehalten zu haben, die in seiner Sprachgemeinschaft allgemein abgelehnt werden.⁴⁴

Nicht zuletzt ist nach der *Normalitätspräsumtion für die gegenseitigen Einschätzungen der Redeagenten* außer bei starken Gegenindikationen davon auszugehen, dass Redeagenten sich gegenseitig im Einklang mit den vorhergehenden Normalitätspräsumtionen einschätzen und dass die Redeagenten davon ausgehen, dass sie sich gegenseitig so einschätzen. Die Bedeutung der gegenseitigen Einschätzungen wird von Scholz besonders hervorgehoben.⁴⁵ Scholz argumentiert sogar dafür, dass bzgl. hermeneutischer Präsumptionsregeln »ein System gemeinsamer Überzeugungen und wechselseitiger Erwartungen« besteht und dass diese »höherstufige implizit geltende Sprachregeln,

41 Zu den Präsumtionen für das sprachliche Verhalten, die Äußerungssprache und das Redehandeln siehe Fisher, Alec, *The logic of real arguments*, Cambridge 1988, 130, und die Formulierung und Rechtfertigung der *normality assumption* in Vorobje, A Theory of Argument, 111-123. Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 49, referiert ähnliche Präsumtionen zum Sprachgebrauch bei Christian August Crusius.

42 Grice, Herbert P., *Logic and Conversation*, in: Cole, Peter/Morgan, Jerry L. (Hg.), *Speech Acts*, New York 1975, 41-58.

43 Zur Gewinnung hermeneutischer Präsumptionsregeln aus den Griceschen Maximen siehe Scholz, *Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?*, 169, und Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 166-170; ebd., 170-188, führt Scholz auch die Anwendung entsprechender Präsumtionen vor.

44 Siehe zu dieser Normalitätspräsumtion und ihrem Zusammenhang mit der Präsumtion normalen sprachlichen Handelns Fisher, *The logic of real arguments*, 130. Einschlägig sind auch die Ausführungen von Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 211-227, zu »notionalen Überzeugungen«.

45 Ebd., 50, 169-170, 176, 191-192.

die für unsere Sprachpraxis konstitutiv sind«⁴⁶, darstellen. Dass dies so ist, dürfte sich aber ohne Rückgriff auf Präsumptionsregeln bei der Deutung einschlägiger Äußerungen und Äußerungsergebnisse schwer nachweisen lassen und soll daher hier ebenfalls Gegenstand einer Präsumtion sein.

Als teilweise übergeordnete Präsumptionsregeln lassen sich allgemeine Verstehbarkeitspräsumtionen angeben. So fordert etwa Reichert »to treat the work as the act of an intending author doing what he does for reasons that he trusts will be apparent and make sense«, was für Reichert einschließt, dass man »proceeds on the assumption that the text is coherent though one knows that it may not be so«.⁴⁷ Solche übergeordneten Forderungen lassen sich als *Präsumtion der prinzipiellen Verstehbarkeit/Cum-effectu-Präsumtion* zusammenfassen: Außer bei starken Gegenindikationen ist davon auszugehen, dass Texte als Resultate zielgerichteten und (subjektiv) zweckrationalen Redehandelns ihrer Autoren zu verstehen sind.⁴⁸

Maximen und Präsumptionsregeln sind zunächst Regeln, die das Interpretieren anleiten. Insofern vertretbares Verstehen an die Erreichbarkeit der Verständnisse unter diesen Regeln gebunden wird, wird auf eine andere Funktion von Regeln verwiesen, nämlich die evaluative Funktion. Die evaluative Funktion von Regeln betrifft dabei zum einen konkrete Handlungen, nämlich dann, wenn gefragt wird, ob eine bestimmte Handlung gemäß bestimmten Regeln korrekt ist. Sie betrifft aber zum anderen auch Handlungsergebnisse, nämlich dann, wenn gefragt wird, ob diese Ergebnisse regelgemäßer Handlungen sind. Sie betrifft aber auch mögliche Handlungsergebnisse, nämlich dann, wenn man fragt, ob diese sich durch regelgemäße Handlungen erreichen ließen. Es ist diese letzte evaluative Funktion, die mit der Rede der Erreichbarkeit von Verständnissen unter Maximen und Präsumptionsregeln aufgerufen wird: Es ist also nicht gefordert, dass vertretbare Verständnisse Resultate tatsächlich ausgeführter regeltreuer Interpretationen sind, sondern dass sie sich durch regeltreue Interpretationen erreichen ließen.⁴⁹ Der Nach-

46 Ebd., 192.

47 Reichert, *Making sense of literature*, 101. Eine ähnliche Verstehbarkeitspräsumtion für Texte findet sich bei Gatzemeier, Matthias, *Methodische Schritte einer Textinterpretation in philosophischer Absicht*, in: Mittelstraß, Jürgen/Kambartel, Friedrich (Hg.), *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 281-317, 285-286.

48 Vergleiche Christian Weises »Verba accipienda sunt cum effectu« (nach Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 43).

49 Zu den Funktionen von Regeln siehe Siegwart, Geo, *Regel*, in: Kolmer, Petra/Wildfeuer, Armin (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg i. Br. 2011, 1864-1874, und – speziell im Zusammenhang mit Interpretationsprinzipien – Scholz, *Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?*, 170-171, und Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 163.

weis, dass ein Verständnis vertretbar ist, ist dabei normalerweise durch die Ausführung einer entsprechenden Interpretation zu erbringen. Dagegen verlangt der Nachweis, dass ein Verständnis unvertretbar ist, zu zeigen, dass sich keine entsprechende Interpretation erstellen lässt. Dabei sind zwei Relativierungen angezeigt: Erstens stellen Verstehensversuche oftmals nur auf bestimmte Aspekte eines Textes ab. Zweitens erfolgt die Beurteilung der Regeltreue von Interpretationen zunächst relativ auf einen bestimmten Interpretationsrahmen, der selber wiederum – etwa von einem geänderten Rahmen mit verändertem Hintergrundwissen aus – problematisiert werden kann.

Im nächsten Abschnitt soll vor dem Hintergrund eines Versuchs der Systematisierung und Ausdifferenzierung von Immanenz- und Benevolenzforderungen für die logische Rekonstruktion argumentativer Texte illustriert werden, wie sich für und gegen die Vertretbarkeit von Deutungen argumentieren lässt. Auf die Frage, warum der Ansatz des vertretbaren Verstehens mit seinem Rückgriff auf Präsumtionen nicht einfach als imperfekte Annäherung an den Ansatz des wahren Verstehens und den Rückgriff auf Wahrscheinlichkeitsaussagen betrachtet werden sollte, wird im übernächsten Abschnitt eingegangen.

2. Vertretbarkeit und Unvertretbarkeit nachweisen: Beispiel logische Rekonstruktion

Inwieweit ein auf die Erreichbarkeit von Verständnissen unter Maximen und Präsumptionsregeln bezogener Begriff des richtigen Verstehens dazu taugt, richtige und nicht richtige Verständnisse zu unterscheiden, hängt auch davon ab, wie umfassend und differenziert die Maximen und Präsumptionsregeln sind. Dabei gilt, dass Maximen und Präsumptionsregeln sich leichter systematisieren und ausdifferenzieren lassen, wenn man sich auf das Verstehen und Interpretieren von Texten einer bestimmten Gattung mit einer bestimmten Methode und bestimmten eingeschränkten bzw. genauer bestimmten Verstehensrücksichten beschränkt. Je nachdem, welche Zwecke mit Texten einer Gattung verfolgt werden, stehen andere Aspekte der Immanenz und Benevolenz im Vordergrund. Auch von der Wahl der Interpretationsmethode hängt ab, wie Immanenz- und Benevolenzmaximen auszugestalten sind. So stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Ausdrücken eines paraphrasierenden Textes zu denen des paraphrasierten Textes eben nur bei der Interpretation durch Paraphrase. Oftmals sind für die Analyse und Bewertung bestimmter Textgattungen auch spezielle begriffliche Mittel vorhanden, die auch für die Ausgestaltung der Maximen zu nutzen sind.

Der Versuch einer Systematisierung und Ausdifferenzierung von Immanenz- und Benevolenzforderungen wurde etwa für die logische Rekonstruktion argumentativer Texte unternommen.⁵⁰ Die logische Rekonstruktion stellt eine Form der Interpretation durch Paraphrase dar, die auf die Erstellung explizitsprachlicher Fassungen gebrauchssprachlicher Texte, insbesondere Argumentationen, zielt. Diese Form der Interpretation ist insbesondere dann einschlägig, wenn es darum geht, Eigenschaften von Argumentationen zu ermitteln und zu beurteilen, die Voraussetzungsexpliztheit verlangen: So verlangt die anfechtungsfreie Beurteilung einer Argumentation, dass diese eindeutig als Folge bestimmter Sätze mit einer bestimmten Satzaussage und einem bestimmten performativen Modus (Behauptung der These, Anziehung eines Grundes, Folgerung, Annahme) bestimmt ist (*grammatisch-strukturelle Voraussetzungsexpliztheit*), dass alle Gründe offenliegen (*horizontale Voraussetzungsexpliztheit*) und dass alle Folgerungen und das für diese einschlägige Reglement vorliegen (*vertikale Voraussetzungsexpliztheit*).⁵¹ Sofern es bei einem Verständnis einer Argumentation wesentlich um entsprechende Aspekte geht, kann als Kriterium für die Vertretbarkeit eines Verständnisses speziell die Erstellbarkeit einer entsprechenden Rekonstruktion gewählt werden.

Im Folgenden soll nun illustriert werden, wie sich unter dieser Voraussetzung für und gegen die Vertretbarkeit von Verständnissen argumentieren lässt. Als Beispiel soll dabei folgender Text dienen:

[2-1] *Eike*

(S₁) Eike ist eine Frau. (S₂) Eike ist Inges Mutter.⁵²

Zu dessen Äußerung sei vorausgesetzt, dass dieser von einem deutschsprachigen Autor, genannt A, in normaler Art und Weise (also ohne Kopfschütteln etc.) in einer Umgebung geäußert wird, in der A von den ebenfalls deutschsprachigen Adressaten von [2-1] keine weiteren Kenntnisse über Eike erwartet. Allerdings sei vorausgesetzt, dass A davon ausgeht, dass nicht nur er, sondern alle Beteiligten Inge kennen und wissen, dass Inge ein Mensch ist. Man kann sich die Umgebung weiter ausmalen, wenn man sich etwa vorstellt,

50 Siehe Reinmuth, *Logische Rekonstruktion*, Kap. 5.1, und kürzer Reinmuth, Friedrich, *Hermeneutics, Logic and Reconstruction*, in: LAHP 17 (2014), 152-190, hier 163f.

51 Siehe dazu Reinmuth, *Logische Rekonstruktion*, 141-143.

52 Die Satznummerierung dient der leichteren Bezugnahme auf die einzelnen Sätze und zählt nicht zum geäußerten Text selbst. Für eine ausführlichere Erörterung der beiden nachfolgend aufgeführten Deutungen siehe ebd., 242-248.

dass A zunächst erzählt hat, Eike habe sich ein neues Kleid gekauft, was von den Adressaten (aus Unkenntnis über die Verwendung von ›Eike‹ als weiblichem Vornamen) mit Verwunderung aufgenommen wurde, woraufhin dann A zunächst den Satz ›Ach so, ihr kennt Eike gar nicht.‹ und dann die Sequenz unter [2-1] äußert.

Im Folgenden sollen zwei Deutungen des von A geäußerten Textes betrachtet werden. Nach der ersten Deutung argumentiert A für die These ›Eike ist eine Frau‹, die in S₁ behauptet wird, und zieht dazu in S₂ die Aussage ›Eike ist Inges Mutter‹ an. Nach der zweiten Deutung argumentiert A für die Aussage ›Eike ist Inges Mutter‹, die in S₂ gefolgert wird, und zieht dazu in S₁ die Aussage ›Eike ist eine Frau‹ an. Nun soll illustriert werden, wie sich bzgl. ausgewählter Immanenzforderungen für die Vertretbarkeit der ersten Deutung argumentieren ließe, indem gezeigt wird, dass diese sich mit einer Rekonstruktion verbinden lässt, die (ausgewählten) Maximen und Präsumptionsregeln genügt. Sodann soll illustriert werden, wie sich gegen die Vertretbarkeit der zweiten Deutung argumentieren ließe, indem gezeigt wird, dass diese sich nicht mit einer solchen Rekonstruktion verbinden lässt.

Insofern der von A geäußerte Text rekonstruiert wird, ist er als Rekonstruendum anzusprechen. Um das Rekonstruendum zu rekonstruieren, wird eine Rekonstruenssprache benötigt. Dazu wird eine pragmatisierte Sprache erster Stufe mit klassischer Logik gewählt, deren Vokabular neben Performatoren, die den illokutionären Status eines Satzes ausdrücken, und logischen Konstanten zusätzlich die unter [2-3] aufgeführten Ausdrücke enthält: den 1-stelligen Funktor ›die-M-von(..)‹, die 1-stelligen Prädikatoren ›F(..)‹ und ›H(..)‹ sowie die Individuenkonstanten ›e‹ und ›i‹. Ein Rekonstruens, also eine explizitsprachliche Paraphrase, das der ersten Deutung entspricht, nach der A für die Aussage, dass Eike eine Frau ist, argumentiert und dabei die Aussage, dass Eike Inges Mutter ist, als Grund anzieht, ist mit dem folgenden Rekonstruens gegeben:

[2-2] *Rekonstruens zur ersten Deutung von [2-1]*

S ₁	0	BEH	F(e)
S ₂	1	DA	e = die-M-von(i)
HG ₁	2	DA	$\forall x(\exists y(H(y) \wedge x = \text{die-M-von}(y)) \rightarrow F(x))$
H	3	ALSO	$\exists y(H(y) \wedge e = \text{die-M-von}(y)) \rightarrow F(e)$
HG ₂	4	DA	H(i)
H	5	ALSO	H(i) \wedge e = die-M-von(i)
H	6	ALSO	$\exists y(H(y) \wedge e = \text{die-M-von}(y))$
H	7	ALSO	F(e)

[2-3] *Legende für die Rekonstruenssprache*

›die-M-von(..)‹	:	›die Mutter von ..‹
›H(..)‹	:	›.. ist ein Mensch‹
›F(..)‹	:	›.. ist eine Frau‹
›e‹	:	›Eike‹
›i‹	:	›Inge‹

Zum leichteren intuitiven Nachvollzug wird das Rekonstruens noch einmal mit verbalisierten Aussagen angegeben:

[2-4] *Rekonstruens zur ersten Deutung von [2-1] mit verbalisierten Aussagen*

S1	0	BEH	Eike ist eine Frau
S2	1	DA	Eike ist die Mutter von Inge
HG1	2	DA	Für alle x gilt: wenn x die Mutter eines Menschen ist, dann ist x eine Frau
H	3	ALSO	Wenn Eike die Mutter eines Menschen ist, dann ist Eike eine Frau
HG2	4	DA	Inge ist ein Mensch
H	5	ALSO	Inge ist ein Mensch und Eike ist die Mutter von Inge
H	6	ALSO	Eike ist die Mutter eines Menschen
H	7	ALSO	Eike ist eine Frau

Die Legende ordnet jede nicht-logische Konstante der Rekonstruenssprache einem gebrauchssprachlichen Ausdruck zu. Das Rekonstruens ist ein 8-gliedriger explizitsprachlicher Text, wobei die Sätze unterteilt in Performatoren und Satzaussagen notiert sind. Die Kommentarspalte ganz links gehört nicht zum Rekonstruens, sondern gibt den Status der Glieder des Rekonstruens mit Bezug auf (Textaten) des Rekonstruendums an. So zeigt etwa ›S1‹ in Zeile 0 an, dass dieses Glied S1 ersetzt.

Das Rekonstruens dokumentiert (zusammen mit dem Kommentar) eine Deutung, ein Verständnis des Rekonstruendums und der einzelnen Sätze: S1 wurde als Behauptungssatz für die Aussage, dass Eike eine Frau ist, gedeutet (Zeile 0). S2 wurde als Anziehungssatz für die Aussage, dass Eike die Mutter von Inge ist, gedeutet (Zeile 1). In Zeile 2 markiert ›HG1‹, die Hinzufügung eines Grundes durch den Rekonstrukteur. Damit wird A zugeschrieben, die Aussage, dass die Mutter eines Menschen immer eine Frau ist, als Grund vorausgesetzt, aber nicht explizit angezogen zu haben. In Zeile 3 markiert ›H‹ eine Hinzufügung, und zwar die Hinzufügung einer Folgerung, mit der die Allaussage aus Zeile 2 auf den interessanten Fall spezialisiert wird. In Zeile 4 markiert ›HG2‹

die Hinzufügung eines weiteren Grundes, nämlich dass Inge ein Mensch ist. In Zeile 5 markiert ›H‹ die Ergänzung der konjunktiven Zusammenfügung der in den Zeilen 1 und 4 eingebrachten Gründe. Damit kann in Zeile 6 der Wenn-Teil der in Zeile 3 gefolgerten Wenn-Dann-Aussage gefolgert werden. In Zeile 7 erfolgt dann *modo ponendo ponente* die ergänzte abschließende Folgerung der These.

Das gesamte Rekonstruendum wurde damit als eine Argumentation für die These, dass Eike eine Frau ist, gedeutet. Genauer wird As Text als eine elliptische Argumentation gedeutet, in der A neben dem angezogenen Grund, dass Eike die Mutter von Inge ist, zwei weitere Gründe voraussetzt, nämlich dass die Mutter eines Menschen immer eine Frau ist und dass Inge ein Mensch ist.

Wie steht es nun um die Vertretbarkeit dieser Deutung? Mit den Präsumptionsregeln lässt sich zunächst davon ausgehen, dass Deutsch als Äußerungssprache anzusetzen ist und dass A seinen Text in normaler Art und Weise als einen deutschen Text, der aus den Sätzen ›Eike ist eine Frau.‹ und ›Eike ist Inges Mutter.‹ besteht, geäußert hat. Unter der Voraussetzung der Immanenz des gewählten Rahmens kann sodann davon ausgegangen werden, dass der Autor den gewählten Rahmen akzeptieren würde. Die Formalisierungen der Satzaussagen sind sodann als Standarddeutungen bzw. -formalisierungen für den gewählten Rahmen als immanent anzusehen. Bzgl. des performativen Status von S₁ und S₂ lässt sich zunächst festhalten, dass Aussagesätze i. S. d. traditionellen Grammatik, bei denen die finite Verbform im Indikativ steht und die keine anders gerichteten performativen Redeteile enthalten, u. a. als Behauptungs- und als Anziehungssätze verwendet werden können.

Da die normale Äußerung solcher Aussagesätze eine affirmative oder zumindest affirmativ »gefärbte« Äußerung der jeweiligen Satzaussagen darstellt, kann man A mit den Normalitätsvermutungen für das Redehandeln unterstellen, dass er die Aussagen von S₁ und S₂ akzeptiert. Mit der Normalitätspräsumtion für die von Redeagenten für wahr gehaltenen Aussagen kann man A sodann unterstellen, dass er die Aussage ›die Mutter eines Menschen ist immer eine Frau‹ für wahr hält. Nach den Voraussetzungen zur Äußerungssituation hält er sodann die Aussage ›Inge ist ein Mensch‹ für wahr. Damit gilt auch für die beiden im Rekonstruens ergänzten Gründe, dass sie immanente Ersetzungen vom Autor mutmaßlich akzeptierter Aussagen sind.

Die Frage, ob es immanent ist, den von A geäußerten Text als Argumentation für die Aussage, dass Eike eine Frau ist, anzusehen, wobei die Aussage, dass Eike Inges Mutter ist, als Grund angezogen wird, lässt sich auch unter Rückgriff auf die Präsumptionsregeln nicht ohne Weiteres beantworten. Mit Blick auf die Äußerungsumgebung ist es nicht unplausibel, dass A eine Argumentation für

die These ›Eike ist eine Frau‹ vorlegen will, um seine Zuhörer in den Stand des Wissens bzgl. Eikes Geschlechts zu bringen. Ferner taugt die Satzaussage von S₂ schon intuitiv als Grund für die Folgerung der Satzaussage von S₁. Weitere unmittelbare Anhaltspunkte zur Bestimmung als Argumentation für die These ›Eike ist eine Frau‹ finden sich nicht.

Unter (einer starken Lesart) der Cum-effectu-Präsumtion kann allerdings davon ausgegangen werden, dass eine Deutung, bei der die »Daten«, die präsumierten »Daten« und die Zuschreibungen »zusammenpassen«, immanent ist. Eine solche Passung kann speziell darin bestehen, dass sich die Rekonstruktion unter der Voraussetzung der Zielimmanenz als ansonsten immanent auszeichnen lässt und dass sich weitere Immanenzforderungen als erfüllt ansehen lassen, wenn sich bei Voraussetzung der Erfülltheit anderer Forderungen zeigen lässt, dass sie erfüllt sind – und umgekehrt.⁵³

Dies kann hier nur im Ansatz skizziert werden. Dazu sei vorausgesetzt, dass die Rekonstruktion zielimmanent ist, dass also die Bestimmung des Textes als Argumentation für die These, dass Eike eine Frau ist, immanent ist. Wie bereits gezeigt, kann man unabhängig von dieser Voraussetzung davon ausgehen, dass die Gründe und die These des Rekonstruens immanente Ersetzungen vom Autor mutmaßlich akzeptierter Aussagen sind (*Gründe- bzw. allgemeiner Wahrheitsimmanenz*). Für andere Rücksichten finden sich jedoch keine unmittelbaren Anhaltspunkte. So ist es etwa offen, ob nur Gründe eine Rolle spielen, die Ersetzungen von vom Autor angezogenen Gründen oder von von diesem mutmaßlich vorausgesetzten Gründen sind (*Basenimmanenz*). Ebenso finden sich keine Anhaltspunkte dafür, ob der performative Status von S₁ und S₂ immanent bestimmt wurde (*Redehandlungsimmanenz*). Unter der gemachten Voraussetzung der Zielimmanenz lässt sich hier jedoch ein *Immanenzaufweis durch gegenseitige Abstützung* vornehmen.

Dazu soll hier nur vorgeführt werden, dass die Rekonstruktion sich unter der Annahme, dass sie nicht nur zielimmanent, sondern auch redehandlungsimmanent ist, auch als basenimmanent auszeichnen lässt. Unter der Voraussetzung der Redehandlungsimmanenz sind die Bestimmung von S₁ als Behauptungssatz und die Bestimmung von S₂ als Anziehungssatz immanent. Damit folgte die immanente Ersetzung der These aber nicht aus der immanenten Ersetzung des einzigen explizit angezogenen Grundes, während die These aus der um immanente Ersetzungen zweier von A mutmaßlich akzeptierter Aussagen (›die Mutter eines Menschen ist immer eine Frau‹ und ›Inge ist ein Mensch‹) erweiterten Gründeklasse nonredundant folgt. Unter

53 Siehe ebd., 240-241. Damit werden unter Rückgriff auf eine Präsumtion Kohärenz-Kriterien, wie sie von Reichert und Rescher vertreten werden (†1), eingebracht.

den zur Äußerungssituation gemachten Voraussetzungen geht A sodann davon aus, dass nicht nur er, sondern auch seine Adressaten die Aussage, dass Inge ein Mensch ist, für wahr halten. Mit den Normalitätspräsumtionen, speziell auch der Normalitätspräsumtion für die von Redeagenten für wahr gehaltenen Aussagen und der Normalitätspräsumtion für die gegenseitigen Einschätzungen der Redeagenten, ist sodann davon auszugehen, dass A annimmt, dass seine Adressaten die Aussage, dass die Mutter eines Menschen immer eine Frau ist, ebenfalls für wahr halten. Unter der Normalitätspräsumtion für das Redehandeln (unter Einschluss von Präsumtionen, die den Griceschen Maximen entsprechen) kann man damit wiederum davon ausgehen, dass A diese beiden Aussagen als geteilte Wahrheiten nicht angezogen, sondern vorausgesetzt hat.⁵⁴

Umgekehrt ließe sich zeigen, dass die Rekonstruktion unter der Voraussetzung der Basenimmanenz (und der übergeordneten Voraussetzung der Zielimmanenz) auch als redehandlungsimmanent anzusetzen wäre. Insofern die einzelnen unsicheren Immanenzrücksichten sich »gegenseitig« stützen und die Deutung mit dem Wissen über die Äußerungssituation sowie den durch die Präsumptionsregeln generierten »Daten« vereinbar ist, kann sie als immanent, als besten Wissens vertretbar, angesetzt werden. Insofern weder die Gründe noch die These problematisch erscheinen und relativ auf die gewählte Logik alle Folgerungen korrekt sind, kann sie auch als non-malevolent, als besten Gewissens vertretbar angesetzt werden. Die Deutung kann damit insgesamt (bis auf Weiteres) als eine vertretbare (nicht: als die vertretbare) Deutung betrachtet werden.

Die bisherige Beispielbetrachtung sollte illustrieren, wie sich eine Deutung als vertretbar auszeichnen ließe, indem man zeigt, dass sie sich mit einer den Maximen und Präsumptionsregeln genügenden Rekonstruktion verbinden lässt. Der Beispieltext soll nun genutzt werden, um zu illustrieren, wie sich die Unvertretbarkeit einer Deutung relativ auf einen bestimmten Rahmen zeigen ließe, indem man nachweist, dass sie sich in diesem Rahmen nicht mit einer Interpretation – und hier speziell: Rekonstruktion – verbinden lässt, die den Maximen und Präsumptionsregeln genügt. Speziell soll illustriert werden, wie ein solcher Nachweis relativ auf einen prädikatenlogischen Rahmen für die zweite Deutung erfolgen könnte, nach der A für die in S₂ gefolgerte These, dass Eike Inges Mutter ist, argumentiert und dazu in S₁ als Grund anzieht, dass Eike eine Frau ist.

Die Überlegungen zur Äußerungssprache müssten hier wie bei der ersten Deutung erfolgen, so dass ebenfalls Deutsch als Äußerungssprache

54 Die einschlägige Maxime wäre: »Do not make your contribution more informative than is required.« Grice, *Logic and Conversation*, 45.

anzusetzen wäre. Unter der Voraussetzung der Immanenz des gewählten explizitsprachlichen Rahmens und speziell der (Nicht-)Immanenz von (Non-) Standarddeutungen bzw. -formalisierungen und den Normalitätspräsumtionen müsste sodann S₁ durch einen Satz der Form $\ulcorner \text{DA } \Phi(\alpha) \urcorner$ und S₂ durch einen Satz der Form $\ulcorner \text{ALSO } \alpha = \varphi(\alpha^*) \urcorner$ ersetzt werden, wobei α und α^* Individuenkonstanten, Φ ein 1-stelliger Prädikator und φ ein 1-stelliger Funktor sein müssten. Nimmt man etwa dieselbe Rekonstruenssprache wie für die erste Deutung und wählt [2-3] als Legende, so würde sich also bei standardmäßiger Ergänzung der Behauptung zunächst folgendes Proto-Rekonstruens ergeben:

[2-5] *Proto-Rekonstruens zur zweiten Deutung von [2-1]*

HB	0	BEH	e = die-M-von(i)
S ₁	1	DA	F(e)
S ₂	2	ALSO	e = die-M-von(i)

Das Proto-Rekonstruens dokumentiert den Deutungsstand, bevor außer der Behauptung der These weitere Hinzufügungen vorgenommen wurden. Auch dieses Proto-Rekonstruens wird zum leichteren Nachvollzug mit verbalisierten Aussagen notiert:

[2-6] *Proto-Rekonstruens zur zweiten Deutung von [2-1] mit verbalisierten Aussagen*

HB	0	BEH	Eike ist die Mutter von Inge
S ₁	1	DA	Eike ist eine Frau
S ₂	2	ALSO	Eike ist die Mutter von Inge

Unter den vorgenommenen Ersetzungen gilt jedoch, dass die Ersetzung der Aussage von S₂ nicht aus der Ersetzung der Aussage von S₁ folgt. Wählte man also das Proto-Rekonstruens bereits als finales Rekonstruens, so würde man der Argumentation bzw. dem Autor ein *Non-Sequitur* zuschreiben. Da jedoch mit dem Rekonstruens zur ersten Deutung ein Rekonstruens vorliegt, das wenigstens so immanent wie das Proto-Rekonstruens erscheint, wäre hier von malevolenter Interpretation auszugehen, also von einem Verständnis, das nicht besten Gewissens vertretbar ist. Bezogen auf unseren Wissenstand liegen keine Informationen für einen abweichenden Sprachgebrauch durch A vor, die es rechtfertigen würden, die Präsumtionen aufzuheben und nach anderen Formalisierungen zu suchen, unter denen sich kein *Non-Sequitur* ergibt. Stattdessen müsste (wie auch bei der ersten Deutung) versucht werden,

Gründe zu ergänzen, bei denen es vertretbar ist, sie als von A vorausgesetzte Gründe anzusetzen.

Genauer wäre das Proto-Rekonstruens um Anziehungen endlich vieler Gründe zu ergänzen, die Ersetzungen von Aussagen sind, bei denen es vertretbar ist, A zuzuschreiben, dass er sie als Gründe vorausgesetzt hat, so dass diese Gründe stark genug sind, die mit dem Non-Sequitur identifizierte Lücke zu schließen, also so, dass für die Menge X dieser Gründe gilt, dass aus X zusammen mit ›F(e)‹ , der Formalisierung von $\text{›Eike ist eine Frau‹}$, die Aussage $\text{›e = die-M-von(i)‹}$, die Formalisierung von $\text{›Eike ist Ingés Mutter‹}$ ableitbar ist: $X \cup \{F(e)\} \vdash \text{›e = die-M-von(i)‹}$.

Nun lässt sich aber unter Rückgriff auf die Normalitätspräsumtionen zeigen, dass relativ auf unser Wissen zur Äußerungssituation, keine Menge X sowohl die Anforderung erfüllen kann, dass aus X zusammen mit ›F(e)‹ die Aussage $\text{›e = die-M-von(i)‹}$ ableitbar ist, als auch die Anforderung, dass alle Elemente von X Aussagen ersetzen, bei denen man A besten Wissens und Gewissens zuschreiben kann, dass er sie in der geschilderten Situation als Gründe vorausgesetzt hat. Angenommen nämlich, X ist eine endliche Menge von Aussagen, aus der zusammen mit ›F(e)‹ die Aussage $\text{›e = die-M-von(i)‹}$ ableitbar ist. Dann ist ›e‹ Teilterm einer in X enthaltenen Aussage oder ›e‹ ist nicht Teilterm einer in X enthaltenen Aussage.

Im ersten Fall enthält X eine Aussage, in der ›e‹ vorkommt. In einer durch eine solche Aussage immanent gedeuteten deutschen Aussage müsste jedoch ›Eike‹ oder ein anderer sich auf Eike beziehender Ausdruck vorkommen. Damit müsste es sich um eine deutsche Aussage handeln, die spezielle Informationen über Eike enthält. Nach den Voraussetzungen zur Äußerungssituation geht jedoch A davon aus, dass seine Adressaten nicht über spezielle Kenntnisse über Eike verfügen. Unter der Normalitätspräsumtion für das Redehandeln kann man daher, bei Einschluss von Präsumptionsregeln, die den Griceschen Maximen entsprechen, davon ausgehen, dass A einen solchen Grund explizit angezogen hätte.⁵⁵ Sodann spricht die Präsumtion einer subjektiven Zweck-Mittel-Rationalität dagegen, dass A bei seinem Kenntnisstand derartige Aussagen einfach als Gründe vorausgesetzt hat. Im ersten Fall wäre also eine Rekonstruktion, bei der das Proto-Rekonstruens um die Anziehungen der Elemente von X ergänzt wurde, als nicht vertretbar, da nicht immanent auszuzeichnen: Es würden Gründe eine Rolle spielen, die keine Ersetzungen vom Autor angezogener oder (mutmaßlich) vorausgesetzter Gründe sind.

55 Die einschlägige Gricesche Maxime lautet: »Make your contribution as informative as is required (for the purposes of the current exchange)« (ebd.).

Im zweiten Fall gilt, dass $\rangle e \langle$ nicht Teilterm einer der in X enthaltenen Aussagen ist. Damit enthält X keine Aussagen, die als Ersetzungen von Aussagen, die spezielle Informationen über Eike enthalten, anzusehen sind. Da für den gewählten Rahmen das sogenannte Deduktionstheorem gilt,⁵⁶ müsste allerdings damit, dass aus X zusammen mit $\rangle F(e) \langle$ die Aussage $\rangle e = \text{die-M-von}(i) \langle$ ableitbar ist, also mit $X \cup \{ \rangle F(e) \langle \} \vdash \rangle e = \text{die-M-von}(i) \langle$, auch gelten, dass aus X allein $\rangle F(e) \rightarrow e = \text{die-M-von}(i) \langle$, die Formalisierung von \rangle wenn Eike eine Frau ist, dann ist Eike die Mutter von Inge \langle ableitbar ist: $X \vdash \rangle F(e) \rightarrow e = \text{die-M-von}(i) \langle$. Während dies natürlich auch im ersten Fall gilt, ergibt sich nun im zweiten Fall, eben weil $\rangle e \langle$ kein Teilterm eines Elements von X ist, dass aus X auch die Formalisierung der Allaussage \rangle Alle Frauen sind identisch mit der Mutter von Inge \langle folgen würde: $X \vdash \forall x(F(x) \rightarrow x = \text{die-M-von}(i)) \langle$.⁵⁷ Mit der Normalitätspräsumtion für die von einem Redeagenten für wahr gehaltenen Aussagen kann man jedoch davon ausgehen, dass A die Aussage, dass alle Frauen mit der Mutter von Inge identisch sind, nicht für wahr hält. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er diese Aussage für falsch und vielmehr die Aussage, dass wenigstens eine Frau nicht mit der Mutter von Inge identisch ist, für wahr hält. Dies spricht dagegen, die Elemente von X als Aussagen anzusehen, die immanente Ersetzungen von Aussagen sind, die A akzeptiert. Damit würde auch im zweiten Fall gelten, dass nicht nur Gründe eine Rolle spielen, die Ersetzungen vom Autor angezogener oder (mutmaßlich) vorausgesetzter Gründe sind. Auch in diesem Fall wäre also die Rekonstruktion nicht besten Wissens vertretbar. In beiden Fällen scheint eine entsprechende Rekonstruktion auch nicht besten Gewissens vertretbar zu sein: Im ersten wie im zweiten Fall würde man A zuschreiben, dass er Gründe voraussetzt, bei denen seine Adressaten keine Anhaltspunkte dafür haben, dass er sie voraussetzen könnte. Im zweiten Fall würde man ihm sodann zuschreiben, miteinander unverträgliche Aussagen für wahr zu halten, speziell: Alle Frauen sind identisch mit der Mutter von Inge und es gibt wenigstens eine Frau, die nicht mit der Mutter von Inge identisch ist.

Natürlich könnte es sein, dass A lügt, sich selbst täuscht oder gar keine Argumentation vorlegen wollte. Bezogen auf unser Wissen über die Äußerungssituation gilt jedoch, dass die erste Deutung vertretbar und die zweite

56 Siehe etwa: Cordes, Moritz/Reinmuth, Friedrich Ein Redehandlungskalkül. Ein pragmatisierter Kalkül des natürlichen Schließens nebst Metatheorie, Version 2.0, <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00532643/en/>, 206.

57 Das ergibt sich mit dem sogenannten Generalisierungstheorem (siehe etwa ebd., 207). Für den obigen Fall: Gründe, die keine speziellen Informationen über Eike enthalten, aber dennoch stark genug sind, um zu etablieren, dass wenn Eike eine Frau ist, sie dann auch die Mutter von Inge ist, sind stark genug, um dies auch für jeden anderen Fall zu tun.

nicht vertretbar ist. Die spezifischen Immanenzforderungen für die logische Rekonstruktion argumentativer Texte sind dabei an den Eigenheiten (intakter) Argumentationen ausgerichtet, wobei sowohl die explizitsprachliche als auch die gebrauchssprachliche Seite zu beachten sind.⁵⁸ Andererseits erlaubt es gerade die Paraphrase in einem formallogischen Rahmen, Ressourcen für (die Bewertung von) Interpretationen argumentativer Texte zu nutzen, die für ein rein gebrauchssprachliches Vorgehen nicht zur Verfügung stehen. So wurde etwa bei den Überlegungen zur zweiten Deutung auf metalogische Theoreme zurückgegriffen.

Zu beachten ist, dass bzgl. der Äußerungssituation Voraussetzungen zu Überzeugungen von A gemacht wurden, die selbst nicht direkt zugänglich sind, sondern durch Deutungen von As (Rede)Handeln und Verhalten zu gewinnen wären, etwa seiner Äußerung von ›Ach so, ihr kennt Eike gar nicht.‹. Doch auch unter den hier gemachten Voraussetzungen zur Äußerungssituation gilt, dass sich nicht garantieren lässt, dass die erste Deutung ein wahres Verständnis ist und dass die zweite Deutung kein wahres Verständnis ist. Im nächsten Abschnitt soll dargelegt werden, dass das ausreichende Erreichen von wahren Verständnissen einerseits einen Maßstab für Maximen und Präsumptionsregeln abgibt, andererseits das wahre Verstehen jedoch nicht zum Maßstab des richtigen Verstehens gemacht werden sollte.

3. Vertretbares und wahres Verstehen und Maximen und Präsumtionen der Interpretation

Geht man mit Schleiermacher davon aus, »daß auch die kunstgerechte Auslegung kein anderes Ziel hat, als welches wir beim Anhören jeder gemeinen Rede haben«⁵⁹, dann erscheint es erst einmal naheliegend, das wahre Verstehen zum Ziel und Maßstab von Verstehensbemühungen zu machen. Schließlich würden die meisten von uns wohl spontan zustimmen, dass wir normalerweise daran interessiert sind oder zumindest sein sollten, die Äußerungen unserer Mitmenschen so zu verstehen, wie diese sie gemeint haben.⁶⁰ Vertreter des wahren Verstehens scheinen jedoch gerade skeptisch zu sein, was die Möglichkeit des zielgerichteten Erreichens eines wahren Verständnisses durch methodisches Interpretieren angeht. Hirsch stellt fest, dass »we have no direct

58 Siehe Reinmuth, *Logische Rekonstruktion*, Kap. 2.2, 2.3.

59 Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 29.

60 Diesen Bezug stellt etwa Bühler, *Der hermeneutische Intentionalismus als Konzeption von den Zielen der Interpretation*, 512, her.

access to the author's mind«⁶¹. Da Hirsch davon ausgeht, dass »no one can establish another's meaning with certainty«, macht er es zum Ziel des Interpretieren, »to show that a given reading is more probable than others«⁶². Diese Eigenschaft einer Interpretation nennt Hirsch »validity«, und er nennt entsprechende Interpretationen »valid«. Das Verhältnis zum richtigen, korrekten, bei Hirsch also wahren Verstehen gestaltet sich dann wie folgt:

This distinction between the present validity of an interpretation (which can be determined) and its ultimate correctness (which can never be) is not, however, an implicit admission that correct interpretation is impossible. Correctness is precisely the goal of interpretation and may in fact be achieved, even though it can never be known to be achieved. We can have the truth without being certain that we have it, and, in the absence of certainty, we can nevertheless have knowledge – knowledge of the probable. We can reach and agree upon the most probable conclusions in the light of what is known.⁶³

Unten wird darauf eingegangen, worauf das Wissen, dass eine Lesart wahrscheinlich bzw. wahrscheinlicher ist als andere, ruhen könnte, und warum das Konzept des »validen« Verständnisses im Sinne von Hirsch letztlich keine gangbare Alternative zu einem Konzept von vertretbarem Verstehen als richtigem Verstehen darstellt. Zunächst aber ist festzuhalten, dass Hirsch davon auszugehen scheint, dass der Vollzug »passender« Anschlusshandlungen für den Autor ein Indiz dafür ist, dass er richtig verstanden wurde:

The faith that speakers have in the possibility of communication has been built up in the process of learning a language, particularly in those instances when the actions of the interpreter have confirmed to the author that he has been understood.⁶⁴

61 Hirsch, *Validity in interpretation*, 99.

62 Ebd., 236.

63 Ebd., 173. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, 69, schreibt: »daß wir nie ganz gewiß sein können, die richtige Auslegung gefunden zu haben. [...] Die Norm der Auslegung stellt einen Grenzwert, ein Ideal dar, dem sich Auslegungen mehr oder weniger annähern«. Auch Bühler, *Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten*, 141, erhebt lediglich den Anspruch, zu zeigen, dass »nach der Aufstellung von Hypothesen über Autorabsichten diese Hypothesen gestützt oder geschwächt werden können«.

64 Hirsch, *Validity in interpretation*, 18.

Tatsächlich scheint sich die Frage, ob man richtig verstanden wurde oder richtig verstanden hat, in unserer alltäglichen, lebensweltlichen Verstehenspraxis zunächst gar nicht zu stellen, wenn es im Vollzug von Folgehandlungen nicht zu Störungen oder Irritationen kommt: Gelingt das Gericht, muss man sich nicht fragen, ob das Rezept verstanden wurde. Steht der Schrank, dann ist die Beantwortung der Frage, ob die Aufbauanleitung korrekt verstanden wurde, normalerweise nicht von besonderer Dringlichkeit.⁶⁵ Kommt es zu Störungen, dann muss dies nicht daran liegen, dass der Autor nicht so verstanden wurde, wie er verstanden werden wollte. Unabhängig davon gilt jedoch, dass es beim Auftreten von Störungen zu einer Veränderung des Wissensstandes, relativ auf den ein Verständnis zu beurteilen ist, kommen kann, und zwar insbesondere dann, wenn der Verstehensuchende feststellt, dass es an seiner Deutung lag, dass die Störung aufgetreten ist.

Angenommen etwa, in einer Wegbeschreibung heißt es, dass das Ziel sich in der zweiten nach rechts abgehenden Straße nach einer bestimmten Kreuzung befindet. Angenommen, nach dieser Kreuzung geht zunächst eine enge Gasse nach rechts ab. Hier ist es dann offen, ob die enge Gasse als Straße gewertet werden soll oder nicht. Angenommen, man geht zunächst davon aus, dass der Autor der Wegbeschreibung die enge Gasse als erste Straße gewertet hat, und erreicht sein Ziel nicht. Erreicht man nun sein Ziel in der zweiten Straße unter Ausschluss der engen Gasse, dann sprechen zumindest Benevolenzüberlegungen dafür, dass Ausgangsverständnis zu revidieren und davon auszugehen, dass der Autor – zumindest im Kontext der Wegbeschreibung – enge Gassen nicht als Straßen wertet.

Kann man dann sicher sein, dass der Autor enge Gassen nicht als Straßen wertet (jedenfalls bzgl. der Wegbeschreibung)? Sicherlich nicht: Der Autor kann tatsächlich einen Fehler gemacht haben und enge Gassen durchaus als Straßen werten. Der Autor könnte sich etwa am Ziel befinden und beim Gespräch über die Zielfindung sagen: »Oh, ich hatte diese enge Gasse vergessen, als ich den Weg beschrieben habe. Ich hätte ›die dritte Straße‹ schreiben müssen.« Das wäre ein starkes Indiz dafür, dass die Ausgangsdeutung, bei der die enge Gasse als Straße gezählt wird, vertretbar ist, die revidierte Deutung dagegen nicht. Setzt man voraus, dass die Ausgangsdeutung ein wahres Verständnis ist, dann wäre dies ein Beispiel für einen Fall, in dem es zu Störungen

65 Zum Vollzug »passender« Folgehandlungen als Nachweis des richtigen bzw. gelingenden Verstehens siehe Gatzemeier, *Methodische Schritte einer Textinterpretation in philosophischer Absicht*, 283, 299, sowie Scholz, Oliver R., *Verstehen*, in: Sandkühler, Hans J., (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg 1999, Bd. 2, 1698-1702, und Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 299, 307.

kommt, obwohl – oder sogar: weil – man in Hirschs Sinn richtig verstanden hat. Solche Fälle kommen offenbar vor.

Dennoch ist davon auszugehen, dass Störungen häufiger auftreten, wenn Autoren nicht so verstanden werden, wie sie verstanden werden wollen. Zu solchen Störungen zählen dabei insbesondere auch Proteste von Autoren, die sich missverstanden fühlen. Hier wird noch eine andere Dimension berührt, nämlich »unser Interesse daran, von anderen nicht willkürlich interpretiert zu werden«⁶⁶. Sofern ein solches Interesse besteht, erscheint es zumindest berücksichtigungswert, und zwar zunächst unabhängig davon, ob dies auch im Interesse des Verstehenssuchenden ist, auch wenn letzteres der Normalfall sein dürfte.

Auch wenn sich wahres Verstehen im Einzelfall nicht »erzwingen« lässt bzw. – so jedenfalls Hirsch – »can never be known to be achieved«, so sollte ein gutes Interpretationsreglement aus Maximen und Präsumptionsregeln daher doch dazu führen, dass gemäß diesem Reglement vertretbare Verständnisse und wahre Verständnisse möglichst oft in einem Maße zusammenfallen, das einen störungsfreien Ablauf von Kommunikations- und anderen Handlungszusammenhängen erlaubt. Dies gilt jedenfalls dann, wenn damit eine Stützung auch der alltäglichen Verstehens- und Auslegungspraxis erreicht werden soll. Unter dieser Voraussetzung ist ein Interpretationsreglement, bei dem ein entsprechendes vertretbares Verstehen und wahres Verstehen regelmäßig so weit auseinanderliegen, dass Kommunikations- und andere Handlungszusammenhänge gestört werden, untauglich.⁶⁷

Warum aber sollte man sich überhaupt auf das vertretbare Verstehen einlassen und nicht einfach direkt auf das wahre – oder zumindest wahrscheinliche – Verstehen als Maßstab des Verstehens abstellen? Dazu sei zunächst noch einmal das Beispiel der Wegbeschreibung aufgerufen. Dort wurde die Äußerung des Autors im Ziel als ein starkes Indiz dafür gewertet, dass die Ausgangsdeutung im Gegensatz zur revidierten Deutung vertretbar ist. Man könnte diese Äußerung auch als Indiz werten wollen, dass die Ausgangsdeutung wahr ist, die revidierte Deutung dagegen nicht. Allerdings würde man dabei voraussetzen, dass entsprechende Deutungen der jetzigen Aussagen des Autors unproblematisch sind. Wie wäre dies zu zeigen? Man könnte unter geeigneten Umständen sicherlich zeigen, dass sie vertretbar sind. Aber kann

66 Ebd., 192.

67 Dies gilt auch für andere Ansätze, richtiges Verstehen nicht über das wahre Verstehen bestimmen (↑).

es reichen, dass Deutungen vertretbar sind, wenn diese dazu herangezogen werden, um eine Deutung als wahr – oder wahrscheinlich – auszuzeichnen?

Hirsch geht davon aus, dass zur Ermittlung der (qualitativen) Wahrscheinlichkeit von Interpretationshypothesen »externe Daten« herangezogen werden können und sollen.⁶⁸ Dies ist eine Forderung, die auch für das Interpretieren mit dem Ziel des vertretbaren Verstehens gilt. Problematisch erscheint dabei jedoch unter Hirschs eigenem Ansatz, dass – wie eben im Beispiel – zur Gewinnung dieser »externen Daten« regelmäßig wiederum auf Ergebnisse von Interpretationen zurückzugreifen ist. Es stellt sich dann die Frage, wie man diesen Interpretationen einen passenden Status zuschreiben kann, wenn jede zulässige Deutung »ultimately a probability judgment that is supported by evidence«⁶⁹ sein soll und »the many traditional canons and maxims of interpretation« bestenfalls als »provisional guides, or rules of thumb« angesehen werden, die sich allerdings oftmals als »relatively useless baggage«⁷⁰ erweisen.⁷¹ Reichert bemerkt dazu im Zusammenhang mit Hirschs Zurückweisung von Kohärenzkriterien:⁷²

Is it not at least as likely that extratextual documents themselves will support multiple competing interpretations as that the text will? Or again, once Hirsch has selected his relevant extratextual documents, how will he determine *their* meaning? By drawing upon documents still more remote? And then?⁷³

Damit lassen sich im Rahmen von Hirschs Ansatz – und verwandter Ansätze – drei Probleme beim Rückgriff auf andere Texte unterscheiden:

68 Hirsch, *Validity in interpretation*, Kap. 5, und ebd., 236-241.

69 Ebd., 180.

70 Ebd., 203.

71 Ähnlich (wenn auch weniger polemisch) äußert sich Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, 61-62. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, stellt, wie im ersten Abschnitt bemerkt, im Gegensatz zu Hirsch und Ineichen sogar die Rolle einer geteilten Sprache für das Verstehen infrage und betont stattdessen die Rolle von »wit, luck, and wisdom« (ebd., 265).

72 Beispiele sind Reschers oben zitiertes »Principle of Normativity« und das im Anschluss daran zitierte Kriterium von Reichert (↑1), die unter Rückgriff auf die Cum-effectu-Präsumtion im zweiten Abschnitt aufgegriffen wurden.

73 Reichert, *Making sense of literature*, 109-110.

- (i) Welchen Status (welche Wahrscheinlichkeit) müssen andere Deutungen haben, die eine Deutung als wahrscheinlich stützen sollen?
- (ii) Wie zeigt man, dass sie diesen Status haben?
- (iii) Wie vermeidet man dabei einen Regress oder Zirkel?

Diese Probleme stellen sich offenbar auch, wenn man auf Äußerungen eines Autors, die sich direkt auf seinen Text beziehen, zurückgreifen will. Der Rückgriff auf andere Texte ist nicht unproblematisch, insofern diese selbst erst wieder verstanden werden müssen. Relevante Äußerungen des Autors, die außerhalb des zu verstehenden Textes liegen, sind bei der Interpretation zu berücksichtigen. Dabei erfordern aber nicht nur Äußerungen wie As »Ach so, ihr kennt Eike gar nicht.«, die sich nicht unmittelbar auf das Interpretandum beziehen, aber für dessen Deutung relevant sind (\uparrow_2), selber Deutung, sondern auch Äußerungen, in denen ein Autor direkt ein bestimmtes Verständnis seines Textes äußert oder zu seinen Absichten bei der Äußerung des Textes Stellung nimmt. Dabei scheint nicht klar, wie man den aufgerufenen Problemen in Hirschs Rahmen ausweichen soll. Hirsch spricht in der oben zitierten Passage von »the most probable conclusions in the light of what is known«. Das Wissen, dass unter Hirschs Ansatz verfügbar ist, kann aber, sofern es auf Deutungen anderer Texte aufbaut oder in solchen Deutungen besteht, selbst wieder nur Wissen über wahrscheinliche Lesarten sein. Wie diese evidenzbasiert zu gewinnen sind, wenn man Hirschs oben zitierte Aussage zu den gegebenen Daten als reiner Zeichenfolge ernst nimmt (\uparrow_1), lässt Hirsch letztlich offen. Ebenso bleibt unklar, welchen Status diese Deutungen anderer Texte haben müssen. Einerseits müsste es sich wohl um evidenzbasierte Wahrscheinlichkeitsaussagen handeln. Andererseits spricht Hirsch zum Beispiel davon, dass ein »probability judgment« über einen Vergleich bei Donne »is based on the evidence that Donne's similes are of a certain character more often than not, and we have gleaned this evidence from as many instances as we could find«⁷⁴, wobei er eben offenlässt, wie man in den anderen Fällen dazu kommt, dass ein Vergleich »of a certain character« ist – ohne einschränkende Qualifikation. Warum sollten diese Deutungen weniger problematisch sein als die, die durch sie (bzw. die resultierende Verteilung von Deutungen) gestützt werden soll? Wie unproblematisch bzw. wahrscheinlich müssen Deutungen sein, um andere Deutungen als wahrscheinlich(er)e etablieren zu können?

74 Hirsch, *Validity in interpretation*, 195.

Und wie könnte man zeigen, dass eine Deutung den zur Stützung geforderten Status hat, ohne dass es zu einem Regress- oder Zirkel-Problem kommt.⁷⁵

In dem zeitlich früher als der Haupttext liegenden Appendix I von *Validity in Interpretation* geht Hirsch noch davon aus, dass bestimmte Kriterien die Wahrscheinlichkeit einer Interpretation mitbedingen:

To establish a reading as probable it is first necessary to show, with reference to the norms of language, that it is possible. This is the criterion of *legitimacy*: the reading must be permissible within the public norms of the *langue* in which the text was composed. The second criterion is that of *correspondence*: the reading must account for each linguistic component in the text. [...] The third criterion is that of *generic appropriateness* [...]. When these three preliminary criteria have been satisfied, there remains a fourth criterion which gives significance to all the rest, the criterion of plausibility or *coherence*. [...] Faced with alternatives, the interpreter chooses the reading which best meets the criterion of coherence.⁷⁶

Hirsch führt sodann aus, dass »the quality of coherence depends on the context inferred«, was ihn zu der Feststellung führt:

Verification by coherence implies therefore a verification of the grounds on which the reading is coherent. *It is necessary to establish that the context invoked is the most probable context*. Only then, in relation to an established context, can we judge that one reading is more coherent than another. Ultimately, therefore, we have to posit the most probable horizon for the text [...]. This is not only the one way we can test the relative coherence of a reading, but it is also the only way to avoid pure circularity in making sense of the text.⁷⁷

Zunächst ist zu Hirschs Kriterien zu bemerken, dass diese eine bereits bestimmte Äußerungssprache und Annahmen über deren Konventionen

75 Diese Fragen lassen sich auch bzgl. der Ausführungen von Bühler, Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten, 146-147, zur Heranziehung von Parallelstellen aufwerfen. Die gegenseitige Stützung von Deutungen unter einer übergeordneten Deutung kann im Rahmen kohärentistischer Überlegungen als Indiz für eine Deutung gewertet werden (↑2). Hirsch steht jedoch – zumindest auf der Ebene der Interpretation einzelner Texte – derartigen gegenseitigen Stützungen gerade unter Verweis auf deren »Zirkularität« skeptisch gegenüber (siehe etwa Hirsch, *Validity in interpretation*, 194).

76 Ebd., 236.

77 Ebd., 238.

voraussetzen. Das Kriterium der generischen Angemessenheit setzt sodann – worauf Hirsch in einer Fußnote eingeht – voraus, dass die Textgattung bestimmt wurde. Es werden also zur Anwendung dieser Kriterien genau solche Aussagen gebraucht, wie sie beim vertretbaren Verstehen durch die Anwendung von Präsumptionsregeln bereitgestellt werden sollen (↑1). Sodann setzt die Bestimmung der wahrscheinlichsten Umgebung offenbar regelmäßig den Rückgriff auf Deutungen von Texten voraus, was zu dem oben angesprochenen Problemfeld führt.

Insgesamt stellt sich jedoch die Frage, wie diese Kriterien überhaupt in Hirschs wahrscheinlichkeitsorientierten Ansatz passen.⁷⁸ Im zeitlich später liegenden Haupttext behauptet Hirsch dann auch, sie »skeptically«⁷⁹ aufgeführt zu haben. Vermutlich soll auch für sie gelten, dass es sich um »provisional guides, or rules of thumb« handeln soll, die Hirsch wie andere »practical canons of interpretation« genauer als »preliminary probability judgments based on past experience«⁸⁰ gedeutet haben will. Damit stellt sich jedoch die Frage, wie man in Hirschs Rahmen zeigen könnte, dass »they hold true more often than not«⁸¹. – Dies scheint offenbar nur möglich, wenn man bei einzelnen Deutungen feststellen kann, ob sie zutreffen oder nicht.

Probleme des Rückgriffs auf als »unproblematisch« oder zumindest weniger »problematisch« anzusetzende Deutungen stellen sich bei Hirschs Ansatz auch dann, wenn die Ermittlung der Absichten eines Autors (wie üblich) auch unter Rückgriff auf die von ihm gewählten sprachlichen Mittel erfolgt: Stellen wir fest, dass ein Text sich einer bestimmten Gattung zuordnen lässt, mit der üblicherweise ein bestimmter Zweck verbunden ist, so unterstellen wir dem Autor, dass er diesen Zweck verfolgte und richten die Interpretation der einzelnen Teile und Ausdrücke an diesem Zweck bzw. dieser Gattung aus.⁸² Hier scheint ein hermeneutischer Zirkel vorzuliegen: Die Gattung bzw. der entsprechend zugeschriebene Zweck sollen die Interpretation bestimmen, während gleichzeitig die Gattung sich regelmäßig nicht unabhängig von einem Verständnis des Textes ermitteln lässt, was wiederum ein Verständnis einzelner

78 Eine ähnliche Frage lässt sich auch an Bühlers Ansatz stellen, der zeigen will, »dass sich Autorabsichten grundsätzlich auf empirische Weise feststellen lassen« und »dass Hypothesen über Autorabsichten empirisch überprüft werden können« (Bühler, Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten, 141), um dann ebenfalls ein auf Kohärenz abstellendes Bestätigungskriterium anzuführen: »Zur Bestätigung einer Hypothese über Autorabsichten trägt das Ausmaß bei, zu welchem die Hypothese mit dem Kontext der behaupteten Absicht harmoniert« (ebd., 146).

79 Hirsch, *Validity in interpretation*, 189.

80 Ebd., 203.

81 Ebd.

82 Siehe etwa ebd., 76–77, 236, 262–263.

Teile und Ausdrücke voraussetzt.⁸³ Aufgelöst werden kann diese gegenseitige Abhängigkeit u. a., insofern sich bestimmte Deutungen unabhängig von der zu bestimmenden Gattung vornehmen lassen.⁸⁴ Hirsch bemerkt dazu:

It is true that an idea of the whole controls, connects, and unifies our understanding of parts. It is also true that the idea of a whole must arise from an encounter with parts. But this encounter could not occur if the parts did not have an autonomy capable of suggesting a certain kind of whole in the first place. A part – a word, a title, a syntactical pattern – is frequently autonomous in the sense that some aspect of it is the same no matter what whole it belongs to.⁸⁵

Hierzu muss offenbar einerseits vorausgesetzt werden, dass ein Autor diese Ausdrücke auch entsprechend den Konventionen der vorausgesetzten Sprache gebraucht, während man andererseits auch Voraussetzungen zu diesen Konventionen benötigt. Hirsch behauptet, der Rückgriff auf die (Gattungs-) Konventionen, unter denen ein Text wahrscheinlich verfasst wurde, »is not circular, since the probable conventions under which a text was written may be discovered by studying other texts and other authors within his culture«⁸⁶. Die »Entdeckung« der Konventionen kann aber offenbar nicht unabhängig von Interpretationen der anderen Texte erfolgen. Auch hier stellt sich die Frage, welchen Status die entsprechenden Deutungen haben müssen, wie dieser nachzuweisen ist und wie dabei Regress- oder Zirkelprobleme vermieden werden können. Dies gilt auch für den Versuch, bestimmte Deutungen eines Wortes bei einem Autor unter Bezug auf die Verwendung dieses Wortes bei anderen Autoren als wahrscheinlich(er) nachzuweisen. Wenn man etwa, wie Hirsch, dafür argumentieren will, dass ein englischsprachiger Autor des 18. Jhs. das Wort ›wit‹ wahrscheinlich in einer bestimmten Bedeutung gebraucht, weil diese es ist »what other eighteenth century writers mean by ›wit‹ more

83 Siehe etwa ebd., 198, 241. »Klassische« Formulierungen dieses »Zirkels« finden sich etwa bei Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, 39, Fn. 1, 211.

84 So macht Schleiermacher deutlich, dass zunächst nur ein vorläufiges Verständnis gefordert ist und bemerkt: »Dieß scheint ein Cirkel, allein zu diesem vorläufigen Verstehen reicht diejenige Kenntniß des Einzelnen hin, welche aus der allgemeinen Kenntniß der Sprache hervorgeht« (ebd., 37).

85 Hirsch, *Validity in interpretation*, 76-77. Bühler, *Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten*, 153-154, behauptet diesbezüglich ähnlich: »Strukturelle und stilistische Merkmale eines Textes können oft ohne jeden Bezug auf Autorabsichten festgestellt werden«.

86 Hirsch, *Validity in interpretation*, 263, Fn. 10.

often than not«⁸⁷, dann muss man offenbar über entsprechende Deutungen der anderen Autoren verfügen. Außerdem benötigt man zusätzliche Aussagen, um von Wissen über bestimmte Konventionen dazu überzugehen, dass ein bestimmter Autor sich auch an diese hält. Solche Aussagen lassen sich unter Rückgriff auf Präsumptionsregeln gewinnen (\uparrow), sie müssten allerdings in Hirschs Rahmen ebenfalls als evidenzbasierte Hypothesen gewonnen werden – ohne dabei bereits vorausgesetzt zu werden.⁸⁸ Gleiches gilt für Rationalitätsunterstellungen, die einen Übergang von den gewählten sprachlichen Mitteln zu den mutmaßlich verfolgten Zwecken erlauben (\uparrow).

Hirsch möchte durch den Rückgriff auf »externe Daten« aus dem »imprisonment in a hermeneutic circle«⁸⁹ ausbrechen. Insofern solche Daten – insbesondere auch, was Aussagen zum Sprachgebrauch angeht – ihrerseits wieder von Interpretationen abhängen, ist jedoch unklar, wie dieser Ausbruch auf dem von Hirsch vorgeschlagenen Weg gelingen könnte. Präsumptionsregeln erlauben es, zu »ersten Deutungen« zu kommen, die allererst einen Ausgangspunkt für weitere Deutungsbemühungen abgeben. Ohne diese scheint man letztlich in eine Situation der *radical translation*⁹⁰ bzw. *radical interpretation*⁹¹ zu kommen, in der nicht auf vorhandene Standarddeutungen zurückgegriffen werden kann, wobei allerdings Quine und Davidson davon ausgehen, dass

87 Ebd., 184.

88 Bühler, Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten, 147, führt diesbezüglich im Zusammenhang mit der Heranziehung von Parallelstellen bei anderen Autoren an, dass dazu »die weitergehende Annahme gemacht werden [muss], dass ein anderer Autor den Ausdruck in gleicher Weise verwendet, wie er im Paralleltext eines bereits untersuchten Autors verwendet wird«, und behauptet: »Eine derartige Annahme lässt sich etwa dadurch begründen, dass beide Autoren gleichen sozialen oder kulturellen Einflüssen unterliegen«. Zu zeigen wäre dann, wie sich eine derartige Hypothese ohne Rückgriffe auf Präsumptionsregeln oder selbst noch ungestützte Hypothesen bestätigen (oder auch schwächen bzw. widerlegen) ließe. Natürlich könnte man entgegnen, dass es nicht um eine Bestätigung einzelner Hypothesen über Konventionen des Sprachgebrauchs ginge, sondern um die Bestätigung einer Theorie, die diese Hypothesen enthält. Sofern man Quine darin folgt, dass es mehrere unverträgliche Theorien dieser Art geben kann, die durch die empirischen Daten gleich gut »gestützt« werden, kann die Wahl einer dieser Theorien jedoch nicht als ein rein empiriegetragenes Unternehmen dargestellt werden. Dabei ist Bühler sehr klar darin, dass nach seiner Ansicht Rationalitätspräsumtionen nur heuristische Hilfsmittel darstellen, die gerade nicht der Überprüfung von Interpretationshypothesen dienen (ebd., 150-151).

89 Hirsch, *Validity in interpretation*, 166.

90 van Orman Quine, *Willard, Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960.

91 Davidson, Donald, *Radical Interpretation*, in: *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford 1984, 125-139.

verbale Zustimmung und Ablehnung identifizierbar sind⁹² bzw. Wissen über das Für-Wahr-Halten von Aussagen vorliegt⁹³.

Es mag sein, dass etwa die Präsumtion einer gewissen Zweck-Mittel-Rationalität durch »normische Gesetze«, die »statistische Majoritätsbehauptungen« implizieren, gedeckt ist.⁹⁴ Bezüglich der Voraussetzungen zum Sprachgebrauch und insbesondere zu Standarddeutungen und ihrer Immanenz scheint es jedoch schwierig, rein evidenzbasiert vorzugehen, wenn man nicht bereits Voraussetzungen macht, wie sie durch die Präsumptionsregeln bereitgestellt werden. Solche Aussagen gleichen eher Quines »analytical hypotheses«, für die nach Quine gilt:

The point is not that we cannot be sure whether the analytical hypothesis is right, but that there is not even, as there was in the case of ›Gavagai‹, an objective matter to be right or wrong about.⁹⁵

Quines Szenario der Urübersetzung zeigt die Grenzen der evidenzbasierten Interpretation auf, wenn Voraussetzungen zur Äußerungssprache nicht als Evidenz zulässig sind.⁹⁶ Unter einer solchen Beschränkung gilt:

Known languages are known through unique systems of analytical hypotheses established in tradition or by unique skilled linguists. To devise a contrasting system would require an entire duplicate enterprise of translation, unaided even by the usual hints of interpreters.⁹⁷

Präsumptionsregeln gestatten es, auf Standarddeutungen zurückzugreifen, die sich für bekannte Sprachen aus den verfügbaren Wörterbüchern und Grammatiken ergeben. Ohne einen solchen Rückgriff müsste man wohl das »entire duplicate enterprise of translation« in Angriff nehmen, wobei allerdings – zumindest nach Quine – das resultierende »contrasting system« auch kein System rein empirischer Hypothesen wäre.⁹⁸

92 Quine, *Word and Object*, 29-30.

93 Davidson, *Radical Interpretation*, 135.

94 Schurz, *Erklären und Verstehen*, 170-171; siehe auch Bühler, *Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten*, 150.

95 Quine, *Word and Object*, 73.

96 Siehe ebd., 28, wobei Quine allerdings eine »fair translation« (ebd., 59) fordert, die durch »Absurditätenminimierungs-Prinzipien« (Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 102) beschränkt ist. Siehe dazu auch ebd., 92-102.

97 Quine, *Word and Object*, 72.

98 Bühler, *Die Überprüfung von Hypothesen über Autorabsichten*, 143, führt als Beispiel zur Überprüfung einer Hypothese an: »Die Hypothese etwa über die konventionelle

Für Präsumptionsregeln sollte in Reschers Worten gelten, dass sie zur Bevorzugung der »most *plausible* of rival alternatives«⁹⁹ führen. Dabei ist jedoch Plausibilität von Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden:

The plausibility of a thesis affords an index not of its *probability* – of how likely we deem it, or how surprised we would be to find it falsified – but rather of its enmeshment within the network of the relevant data. [...] The key issue is that of how readily a rejection of the thesis in view could make its peace within the overall framework of our cognitive commitments. The more plausible a thesis, the more disruptive would its abandonment prove.¹⁰⁰

Auch insofern ist es ein Missverständnis, wenn Hirsch, wie bereits oben zitiert, davon spricht, dass »the practical canons of interpretation are preliminary probability judgments based on past experience«¹⁰¹. Zwar können Präsumptionsregeln unter Umständen auch unter Rückgriff auf »[i]nduktiv-probabilistische und andere empirische Begründungen«¹⁰² gerechtfertigt werden, jedoch gilt dies offenbar gerade für Voraussetzungen zum Sprachgebrauch nur bedingt. Sodann können bei der Rechtfertigung oder Wahl von Präsumptionsregeln – im Gegensatz zur Wahl empirischer Hypothesen – »normative oder wertbezogene Rücksichten größeres Gewicht haben als die induktiv-probabilistischen«¹⁰³. Nicht zuletzt aber können Präsumptionsregeln auch unter Rückgriff auf »Bestimmtheitserwägungen« gerechtfertigt werden.¹⁰⁴ Scholz führt hier das Beispiel einer Aufrichtigkeitspräsumtion an, doch auch für die Präsumtionen zu Äußerungssprache, Adressaten und Redehandeln gilt, »daß die damit verbundenen Annahmen im Einzelfall bestimmter sind als die mit der gegenteiligen Präsumtion verknüpften«¹⁰⁵.

Bedeutung B eines Wortes W in einem Text überprüfen wir oft nur dadurch, dass wir kompetente Sprecher oder Diktionäre konsultieren«. Bühler führt richtig aus, dass wir dabei als »Hintergrundwissen voraus[setzen], dass die Angaben des Sprechers bzw. des Diktionärs richtig sind« (ebd.), lässt aber gerade offen, wie sich diese Voraussetzung selbst als empirische Hypothese bestätigen ließe.

99 Rescher, *Philosophical reasoning*, 105.

100 Ebd., 104.

101 Hirsch, *Validity in interpretation*, 203.

102 Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 156.

103 Ebd., 157.

104 Ebd., 158.

105 Ebd.

Hirsch hebt hervor, »that it is a fallacy to claim that a particular norm for interpretation is necessarily grounded in the nature of this or that kind of text«¹⁰⁶. Er führt daher, wie oben zitiert aus, dass sein

case rests [...] on the fact that it is the only kind of interpretation with a determinate object, and thus the only kind that can lay claim to validity in any straightforward and practicable sense of that term.¹⁰⁷

Hirsch wählt also den Maßstab des wahren (bzw. wahrscheinlichen) Verstehens, da er davon ausgeht, dass nur so ein bestimmtes Objekt der Interpretation gewährleistet werden kann.¹⁰⁸ Da nämlich die Konventionen einer Sprache normalerweise Deutungsspielräume lassen, ergibt sich nach Hirsch erst dadurch eine bestimmte Bedeutung, die ein bestimmtes Objekt des Verstehens und Interpretierens sein kann, dass diese Bedeutung von einem Autor innerhalb des durch die Konventionen der Sprache gegebenen Spielraums gewollt wird: »Determinacy of verbal meaning requires an act of will«¹⁰⁹. Wie schon im ersten Abschnitt ausgeführt, muss die von einem Autor gewollte Bedeutung dabei auch eine im Rahmen der Konventionen der Äußerungssprache mögliche Bedeutung sein. Dabei ist Hirsch sicherlich darin zuzustimmen, dass die Interpretation von Texten – so sie nicht einfach bei der Ermittlung und Beschreibung möglicher Bedeutungen stehenbleiben will – den Rückgriff auf einschränkende Faktoren benötigt. Sofern es um das Verstehen und Interpretieren von Texten als Texten, die von bestimmten Autoren in bestimmten Umgebungen geäußert wurden, geht, ist auch einsichtig, dass diese Einschränkungen nicht willkürlich, sondern unter Bezug auf den Autor erfolgen sollten.

Im Rahmen des vertretbaren Verstehens geht es dabei darum, welche Absichten und Überzeugungen einem Autor plausiblerweise – unter Anwendung der Präsumptionsregeln – zugeschrieben werden können. Präsumptionsregeln erlauben es auch, die Äußerungssprache zu bestimmen und für diese verfügbare Standarddeutungen bei der Interpretation heranzuziehen. Ebenso kann auf vertretbare Verständnisse anderer Texte desselben Autors oder anderer

106 Hirsch, *Validity in interpretation*, 25.

107 Ebd., 26-27.

108 Ähnlich scheint auch Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, 69, argumentieren zu wollen. Allerdings ergibt sich daraus, dass ohne eine Norm der Auslegung »die Rede von der Richtigkeit der Auslegung unverständlich und das Geschäft des Interpretieren offenbar ein beliebiges« wäre, nicht, dass (nur) das wahre Verstehen eine geeignete Norm darstellt.

109 Hirsch, *Validity in interpretation*, 47. Siehe auch ebd., 31, 46-47, 127, 218, 233-235, 242-243, 255.

Autoren zurückgegriffen werden.¹¹⁰ Im Rahmen von Hirschs Ansatz wird aber gerade fraglich, wie man zu Aussagen über die Äußerungssprache und ihre Konventionen kommen kann und wie sich Deutungen anderer Texte so auszeichnen lassen, dass sie zur Stützung einer fraglichen Deutung herangezogen werden können.

Mit dem vertretbaren Verstehen wird zwar keine Norm bereitgestellt, die sicherstellen könnte, dass jeweils nur eine Deutung eines Textes zulässig ist, aber es wird eine Norm bereitgestellt, die tatsächlich eine praktisch – zumindest oftmals – durchführbare Unterscheidung zwischen zulässigen und unzulässigen Lesarten erlaubt. Deutungsversuche, die nicht an irgendeiner Stelle auf vertretbare Verständnisse zurückgreifen, scheinen kaum aussichtsreich. Jedenfalls scheinen Hirschs Ausführungen zur Beurteilung der Wahrscheinlichkeit von Deutungen nur nachvollziehbar, wenn dabei auf bereits etablierte und als weniger problematisch angenommene Deutungen zurückgegriffen werden kann. Auch deswegen scheint es fraglich, ob man das wahre Verstehen zum Maßstab korrekter Interpretation machen sollte, wird doch damit nur scheinbar eine Norm etabliert, die tatsächlich »aus eigener Kraft« dazu dienen kann, zwischen richtigen und falschen Verständnissen zu unterscheiden – jedenfalls insofern richtige Verständnisse nicht nur zufällig richtige Verständnisse sein, sondern nachvollziehbar als solche ausgezeichnet werden sollen. Präsumtionen erzeugen Bestimmtheit, indem sie die Deutungsmöglichkeiten in nachvollziehbarer Weise einschränken, während das wahre Verständnis, als ein bestimmtes, aber nach Hirschs eigener Auffassung unzugängliches Objekt der Interpretation dies nicht zu leisten vermag.

4. Scheinbare und einlösbare Bestimmtheit

Im vorhergehenden Text wurde versucht, wahres Verstehen und vertretbares Verstehen als zwei alternative Maßstäbe des richtigen Verstehens darzustellen und zu bewerten. Dabei ging es speziell um das Verstehen, insofern es mit artikulierbaren Verständnissen verbunden ist. Wahres Verstehen wurde als Verstehen, bei dem das zugeordnete Verständnis vom Autor gewollt ist, charakterisiert und vor allem unter Rückgriff auf Hirschs *Validity in*

110 Dabei gilt nicht, dass das präsumtionsgeleitete Interpretieren losgelöst von aller Erfahrung stattfindet. Scholz, Was heißt es, eine Argumentation zu verstehen?, 171, hebt hervor, dass »[d]ie einzelnen Interpretationen, die einer solchen Präsumtionsmethodologie folgen, [...] gleichwohl in dem grundlegenden Sinne empirischen Charakter [haben], daß sie an der Erfahrung scheitern können«. Siehe auch Scholz, Verstehen und Rationalität, 58-59, 239.

Interpretation weiter dargestellt, insbesondere auch was das *prima facie* bescheidenere Ziel von wahrscheinlichen Verständnissen angeht. Dem wahren Verstehen wurde das besten Wissens und Gewissens vertretbare Verstehen gegenübergestellt, das sich dadurch auszeichnet, dass das zugeordnete Verständnis durch eine Interpretation gemäß hermeneutischen Maximen und Präsumptionsregeln erreichbar ist. Am Beispiel der logischen Rekonstruktion argumentativer Texte wurde sodann versucht zu illustrieren, wie sich unter Rückgriff auf ausdifferenzierte Maximen für und gegen die Vertretbarkeit von Verständnissen argumentieren lässt.

Anschließend wurde dargestellt, warum ein ausreichender Zusammenfall von wahren und vertretbaren Verständnissen ein Kriterium für die Bewertung, Gestaltung und Wahl von Maximen und Präsumptionsregeln darstellt, wobei sich dieser ausreichende Zusammenfall daran bemisst, inwieweit ein störungsfreier Ablauf von Kommunikations- und anderen Handlungszusammenhängen ermöglicht wird. Es wurde sodann versucht darzustellen, warum das von Hirsch vertretene Ziel der evidenzbasierten wahrscheinlichen Deutung letztlich schwerlich erreichbar scheint, da unklar ist, wie hierbei auf Deutungen anderer Texte und auf Voraussetzungen zu sprachlichen Konventionen zurückgegriffen werden kann. Es wurde angedeutet, dass ein evidenzbasierter Ansatz bei strikter Durchführung in einem Urübersetzungsszenario endet, wobei (auch dann) gilt, dass sich Aussagen zum Sprachgebrauch, wie sie von Hirsch bei der Interpretation vorausgesetzt werden, nicht rein evidenzbasiert gewinnen lassen, sofern nicht bereits Voraussetzungen zu sprachlichen Konventionen gemacht werden. Als Maßstab für ein intersubjektiv nachvollziehbares und überprüfbares Verstehen und Interpretieren scheint das vertretbare Verstehen daher geeigneter als das wahre Verstehen. Die Norm des vertretbaren Verstehens schafft zwar keine eindeutige Bestimmtheit im Sinne einer einzigen zulässigen Deutung, sie schafft aber eine oftmals tatsächlich einlösbare Bestimmtheit in der Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Verständnissen, während die Norm des wahren Verstehens eine eindeutige Bestimmtheit verspricht, die im Interpretieren nicht nachvollziehbar eingelöst werden kann.

Beyond the Normative/Descriptive Divide: Hermeneutics and Narrativity

Michal Beth Dinkler

Defining hermeneutics has always been difficult. Surely, this comes as no surprise. Hermes himself, the divine messenger for whom hermeneutics is named, was notoriously hard to pin down. “The first of all postmen,” Hermes’ famous winged sandals allow him to bring word to gods and mortals from Zeus; he carries messages across thresholds, translates between worlds and beings, and traffics in multiple meanings.¹ Hermes is simultaneously more and less than a faithful postman. Dubbed “companion of the dark night,” Hermes is a trickster who travels at twilight (*Homeric Hymns* 4:290). The complex, contradictory traditions embodied in the mythical Hermes remind us that the nexus of issues at the center of hermeneutics – (mis)understanding and meaning, (mis)interpretation and perception, (mis)representation and translation – has always been unstable, always hard to define.

This is not for lack of trying. Consider the following definitions. Friedrich Schleiermacher, the progenitor of the modern discipline of hermeneutics, defined the field as “the art of understanding,” and differentiated between *subtilitas explicandi* (exactness of explication) and *subtilitas intelligendi* (exactness of understanding).² Later, Hans-Georg Gadamer, following his mentor Martin Heidegger, advanced the more expansive view that hermeneutics concerns the conditions of possibility that enable or hinder understanding; for Gadamer, hermeneutics properly aims “not to develop a procedure of understanding, but to clarify the conditions in which understanding takes place.”³ Consequently, for Gadamer, the borders of hermeneutics as a discipline are amorphous:

The hermeneutic aspect itself cannot remain limited to the hermeneutic sciences of art and history, nor to intercourse with ‘texts,’ [...]. The universality of the hermeneutic problem, already recognized by Schleiermacher,

-
- 1 Caputo, John, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington 1987, 160.
 - 2 Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, trans. James Duke and Jack Forstman, Missoula (MT) 1977, 96.
 - 3 Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* [1960], 2nd rev. ed. trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, New York 1989, 295.

has to do with the universe of the reasonable, that is, with anything and everything about which human beings can seek to reach agreement.⁴

Another giant in the modern hermeneutical tradition, Paul Ricoeur, defines hermeneutics as “the theory of the rules that preside over an exegesis – that is, over the interpretation of a particular text, or of a group of signs that may be viewed as a text.”⁵

My purpose in this chapter is not to construct an historical account of definitional disagreements about hermeneutics (those are readily available elsewhere),⁶ but rather, to consider a distinction that has survived in various iterations throughout centuries of hermeneutical debate: that between *descriptive hermeneutics* and *normative hermeneutics*. According to the traditional dichotomy, descriptive hermeneutics (often called philosophical hermeneutics) aims to explicate the “what is” of interpretation. If we were physicians, descriptive hermeneutics would be our diagnosis – our description of the processes involved in actual meaning-making; like the physician offering a diagnostic assessment of a disease, we would self-consciously eschew value judgments about those processes. Normative hermeneutics, on the other hand, concerns “what ought to be.” If we were physicians, this would be our prescription – our judgments about the proper procedures that should govern interpretation; like the physician advocating a specific medical procedure or treatment plan, we would offer explicit value judgments about the ends to which interpretation aspires.

Of course, many scholars today would ascribe to a more nuanced view than that of a pure, absolute dichotomy between descriptive and normative approaches. Individual thinkers have developed their discussions of this and related dichotomies in different directions, variously engaging with, critiquing, and/or nuancing David Hume’s ought/is dichotomy, or the Kantian distinction between analytic and synthetic judgments. The hermeneutical theories of figures like Habermas, Gadamer, and Ricoeur recognize – albeit differently from one another – various ways that normativity and description are intertwined. The intricacies of such treatments require no retracing here.⁷ It is enough, for

4 Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David Linge, Berkeley 1976, 180.

5 Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage, New Haven 1970, 8.

6 E.g.: Dilthey, Wilhelm, *The Rise of Hermeneutics*, trans. Fredric Jameson, in: *New Literary History* 3 (1972), 229-244; Palmer, Richard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston (Ill.) 1969.

7 A useful overview can be found in: Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge (MA) 2002.

our purposes, to recognize that nuanced discussions notwithstanding, the normative/descriptive distinction remains both persistent and powerful.

What interests me is scholars' respective postures toward and assessments of these different forms of hermeneutical discourse. Across the scholarly landscape, in diverse corners of the humanities, one finds widely discrepant evaluations of the normative/descriptive distinction. On the one hand, critics in certain circles criticize and reject any distinction at all between neutral, value-free, objective description and value-driven, judgment-based normativity. Such scholars, influenced by postmodern intellectual movements (e.g., critical theory, poststructuralism, deconstruction, etc.), and following in the hermeneutical tradition of Gadamer and Ricœur, consider all hermeneutics to be inherently, inescapably normative, because all language limits and enables understanding through dialogical exchange (Gadamer's "fusion of horizons"). These critics accept as axiomatic truth that interpretation *depends on* normative assumptions and *advances* normative aims.

On the other hand, the claim that all interpretation is normative remains virtually heretical in other circles. E.D. Hirsch, for example, insists on a theoretical and practical distinction between hermeneutical *canons* (which are based on normative judgments) and hermeneutical *principles* (which are based on describable facts).⁸ The aim for these interpreters is, as Shaun Gallagher puts it, to "reproduce the meaning or intention of the author by following well-defined hermeneutical canons that guide reading."⁹ Hirsch responds to Heidegger's view that all human understanding is historically conditioned (and that therefore, accurate reconstructions of the past are impossible) by insisting that the latter is a "metaphysical position," and must "be isolated from the analytical dimension of hermeneutics."¹⁰

To take the discussion one step further, many scholars who adhere to a strict normative/descriptive divide are convinced that normativity is not just distinct from description, but that it is *negative* – to be entirely avoided in scholarly discourse. What accounts for this discrepancy between those who consider all hermeneutics to be normative and those who reject normativity as negative? Carl Olson writes that "an academic field cannot discern its way without being able to know its historical development in some kind of narrative way."¹¹

8 Hirsch, Eric D., *The Aims of Interpretation*, Chicago 1976, 75.

9 Gallagher, Shaun, *Hermeneutics and Education*, New York 1992, 9.

10 Hirsch, Eric D., *Three Dimensions of Hermeneutics*, in: *New Literary History* 3 (1972), 2, 245-261, 251.

11 Olson, Carl, Introduction, in: Olson, Carl (Ed.), *Theory and Method in The Study of Religion: A Selection of Critical Readings*, Belmont (CA) 2003, 1-14, 12.

Hermeneutics – indeed, *die Geisteswissenschaften* more broadly – cannot discern a way forward without taking a careful, critical look back.

The first part of my chapter is therefore devoted to a looking back, a consideration of how we got this particular critical narrative, that “normativity is negative.” In short, my argument is that the “normativity is negative” perspective remains influential because multiple overlapping binaries are intricately woven into particular disciplinary narratives about what we are doing when we engage in interpretation; the conflation of these multiple binaries rhetorically undergirds and legitimates the assessment of normativity as negative. Additionally, I contend that normativity itself becomes a discursive construction that scholars use rhetorically (and ironically) to legitimate their own normative views. In the second half of the chapter, I propose that the concept of narrativity can be a useful alternative to the normative/descriptive dichotomy when considering hermeneutics. In that section, I refer to the story of Mary and Martha in the Gospel of Luke (10.38-42) as my exemplary text.

First, let me offer a specification, a caveat, and an invitation. The specification is that I am interested in the rhetoricity of ancient narratives and the critical narratives we produce about them. My area of expertise is Biblical Studies, and within that, New Testament and Ancient Christian history (disciplines that are entirely bound up with the historical development of the German hermeneutical tradition, though that is a topic for another time and place).¹² Personally, therefore, I am primarily preoccupied with hermeneutical questions about ancient narratives and the cultures that gave rise to them. At the same time, however, there is certainly resonance with the questions and concerns of those who study hermeneutics from an analytic philosophical perspective and/or vis-à-vis contemporary texts and contexts.

The caveat is this: There are long and complicated genealogies and complex disciplinary dynamics behind all of the oppositions touched upon below that I do not have space to delineate. I realize that naming how these oppositions work in my field may appear reductionistic, but given that this volume is intentionally interdisciplinary, I judge doing so worth the risk. In light of the above specification and caveat, I invite readers in fields outside of Bible, Religion, and/or Theology to consider the following discussion a disciplinary case study that illustrates my larger contention about normativity as a discursive

12 There are many treatments of biblical interpretation in light of philosophical hermeneutics. See, e.g., Porter, Stanley/Stovell, Beth, *Biblical Hermeneutics: Five Views*, Downers Grove 2012; Thiselton, Anthony, *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids 2009; Porter, Stanley, *What Difference Does Hermeneutics Make? Hermeneutical Theory Applied*, in: *Pastoral Journal* 27 (2010), 1-50.

construction, and to consider whether, *mututis mutandis*, my claims might also apply in other disciplinary contexts.

A Look Back: “Normativity is Negative”

Philosopher Tom Lewis writes of the normativity/description binary vis-à-vis another much-contested divide – that between theology and religious studies:

[A] crucial background assumption – sometimes stated but often not – is that whereas theologians make normative claims, religious studies scholars should *refrain from doing so*. Rather, scholars in religious studies should distinguish themselves from theologians precisely by striving for some type of distance, neutrality, or objectivity in relation to their subject matter, where this is understood to entail analysis regarding what is rather than claims about what ought to be.¹³

Further, Lewis notes, these dichotomies are commonly conflated with a distinction between faith and reason, where faith refers to community-specific beliefs that are based on unquestioned and unquestionable authorities (e.g., Scripture or Church tradition), and reason is based on tested or empirically verifiable claims. Lewis summarizes this view: “[N]ormative claims related to religion are fundamentally a matter of faith, where faith is juxtaposed with reason.”¹⁴

In part, the normative/descriptive, theology/religious studies, faith/reason divides can be traced to a hermeneutical paradigm shift that occurred with the rise of modern biblical scholarship during the eighteenth and nineteenth centuries. As Hans Frei traces meticulously in the *Eclipse of Biblical Narrative*, biblical narratives during that time came to be considered as *either* historically accurate references to factual persons and events (the domain of Religious Studies), *or* as theologically-motivated claims (and therefore, mythical in the Aristotelian sense of *μῦθος*, or narrative constructedness).¹⁵ As Frei forcefully insists, however, narrative meaning is:

13 Lewis, Thomas, *Why Philosophy Matters for the Study of Religion – and Vice Versa*, Oxford 2015, 45.

14 Lewis, *Why Philosophy Matters*, 45.

15 Aristotle, *Poetics*, 50a4.

not *illustrated* (as though it were an intellectually presubstisting or pre-conceived archetype or ideal essence) but *constituted* through the mutual, specific determination of agents, speech, social context, and circumstances that form the indispensable narrative web.¹⁶

The two hermeneutical choices presented in the eighteenth and nineteenth centuries limited critics' interpretative range and, according to Frei, ultimately skewed their understanding.

A common corollary to this historical/theological interpretive divide was a strict temporal divide: history is that which concerns the past and theology concerns the "here and now." For much of the twentieth century, Krister Stendahl's distinction between "what the text meant" and "what the text means" simply remained unquestioned,¹⁷ and hardly an eyebrow was raised when Yale theologian George Lindbeck tied Stendahl's temporal distinction to a disciplinary one, writing that: "History interprets what the text meant, and theology what it means."¹⁸ In other words, interpretive, temporal, and disciplinary dichotomies become elided in a growing mountain of cumulative associations: anachronistic is opposed to historical *and* value-driven is opposed to fact-driven *and* subjective is opposed to neutral, and on and on.

In an era governed by the view that "science and science alone" is "the measure of reality, knowledge, and truth,"¹⁹ it is not difficult to see how certain constellations of associations could become ideologically conflated with each other and opposed to others. In my American context, this results in a fraught (typically caricatured) opposition between Religious Studies as concerned with history, description, and fact, and Theology as concerned with evaluative judgments, faith, and contemporary concerns. These associations form normative scholarly ideologies that are powerful in part because they are never merely abstract. Normative narratives – even critical scholarly narratives – are always experiential, embodied, practiced and performed; as such, they are also always grounded in material conditions and relations of power, which

16 Frei, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974, 280.

17 Stendahl, Krister, Art. *Biblical Theology, Contemporary*, in: Crim, Keith (Ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 1, Nashville 1962, 418-432.

18 Lindbeck, George, *The Story-Shaped Church: Critical Exegesis and Theological Interpretation*, in: Green, Garrett (Ed.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Philadelphia 1987, 161-178, 162.

19 Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford 1983, 46.

themselves come into existence in and through the webbed networks of social institutions (Althusser's "state apparatus").

Institutionally (and thus, economically), higher education in the United States reinforces the normative narratives sketched above because the landscape is so clearly divided between confessional Christian universities, Divinity Schools, and seminaries (on the one hand) – which are associated with *religious* or *theological* education, and secular religious studies departments (on the other hand) – which are associated with education *about* religion. This tends to be true also of publishing entities. Of course, there is good historical reason for this: In 1963, the U.S. Supreme Court offered the famous *Schempp* ruling, which distinguished between *religious* education and education *about* religion, and expressly banned the former from public academic discourse.²⁰ Religious education remains, for many Americans, synonymous with proselytization.

In institutions outside the U.S., of course, different versions of such territorial disputes appear; in Europe, for instance, programs labeled "Theology" typically divide faculties between Protestant and Catholic (though in practice, the implications of this division are quite variable). Despite institutional and disciplinary particularities, similar postures toward normativity are evident: Normativity, in many different contexts, is considered private, subjective, and unscholarly, while in contrast, description is equated with disinterested scholarly neutrality.

Yet, the oppositions themselves are not innate to – or necessary in – our considerations of hermeneutics. Rather, they constitute normative narratives that arise out of and are appropriated in specific communities. Variations of multiple binaries become coupled or elided in the "normative is negative" narrative, and are then marshaled rhetorically in scholarly territorial disputes. The result is that the very concept of "normativity" becomes a discursive construction used rhetorically by scholars of otherwise incompatible views toward the very same end. For many, this functions to legitimate the belief that *their* interpretive strategies come from an unbiased non-place (and are, therefore, the only right ways of reading), whereas *others'* ways of reading are normative, biased, and therefore wrong. To put this another way: "Normativity is negative" is a narrative that is used (ironically) to legitimate normative views.

We can see normativity as a discursive construction more clearly if we consider the fact that the very same assumptive elisions are found on both sides of the divides they create. What I mean is this: already, we have considered how some (especially American) scholars of religion conceive of theology

20 Abington School District v. Schempp, 374 U.S. 203 (1963).

as biased/subjective/faith-based/irrational *and* religious studies as neutral/objective/fact-based/reason-driven. But consider the fact that there are also scholars who conceive of *theology* as neutral/objective/fact-driven/reason-based and *religious studies* as biased/subjective/value- or position-driven. I am struck by the extent to which both sides disown bias; both claim neutrality for themselves, while charging others with “doing normativity.” In other words, *on both sides* of the theology/religious studies divide, we find those who claim (or aim) to reflect reality by describing “what is” (or for historians, “what was”), *and on both sides* of the theology/religious studies divide, we find those who charge others with trying (speciously) to shape reality by advancing normative claims about “what ought to be.” The recent rise of *secular studies* over and against the normativity that secular theorists consider endemic to *religious studies* demonstrates further the rhetorical power of negative normativity as a discursive construction.

Developments in critical thought over the twentieth and early twenty-first centuries, including the rise of historical consciousness and the so-called “linguistic turn” in the humanities more broadly, have underscored the problems with the above dualisms and respective elisions. Before highlighting just a few of these developments, it may be helpful to underscore an important clarification made by Hilary Putnam. Drawing on John Dewey’s antidualism, Putnam rightly insists that a “distinction is not a dichotomy.”²¹ While distinctions can be valid and useful, they become problematic when categories are reified and taken as strict and inviolable dualisms.

There are a number of reasons the oppositions mentioned above are not best conceived as dualisms. One is that, as many scholars have pointed out, an absolute distinction between history and theology is *not*, in fact, *historical*. That binary problematically renders history atheological and theology ahistorical. History is saturated throughout with theological negotiations, and conversely, contemporary theological discussions are determined by particular historical (re)constructions. The perception that history is objective and theology subjective cannot stand, either. Even the most ardent German historicists did not conceive of *Verstehen* as wholly *objective*; according to figures like Droysen, *Verstehen* is possible through textual interpretation, which itself depends on a *subjective* cross-cultural, transhistorical empathizing with the historical Other.

Furthermore, scholars in many different fields (not only theologians) make normative prescriptive claims about what “ought to be,” entirely apart from religious or theological convictions. Martha Nussbaum, for example, a self-described “neo-Stoic,” advocates the revival of ancient virtues in contemporary

²¹ Putnam, *The Collapse*, 3.

society, though she does not do so from a religious perspective; presuming universal definitions of *eudaimonia* (which she renders “flourishing”), Nussbaum renders those definitions normative for all humans.²² Neither is normativity solely about morality or ethics. Jonathan Dancy begins his edited collection, *Normativity*, by making just this point:

Our “ought” here is not particularly a moral ought, nor even just a practical ought. [...] For the notion of value (good and bad) is held to be as normative as the notion of the right.²³

Normativity is capacious, involving many kinds of evaluative judgment.

As noted at the outset, definitions of hermeneutics abound. However, all agree on a basic level that hermeneutics has something to do with interpretation, or meaning-making. As such, hermeneutics is fundamentally concerned with various kinds of normativity. Reflecting on the popular 1980s slogan, “Meaning is normative,” Allan Gibbard writes:

What I mean determines oughts. The crux of the slogan that meaning is normative, then, might lie in another slogan: that *means* implies *ought*. [...] normative judgments are ‘ought’ judgments. They are judgments that are, as Wilfrid Sellars put it, “fraught with ought”. They are judgments that move within the “space of reasons”. They are “oughty.”²⁴

Conversely, “oughts” also determine meaning. As reader-response critics like Wolfgang Iser and Stanley Fish have highlighted, the nature of interpretation is not given; meaning-making is always shaped by the socio-culturally shaped normative practices of social groups (Fish’s “interpretive communities”). We often do not recognize that this is the case, however, because these forms of normativity remain implicit.

To echo Putnam, dichotomies like the normative/descriptive divide “have corrupted our thinking about both ethical reasoning and description of the world, not least of all by preventing us from seeing how evaluation and description are interwoven and interdependent.”²⁵ On the one hand, as Habermas insists, overt evaluatives have *both* descriptive and normative dimensions. On

22 Among Nussbaum’s many related works, see: *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Chicago 2001.

23 Dancy, Jonathan, Editor’s Introduction, in: Dancy, Jonathan (Ed.), *Normativity*, Oxford 2000, vii. See also Wedgwood, Ralph, *The Nature of Normativity*, Oxford 2007.

24 Gibbard, Allan, *Meaning and Normativity*, Oxford 2012, 10.

25 Putnam, *The Collapse*, 3.

the other hand, even when we purport to offer only a descriptive hermeneutic, we cannot help but make normative (that is, evaluative, “oughty”) judgments about such basic matters as what about interpretation calls for explanation or description, or what vocabulary and categories to use when we describe interpretive processes. The story that normativity is negative (while neutral objectivity is positive) is powerful. But because interpreters are themselves embedded within interpretive contexts, it proves untenable.

Where shall we go instead?

A Look Ahead: Narrativity and Hermeneutics

Narratives play a powerful role in a myriad of hermeneutical matters, including meaning, power structures, communication, and cultural knowledge. That scholars are now theorizing about narrative in fields as diverse as ecology, economics, education, psychology, and medicine attests to growing recognition of this fact.²⁶ The rest of this chapter explores the ways in which the notion of narrativity can provide a useful heuristic category for considering normativity vis-à-vis hermeneutics.

Like hermeneutics, narrative is notoriously difficult to define. Some scholars declare that, “Whatever you say and think about a certain time or place becomes a narrative in its own right.”²⁷ Others point to narrative as a form of knowing; the word itself derives from the Sanskrit root *gna* (“know”), which also yields the Greek *ginoskō* (“I know”), the Latin *gnarus* (“knowing/skillful”), and the French *narrare* (“to tell/relate”). Walter Fisher famously affirmed the “Narrative Paradigm” as a form of knowing in its own right (as opposed to mere aesthetic packaging of rational discourse).²⁸ For some, then, narrative is the means by which individuals and societies structure, interpret, and reflect human experience. To use Wendy Doniger’s description, “Human experience is inherently narrative; this is our primary way of organizing and giving coherence to our lives.”²⁹ The notion of narrativity to which I appeal here *gestures toward*

26 A small sample of these diverse disciplines includes: Hunter, Kathryn Montgomery, *Doctors’ Stories: The Narrative Structure of Medical Knowledge*, Princeton (NJ) 1991; Freedman, Jill/Combs, Gene, *Narrative Therapy: The Social Construction of Preferred Realities*, New York 1996; Prickett, Stephen, *Narrative, Religion and Science: Fundamentalism versus Irony, 1700–1999*, Cambridge 2002; Geelan, David, *Weaving Narrative Nets to Capture Classrooms: Multimethod Qualitative Approaches for Educational Research*, Norwell (MA) 2003.

27 Herman, Luc/Vervaeck Bart, *Handbook of Narrative Analysis*, Lincoln 2005, 1.

28 Fisher, Walter, *Toward a Logic of Good Reasons*, in: *Quarterly Journal of Speech* 64 (1978), 376–384.

29 Doniger, Wendy, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, New York 1998, 56.

the universality and validity of narrative as a form of knowing, but is actually more limited. By narrativity, I mean the most fundamental characteristics that constitute a narrative: plot, point of view, setting, and characterization.³⁰

I commend narrativity as an alternative to a dualistic normative versus descriptive hermeneutics paradigm for several reasons. One is that narrative cuts across the very terms of the oppositions highlighted above. Narrative's felicitous functioning is normative in both descriptive and prescriptive ways. Narratives reflect reality (i.e., they represent "what is" or "what was") and, concomitantly, narratives shape reality (i.e., they influence "what ought to be"). Narratives also cut across temporal divides: as far as we can tell, narratives are everywhere, in every culture, from every time and place. Hayden White has famously called narrative a "metacode, a human universal."³¹ Luc Herman and Bart Vervaeck agree: "No single period or society can do without narratives. [...] From the oldest myths and legends to postmodern fabulation, narration has always been central."³²

Bringing the notion of narrativity to our considerations of hermeneutics illuminates specific ways in which so-called descriptive hermeneutics can be normative. We are making normative choices when, for example, we decide who or what to include or occlude in our account of hermeneutical processes; the causes to which we attribute interpretive events or experiences; where we begin and end our accounts; and the sequence in which we will explain how interpretation works. Not only that, but we choose the vocabulary with which we will tell the tale, and vocabulary includes not only denotations, but also connotations. My point here is analogous to the argument advanced by postmodern historiographers like Hayden White, who have made the normativity of the descriptive task especially clear with respect to how we conceive of and write history as narrative.

The notion of narrativity also draws productive attention to the implicit dimensions of normativity – that is, where interpretive normativities are not stated, but implied. While normative judgments can be variously located along a spectrum between explicit and implicit, I would argue that the space of the implicit is actually where the most powerful rhetorical work gets done. Narrative helps us understand this because, while narrative is persuasive, the way it works rhetorically tends to be more implicit than explicit. Consider, for

30 Contemporary narratologists still debate what constitutes a narrative, though most agree that these formative aspects of story are indispensable to an adequate definition.

31 White, Hayden, *The Value of Narrativity*, in: Mitchell, William J. T. (Ed.), *On Narrative*, Chicago 1981, 1-24, 2.

32 Herman/Vervaeck, *Handbook of Narrative Analysis*, 1.

example, the difference between linear arguments, which call for critical distance and rational assessment, and narrative, which invites identification with characters and immersion in a storyline. Bruce Krajewski, reflecting on this dynamic, writes that when you encounter a narrative,

you are receiving an invitation to undergo an imaginative variation of your ego. The Looking Glass beckons Alice to move, to enter. She is not to remain outside, staring at herself in the Looking Glass. Her task is to stop seeing only herself, to lose herself by stepping through the mirror.³³

Social psychologists refer to this absorption as “narrative transportation,” and they have observed that an engrossed audience is less likely to devise critical, rational arguments against a story’s implicit rhetorical claims; in other words, narrative’s immersive capacity increases its persuasive potential.³⁴ Furthermore, narrative’s rhetorical functions are not merely personal or individualistic; narrative establishes and perpetuates the unique social identity of “the community that tells and retells the story.”³⁵

The persuasive power of narrative transportation, and narrative normativity’s location in the space of the implicit, make disavowals of normativity so ethically dangerous. Normativity without critical inquiry is precisely what turns ideology (often: theology) into tyranny. It is an abdication of ethical responsibility for one’s own role in interpretation. Why should scholars relinquish normative discourse about hermeneutics to those who abdicate ethical responsibility? I believe it is part of our responsibility as scholars to make explicit the implicit normativities of narratives – and I mean this with respect to the normativities of the materials we study (for me, ancient narratives like those in the New Testament) *and* with respect to the normativities implied by the critical narratives we produce about them today.

This requires critical reflexivity – that is, self-conscious metatheoretical examination of and reflection on our own and others’ hermeneutical practices:

Research texts like any others, are to be read and re-read, not as representations (accurate or flawed) of the world, but as contested claims to speak

33 Krajewski, Bruce, *Traveling with Hermes: Hermeneutics and Rhetoric*, Amherst 1992, 10.

34 Green, Melanie/Brock, Timothy, *The Role of Transportation in the Persuasiveness of Public Narratives*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 79 (2000), 701-721. The literature on narrative immersion is extensive.

35 Ricœur, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trans. David Pellauer, Minneapolis 1995, 241, 243.

“the truth” about the world, constituted in the play of disciplines of the social. Research writing, in this model, *becomes narrative work*.³⁶

This reflexive hermeneutical “narrative work,” moreover, leads to deeper understanding. To draw on Ricœur, “Every hermeneutic is explicitly or implicitly, self-understanding by means of understanding others.”³⁷ In the fields of biblical studies/theology/religion, normativity without critical reflexivity is what enables many religious practitioners (and, I would add, many of their critics) to run unchecked (even if unwittingly) toward nefarious ends. This should serve as a salutary reminder of why attending to the normative dimensions of hermeneutics really does matter.

Interpreting Normative Narratives: A Case Study

Let me illustrate the above with a story:

Once, there were two sisters. One was always talking, always busy, characterized by emotional and verbal excess. The other was composed, quiet, restrained. A man came along who affirmed the quiet sister's comportment, and in doing so, effectively rejected the other sister's expressive excess.

Perhaps you recognize this. It is a summary of a pericope about the sisters Mary and Martha in the Gospel of Luke (10.38-42). The Lukan account is brief: the man, Jesus, enters their home. Martha, the “busy” sister, is “distracted by many tasks” (10.40), while Mary, the restrained one, sits at Jesus’ feet to “listen to his word” (10.39). Martha complains, “Lord, do you not care that my sister has left me to do all the work by myself?” (10.40) Jesus responds that Mary – the silent, listening sister – “has chosen the better part” (10.42).

Those who study and teach narratives like this one, which are considered by so many to be holy, authoritative, divinely-ordained *Scripture* cannot ignore the very serious ethical implications of what is at stake for real people in real communities interpreting these narratives as normative. Biases about the Bible mean that religious readers over the centuries have received the narrative of Mary and Martha as normative (in the sense that the story is a guide for proper behavior) because it is found in the Christian canon.

36 Fox, Nicholas, *Beyond Health: Postmodernism and Embodiment*, London 1999, 180.

37 Ricœur, Paul, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, trans. Don Ihde, Evanston (Ill.) 1974, 17.

Interpreters have not, however, always drawn the same conclusions about the normative implications of this sisterly contrast. By far, the most common reading has been that Jesus is reprimanding Martha for being distracted, and affirming Mary for listening to the Lord. But feminists and other critics have complicated that take on the narrative's normativity. On the one hand, some, situating the story in its first-century *Sitz im Leben*, consider Luke's inclusion of a sister-centered story at all to be progressive; Luke's Synoptic counterparts, for example, have no parallel to this scene. Some consider Jesus' response to be counter-culturally liberating toward women, since he does not tell Mary to help serve, as one might expect in patriarchal first-century Mediterranean culture. Furthermore, these readers would say, Mary's silent seated posture depicts her like a male student learning at a Rabbi's feet – which would have been unusual for a woman at that time.

Feminist counter-readings offer yet another assessment of the normative implications of this narrative: rescuing “busy” Martha from the margins, these readers declare that Jesus' rebuke is unfair; he chastises Martha when she simply is trying to be hospitable. Not only that, these readers point out, but Martha is scolded after speaking boldly as a confident woman, whereas Mary is praised for listening silently to a man. The normative (and from this perspective, unethical) implication of this reading is that all women should listen respectfully, in silence, to all men.

These divergent readings derive from different hermeneutical practices and assumptions about the universality or particularity of human experience. Adjudicating between them becomes especially difficult, though, because there often exists a significant disconnect between people's normative approaches to so-called “secular” literature and their customary ways of reading canonical sacred texts. Often, the very same interpreters who would embrace multiple potential meanings or varying hermeneutical postures in a literature class (for a number of complicated reasons) resist hermeneutical flexibility regarding the Bible.

Again, let me illustrate with a story:

Once, there were two sisters. One was always talking, always busy, characterized by emotional and verbal excess. The other was composed, quiet, restrained. A man came along who affirmed the quiet sister's comportment, and in doing so, effectively rejected the other sister's expressive excess.

Is this the same story? In a sense, it is not. Because this time, I was summarizing the story of sisters Marianne and Elinor Dashwood in Jane Austen's nineteenth-century novel, *Sense and Sensibility*. Certainly, nonbiblical literature

is normative. Austen's novels clearly have devotees; the constant stream of film remakes and fan fiction – “Austen mania” – attests to ongoing obsession with her narratives. Scholarly assessments of *Sense and Sensibility* continue to evolve, as well. And yet, no interpretive communities of which I am aware consider *Sense and Sensibility* to be a divine mandate regarding the proper place for women. To my knowledge, no one makes normative, authoritative claims about God and humanity based on Marianne and Elinor. This illustrates by contrast how crucial it is that scholars attend to the complex questions raised by interpretation of texts that are considered by so many “not as classics, nor even as sacred texts, but as Scripture,” and therefore, as “the revelation of God.”³⁸

To summarize the above section, attending to narrativity – and, importantly, to the (often implicit) *rhetoricity* of narrative – brings into sharp relief the following three observations:

1. Normative narratives do different kinds of rhetorical work in different contexts.
2. Much of that rhetorical work takes place in what I am calling the space of the implicit.
3. Much is at stake for readers when interpreting narratives that they consider to be divine revelation.

Narrativity also offers the benefit of an altogether different approach to considering hermeneutics – one that reverses the typical methodological direction of hermeneutical inquiry by beginning with a narrative itself.

Narrative Theorizing: Re-Reading Mary and Martha

In *A Glance Beyond Doubt: Narration, Representation, Subjectivity*, narratologist Shlomith Rimmon-Kenan describes her approach this way:

[This work] is not an application of a theoretical hypothesis to works of literature or a corroboration of the hypothesis by them, nor [...] only an analogy between conceptual and novelistic grapplings with the same

38 Tracy, David, Writing, in: Taylor, Mark C. (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, 383-394, 383.

issues. Rather, I endeavor to theorize through literature, to use the novels as, in some sense, the source of theory.³⁹

She justifies this methodological reversal by noting that, “Literature has its own ways of ‘thinking’ about conceptual problems, and theory can only benefit from integrating these alternative modes of knowing.”⁴⁰ In this section, I proceed from a similar starting point with respect to narrative’s unique “mode of knowing.” Doing so can render the familiar unfamiliar (to invoke a common theme from the hermeneutical tradition). What might we see anew if we read the familiar New Testament story of Mary and Martha on a metatheoretical level as a reflection on hermeneutics – that is, as a narrative account that dramatizes the problematics of meaning-making, normativity, and authoritative interpretation?

To begin with, we might observe that the dialogue in the story begins with a question – Martha’s indignant, “Lord, do you not care that my sister has left me to do all the work by myself?” (10.40) As indicated by Gadamer’s hermeneutical circle, interpretation arises in the ongoing interplay between an interpreter’s unique historical situation and tradition (itself the accumulation of previous interpretations). Martha’s question stems from her normative judgments of Mary as shirking her duties; as with all interpretation, Martha’s assessment depends on an entire repertoire of unspoken, culturally-formed normative views – that is, tradition, brought to bear on her concrete circumstance.⁴¹ Whether Martha draws on specific first-century assumptions about gender, hospitality, familial life, or something else, we cannot know. What we *can* say, however, is that the form of her question and her subsequent directive (“do you not care ...? Tell her to help me,” 10.40) functions implicitly as a request for Jesus to affirm, or authorize, her interpretation. “Is” and “ought” collide in this narrative moment, constituting and constraining one another.

It is not insignificant that this story is set in Mary and Martha’s home, or *oikos*. The concept of *oikonomia* held a privileged place in ancient hermeneutical theorizing. Closely associated with the rhetorical canon of *dispositio*, the order or arrangement of an argument, *oikonomia* evoked notions of organic unity and familiarity, or accommodation (*sunoiikeioun*). In both *Rhetoric* and *Poetics*, Aristotle uses language from the domestic sphere, or *oikeia*, to

39 Rimmon-Kenan, Shlomith, *A Glance Beyond Doubt: Narration, Representation, Subjectivity*, Columbus 1996, 1.

40 *Ibid.*, 3.

41 See, e.g., Rumelhart, David E., *Schemata: The Building Blocks of Cognition*, in: Spiro, Rand J. et al. (Ed.), *Theoretical Issues in Reading Comprehension*, Hillsdale (NJ) 1980, 33-58.

commend metaphors with which an audience would be familiar, since they facilitate understanding (e.g., *Rhet.* 3.2.12; 3.11.5-6; *Poet.* 21.15).

At the same time, Aristotle avers, metaphors should not be “too obvious” (*Rhet.* 3.11.5) or “far-fetched” (*Rhet.* 3.2.12); both familiarity and estrangement play crucial roles in effective composition and interpretation. Many ancient theorists and practitioners of rhetoric echoed Aristotle, further developing the dialectic between understanding and misunderstanding, clarity and obscurity, familiarity and strangeness, that has always typified hermeneutical endeavors. Gadamer draws on this longstanding ancient tradition, referring to Socrates’ use of *oikeion* (that which pertains to the *oikos*) in his description of hermeneutics as a “tension-laden relationship.”⁴² In *Truth and Method*, Gadamer situates hermeneutics “on a polarity of familiarity and strangeness.”⁴³ It is there, in “this in-between” that we find “the true locus of hermeneutics.”⁴⁴

And it is there, in the “in-between” of Mary and Martha’s *oikia* that this dialogic exchange unfolds. Notice the extent to which Jesus renders the familiar strange for Martha. When Martha asks Jesus to affirm her normative assumptions, and Jesus responds by saying Mary “has chosen the better part,” and it “will not be taken from her” (10.42), he effectively defamiliarizes Martha’s familiar, assumed understanding. In so doing, Jesus advances an alternative normative interpretation – one that makes strange and thereby implicitly challenges the schemata upon which Martha had drawn in order to make sense of the situation.

The normativities at play here are layered and complex. On the level of the story, Jesus judges Martha’s meaning-making as mistaken. That is, his correction identifies her interpretation as a *mis*understanding – of Mary, of the situation, and of herself. With that, the story ends. Jesus has the last word in the story – literally. So-called “curtain lines” such as these carry great weight in the telling of a story: as soon as Jesus speaks them, the curtain falls on the scene and the audience is left to ponder the implications. We have, then, two sets of normative judgments in view: those of the characters, and those of the audience. At this point, focus shifts from the former to the latter.

On the one hand, the narrative discourse casts Jesus as the true hermeneut, the one who interprets rightly and thereby shifts the frame(s) of reference that make interpretation possible. In the rhetoric of the narrative, that is, Jesus’ interpretive “ought” wins out. This is, in part, due to Jesus’ depiction

42 Gadamer, Hans-Georg, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. P. Christopher Smith, New Haven 1980, 18.

43 Gadamer, *Truth and Method*, 295.

44 *Ibid.*

as authoritative interpreter thus far in Luke's Gospel: the reliable narrator has already established this element of Jesus' characterization before he enters Mary and Martha's home. The sequential dynamics of narrative meaning-making add force to this progressive picture, priming the audience to interpret Jesus' interpretation in this scene as the correct one.

On the other hand, different audiences will assess Jesus' interpretative judgments according to their own normative commitments within their unique interpretive horizons, as was evident in biblical scholars' varying ethical assessments of the story mentioned above. Audiences may find, depending on a number of factors (including the characters with whom they intuitively identify), that they are, to echo Gadamer, "pulled up short by the text."⁴⁵ They might find, for example, that like Martha, the presuppositions and conceptual frames that constitute their own condition of knowing (Heidegger's *Vorgriff*) are put into question and ultimately transformed as a result of the interpretive event.

Hermeneutics and Narrativity: Concluding Thoughts

In the end, one might ask, whose normativity prevails? Martha's? Mary's and Jesus'? The author(s)' of the Gospel? A first – or twenty-first – century reader's? This brings us back full circle to the definitional dualism with which we began: normativity versus description. The very question of whose interpretive "ought" *ought* to win out problematically, paradoxically presupposes that a non-normative, unambiguous single meaning is possible. I have argued that when it comes to hermeneutics, this normativity/description dualism is both unhelpful and obfuscatory; ironically, normativity often functions as a discursive construction with which critics do normative kinds of work.

I have also argued that the notion of narrativity offers a more robust conceptual paradigm through which to consider the complexities inherent to hermeneutics. This should come as no surprise if we return again to the figure of Hermes. We only know of this swift-footed messenger god from the mythical narratives about him. Further, those stories depict Hermes as one who defies categories. Son of the god Zeus and the nymph Maia, Hermes was born of border-crossings; in him, heaven and earth comingle. As an adult, he travels freely between heaven, earth, and the underworld, communing and communicating outside the otherwise normative boundaries that structure the Greek mythical world.

45 Ibid., 268.

Of course, as discussed above, in the real world, the consequences of normative narratives are hardly mythical. They are instead wide-reaching and profound, and all the more so when the narratives that are being interpreted are considered by so many to be sacred Scripture. As such, it is incumbent on scholars to make *explicit* the often *implicit* ways in which narratives work rhetorically, as well as the often unacknowledged ways in which the scholarly self is a hermeneutical self – a self that interprets and interrogates the normative narratives of the past, of texts, of cultures and traditions, and of ourselves.

Scholars of hermeneutics will do well to attend closely to narrative theories, which offer alternative modes of understanding how humans come to understand. As Martin Kreiswirth writes: “[W]e must strive to know what’s happening in the telling, where it’s happening, what it claims, and what it does. We must come to learn what the stakes are when we (merely) tell someone else that something happened.”⁴⁶

Too much is at stake to do otherwise.

46 Kreiswirth, Martin, Merely Telling Stories?: Narrative and Knowledge in the Human Sciences, in: *Poetics Today* 21 (2002), 2, 293-318, 316.

Die Wiederkehr des Urteilens

Zu Rudolf Makkreels hermeneutischem Kontextualismus

Tobias Keiling

Zu den Grundbegriffen der Philosophischen Hermeneutik gehören alternative Beschreibungen für das eminente Phänomen der Hermeneutik, den Zugang zu hermeneutischer Wahrheit, oder, weniger terminologisch festgelegt: für hermeneutische Sinnerfahrung. *Verstehen* und *Interpretieren* sind die vermutlich wichtigsten Grundbegriffe zur Beschreibung eines hermeneutischen Weltzugangs. *Auslegen* oder *Deuten* sind Alternativen, die sich stärker am Paradigma des Textverstehens orientieren. Aber auch der Begriff der *Erfahrung* selbst kann als hermeneutischer Grundbegriff gefasst werden. Das *Urteilen* dagegen wird in der gegenwärtigen Hermeneutik selten als Grundform verstehenden Tuns angesetzt.

Das hat, mit Blick auf die Geschichte der Philosophischen Hermeneutik, vor allem mit der Kritik zu tun, die der junge Heidegger entwickelt und Gadamer übernimmt. Hermeneutik, wie Heidegger sie versteht, kann nur dann eine Artikulation des Lebens in seiner Faktizität sein, wenn sie dieses in seinem *Vollzugssinn* erfasst. Der sogenannte *Bezugssinn*, die am Gegenständlichen orientierte Artikulation des Lebens, findet dagegen keinen Zugang zu der dem Leben eigenen Dynamik von Sinnkonstitution.¹ Der Bezugssinn erfasst weder die Vergangenheit gegenwärtigen Sinns, noch die Zukunftsgerichtheit des Verstehens. Aber gerade diese Ausrichtung auf die Zukunft – Heideggers Paradigma ist die Naherwartung der Paulinischen Briefe² – definiert die »Sorge« als kognitiv-praktische Grundbestimmung des Menschseins. Die zukunftsgerichtete Dynamik des menschlichen Lebens konstituiert für Heidegger jenen Sinn, der im Lebensvollzug *verstanden* wird und der *auszulegen* ist.³ Gegen die »Generalherrschaft des *Theoretischen*«,⁴ die Heidegger der Phänomenologie Husserls zuschreibt, geht es Heidegger um einen Primat hermeneutischer Praxis.

1 Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, GA 63, Frankfurt a. M. 1988, 9.

2 Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. v. Matthias Jung und Thomas Regehly, GA 60, 3-156.

3 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 2, Frankfurt a. M. 1975, 197-204.

4 Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hg. v. Bernd Heimbüchel, GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 87.

Diese Konzeption einer Philosophischen Hermeneutik ist gerade gegen das Urteilen gerichtet: Aufgrund ihrer propositionalen Form sind Urteile nicht nur ungeeignet, den Vollzugssinn des Lebens zu artikulieren. Urteile sind zwar konstitutiv für die Artikulation eines theoretischen Weltzugangs und für die Zuschreibung von Objektivität, aber sie verdecken die genuine Sinn-erfahrung. Die Aussage ist, wie es in *Sein und Zeit* heißt, nicht der originäre »Ort der Wahrheit« – Urteile können damit bestenfalls eine abgeleitete Wahrheit zum Ausdruck bringen.⁵ Aber nicht nur für die Epistemologie, auch für die Ontologie hat die Orientierung am Urteilen – folgt man Heidegger – problematische Konsequenzen: Die Vorstellung, der »Dingbau« entspreche dem »Satzbau«, liegt nach Heideggers Analyse einer Substanzontologie zugrunde.⁶ In verschiedenen Bereichen wird so deutlich, dass Heideggers Konzeption der Hermeneutik auf der Ablehnung des Urteilens als Grundform eines hermeneutischen Weltzugangs beruht. Gadamer übernimmt diese Überzeugung bereits in der Gegenüberstellung methodischer und hermeneutischer Wahrheit. Zwar beginnt *Wahrheit und Methode* mit einem Plädoyer für Urteilskraft als humanistischem Leitbegriff der Hermeneutik, die allerdings mit dem *sensus communis*, dem *common sense* und der aristotelischen *phronesis* mehr oder weniger identifiziert wird.⁷ Das Urteilen gerät darüber aus dem Blick.

1

Heideggers und Gadamers Dynamisierung des Verstehens ist jedoch mit einem Problem konfrontiert, das mit der Ablehnung des Urteilens zusammenhängen könnte: Wenn Verstehen im wesentlichen eine auf die Unbestimmtheit der Zukunft gerichtete Praxis oder durch die Überlieferung geschieht, welche die hermeneutische Wahrheitserfahrung ausmacht, dann droht Verstehen beliebig zu werden. Es ist nicht mehr klar, *woran* sich das Verstehen

5 Heidegger, *Sein und Zeit*, 299.

6 Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: ders., *Holzwege*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 5, Frankfurt a. M. 2003, 1-74. 6. Vgl. Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding*. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, hg. v. Petra Jaeger, GA 41, Frankfurt a. M. 1984. Zu der sich daraus ergebenden Kant-Lektüre Heideggers, vgl. Neuber, Simone, *Alle Wege führen zu Kant*. Heideggers Vorlesung »Die Frage nach dem Ding« und das Programm einer »aneignenden Verwandlung« Kants, in: Frischmann, Bärbel (Hg.), *Sprache, Dichtung, Philosophie*. Heidegger und der Deutsche Idealismus, Freiburg i. Br. 2010, 174-190.

7 Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960], GW 1, Tübingen 1990, 15-47. Zu Gadamers Humanismus vgl. Keiling, Tobias, *Hermeneutic Humanism*. Sketches for a Reading of Gadamer, in: *International Yearbook for Hermeneutics* 15 (2016), 145-162.

eigentlich halten soll, wenn es gewissermaßen reines Tun ist, sei es das sich entwerfende Sorgen menschlichen Daseins oder, mit Gadamers Formulierung, »das Tun der Sache selbst«⁸. Wenn Sinn aus einer menschlichen Praxis oder einem ontologischen Geschichtsprozess in dynamischer Weise generiert wird, ist schwer zu sehen, was bleibende Fixpunkte des Verstehens sein können und wie sich auf diese auch eine kritische Distanznahme zur hermeneutischen Erfahrung gründen kann. Das hat zur Folge, dass auch unklar wird, wofür Interpreten eigentlich Verantwortung übernehmen und wie sich hermeneutische Subjektivität noch verstehen lässt. Gadamer etwa versteht den Gedanken einer ahistorischen transzendentalen Subjektivität als »Zerrspiegel«⁹, legt aber auch keine positive Bestimmung hermeneutischer Subjektivität vor. Das könnte eben daran liegen, dass sich eine so verstandene Hermeneutik von ihrem Paradigma des Verstehens von Texten oder anderen kulturellen Zeugnissen und Formen zu weit entfernt. Denn auf die Frage, worauf sich die hermeneutische Erfahrung denn eigentlich richte, müsste man nämlich eine nicht nur vage, sondern in problematischer Weise diffuse Antwort geben wie »den Sinn«, »die Sprache«, »das Leben«, »die Geschichte« oder »die Tradition«. Die Antwort: »Das Verstehen richtet sich auf diesen Text oder jenes Bild«, wäre dagegen konstitutiv ungenügend, weil sie die das Verstehen ermöglichende und leitende inhärente zeitliche oder geschichtliche Dynamik konstitutiv verfehlt.

Besonders Günter Figal hat auf dieses Problem aufmerksam gemacht und bietet als Lösung eine Hermeneutik der *Gegenständlichkeit* an. Er unterscheidet verschiedene hermeneutische Grundbegriffe – *Verstehen*, *Interpretieren*, *Auslegen*, *Deuten* – als Weisen, den Sinn eines konkreten, *gegenständlichen* Bezugspunkts zu entfalten.¹⁰ Dies ist explizit als eine Rehabilitierung des Bezugssinns gegenüber dem Vollzugssinn gedacht. Während die Philosophie Heideggers ebenso wie die Gadamers und die moderne Philosophie insgesamt als anti-realistisches »Entgegenständlichungsunternehmen« erscheint,¹¹ will Figal die Gegenständlichkeit und Äußerlichkeit des Korrelats hermeneutischer Bemühungen hervorheben. Das führt ihn zu einer Umdeutung des Weltbegriffs zum Begriff eines »hermeneutischen Raums«, der unscheinbar Bedingung

8 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 467. Vgl. zu dieser Formulierung Figal, Günter, *Das Tun der Sache selbst. Gadamers hermeneutische Ontologie der Sprache*, in: ders., *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen 2009, 63-85.

9 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 281.

10 Figal, Günter, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006, 104-125.

11 Ebd., 126.

und Medium der realen Manifestation von Sinn ist.¹² Entsprechend sind auch die hermeneutischen Bemühungen, Sinn zu verstehen als Operationen im Raum zu verstehen. Figal ist daher auch um den Nachweis bemüht, dass Begriffsbildung und -verwendung konstitutiv *räumlich* sind.¹³

Ohne diese Konsequenz zu ziehen, lässt sich im Anschluss an Figal festhalten, dass der Verlust ihrer gegenständlichen oder realistischen Ausrichtung ein genuines Problem für eine philosophische Hermeneutik darstellt, wenn dadurch das Modell des Textverstehens tendenziell überboten wird und letztlich nicht mehr maßgeblich ist.¹⁴ Es erscheint durchaus plausibel, hervorzuheben, es liege im Begriff der Hermeneutik, dass es mit dem Text oder einem anderen Gegenstand ein *reales* Korrelat der Interpretation gibt. Das kann man sich dadurch erläutern, dass Heideggers Versuch problematisch ist, Bezugssinn auf Vollzugssinn zu reduzieren. Besonders die Pluralität von Formen des Verstehens und Wissen führt auf diese Konsequenz, denn ein Konflikt von Interpretationen wird gerade dadurch definiert, *dasselbe* auf *verschiedene* Weise zu verstehen. Auch Michael Forster hat darauf aufmerksam gemacht, dass hermeneutische Rationalität dank ihres Bezugspunkts in einem zu interpretierenden Text sogar die Relativität von *conceptual schemes* beschreiben kann.¹⁵ Forster verbindet dies mit dem Gedanken, Hermeneutik allein als Philosophie des Textverstehens zu konzipieren.¹⁶ Damit verliert das Textverstehen jedoch seinen paradigmatischen Status für eine universale philosophische Hermeneutik.

Will man dagegen an der von Gadamer proklamierten Universalität der Hermeneutik festhalten, dann stellt sich die Aufgabe, die Möglichkeit des Verstehens nicht durch eine bestimmte positive Metaphysik zu sichern, wie das in *Wahrheit und Methode* in der »ontologischen Wende der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache«¹⁷ geschieht. Figals Raumphilosophie stellt zu dieser Ontologie eine Alternative dar. Doch seine Rehabilitierung der Gegenständlichkeit verpflichtet darauf, die Räumlichkeit des Sinns in ähnlicher Weise

12 Ebd., 143-182. Vgl. Figal, Günter, Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie, Tübingen 2015, 9-88.

13 Figal, Unscheinbarkeit, 239-278.

14 Gadamer selbst zieht eine ähnliche Konsequenz, wenn er nach *Wahrheit und Methode* den Textbegriff ins Zentrum seiner Überlegungen stellt. Vgl. Gadamer, Hans-Georg, Text und Interpretation, in: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, GW 2, Tübingen 1986, 330-360.

15 Vgl. Forster, Michael N., On the Very Idea Of Denying the Existence of Radically Different Conceptual Schemes, in: Inquiry 41 (1998), 133-185.

16 Vgl. Forster, Michael N., Art. Hermeneutics, in: Leiter, Brian/Rosen, Michael (Hg.), The Oxford Handbook of Continental Philosophy, Oxford 2007, 30-74.

17 Gadamer, Wahrheit und Methode, 386-494.

als Ermöglichung und universales Medium des Verstehens anzunehmen wie Gadamer dies für »die spekulative Struktur der Sprache«¹⁸ vorschlägt. Wenn die Rede vom »hermeneutischen Raum« mehr sein soll als eine – womöglich absolute – Metapher, dann zwingt das zu einer Rekonstruktion hermeneutischer oder logischer Operationen als Beschreibungen räumlicher Verhältnisse oder Bewegungen, wie Figal sie mit der These der konstitutiven Räumlichkeit jeder Begriffsverwendung auch versucht.¹⁹ So gut die Raumphilosophie sich als Beschreibung der Möglichkeitsbedingungen von Verstehen eignen mag, sie muss auch alternative Beschreibungen der Tätigkeit des Verstehens geben können, will sie der falschen Alternative von Bezugs- und Vollzugssinn entkommen und Universalität wie Pluralität des Verstehens gleichermaßen einsichtig machen. Nur wenn das gelingt, kann Textverstehen zu einem plausiblen Paradigma für eine Hermeneutik werden, die ihren Universalitätsanspruch zwar anders artikuliert, aber beibehält.

2

Wenn diese Überlegungen zur Theoriebildung der Hermeneutik stimmig sind, dann ist Rudolf Makkreels Entwurf einer Hermeneutik, die ich als »hermeneutischen Kontextualismus« bezeichnen möchte, von besonderem Interesse. Denn im Zentrum dieses hermeneutischen Entwurfs steht eine Beschreibung hermeneutischen Tuns, die eine alternative Lösung für das Problem der absoluten Dynamisierung von Verstehen gibt. Dieser Vorschlag ist zwar ungewöhnlich, weil gerade *das Urteilen als Grundform des Verstehens* rehabilitiert werden soll. Allerdings birgt genau dies auch das Potential, nicht nur an die klassische deutsche Philosophie, sondern auch an andere philosophische Traditionstränge anzuschließen, die dem Urteilen weniger kritisch gegenüberstehen als die von Heidegger ausgehende Hermeneutik. Zudem liegt es im Begriff des *Urteils*, dass seine Geltung zwar nicht absolut, aber auch relativ beständig ist. In diesem emphatischeren Sinne sind Urteile nicht bloß Propositionen, sondern eventuell revisionsbedürftige, aber als bleibende auch revisionsfähige Fixpunkte des Verstehens.

Die Theorie des Urteilens, die Makkreel in *Orientation and Judgment* (2015) vorstellt, entwickelt sich sehr eng an seinen historischen Vorbildern Kant und Dilthey. Doch obwohl neben Husserl gerade diese beiden Autoren das Ziel der von Heidegger und Gadamer vorgebrachten Kritik ist, gelingt Makkreel eine

18 Ebd., 460.

19 Figal, *Unscheinbarkeit*, 239-278.

äußerst differenzierte Darstellung und damit die Erneuerung einer stärker transzendentalphilosophisch ausgerichteten Hermeneutik. Dennoch möchte ich Makkreels Buch weniger als eine Rehabilitierung seiner Quellen denn als systematischen Vorschlag interpretieren, wie sich Hermeneutik als Theorie des Urteilens entfalten könnte und dabei das Problem einer überzogenen Dynamisierung des Verstehens vermeiden. Auch wenn Makkreels Buch die ›Orientierung‹ bereits im Titel trägt, ist es jedoch keine raumtheoretische Reformulierung des Verstehens als Urteilen. Zwar suggeriert Jeff Malpas dies in einer Rezension von Makkreels Buch, aber mir scheint Makkreels Ansatz von dem einer *topologischen* Hermeneutik sehr verschieden, wie sie Malpas selbst vertritt und wie man sie als Aspekt einer *räumlichen* Hermeneutik im Sinne Figals verstehen könnte (worauf Malpas selbst hinweist)²⁰. Bei Makkreels Beschreibung des Urteilens, die ich im folgenden rekonstruieren möchten, spielen räumliche Ausdrücke oder Raummetaphern zwar eine große Rolle. Aber seine Rehabilitierung des Urteilens zielt weder auf eine Bestimmung der (räumlichen) Bedingungen, unter denen Verstehen überhaupt möglich ist, wie Figals hermeneutische Phänomenologie, noch auf eine (primär räumliche) Beschreibung des Verstehens als topologisch, wie Malpas sie entwickelt,²¹ sondern auf eine Neubestimmung hermeneutischer Rationalität, indem sie die Tätigkeit des Verstehens wieder als Urteilen spezifiziert. Gerade diese Kombination einer Beschreibung von Urteilsvollzügen in räumlichem Vokabular mit der Zielsetzung einer Theorie hermeneutischer Rationalität macht das Spezifische von Makkreels Ansatz aus. Sie führt allerdings nicht, wie ich im letzten Abschnitt zeigen möchte, zu einer Privilegierung der Räumlichkeit des Verstehens.

Makkreel schlägt vor, als hermeneutische Grundoperationen das Urteilen (*judging, judgment*) und das Sich-Orientieren (*orientation*) anzusetzen. Beide unterscheidet und verbindet das Verhältnis zum Kontext (*context*) eines Urteils: Während ein Urteil immer innerhalb eines bestimmten Verstehenskontexts ausgesprochen wird und in dessen Rahmen gilt, gehört es zur Fähigkeit sich im hermeneutischen Sinne zu *orientieren*, die richtigen Kontexte für das plausible Verständnis eines Textes, einer historischen Quelle oder eines anderen kulturellen Zeugnisses auszuwählen. Hermeneutische Wahrheit ergibt sich nicht durch die Einbindung in einen ›absoluten Kontext‹ wie jenen des Seins,

20 Vgl. Malpas, Jeff, Rez.: Rudolf Makkreel, *Orientation and Judgment in Hermeneutics*, Notre Dame Philosophical Reviews, abrufbar unter: [http://ndpr.nd.edu/news/6419-5-orientation-and-judgment-in-hermeneutics/\(22.4.2019\)](http://ndpr.nd.edu/news/6419-5-orientation-and-judgment-in-hermeneutics/(22.4.2019)).

21 Vgl. Malpas, Jeff, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge 2008.

des Lebens, der Geschichte oder der Überlieferung, sondern durch die Fähigkeit, Kontexte unterscheiden und koordinieren zu können.²²

Makkreel setzt explizit ebenfalls beim Problem des Verlusts eines gegenständlichen Bezugspunkts hermeneutischer Erfahrung an:

The aim of understanding is to grasp what is distinctive about a work. Toward that end, interpretation brings more encompassing contexts and relevant variables to bear. Interpretation is a relational process that involves insight and judgment in restructuring what is to be understood – it is not a process of simple mediation where horizons become fused. [...] What makes a work of art significant [...] is that there is always a hard ›factual core‹ that is stylistically distinctive as an intersection of the aesthetic and the historical.²³

Gegen Gadamer argumentiert Makkreel also dafür, dass im Zentrum einer Interpretation immer das Interpretierte stehen muss. Dessen Faktizität besteht gerade darin, als Kreuzungspunkt verschiedener Kontexte etwas anderes als bloßer Vermittlungspunkt von Verstehenshorizonten zu sein.

Interpretation, wie Makkreel sie versteht, vollzieht sich dann dadurch, dass zu Interpretierende, Unverstandene in verschiedene und sich erweiternde Verstehenskontexte einzuordnen und innerhalb dieser zu beurteilen. Es geht also nicht darum, das *interpretandum* und seinen Horizont in den eigenen *hinein* zu holen oder beide *eins* werden zu lassen, wie dies Gadamer als »Horizontverschmelzung« beschreibt.²⁴ Vielmehr geschieht Verstehen durch Lokalisierung des Konkreten in verschiedenen Kontexten im Urteilen. Das Urteilen ist jedoch selbst nicht horizonthaft oder horizontbildend. Makkreel sagt wenig über seinen Begriff von ›Kontext‹, aber Kontexte sind offenbar dadurch bestimmt, dass sie das *interpretandum* umfassen, welches den bleibenden »faktischen« Kern der Interpretation ausmacht. Die Kontexte eines Urteils sind in ungegenständlicher Weise mit dem *interpretandum* mit da, sind in diesem als Möglichkeiten angelegt und werden im Urteilen aktualisiert. Makkreel ist in seinen Beschreibungen nahe an Husserls Verständnis von Horizontintentionalität, wenn Husserl Horizonte als einem Gegenstand

22 Auch andere gegenwärtige Entwürfe haben vorgeschlagen, ›Orientierung‹, als Leitbegriff einer Theorie des Verstehens zu gebrauchen. Der Begriff scheint daher in besonderer Weise geeignet, Rationalität in Zeiten des ›spatial turn‹ neu zu konzipieren. Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Die Kunst des Verstehens*, Tübingen 2018, 22-26; Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008.

23 Makkreel, Rudolf, *Orientation and Judgment in Hermeneutics*, Chicago 2015, 41.

24 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 311.

zugehörige Erscheinungsweisen diesen jeweils zuordnet. Horizonte sind für ihn »vorgezeichnete Potentialitäten« der Erfahrung, und das scheint für Makkreels Kontexte ebenso zu gelten.²⁵ Im Verstehen werden dann jene Horizonte möglichen Verstehens, die im interpretierten Text oder Werk ihr Zentrum haben, als Kontext eines Urteils *über* diesen Gegenstand aktualisiert.²⁶ Bereits diese Beschreibung lässt deutlich werden, dass Makkreel den Fall ausschließt, ein einzelner Kontext könne hinreichende Bedingungen enthalten, um ein *interpretandum* vollständig zu erklären. Dadurch ist auch ausgeschlossen, dass ein Kontext als Ensemble praktischer koordinierter Sinnproduktion – mit Wittgenstein: als eine Lebensform – auftritt, durch die der zu interpretierende Text gänzlich erklärt werden kann. Der ›hermeneutische Kontextualismus‹ beschreibt nicht allein epistemische Fähigkeiten, Sprach- oder Lebensformen,²⁷ sondern immer *etwas*, das durch diese Fähigkeiten in einer Pluralität von unterscheidbaren Kontexten verständlich wird. In der Interpretation werden das *interpretandum* und seine verschiedenen Kontexte in einem Urteil zwar jeweils aufeinander bezogen werden, aber nicht aufeinander reduziert. Das macht ›das Realistische‹ dieses hermeneutischen Ansatzes aus.²⁸

In diesem Punkt unterscheidet sich Makkreels Ansatz allerdings auch deutlich von Varianten eines pragmatischen Kontextualismus, die sich stärker an Wittgenstein orientieren. Jocelyn Benoist beispielsweise wirft der gegenwärtigen Metaphysik vor, eine falsche Alternative zwischen akontextuellem

-
- 25 Vgl. Husserl, Edmund, *Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*, hg. v. Stephan Strasser, *Husserliana I*, Den Haag 1950, 82. Husserl verwendet den Horizontbegriff primär im Sinne eines solchen ›Dinghorizonts‹, während Heidegger und Gadamer den Begriff stärker im Sinne einer subjektiven, ›horizontbildenden‹, ›entwerfenden‹ Leistung verstehen. Vgl. Keiling, *Seinsgeschichte*, 428-439. Es sind diese beiden Aspekte des Horizontbegriffs, die Heidegger in den 1930er Jahren erfolglos zusammenzuführen sucht. Vgl. Keiling, Tobias, *Erklärung. Heideggers Entwurfsdenken in den Beiträgen zur Philosophie*, in: Espinet, David/Hildebrandt, Toni (Hg.), *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*, München 2014, 107-124.
- 26 Die Kunsterfahrung kann – mit und gegen Heidegger und Gadamer – dabei tatsächlich als exemplarischer Fall einer solchen Strukturierung von Sinn durch Werkbezogenheit gelten. Vgl. Keiling, Tobias, *Kunst, und doch Methode? Überlegungen zu Husserl, Heidegger und Gadamer*, in: *Phänomenologische Forschungen* 2010, 75-99.
- 27 Zu einer solchen Fähigkeitskonzeption von Wissen, vgl. Kern, Andrea, *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt a. M. 2006.
- 28 Figal versteht seine Arbeiten explizit als »*realistische Phänomenologie*« (Figal, *Unscheinbarkeit*, 1). Einen ›hermeneutischen Realismus‹ vertritt gegenwärtig Anton Koch. Zur Einführung, vgl. Koch, Anton Friedrich, *Hermeneutischer Realismus*, Tübingen 2016. Ebenso Markus Gabriel/Malte Dominik Krüger, *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018.

und realistischem Verstehen zu eröffnen. Dabei sei gerade ein pragmatischer Kontextualismus realistisch, der auf die Kontextabhängigkeit von Wissen und Wirklichkeitszuschreibungen achtet.²⁹ Die von Markus Gabriel entwickelte Ontologie kommt einer phänomenologisch-hermeneutischen Variante des Kontextualismus dagegen näher. Denn Gabriel geht von einer Korrelation von Gegenständen und Erfahrungsmöglichkeiten aus, die Gabriel »Sinnfelder« nennt.³⁰ Von hier aus ist es nur ein Schritt, diese Sinnfelder als Urteilskontexte im Sinne Makkreels zu deuten. Der epistemologische Pluralismus verschiedener Erkenntnisformen, deren metaphysische Möglichkeitsbedingungen Gabriel beschreibt, ließe sich somit mit einem hermeneutischen Kontextualismus verbinden.³¹ Allerdings erlaubt Gabriel indefinit viele Sinnfelder, während Makkreel in Orientierung an Kant eine ganz bestimmte Anzahl und Struktur von Kontexten beschreibt. Dass es andere Urteilskontexte gibt, schließt Makkreel zwar nicht aus, diskutiert aber nur einige, die sich aus seiner Auseinandersetzung mit Kant und Dilthey ergeben.

Konkret benennt Makkreel sechs Kontexte, in denen Gegenstände durch Urteile lokalisiert werden können. Die ersten vier Kontexte ergeben sich im direkten Anschluss an eine Passage der *Kritik der Urteilskraft*.³² Jeweils kommt es für die Beschreibung dieser Kontexte darauf an, wie sich im Zusammenhang des jeweiligen Kontexts Begriffe zu ihren Objekten verhalten und damit eine Urteilsform präformieren:

1. »Feld« (*field*) bezeichnet jenen Kontext, in dem, so Kant, »Begriffe [...] nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat«³³ bestimmt sind. Das Feld zeichnet also die Modalität des logisch Möglichen aus.

29 Vgl. Benoist, Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris 2011, 62; *Elemente einer realistischen Philosophie*, übersetzt von David Espinet, Berlin 2014, 65.

30 Vgl. Gabriel, Markus, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016, besonders 183-223, 465-488. Der Ausdruck ›Sinnfeld‹ wurde übrigens zuvor von Werner Marx gebraucht, führt bei Marx aber nicht zu einer Revision der Ontologie sondern zu einer Mitleidsethik. Vgl. Marx, Werner, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg 1986, 59.

31 Das hätte jedoch zur Voraussetzung, dass derselbe Gegenstand in verschiedenen Sinnfeldern/Kontexten verortet ist, was Gabriel nicht anzunehmen scheint. Zu diesem Problem, vgl. Arnold, Thomas/Keiling, Tobias, *Leitsinn und Unsinn*, in: Gaitsch, Peter/Lehmann, Sandra/Schmidt, Philipp (Hg.), *Sinn im Erscheinen. Phänomenologische Positionen zur Sinnfeldontologie*, Wien 2017, 171-190.

32 Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, Berlin 1963, 174.

33 Ebd.

2. »Boden« (*territory*) bezeichnet jenen Kontext, in dem Menschen »Erkenntnis möglich«³⁴ ist. Diesem Kontext korrespondiert also die Modalität des Wirklichen und als solchen Erkennbaren.
3. »Gebiet« (*domain*) bezeichnet jenen Kontext, in dem das Wirkliche als gesetzmäßig strukturiert beschreiben wird, sei es durch Naturgesetze oder durch das Sittengesetz. Ein Gebiet meint für Kant demnach, wie Makkreel paraphrasiert, eine »objective and necessary order«³⁵.
4. »Aufenthalt« (*habitat*) bezeichnet jenen Kontext, in dem sich nur empirische Begriffe verwenden lassen, die zwar gegenstandsbezogen und allgemein sind, aber den Kontext des Aufenthalts nicht notwendig strukturieren. Begriffe des Aufenthalts sind, so Kant, »zwar gesetzlich entstanden, aber nicht gesetzgebend«³⁶. Den Aufenthalt zeichnet also eine subjektive und, modal betrachtet, kontingente Ordnung der Begriffe aus.

Makkreel fügt diesen vier Kontexten, die in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* aufgezählt werden, zwei weitere hinzu. Den fünften »hermeneutical context«³⁷ bezeichnet er als

5. »Organismus« (*organism*): Im Anschluss an die Diskussion in der Naturphilosophie der *Kritik der Urteilskraft* beschreibt Makkreel einen Organismus als System, das sich durch die Fähigkeit zur Ein- und Ausschließung auszeichnet. Der Organismus als hermeneutischer Kontext ist, wie Makkreel paraphrasiert, »a special system that establishes its own immanent bounds as it actively responds to its surroundings [...] a self-bounding reflective system«³⁸. Diese spezifische Form der Grenzziehung ist es, die von etwas ausgesagt wird, wenn es als ›organisch‹ oder ›lebendig‹ bezeichnet wird.

Während dieser Kontext wie die ersten vier auf Kants Theorie der Erkenntnis der Natur zurückgeht, stellt der sechste Kontext, den Makkreel nennt, einen Schritt über dieses Paradigma hinaus. Er macht darauf aufmerksam, dass als Theorie hermeneutischer Kontexte sich die genannten Unterscheidungen

34 Ebd.

35 Makreel, *Orientation and Judgment*, 66.

36 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 174.

37 Makreel, *Orientation and Judgment*, 73.

38 Ebd., 73.

auch auf die historische Welt anwenden lassen. Das gilt insbesondere vom sechsten Kontext:

6. Gemeinschaftlichkeit («commonality»: «mediums of commonality»³⁹) sind etwa historische Zeitgenossenschaft, aber auch Medien und Formen ästhetischer Erfahrung. Jeweils handelt es sich um geteilte kulturelle Voraussetzungen, um etwas in seiner kulturellen Bedeutung verstehen und beurteilen zu können.

In der Beschreibung der Funktionsweise dieser Urteilkontexte (*judgmental contexts*⁴⁰) ist für Makkreel nun entscheidend, dass trotz der räumlichen Begriffe, die Kant gebraucht, diese Kontexte jeweils reflektive Schemata (*reflective schemata*⁴¹) bereitstellen, um zu einem Urteil zu gelangen. Schon Kant selbst halte dabei fest, dass verschiedene Kontexte *dasselbe* Objekt erfassen können.⁴² Die Pointe dieser Beschreibungen besteht nun darin, dass Reflexionsurteile über dasselbe je nach Kontext verschiedene »levels of commitment«⁴³ mit sich bringen. Es gibt mithin eine konstitutive Pluralität von Verstehensformen, die nicht allein in der Tätigkeit des Urteilens, sondern in jenem hermeneutischen Gegenstand verschränkt sind, der beurteilt wird.

Diese Überlegung macht deutlich, dass Kants Unterscheidung verschiedener Kontexte die Vorstellung zu Grunde liegt, die Zuordnung zu Begriffen geschehe in so etwas wie einem homogenen Medium logischer Beurteilung. Genau das könnte nahelegen, hier von räumlichen Verhältnissen zu sprechen. Spätestens in ihrer hermeneutischen Transformation handelt es sich nicht mehr um Begriffe einer Naturphilosophie, sondern um die Beschreibung von allgemeinen Grundformen des Verstehens.⁴⁴ Hermeneutisches Urteilen gebraucht immer, mit Kant gesagt, reflektierende Urteilskraft. Der Gedanke, dass *dasselbe interpretandum* in verschiedene Kontexte einzuordnen ist, macht deutlich, dass auch jene Kontexte – die *Gebiete* des Wissens, nach der Kant-Makkreelschen Terminologie – in denen bestimmend geurteilt

39 Ebd., 74.

40 Ebd., 65.

41 Ebd.

42 Vgl. ebd., 75.

43 Ebd., 99.

44 Diese Kontinuität ist besonders deutlich in der Beschreibung der Kreis- oder Zirkelform als Grundform des Verstehens, bei der sich eine Kontinuität von der *Kritik der Urteilskraft* bis zu Gadamer erkennen lässt. Vgl. Keiling, Tobias, *Zirkel und Kreise des Verstehens*. Gadamer, Emerson, Kant, in: *International Yearbook for Hermeneutics* (14) 2015, 42-79. Zu dieser logischen Form, vgl. auch die Beiträge in: Berg, Stefan/von Sass, Hartmut (Hg.), *Regress und Zirkel. Figuren prinzipieller Unabschließbarkeit*, Hamburg 2016.

wird, einen Gegenstand nicht vollständig erfassen. Reflexionsurteile zum Paradigma für alles für das hermeneutische Verstehen überhaupt zu erklären und mit der Beschreibung von Urteilkontexten zu verbinden, hat den Vorzug, die Unabschließbarkeit des Verstehens positiv als Möglichkeit weiterer Urteile über dasselbe zu verstehen, die es in neuen Kontexten verorten und so einen anderen Sinnzusammenhang aktualisieren.⁴⁵

Das wirft jedoch die Frage auf, wie sich solche jeweils relativ, aber nicht absolut bestimmenden Kontexte zueinander verhalten. Es ist offensichtlich, dass Makkreel hier raumbezogene Ausdrücke für die Beschreibung hermeneutischer Urteilskraft verwendet, so dass Malpas' Interpretation durchaus Anhalt im Text an. Denn Makkreel beschreibt das Verhältnis verschiedener Kontexte in Anlehnung an Kants Amphibolie der Reflexionsbegriffe zunächst als Amphibolie reflektiver Orientierung (»amphiboly of reflective orientation«⁴⁶). Diese leiste eine Koordinierung verschiedener Bezugssysteme, und in dieser Beschreibung setzt sich räumliches Vokabular wieder durch: »Hermeneutics [...] cannot content itself with merely locating and specifying the appropriate contextual frames for inquiry. [...] In view of the failure to establish the subordination of everything to one overarching system, hermeneutics seeks instead the coordination of varied frame of reference.«⁴⁷

Orientierung (orientation) ist mithin, wiederum im Anschluss an Kant, Makkreels Oberbegriff für eine Kontext-Koordination. Kontexte sind, wie Makkreel explizit sagt, »quasi-spatial«⁴⁸. Makkreel verbindet dies mit Kants Beschreibung ästhetischer Erfahrung in der *Kritik der Urteilskraft*: Die begriffsbezogene, aber nicht durch Begriffe festgelegte Tätigkeit der Einbildungskraft erlaubt es, mögliche Orientierungskontexte zu erfassen, um diese reflektierend zu bewerten.⁴⁹ Diesen »recontextualizing mode of schematization«⁵⁰ versteht er als Erläuterungen der phänomenologischen Epoché und der hermeneutischen Leitmetapher der »Offenheit« des Verstehens.⁵¹ Auch hier ist eine räumliche Konnotation unüberhörbar.

45 An Reflexionsurteilen orientiert sich auch Gadamer's Diskussion der Urteilskraft, deren Relevanz verliert sich jedoch im Laufe von *Wahrheit und Methode*. Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 43. Zum (oft unterschätzten) Einfluss von Kants *Kritik der Urteilskraft* auf Gadamer, vgl. Robert J. Dostal, Gadamer, Kant, and the Enlightenment, *Research in Phenomenology* 46 (2016), 337-348.

46 Makkreel, *Orientation und Judgment*, 74.

47 Ebd., 75.

48 Ebd., 81.

49 Ebd., 106.

50 Ebd., 108.

51 Ebd., 108f.

3

Dennoch wertet Makkreel die so angesprochene Räumlichkeit nicht als (topologisches) Prinzip des Verstehens oder als (unscheinbare) Bedingung von Verstehen überhaupt. Die Räumlichkeit des Verstehens gewinnt, ausgehend von den begrifflichen Entscheidungen Kants, bei ihm eher den Status einer absoluten Metapher. Makkreels Kant wird so zum Vordenker von Ausdrücken wie ›logischer Raum‹ oder ›Raum der Gründe‹, welche gegenwärtige Beschreibungen von Rationalität prägen und besonders von Wittgenstein ausgehen.⁵² Seine Pointe ist jedoch nicht so sehr ein Vorrang räumlicher Kategorien zur Bestimmung des Verstehens, wie Malpas das in seiner Rezension nahelegt, sondern die Möglichkeit, aus einer transzendentalen Logik eine alternative Beschreibung für die Gleichordnung von Raum und Zeit als logischen Formen zu entwickeln. Denn Makkreel stellt neben die räumlichen Bestimmungen, die sich aus Kants und seiner Metaphorik ergeben, eine Beschreibung des zeitlichen Aspekts im Urteilsvollzug. Wiederum im Anschluss an Kants eigene Unterscheidung verschiedener Formen des Urteilens in seiner *Logik* hebt Makkreel vor allem den Gedanken hervor, es könne *vorläufige* Urteile geben, die eine Sache noch nicht abschließend, sondern eben nur vorläufig und damit im Bewusstsein der Unvollständigkeit in einen Kontext einordnen, hinsichtlich der Zuordnung zu anderen Kontexten aber unbestimmt bleiben. Diese Beschreibung vorläufiger Urteile ist Makkreels kantische Alternative zu Gadamers Theorie der »Vorurteile« als wesentlicher Vollzugsform des Verstehens.⁵³ Während Kontexte »quasi-spatial« sind, beschreiben diese verschiedenen Phasen eine zeitliche Ordnung des Urteilsvollzugs. Makkreels Charakterisierung der zeitlichen Dimension des Verstehensvollzugs möchte ich abschließend skizzieren. Diese beschreibt drei Phasen, die er Assimilation (*assimilation*), Akquisition (*acquisition*) und Aneignung (*appropriation*) nennt und zu dem führen, was Makkreel in Anlehnung an Dilthey als genuin historisches Verstehen (*historical understanding*)⁵⁴ bezeichnet:

1. *Assimilation* erzeugt Alltags- oder Lebenswissen (*everyday life-knowledge*), »an experiential intake where the subjective certainties of

52 Vgl. Keiling, Tobias, Logische und andere Räume. Wittgenstein und Blumenberg über Unbestimmtheit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 64 (2016), 720-737, wieder abgedruckt in: Espinet, David/Keiling, Tobias/Mirkovic, Nikola (Hg.), Raum erfahren. Epistemologische, ethische und ästhetische Zugänge, Tübingen 2017, 83-98.

53 Gadamer, Wahrheit und Methode, 276-280.

54 Makkreel, Orientation and Judgement, 83.

- everyday life coalesce with what we inherit from the past and take for granted in our local community«⁵⁵.
2. Durch einen Prozess der *Akquisition* entsteht begriffliches Wissen, worunter Makkreel das Wissen der Natur- und Geisteswissenschaften fasst, das auf Grundlage der Methoden der verschiedenen Disziplinen entsteht.⁵⁶
 3. Der dritte Schritt der *Aneignung* wiederum führt zu reflexivem Wissen, etwa durch die Artikulation eines Weltbilds (*worldview*). In diesem verbindet sich eine bewertende Stellungnahme mit dem Ziel einer »encompassing perspective on reality«⁵⁷.

Diese drei verschiedenen Operationen im Umgang mit Wissen mit ihren jeweils eigenen Zeitverhältnissen stehen jedoch nicht einfach neben den verschiedenen Kontexte des Urteilens als quasi-räumlichen Bestimmungen. Makkreels Pointe besteht vielmehr darin, dass beide konstitutiv interagieren:

We can relate these three phases to what was said about hermeneutical contextualization. Assimilation situates us relative to the familiarity of a local habitat and the commonality of heritage, which acquisition then reorganizes in terms of various theoretical and practical domains that appeal to universal rules. Finally, appropriation relates these conceptual system to the broader territory of human experience that provides the framework for reflection. In each instance, we see a process of recontextualization.⁵⁸

Was Makkreel damit gewinnt, lässt sich am besten im Anschluss an die Architektur von Kants Kritiken beschreiben: Er nutzt die komplexere Logik der Reflexionsurteile und vorläufigen Urteile um in einer Art Umstülpung der Kantischen Erkenntnistheorie Zeitlichkeit und Räumlichkeit nicht nur als Kategorien intuitiven Verstehens, sondern als Medien logischer Beurteilung zu denken. In beiden Dimensionen ist dabei entscheidend, dass Kontextualisierung eine weitere Rekontextualisierung erlaubt. Ein vernünftiger Umgang mit der Kontextgebundenheit des Urteilens definiert sich dann durch eine besondere Aufmerksamkeit auf die für jedes Verstehen konstitutive partielle Unbestimmtheit des Verstandenen. Damit wird der Gedanke hermeneutischer

55 Ebd.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl. ebd.

58 Ebd.

Offenheit, die bei Heidegger erst zeitlich (Offenheit der Zukunft), dann räumlich (Offenheit der Lichtung) verstanden wird, und die Gadamer geschichtlich fasst, in eine Beschreibung hermeneutischen Urteilens integriert. Zeitlichkeit und Räumlichkeit werden so zu gleichgeordneten Dimensionen des Verstehens. Durch diese Aufmerksamkeit auf die partielle Unbestimmtheit bietet Makreels Hermeneutik einen kategorialen Rahmen, der das Problem der Dynamisierung des Verstehens angeht, ohne Zeit oder Raum zu privilegieren. Vielmehr zeichnet sich Makreels Hermeneutik durch die Kantische Bescheidenheit aus, allein die verschiedenen Strukturen und Formen von Rationalität einsichtig zu machen.

Diese Bescheidenheit führt auch dazu, dass seine Theorie systematisch unvollständig bleibt, weil sie ihre metaphysischen Voraussetzungen nicht klärt: Was folgt etwa aus der Beobachtung, dass Verstehen sich an einem »hard ›factual core«⁵⁹ orientieren kann? Dem semantischen Externalismus und dem impliziten Realismus, den diese Beobachtung implizieren, wird eine Kantische Metaphysik kaum Rechnung tragen können, auf die sich Makreel auch nicht stützt. Es läge vielmehr in der Konsequenz seiner Überlegungen, seine Theorie hermeneutischer Rationalität mit gegenwärtigen Vorschlägen für eine ›realistische‹ Metaphysik zu verbinden, ohne dabei die Kontextgebundenheit auch metaphysischer Urteile aus den Augen zu verlieren. Vielmehr würde sich gerade die Aufgabe stellen, eine Metaphysik zu entwickeln, die der Gegenständlichkeit des Sinns ebenso gerecht wird wie der unaufhebbaren Pluralität und partiellen Unbestimmtheit der Verstehenskontexte. Die Welt, in der wir uns mit unseren Urteilen orientieren, ist zwar real, aber sicher nicht eindeutig.⁶⁰

59 Ebd., 41.

60 So ließen sich vermutlich Überlegungen zum ›ontologischen Pluralismus‹ adaptieren, die sich beim späten Heidegger finden. Vgl. Keiling, Tobias, *Die Welten und das Weltene*. Heideggers ontologischer Pluralismus, in: Novotny, Karel/Nielsen, Cathrin (Hg.), *Die Welt und das Reale*, Nordhausen 2019, im Erscheinen; Keiling, Tobias, *What is phenomenological realism? Metametaphysical considerations*, in: Kanev, Alexander (Hg.), *New Realism*, Sofia 2019, im Erscheinen.

Besserverstehen

Verstehen als Interpretieren

Florian Priesemuth

Nichts versteht sich von selbst. Der methodologische Ausgangspunkt der Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher ist eine Kritik an der Selbsterschließungskraft von Texten. Texte bedürfen einer Interpretation. Ist damit auch gesagt, dass sie durch jede Interpretation verstanden werden? Ich will im Folgenden zeigen, wie der Verstehensbegriff bei Schleiermacher ein spezifisches Profil gewinnt, das für eine Verhältnisbestimmung der Begriffe Verstehen und Interpretieren fruchtbar gemacht werden kann.

Ich konzentriere mich dazu auf das Theorem vom Besserverstehen, das keine Erfindung frühromantischer Hermeneutik ist, sondern von jeher als das Ziel verstehender Interpretation gelten kann.¹ Wie aber wird das Besserverstehen genau verstanden? Und worauf ist das Besserverstehen gerichtet? Lässt sich das Besserverstehen eines Textes von der Intention seiner Verfasserin oder seines Verfassers trennen?

Ich setze zunächst (1.) mit Überlegungen zum Besserverstehen bei Kant ein, weil sich von dort aus wesentliche Weichenstellungen in der Hermeneutik und Interpretationstheorie konturieren lassen. Kant erhebt den Anspruch, Platon besser zu verstehen als dieser sich selbst. Es wird sich zeigen, dass es Kant um ein überbietendes Verstehen des Begriffs der Idee geht. Wie Kant hier mit Platon verfährt, schlägt Dilthey bekanntlich für den Umgang mit der kantischen Philosophie insgesamt vor: Die Wahrnehmung der Texte erfolgt unter vollständiger Absehung von ihren Entstehungsbedingungen. In den Worten Diltheys: »Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben.«² Der eigene Anspruch der Philosophie Kants ist damit wahrscheinlich treffend charakterisiert. Sein Verständnis des Besserverstehens soll hier aber im Kontext der Hermeneutikgeschichte als Beispiel einer Stellenhermeneutik interpretiert werden, die beim Verstehen eines Textes von der Autorenintention abstrahiert.

Danach greife ich (2.) mit Schleiermacher einen Klassiker der Hermeneutikgeschichte auf, der als zentraler Theoretiker des Besserverstehens gilt.

1 Vgl. Danneberg, Lutz, Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime, in: Fotis Jannidis et al. (Hg.), Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte, Berlin 2003, 644-711.

2 Dilthey, Wilhelm, Leben Schleiermachers, Berlin ²1922, Bd. 1, XV.

Insbesondere in der Rezeption von Dilthey bis Gadamer ist die Schleiermachersche Hermeneutik auf eine bestimmte Form der »Einfühlungs-hermeneutik«, einer psychologischen Aneignung der *intentio auctoris*, hin gelesen worden.³ Unabhängig von den Vereinseitigungen einer solchen Lesart kann bei Schleiermacher gegenüber Kant eine Verschiebung der Frage nach dem Gegenstand des Besserverstehens festgehalten werden: ein Text ist nicht unabhängig von seinem Autor und dessen Intention zu verstehen. Der Text erschließt sich nicht von selbst, bloß anhand seiner Sprache oder nur durch ein vom Leser herangetragenenes Denken. Es bedarf einer Hermeneutik als einer kunstmäßigen Interpretationstechnik, die allererst Verstehen ermöglicht.

Meine problemgeschichtlichen Überlegungen zielen insgesamt auf die Frage, wie sich (3.) das Verhältnis von Verstehen und Interpretation bestimmen lässt. Wenn ich vom Verstehen als einer bestimmten Form der Interpretation spreche, begreife ich Hermeneutik als eine bestimmte Interpretationstechnik. Ich möchte im Anschluss an die Hermeneutik Schleiermachers vorschlagen, Interpretation und hermeneutisches Verstehen gerade durch das Ziel des Besserverstehens zu unterscheiden.⁴ Nicht jede Interpretation will hermeneutisch verstehen, alles hermeneutische Verstehen aber ist Interpretation, die auf ein Besserverstehen aus ist.

3 Dilthey, Wilhelm, Die Entstehung der Hermeneutik, in: ders., Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hg. v. Georg Misch, Leipzig/Berlin 1924 (Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften 5), 317-338; Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 172-185.

4 Bei Schleiermacher findet sich eine solche Unterscheidung zwischen Interpretieren und Verstehen nicht. In seiner Hermeneutik nennt er zwei ineinander verschränkte Interpretationsrichtungen, auf die noch zu sprechen zu kommen ist. Er unterscheidet ferner »Verstehen« und »Auslegen«, womit er die Anwendung der Ergebnisse der Interpretation meint, z. B. in der Unterscheidung von Exegese und Predigt. In Schleiermachers Ethik-Vorlesungen tritt neben die sprachliche Mitteilung, die den Gegenstand der Hermeneutik bildet, auch noch die nichtsprachliche Mitteilung vor allem in Kunst und Religion. Vgl. ders., Brouillon zur Ethik (1805/06), hg. v. Hans-Joachim Birkner, Hamburg 1981. Entgegen dem von Schleiermacher erhobenen Anspruch, eine allgemeine Hermeneutik vorzutragen, kommen diese Mitteilungsförmlichkeiten in seinen Hermeneutik-Vorlesungen nicht in den Blick. Zu Schleiermachers Ästhetik und Musikphilosophie vgl. Scholtz, Gunter, Schleiermachers Musikphilosophie, Göttingen 1981; Lehnerer, Thomas, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Stuttgart 1987.

1. Besserverstehen bei Kant

Ist Kants Philosophie überhaupt für einen profilierten Begriff des Verstehens einschlägig? Der Begriff ist im Rahmen seiner Philosophie nicht zentral.⁵ Kant bezeichnet den Vollzug des Verstandesvermögens in Bezug auf Gegenstände der möglichen Anschauung bekanntlich nicht als Verstehen, sondern als Erkenntnis.⁶

In der Einleitung der *Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* findet sich allerdings die Formulierung, »ihn [sc. Platon] so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff [gemeint ist der Begriff der Idee] nicht genugsam bestimmte«. ⁷ Kant vermeint, Platon besser zu verstehen als dieser sich selbst, weil er dem von ihm eingeführten Begriff der Idee erst zu seinem genuinen Recht im Rahmen seiner kritischen Philosophie verhilft. Er habe unter Idee etwas verstanden, was »niemals von den Sinnen entlehnt« sei.⁸ »Die Ideen sind bei ihm [sc. Platon] Urbilder der Dinge selbst, nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien.«⁹ Auch den praktischen Gebrauch der Ideen hätte Platon trefflich herausgearbeitet, was Kant exemplarisch an der Idee der platonischen Republik zeigt.¹⁰ Am Ende der Einleitung *Von den transzendentalen Ideen* wird dann in der berühmten Stufenleiter eine präzise Einordnung der Idee in die unterschiedlichen Vorstellungsarten vorgenommen. Kant präsentiert diese Übersicht mit dem Anspruch, »den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen«. ¹¹ Hier sei nur knapp an das Ergebnis dieses Besserverstehens erinnert:

Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen,

5 Figal, Günter, Kant und die philosophische Hermeneutik, in: Ders., Verstehensfragen, PhU 21, 126-136, weist auf die hermeneutikgeschichtliche Bedeutung Kants insbesondere für Diltheys Konzept einer Kritik der historischen Vernunft hin und konzentriert sich dabei auf die *Kritik der Urteilskraft*. Vgl. auch Makkreel, Rudolf A., Imagination and interpretation in Kant, Chicago 1990.

6 Ich zitiere im Folgenden aus der Ausgabe *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, nach den Seitenzahlen der ersten und zweiten Auflage (A/B).

7 A 314/B 370.

8 A 131/B 370.

9 Ebd.

10 Vgl. A 316/B 372.

11 A 319/B 376.

der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff.¹²

Wie Kant hier mit Platons Begriff der Idee umgeht, ist für Kant ein auch im Gespräch und in der Textinterpretation häufig anzutreffendes Verfahren. In diesem allgemeineren Zusammenhang verwendet er dann auch die Formel vom Besserverstehen:

Ich merke nur an, daß es gar nicht Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand.¹³

Für Kant ist das Besserverstehen eine übliche Form des Verstehens, die im Alltag wie in der Wissenschaft Verwendung findet. Begriffsgeschichtliche Forschungen zur Hermeneutik haben zeigen können, dass das Ziel des Besserverstehens, das lange als ein genuin romantisches Konzept galt, schon lange vorher zu den Grundbegriffen der Hermeneutik zählte.¹⁴

Eingangs habe ich bereits auf das Nichtverstehen als methodischen Ausgangspunkt der Hermeneutik im Anschluss an Schleiermacher hingewiesen. In Johann Konrad Dannhauers *Idea boni Interpretis* (1630) begegnet zum ersten Mal die Idee einer allgemeinen Hermeneutik. Dannhauer strebt eine für alle Textarten und alle Wissenschaften geltende regelgeleitete Interpretation an, wobei er methodisch von der Auslegung »dunkler« Textstellen ausgeht. Diese dunklen Stellen sollen anhand der verständlichen erhellt werden. Es galt also, vom Verständlichen her das Unverständliche zu erschließen. Sogar Fehler im Gedankengang der Autoren könnten auf diese Weise erklärt und durch diese Art des Besserverstehens behoben werden. Allgemeine Gesetze des Verstehens ermöglichten ein Besserverstehen auf die innere Kohärenz der Gedanken hin.¹⁵

Kant klärt den Begriff der Idee bei Platon also dadurch, dass er die innere Kohärenz der Begriffsbildung in den Kontext seines eigenen philosophischen

12 A 320/B 377.

13 A 314/B 370.

14 Vgl. Danneberg, Besserverstehen.

15 Vgl. Bühler, Axel (Hg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik. Interpretation und Verstehen im Denken der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1994; Beetz, Manfred/Cacciatore, Giuseppe (Hg.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Köln 2000. Eine knappe Zusammenfassung der Geschichte der Aufklärungshermeneutik bietet die Einleitung der Herausgeber in: Maier, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hg. v. Bühler, Axel/Cataldi Madonna, Luigi, Hamburg 1996, VII-XCVI.

Systems überführt. Er erweist sich hinsichtlich seines Konzepts des Besserverstehens als Vertreter einer Stellenhermeneutik, wenn er Platons Ideenbegriff als ein Interpretationsproblem herausgreift und ihn durch einen kohärenten Kontext verständlich zu machen sucht.¹⁶ Anders als bei Dannhauer ist bei Kant der kohärente Kontext dabei aber nicht dem zu interpretierenden platonischen Text, sondern der Philosophie von Kants erster Kritik entnommen.

2. Besserverstehen bei Schleiermacher

Bei Kant ließ sich das Besserverstehen als erreichbares Ziel einer Interpretation identifizieren, die im Wesentlichen auf innere Kohärenz abstellt. In der Hermeneutik Schleiermachers entfallen die Sicherheiten eines klaren Anfangs- und Endpunktes des Verstehens: »Verstehen« wird als Kunst, als letztlich nicht mit Gesetzen einholbare Technik, verstanden, deren methodischer Ausgangspunkt das Nichtverstehen und deren letztlich nicht erreichbares Ziel das vollständige Verstehen ist.¹⁷

Seine Vorläufer in der Hermeneutikgeschichte würdigt Schleiermacher auf seine Weise in den Notizen zur Hermeneutik (1805 und 1809/10): »Die bisherigen Behandlungen der Hermeneutik gehen aus von der Kunstlosigkeit des Verstehens, das nicht eher Kunst bedarf bis es auf Nonsens gestoßen ist.«¹⁸ Die Hermeneutik, die nicht das Verstehen als Ganzes problematisiert, kann für Schleiermacher nicht dem Anspruch einer Kunstlehre genügen. Aufgrund dieser Selbsteinschätzung galt Schleiermacher für einer Reihe seiner Interpreten lange als Begründer der allgemeinen Hermeneutik.¹⁹

16 Zu Kants Bedeutung für die theologische Hermeneutik vgl. Matern, Harald et al. (Hg.), *Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant*, Tübingen 2016.

17 Zur Bestimmung des systematischen Ortes der Hermeneutik in Schleiermachers Philosophie vgl. Scholtz, Gunter, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Stuttgart 1995. Die Hermeneutikvorlesungen zitiere ich nach *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Virmond, Wolfgang, KGA II/4, Berlin 2012.

18 KGA II/4, 6.

19 Exemplarisch etwa Ebeling, Gerhard, Art. Hermeneutik, in: RGG³ (1959), 242-262. Prominent ist der erste Satz seines Manuskript zur Hermeneutik von 1819, der diese These nahelegt: »Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens existiert noch nicht allgemein, sondern nur mehrere specielle Hermeneutiken.« (KGA II/4, 119) Die Einschätzung Schleiermachers, seine Hermeneutik sei die erste allgemeine Kunstlehre des Verstehens ist historisch nicht zutreffend, da es bereits in der Aufklärungshermeneutik mehrere Entwürfe einer *hermeneutica generalis* bzw. *universalis* gab. Vgl. Alexander, Werner, *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1993; Ruth, Peter, *Hermeneutica universalis. Die Entfaltung der historisch-kritischen Vernunft im frühen 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2002. Zur

Ich wende mich dem Ziel der Hermeneutik Schleiermachers zu, dem vollkommenen Verstehen. Hier begegnet mehrfach die für die Frage nach seinem Verständnis des Besserverstehens einschlägige Formulierung, die sich so auch bei Kant gefunden hat: »den Schriftsteller besser verstehen als er sich selbst«. ²⁰

Schleiermachers Hermeneutik zielt damit, anders als Kants, nicht auf die Klärung eines einzelnen unklaren Begriffs, sondern auf eine möglichst vollständige Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen einer sprachlichen Äußerung,

ein erhötes Verständniß von dem inneren Verfahren der Dichter und anderer Künstler der Reden von dem ganzen Hergang der Composition vom ersten Entwurf an bis zur letzten Ausführung. Ja ist überhaupt etwas wahres an der Formel, die höchste Vollkommenheit der Auslegung sei die einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst von sich Rechenschaft geben könne so wird wol nur eben dieses damit gemeint sein können. ²¹

Das Zitat zeigt zum einen, dass es sich bei dem Theorem des Besserverstehens um eine aus der Hermeneutiktradition übernommene Formel handelt und meldet zugleich Bedenken über ihre mögliche Missverständlichkeit an. Wenn Schleiermacher vom Besserverstehen spricht, dann nur im Sinne eines methodisch-kontrollierten Verfahrens der Interpretation, bei dem das Ziel eines vollständigen Verstehens nie ganz erreicht werden kann. »Verstehen« gilt ihm als eine »unendliche Aufgabe«. ²²

Anders als für Kant umfasst für Schleiermacher das Besserverstehen nicht nur bestimmte Teile bzw. Begriffe, sondern den Text als Ganzen einschließlich seiner Genese. Er weitet das Problem des Verstehens aus, indem er die Wechselseitigkeit des Verstehens von Individuellem und Allgemeinem zum

Verhältnisbestimmung Schleiermachers zur Hermeneutik der Aufklärung vgl. Danneberg, Lutz, Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption, in: Burdorf, Dieter/Schmücker, Reinold (Hg.), *Dialogische Wissenschaft, Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Paderborn 1998, 81-105; Rieger, Reinhold, *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, Schla 6, Berlin 1988, und Schnur, Harald, *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung zu Hamann, Herder und F. Schlegel*, Stuttgart 1994.

20 Vgl. KGA II/4, 39.50.67.75.114.128.219.341.488.

21 KGA I/11, 618.

22 KGA II/4, 6.

Grundprinzip seiner Hermeneutik macht.²³ In den beiden Interpretationsrichtungen, der grammatischen und der psychologisch-technischen Interpretation, wird diese Spannung in einem Quadrupel schematisiert: den individuellen und allgemeinen Teil der Sprache in der grammatischen Interpretation und die individuellen und allgemeinen Züge der geistigen Welt in der psychologisch-technischen Interpretation.

Schleiermacher, so lässt sich zusammenfassen, repräsentiert ein teleologisches Verstehensmodell, für das er den Ausdruck »Besserverstehen« verwenden kann. Ein Abschluss dieses Verstehensprozesses aber, ein vollständiges Verstehen, bleibt unerreichbar. Schleiermachers Hermeneutik hebt damit nicht mehr auf eine allgemein nachvollziehbare Verständlichkeit ab, sondern auf eine letztlich unbegreifliche Genialität des Autors, die sich in einer unhintergehbaren Verschränkung von individueller und allgemeiner Sprache sowie individuellem und allgemeinem Denken ausdrückt.

3. Verstehen und Interpretieren

Ausgehend von dem bisher Dargelegten lässt sich das Verhältnis der Begriffe »Verstehen« und »Interpretieren« genauer konturieren. Der gegenwärtige Sprachgebrauch im Deutschen verwendet »Verstehen« im Kontext von intentionalem Handeln und dessen Ergebnissen, nicht allein in Bezug auf bloße Gegenstände der Wahrnehmung. So ist etwa der Satz »Ich verstehe nur Bahnhof« gemeinhin Ausdruck von Unverständnis, während man sich etwa auf Bahnhofsfacharchitektur sehr wohl verstehen kann. Der Bahnhof wird verstanden als Bauwerk in einer bestimmten Funktion und errichtet mit einer spezifischen Intention. Verstehen richtet sich eben auf den Nachvollzug des intentionalen Handelns vernünftiger Subjekte, das hinsichtlich seiner Gründe und Ziele transparent werden soll. Verstehen ist verbunden mit der Nachkonstruktion einer Intention, die für ein individuelles Subjekt in Denken und Handeln leitend war bzw. ist.

Interpretation kann, muss aber nicht notwendig mit einem solchen intentionalen Verstehen verbunden sein. Rein logische Herleitungen oder Naturgesetze bedürfen beispielsweise keines im beschriebenen Sinne intentionalen Verstehens. Besser als der Begriff des Erklärens, der häufig

23 Diese zentrale Figur hat besonders Manfred Frank herausgearbeitet. Vgl. ders., *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M. 1977.

für das gerade nicht verstehende Interpretieren herangezogen wird, scheint mir der Interpretationsbegriff als Oberbegriff geeignet, wenn man den Verstehensbegriff hinsichtlich einer bestimmten Hermeneutik enger fassen will. Ich schlage daher vor, von einem hermeneutischen Verstehen als einer bestimmten Form des Interpretierens zu sprechen.

Von Schleiermacher her lässt sich das Verstehen als eine Kunstlehre beschreiben, die mit dem Besserverstehen ein leitendes Ideal erhält. Den Ideenbegriff besser verstanden zu haben, wie Kant dies im Bezug auf Platon meinte, wäre aus Schleiermachers Sicht allenfalls ein vorläufiges Ergebnis eines unendlichen Verstehensprozesses, der vermutlich nicht als ein Besserverstehen gewertet werden könnte, da Kant sowohl von den sprachlichen als auch den geistesgeschichtlichen Kontexten Platons absehen will. Für Schleiermacher sind es gerade diese sprachlichen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die er in seiner Hermeneutik mithilfe der grammatischen und psychologisch-technischen Interpretation heranzieht. Er hat seinen Vorläufern vorgeworfen, noch keine allgemeine Hermeneutik entwickelt zu haben. Auch wenn er mit diesem Vorwurf falsch lag, so hat seine grundsätzliche Problematisierung des Verstehens die Debatte um das Besserverstehen in der Hermeneutik doch bleibend befeuert.

Sein Beitrag zur Hermeneutikgeschichte ist nicht die Erfindung eines psychologisierenden Besserverstehens, sondern Besserverstehen als eine umfassende Problematisierung des Verstehens überhaupt. Jede Art von vermeintlichem Verstehen ist kritisch zu prüfen und auf die zugrundeliegende Hermeneutik hin zu befragen. Diese methodische Skepsis des hermeneutischen Verfahrens unterscheidet das Verstehen von stärker analytischen Formen der Interpretation, deren Methode weniger Kunst als vielmehr Praxis ist.

Verstehen und Interpretieren gehören immer dann zusammen, wenn es sich bei den zu interpretierenden Gegenständen um intentionale Äußerungen handelt. Die Interpretation kann in diesen Fällen einer hermeneutischen Methode folgen. Dass es daneben auch Interpretationen gibt, die nicht im Sinne einer Hermeneutik, einer Kunstlehre des Verstehens, zu interpretieren suchen, lässt sich nicht leugnen. Solche Interpretationen bleiben ihrem eigenen Anspruch nach allerdings bloßes Nachvollziehen anhand bestimmter Interpretationsregeln. Hier von Verstehen oder einer abgeleiteten Form des Verstehens zu sprechen, legt sich von dem hier untersuchten Hermeneutikverständnis her nicht nahe.

Verstehen als eine Form des Interpretierens zu begreifen, betont einerseits die Gemeinsamkeiten von Verstehen und Interpretieren hinsichtlich der zugrundeliegenden Rekonstruktionsleistung und macht andererseits einen

Unterschied in der Methode deutlich. Hermeneutisches Verstehen ist anders als das Interpretieren notwendig auf intentionale Objekte gerichtet und dabei auch selbst nie ohne Intention. Wenn so das Ziel des Besserverstehens verstanden wird, hat dieses Theorem zu Recht einen Platz im hermeneutischen Basisvokabular.

Faktischer und hypothetischer Intentionalismus

Einige Bedenken aus methodologischer Sicht gegen eine inzwischen etablierte Unterscheidung

Jørgen Sneis

In Bezug auf den hermeneutischen Status der Autorintention beim Interpretieren literarischer Texte waren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem zwei Debatten prägend: zum einen die Debatte um den sogenannten ›intentionalen Fehlschluss‹, zum anderen die Debatte um den sogenannten ›Tod des Autors‹. Parallel zu diesen Diskussionen wurde zudem von ganz unterschiedlicher Warte aus die Forderung erhoben, die Autorintention als Richtschnur für die Analyse und Interpretation von Literatur zu verabschieden.¹ Inzwischen ist jedoch die Rede von der Rückkehr des Autors ebenso verbreitet wie einst die Rede von seinem Tod.² Seit knapp drei Jahrzehnten steht bekanntlich die Autorintention sowohl in der (englischsprachigen) analytischen Ästhetik als auch in der (deutschsprachigen) Literaturwissenschaft wieder hoch im Kurs. Mit diesem wiedergewonnenen Interesse für den Autor geht eine allgemeine Revitalisierung der Hermeneutik einher, auf die gelegentlich mit dem Ausdruck ›Neohermeneutik‹ verwiesen wird.³ Die philologische Interpretationstheorie, wie sie gegenwärtig betrieben wird, widmet sich einer Reihe recht heterogener Fragestellungen. Gleichsam als Binnendifferenzierung innerhalb des hermeneutischen Intentionalismus hat

-
- 1 Vgl. etwa: Spoerhase, Carlos, Was ist ein Werk? Über philologische Werkfunktionen, in: *Scientia Poetica* 11 (2007), 276-344, 276: »Etwa zeitgleich [i. e. mit den beiden erwähnten Diskussionen] werden auch aus anderen literaturtheoretischen Richtungen umfassende Kritiken an der Verwendung von Autorbegriffen in den Geisteswissenschaften formuliert: Ansätze, die beanspruchen, sich von den tradierten Autorbegriffen zu lösen, sind unter anderem die Intertextualitätstheorie, die Diskursanalyse, die Dekonstruktion, die Semiotik und die Empirische Literaturwissenschaft«.
 - 2 Beizupflichten ist hier: Wilde, Sebastian, [Rez.] Schaffrick, Matthias/Willand, Marcus (Hg.), *Theorien und Praktiken der Autorschaft* [2014], in: *Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge* XXVI (2016), 1, 207-209, 207. Gemeint ist nicht zuletzt der wegweisende Sammelband: Jannidis, Fotis u. a. (Hg.), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999.
 - 3 Vgl. etwa: Köppe, Tilmann/Winko, Simone, *Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung*, Stuttgart 2013, 133-148.

sich aber die Unterscheidung zwischen einem ›faktischen‹ und einem ›hypothetischen‹ Intentionalismus fest etabliert.⁴

Im Folgenden möchte ich einige Bedenken gegen diese Unterscheidung vorbringen, einerseits mit Blick auf ihre theoretische Fundierung und andererseits mit Blick auf die methodischen Konsequenzen, die man daraus gezogen hat. Meine Überlegungen gliedern sich in zwei Teile. Ausgehen möchte ich von der autorzentrierten Interpretationskonzeption Eric Donald Hirschs (*Objective Interpretation*, 1960; *Validity in Interpretation*, 1967), und zwar vor allem hinsichtlich der Art und Weise, wie er sich einst in der bereits erwähnten Debatte um den ›intentionalen Fehlschluss‹ zu positionieren suchte. Bedeutsam ist hierbei zum einen, dass Hirsch heute gemeinhin als *der* Vertreter eines (starken) faktischen Intentionalismus gilt;⁵ zum anderen möchte ich in diesem ersten Teil zeigen, dass der Dissens zwischen Hirsch und Wimsatt/Beardsley nicht (nur) auf der Ebene liegt, auf der er von späteren Kommentatoren meist lokalisiert worden ist – oder anders: dass es sich hier eben nicht um einen paradigmatischen Widerstreit von Intentionalismus und Anti-Intentionalismus handelt. Vielmehr treffen hier zwei unterschiedliche Positionen aufeinander, die sich gegen eine derartige Gegenüberstellung geradezu sperren. In dieser Hinsicht kann eine Analyse von Hirschs Intentionalismus als eine instruktive Hinführung zu der gegenwärtigen Diskussion dienen. Vor diesem Hintergrund komme ich dann im zweiten Teil zu meinem eigentlichen Thema und wende ich mich einigen Argumenten zu, mit denen die Differenzierung in einen faktischen und einen hypothetischen Intentionalismus begründet worden ist. Ohne mich für oder gegen einen faktischen oder hypothetischen Intentionalismus auszusprechen, vertrete ich hier die Meinung, dass die

4 Dies lässt sich unter anderem daran ablesen, dass sie schon längst in Handbücher und Einführungen Eingang gefunden hat; vgl. etwa: Köppe, Tilmann/Winko, Simone, Theorien und Methoden der Literaturwissenschaft, in: Anz, Thomas (Hg.), *Handbuch Literaturwissenschaft*, Bd. 2 (Methoden und Theorien), Stuttgart 2007, 285-371, 314f. Seit geraumer Zeit wird von einem ›Streit‹ zwischen dem faktischen und hypothetischen Intentionalismus gesprochen; vgl. etwa Carroll, Noël, *Interpretation and Intention. The Debate Between Hypothetical and Actual Intentionalism*, in: *Metaphilosophy* 31 (2000), 75-95.

5 So ist es symptomatisch, dass Carlos Spoerhase den faktischen Intentionalismus allein anhand der Position von Hirsch rekonstruiert; vgl. Spoerhase, Carlos, *Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik*, Berlin 2007, 106-123. Vgl. ferner etwa: Irvin, Sherri, *Authors, Intentions and Literary Meaning*, in: *Philosophy Compass* 1 (2006), 2, 114-128, 116.

Unterscheidung selbst im Kontext der Literaturwissenschaft nicht sonderlich geeignet ist, um hermeneutische Fragen zu diskutieren.⁶

Eric Donald Hirsch und der ›intentionale Fehlschluss‹

In ihrem 1946 erstmals publizierten Aufsatz *The Intentional Fallacy* hatten William K. Wimsatt und Monroe C. Beardsley (unter anderem) zu zeigen versucht, dass eine Interpretation, die die Bedeutung eines Textes aus der Intention des Autors ableiten will, einem Fehlschluss unterliegt. Diese These löste eine heftige Diskussion über den Status der Autorintention beim Interpretieren literarischer Texte aus.⁷ Ein zentrales und entsprechend oft zitiertes Argument in Wimsatts und Beardsleys Aufsatz lautet:

One must ask how a critic expects to get an answer to the question about intention. How is he to find out what the poet tried to do? If the poet succeeded in doing it, then the poem itself shows what he was trying to do. And if the poet did not succeed, then the poem is not adequate evidence, and the critic must go outside the poem – for evidence of an intention that did not become effective in the poem.⁸

Auf den ersten Blick scheint hier ein schwerwiegender Einwand gegen den Intentionalismus vorzuliegen. Zu beachten ist allerdings, dass sich das Argument aus einem bestimmten Intentions- und Bedeutungsbegriff speist. In ihrem Aufsatz verweisen Wimsatt und Beardsley eingangs auf einen gemeinsam verfassten Lexikonartikel, der drei Jahre zuvor erschienen war.

6 Die folgenden Überlegungen habe ich an anderer Stelle breiter ausgeführt; vgl. Sneis, Jørgen, *Phänomenologie und Textinterpretation. Studien zur Theoriegeschichte und Methodik der Literaturwissenschaft*, Berlin 2018, 202-267. Dort wird vor allem auf den theorie- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext von Hirschs Interpretationstheorie und seine Appropriation von Husserls Phänomenologie ausführlicher eingegangen. Für hilfreiche Hinweise zum vorliegenden Aufsatz möchte ich Olav Krämer ganz herzlich danken.

7 Diese Diskussion wurde umfassend aufgearbeitet von: Danneberg, Lutz/Müller, Hans-Harald, *Der ›intentionale Fehlschluss‹ – ein Dogma? Systematischer Forschungsbericht zur Kontroverse um eine intentionalistische Konzeption in den Textwissenschaften*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14.1 (1983), 103-137 [Teil I] sowie 14.2 (1983), 377-411 [Teil II]. Aus der neueren Forschung zum ›intentionalen Fehlschluss‹ sei verwiesen auf Spoerhase, *Autorschaft und Interpretation*, 68-79.

8 Wimsatt, William K./Beardsley, Monroe C., *The Intentional Fallacy*, in: *The Sewanee Review* 54 (1946), 3, 468-488, 469.

Dieser Artikel ist insofern aufschlussreich, als dort eine Unterscheidung getroffen wird, die später zwar vorausgesetzt, aber nicht mehr eigens expliziert wird.⁹ Über die Bedeutung des Textes schreiben Wimsatt und Beardsley: »In referring to the meaning of a literary work, one should distinguish between (1) the meaning of the work itself, and (2) the meaning that the author intended to express in the work. These two meanings are here called ›actual‹ and ›intentional‹ respectively.«¹⁰ Mit diesen beiden Arten von Bedeutung (*actual vs. intentional meaning*) korrespondieren nun zwei Arten von Belegmaterial, das eine Interpretation stützen oder schwächen kann. Wimsatt und Beardsley sprechen von textinternem im Gegensatz zu textexternem Belegmaterial (*internal vs. external evidence*). Letztlich umfasst hierbei das textinterne Belegmaterial deutlich mehr als den Text selbst, verstanden als eine bestimmte Folge oder Formation sprachlicher Zeichen.¹¹ Es unterscheidet sich aber vom textexternen Belegmaterial in einem entscheidenden Punkt, nämlich dadurch, dass es nicht bloß privat und idiosynkratisch sei. So gilt umgekehrt für das textexterne Belegmaterial, es sei »not a part of the work as a linguistic fact«, sondern: »it consists of revelations (in journals, for example, or letters or reported conversations) about how or why the poet wrote the poem – to what lady, while sitting on what lawn, or at the death of what friend or brother.«¹² Jenseits der Frage, ob es sich beim ›intentionalen Fehlschluss‹ tatsächlich um einen Fehlschluss im logischen Sinne handelt,¹³ lässt sich die Position von Wimsatt und Beardsley demnach wie folgt rekonstruieren: Die beiden Arten

-
- 9 Dies bemerken auch George Dickie und W. Kent Wilson: *The Intentional Fallacy: Defending Beardsley*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53 (1995), 3, 233-250, 234.
- 10 Wimsatt, William K./Beardsley, Monroe C., *Intention*, in: Shipley, Joseph T. (Hg.), *Dictionary of World Literature*, New York 1943, 326-329, 326f.
- 11 Vgl. ebd., 327: »Evidence that the work has a certain actual meaning is derived from a study of the work itself, the words in which it is written and their syntax. Included in the meaning of the words will be their whole history as far as determinable, and all the uses and associations of the words that went to make up their value when the work was produced«. Vgl. auch Wimsatt/Beardsley, *The Intentional Fallacy*, 477: »[I]t [i. e. what is internal] is discovered through the semantics and syntax of a poem, through our habitual knowledge of the language, through grammars, dictionaries, and all the literature which is the source of dictionaries, in general through all that makes a language and culture [...].«
- 12 Wimsatt/Beardsley, *The Intentional Fallacy*, 477f.
- 13 Dass der Intentionalismus nicht logisch oder empirisch falsch ist, gilt in der Forschung als unstrittig; vgl. mit Blick auf den ›intentionalen Fehlschluss‹ zuletzt Dorothee Birke und Stella Butter: *Intentional Fallacy*, in: Nünning, Ansgar (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart ⁵2013, 341. Vgl. Ferner: Walton, Douglas, *Fallacies*, in: Craig, Edward (Hg.), *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 2000, 271: »Fallacies are common types of arguments that have a strong tendency to go badly wrong [...].«

von Bedeutung sind strikt auseinanderzuhalten,¹⁴ wobei ein intentionaler Fehlschluss dann vorliegt, wenn man sie zusammenfallen lässt und auf textexternes Belegmaterial (*external evidence*) rekurriert, um die Textbedeutung (*actual meaning*) zu eruieren.¹⁵ Bei Wimsatt und Beardsley entsprechen die beiden Arten von Bedeutung zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen des englischen Verbs *to mean*. Auf der einen Seite: *what the word means*. Auf der anderen Seite: *what I mean*.¹⁶ Auf diese Weise kann die Textbedeutung potentiell mit der vom Autor intendierten Bedeutung in Konflikt geraten.

Von der theoretischen Anlage her verhält es sich diesbezüglich bei Eric Donald Hirsch ganz anders. Wenn Hirsch von Intention spricht, hat er nämlich *nicht* so etwas wie einen Plan oder eine Absicht vor Augen, die im Text mehr oder weniger adäquat verwirklicht wird;¹⁷ und bezeichnet wird mit diesem Ausdruck auch nicht das (wie Hirsch betont: unzugängliche) Innenleben des Autors. Gemeint ist vielmehr stets Intentionalität im Sinne Edmund Husserls. Mit anderen Worten: Hirsch greift hier auf einen Grundbegriff der Phänomenologie zurück, auf einen philosophischen *terminus technicus*.¹⁸ Der phänomenologische Intentionalitätsbegriff bezeichnet im Kern die grundlegende Eigenschaft des Bewusstseins, immer Bewusstsein *von* etwas zu sein,

14 Vgl. Dickie/Wilson, *The Intentional Fallacy*, 234.

15 Vgl. Gary Iseminger, *Intentional fallacy*, in: Kelly, Michael (Hg.), *Encyclopedia of Aesthetics*, Bd. 2, New York 1998, 515-517, 516; »[T]he intentional fallacy may be regarded as an inference appealing to, among others, a premise providing ›external evidence‹ (e.g., diaries, first drafts, correspondence) of the meaning that the author intended to express in the work (what Wimsatt and Beardsley call the ›intentional meaning‹, as contrasted, significantly, with the ›actual meaning‹) and concluding with a judgment of the value of the work as proportional to its success in carrying out those intentions. [...] Wimsatt and Beardsley's diagnosis of what is fallacious about the intentional fallacy depends crucially on the distinction between actual meaning and intentional meaning [...]«

16 An anderer Stelle unterscheidet Beardsley dementsprechend zwischen *textual meaning* und *authorial meaning*; vgl. Beardsley, Monroe C., *Textual Meaning and Authorial Meaning*, in: *Genre* 1 (1968), 169-181.

17 Vgl. Wimsatt/Beardsley, *The Intentional Fallacy*, 469: »Intention is design or plan in the author's mind.«

18 Vgl. etwa Eric Donald Hirsch, *Objective Interpretation* [1960], in: E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967, 209-244, 218: »The relation between an act of awareness and its object Husserl calls ›intention‹, using the term in its traditional philosophical sense, which is much broader than that of ›purpose‹ and is roughly equivalent to ›awareness‹. (When I employ the word subsequently, I shall be using it in Husserl's sense)«. Zumindest in *Objective Interpretation* (1960), *Validity in Interpretation* (1967) und *The Aims of Interpretation* (1976) ist diese Begriffsverwendung konsequent. Völlig zu Recht bemerkt daher Frank Lentricchia (*After the New Criticism*, Chicago 1980, 271): »Much of the strength and weakness (and ambiguity) of Hirsch's hermeneutics rests [...] on his employment of Husserl's austere intentional theory of human consciousness.«

wobei dieses Etwas *als* etwas erfasst wird.¹⁹ Mit einer oft zitierten Formulierung von Franz Brentano, von dem Husserl den Intentionalitätsbegriff übernimmt: »In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw.«²⁰ Wie Husserl im Rahmen der sogenannten Psychologismus-Kritik in seinen *Logischen Untersuchungen* (1900/01) unterscheidet auch Hirsch strikt zwischen einem Bewusstseinsakt und demjenigen Gegenstand, dem dieser Bewusstseinsakt gilt – so z.B. zwischen dem Sehen und dem Gesehenen, dem Lesen und dem Gelesenen, dem Verstehen und dem Verstandenen etc. Die Pointe ist dabei einfach genug. Mit Husserl will Hirsch darauf hinaus, dass es möglich ist, ein und denselben Gegenstand in verschiedenen Akten zu intendieren:

All events of consciousness [...] are characterized by the mind's ability to make modally and temporally different *acts* of awareness refer to the same *object* of awareness. An object for the mind remains the same even though what is »going on in the mind« is not the same. The mind's object therefore may not be equated with psychic processes as such; the mental object is self-identical over against a plurality of mental acts.²¹

Mit dem Intentionalitätsbegriff will Hirsch so einerseits erkenntnistheoretisch begründen, dass die Bedeutung eines Textes, die er als einen intentionalen Gegenstand im Sinne Husserls konzipiert, reproduzierbar ist.²² Dies ist insofern wichtig, als er die Reproduzierbarkeit der Textbedeutung als eine Möglichkeitsbedingung der Interpretation betrachtet: »Reproducibility is a quality of verbal meaning that makes interpretation possible: if meaning were not reproducible, it could not be actualized by someone else and therefore

19 Vgl. Merz, Philippe u. a., Intentionalität, in: Gander, Hans-Helmuth (Hg.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt 2010, 153-157 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

20 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Erster Band, Leipzig 1874, 115.

21 Hirsch, *Objective Interpretation*, 217f.

22 Vgl. auch Hirsch, *Validity in Interpretation*, 38: »An unlimited number of different intentional acts can intend (be averted to) the very same intentional object. Since meaning, like anything else that consciousness is averted to, is an intentional object (that is, something there for consciousness), and since verbal meaning is a meaning like any other, the point can be made more specific by saying that *an unlimited number of different intentional acts can intend the same verbal meaning*. This is, of course, the crucial point in deciding whether it is possible to reproduce a verbal meaning. Like any other intentional object, it is in principle reproducible.«

could not be understood or interpreted.«²³ Andererseits soll der Intentionalitätsbegriff aber auch den Interpreten von der unmöglichen Aufgabe befreien, die Absicht (*purpose*) des Autors bzw. die *mens auctoris* zu rekonstruieren:

Since we cannot get inside the author's head, it is useless to fret about an intention that cannot be observed, and equally useless to try to reproduce a private meaning experience that cannot be reproduced. [...] But as I suggested, the irreproducibility of meaning experiences is not the same as the irreproducibility of meaning. The psychologistic identification of textual meaning with a meaning experience is inadmissible. Meaning experiences *are* private, but they are not meanings.²⁴

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, den Stellenwert der Phänomenologie bei Hirsch genauer herauszuarbeiten. Genannt sei aber ein nicht ganz unerheblicher Nebeneffekt, der sich aus dem Rekurs auf Husserl ergibt. Mit dem phänomenologischen Zugriff erübrigt sich nämlich für Hirsch die Frage nach dem ›intentionalen Fehlschluss‹:

Although Husserl's term is a standard philosophical one for which there is no adequate substitute, students of literature may unwittingly associate it with the intentional fallacy. The two uses of the word are, however, quite distinct. As used by literary critics the term refers to a purpose which may or may not be realized by a writer. As used by Husserl the term refers to a process of consciousness. Thus in the literary usage, which involves problems of rhetoric, it is possible to speak of an unfulfilled intention, while in Husserl's usage such a locution would be meaningless.²⁵

Von unerfüllter Intentionalität zu sprechen, wäre in der Tat sinnlos, sofern es sich um eine Korrelation von Akt und Gegenstand, von Intention und Intendiertem handelt. Nach Hirsch geht es beim Interpretieren keineswegs um eine *Absicht*, die im Text ihren Ausdruck finden kann oder nicht, sondern vielmehr um einen *Text*, wie er wahrscheinlich vom Autor gemeint war.²⁶ In

23 Ebd., 44.

24 Ebd., 16.

25 Hirsch, *Objective Interpretation*, 218, Anm. 12.

26 Das Wort ›wahrscheinlich‹ steht hier nicht von ungefähr. Allerdings können die probabilistischen Elemente von Hirschs Interpretationstheorie, die in engem Zusammenhang mit den phänomenologischen Grundannahmen stehen, an dieser Stelle lediglich angedeutet werden; vgl. etwa ebd., 236: »The interpreter's goal is simply this – to show that a

diesem Sinne kann er behaupten: »[T]he intentional fallacy has no proper application whatever to verbal meaning.«²⁷

Wie eingangs bereits erwähnt, gilt Hirsch heute als der wohl prominenteste Vertreter eines (starken) faktischen Intentionalismus – eine Etikettierung, die m. E. aus zwei Gründen äußerst fragwürdig ist: Zum einen bestreitet Hirsch (wie gesehen) vehement, dass man wissen kann, was dem Autor tatsächlich durch den Kopf ging; und zum anderen handelt es sich um eine retrospektive Zuschreibung, die aus einer veränderten Debattenkonstellation heraus sowohl auf systematischer Ebene den Rekurs auf Husserls Intentionalitätsbegriff als auch auf wissenschaftshistorischer Ebene den eigentlichen Impetus von Hirschs Intentionalismus übersieht.²⁸ Der Fall Hirsch ist aber auch insofern instruktiv, als man hier deutlich erkennen kann, dass die Intentionalismus-Debatte (damals wie heute) mit Argumenten geführt wird, die zum Teil auf völlig heterogenen Vorannahmen beruhen – wobei diese Vorannahmen ihrerseits nicht immer zwingend zusammenhängen und deshalb gesondert und separiert diskutiert werden sollten.

Hier lassen sich mindestens vier Aspekte unterscheiden: (a) der vorausgesetzte Bedeutungsbegriff; (b) der vorausgesetzte Intentionsbegriff; (c) die Zielsetzungen des Interpretieren und ihre jeweiligen Begründungen; (d) methodische Richtlinien. In diesem Sinne werde ich im Folgenden zu zeigen versuchen, dass die Argumente, mit denen die Unterteilung in einen faktischen und einen hypothetischen Intentionalismus stattgefunden hat, äußerst divers sind. Im Zuge dessen möchte ich auch bestreiten, dass diese Unterscheidung einer philologischen Hermeneutik bzw. einer literaturwissenschaftlichen Methodologie zuträglich ist.

Faktischer und hypothetischer Intentionalismus

Wenn ich es richtig sehe, geht der Ausdruck *hypothetical intentionalism* als Gegenbegriff zu einem *actual intentionalism* auf einen 1992 erschienenen

given reading is more probable than others. In hermeneutics, verification is a process of establishing relative probabilities.«

27 Hirsch, *Validity in Interpretation*, 12.

28 Interessant ist hierbei, dass Hirsch im angloamerikanischen Raum gleichsam ein Bindeglied zwischen der älteren und neueren Autorschaftsdebatte darstellt. So ist es symptomatisch, dass Iseminger in seinem Lexikonartikel zum »intentionalen Fehlschluss« schnell auf Hirsch zu sprechen kommt, dessen Position er zugleich als »starting point for most recent discussions« markiert (Iseminger, *Intentional Fallacy*, 516).

Aufsatz von Jerrold Levinson zurück.²⁹ Levinson entwickelt hier seine Position in Auseinandersetzung mit William Tolhurst; im Hintergrund steht bei beiden die Kommunikationstheorie von Paul Grice, die letztlich dem hypothetischen Intentionalismus sein spezifisches Gepräge verleiht. Denn als Interpretationskonzeption zielt der hypothetische Intentionalismus – ausgehend

- 29 Siehe Jerrold Levinson, *Intention and Interpretation: A Last Look*, in: Iseminger, Gary (Hg.), *Intention and Interpretation*, Philadelphia 1992, 221-256; erneut erschienen in leicht überarbeiteter Form als: *Intention and Interpretation in Literature*, in: ders., *The Pleasures of Aesthetics. Philosophical Essays*, Ithaca 1996, 175-213. Zum hypothetischen und faktischen Intentionalismus siehe unter anderem auch: Iseminger, Gary, *Actual Intentionalism vs. Hypothetical Intentionalism*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54 (1996), 4, 319-326; Kante, Božidar, *In Defense of Actual Intentionalism*, in: *Acta Analytica* 16 (2001), 109-117; Trivedi, Saam, *An Epistemic Dilemma for Actual Intentionalism*, in: *British Journal of Aesthetics* 41 (2001), 2, 192-206; Lintott, Sheila, *When Artists Fail: A Reply to Trivedi*, in: *British Journal of Aesthetics* 42 (2002), 1, 64-72; Carroll, Noël, *Andy Kaufman and the Philosophy of Interpretation*, in: Krausz, Michael (Hg.), *Is there a single right Interpretation?*, University Park 2002, 319-344; Levinson, Jerrold, *Hypothetical Intentionalism: Statement, Objections, and Replies*, in: Krausz, *Is There a Single Right Interpretation?*, 309-318; Currie, Gregory, *Arts and Minds*, Oxford 2004, insbes. Kap. 6; Kiefer, Alex, *The Intentional Model in Interpretation*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 63 (2005), 3, 271-281; Livingston, Paisley, *Art and Intention. A Philosophical Study*, Oxford 2005, insbes. Kap. 6; Stecker, Robert, *Interpretation and the Problem of the Relevant Intention*, in: Kieran, Matthew (Hg.) *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, Malden 2006, 269-281; Nathan, Daniel O., *Art, Meaning, and Artist's Meaning*, in: Kieran, *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, 282-293; Irvin, *Authors, Intentions and Literary Meaning*; Stecker, Robert, *Moderate Actual Intentionalism Defended*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64 (2006), 4, 429-438; Davies, Stephen, *Authors' Intentions, Literary Interpretation, and Literary Value*, in: *British Journal of Aesthetics* 46 (2006), 3, 223-247; Spoerhase, Carlos, *Hypothetischer Intentionalismus. Rekonstruktion und Kritik*, in: *Journal of Literary Theory* 1 (2007), 81-110; Levinson, Jerrold, *Defending Hypothetical Intentionalism*, in: *British Journal of Aesthetics* 50 (2010), 2, 139-150; Stecker, Robert/Davies, Stephen, *The Hypothetical Intentionalist's Dilemma: A Reply to Levinson*, in: *British Journal of Aesthetics* 50 (2010), 3, 307-312; Kindt, Tom/Köppe, Tilmann, *Conceptions of Authorship and Authorial Intention*, in: Dorleijn, Gillis J. u. a. (Hg.), *Authorship Revisited. Conceptions of Authorship around 1900 and 2000*, Leuven 2010, 213-227; Huddleston, Andrew, *The Conversation Argument for Actual Intentionalism*, in: *British Journal of Aesthetics* 52 (2012), 3, 241-256; Reicher, Maria E., *Actualist Meaning Objectivism*, in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 5 (2013), 34-52; Petraschka, Thomas, *Kategoriale und semantische Intentionen. Anmerkungen zu einer Unterscheidung und zu ihrer Relevanz für den aktuellen und hypothetischen Intentionalismus*, in: Konrad, Eva-Maria u. a. (Hg.), *Fiktion, Wahrheit, Interpretation. Philologische und philosophische Perspektiven*, Münster 2013, 275-292; Irwin, William, *Authorial Declaration and Extreme Actual Intentionalism: Is Dumbledore Gay?* in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 73 (2015), 2, 141-147; Trivedi, Saam, *Surplus, Authorial Intentions, and Hypothetical Intentionalism*, in: *College Literature* 42 (2015), 4, 699-724.

von Grice – auf eine kontextuell eingebettete Äußerungsbedeutung (*utterance meaning*), und zwar im Gegensatz zu der bloß konventionell gesicherten Bedeutung der einzelnen Wörter und Sätze (*word sequence meaning*) und der tatsächlich intendierten Bedeutung des Sprechers bzw. Autors (*utterer's meaning*). So wird im Rahmen des hypothetischen Intentionalismus die tatsächliche Intention des Autors für irrelevant erklärt.³⁰ Zur bedeutungsbestimmenden Instanz wird stattdessen die intendierte Leserschaft (Tolhurst) bzw. ein idealer Leser (Levinson) erhoben. Als konstitutiv für die Bedeutung hat nun die beste (Levinson) bzw. die am besten begründete (Tolhurst) Hypothese über die Autorintention zu gelten, nicht aber die Autorintention selbst – und gerade darin soll sich der hypothetische Intentionalismus vom faktischen unterscheiden. Auch wenn diese Konzeption nicht überall auf Akzeptanz gestoßen ist, hat sich die Unterscheidung doch als überaus wirkmächtig erwiesen. Dies lässt sich allein daran ablesen, dass sowohl der hypothetische als auch der faktische Intentionalismus in verschiedenen Spielarten vertreten werden.³¹

Zu Recht ist in der Forschung darauf hingewiesen worden, dass die Konjunktur, die der hypothetische Intentionalismus erlebt hat und immer noch erlebt, auf einer Unzufriedenheit mit bisherigen intentionalistischen Ansätzen beruht – wenn auch vor dem Hintergrund, dass eine intentionalistische Interpretationskonzeption grundsätzlich einer anti-intentionalistischen vorzuziehen ist. So stellt der hypothetische Intentionalismus nicht zuletzt den Versuch dar, die traditionell mit dem Intentionalismus assoziierten Probleme zu lösen, ohne die intentionalistische Grundposition aufzugeben.³² Freilich hat man dabei zugleich in überzeugender Weise zeigen können, dass der hypothetische Intentionalismus sich keineswegs durch eine besondere Problemlösungskapazität auszeichnet, sondern vielmehr selbst mit vielen Unklarheiten und theoretischen Problemen behaftet ist.³³ Klärungsbedürftig sei unter anderem, wie sich die beste bzw. die am besten begründete zu einer *gültigen* Deutungshypothese verhält. Zu den Problemen gehöre außerdem die Begriffsbildung, die insofern irreführend sei, als sich das Attribut *actual* auf den ontologischen Status der Autorintention, das Attribut *hypothetical* dagegen auf den epistemologischen Status der Intentionszuschreibung bezieht. Differenzierungen, so das Fazit, würden die Unterscheidung überflüssig machen und den etablierten Begriff des hypothetischen Intentionalismus als

30 Vgl. Spoerhase, Hypothetischer Intentionalismus, 84.

31 Vgl. den Systematisierungsvorschlag ebd., 101-103.

32 Vgl. ebd., 82.

33 Vgl. dazu (auch im Folgenden) ebd., 93-100 und 104f.

ein »theoretisches *obstacle épistémologique*« erscheinen lassen.³⁴ Dieser Einschätzung möchte ich mich im Ergebnis anschließen, meine Argumentation verläuft aber etwas anders: nicht über eine Rekonstruktion und Kritik des hypothetischen, sondern über eine Sichtung der Haupteinwände gegen diejenige Form von Intentionalismus, die gegenwärtig als ›faktisch‹ bezeichnet wird. Dabei geht es mir nicht darum, den faktischen Intentionalismus als solchen zu verteidigen. In der Überzeugung, dass die traditionell erhobenen Einwände gegen den Intentionalismus keineswegs so schwerwiegend sind, wie sie vielleicht erscheinen mögen, möchte ich vielmehr die Quelle des hypothetischen Intentionalismus aufspüren und auf diesem Wege die Unterscheidung selbst in Frage stellen.

1. Verwiesen sei zunächst auf ein Argument, das immer wieder gegen intentionalistische Interpretationskonzeptionen erhoben wird, nämlich dass die Intention des Autors unzugänglich ist und daher nicht als Richtschnur für die Interpretation fungieren kann. Dass die Innenwelt des Autors nicht zugänglich ist, zumindest nicht in derselben Art und Weise wie die eigene, dürfte als vollkommen unstrittig gelten. Daher hat auch, soweit ich das überblicke, noch kein einziger Interpretationstheoretiker ernsthaft behauptet, er hätte einen direkten Zugang zur Psyche des Autors. Allerdings stützen sich intentionalistische Interpretationskonzeptionen nicht auf die Annahme, dass das Innenleben des Autors zugänglich ist. Die *methodologische* Pointe besteht vielmehr darin, zulässige von unzulässigen Bedeutungszuschreibungen unterscheidbar zu machen. Ist das Verstehen ganz grundsätzlich als ein *Erkennen* von Zusammenhängen zu beschreiben,³⁵ so ist das Interpretieren ein *Herstellen* von Zusammenhängen. Auf einer ganz elementaren Ebene ist also das Ziel des Interpretierens ein tieferes und besseres Verständnis.³⁶ Betrachtet man nun das Interpretieren von Texten als die Zuweisung von Bedeutung an den Text, indem man ihn in einen Kontext stellt und vor diesem

34 Ebd., 105.

35 Vgl. Scholz, Oliver R., Verstehen = Zusammenhänge erkennen, in: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.), Verstehen und Verständigung. Intermediale, multimodale und interkulturelle Aspekte von Kommunikation und Ästhetik, Köln 2016, 17-32. Zum Verstehensbegriff und zu den Stufen des Sprachverstehens siehe ferner etwa: Rosenberg, Jay F., On Understanding the Difficulty in Understanding Understanding, in: Parret, Herman/Bouveresse, Jacques (Hg.), Meaning and Understanding, Berlin 1981, 29-43; Strube, Werner, Analyse des Verstehensbegriffs, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 16 (1985), 315-333; Scholz, Oliver R., Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie, Frankfurt a.M. 2001, Teil III.

36 Dies ist natürlich eine recht allgemeine Aussage. Zum Zielpluralismus beim Interpretieren siehe: Bühler, Axel, Die Vielfalt des Interpretierens, in: Analyse & Kritik 21 (1999), 117-137.

Hintergrund versteht,³⁷ dann ist man vor allem mit der Frage konfrontiert, *welche* Kontexte man beim Interpretieren für relevant erachtet. Entscheidend sind hier zwei Dinge: Zum einen ist die Bedeutung nicht etwa in den sprachlichen Zeichen selbst enthalten, sondern wird ihnen stets von einem tätigen Subjekt zugewiesen, womit der Text also immer nur *für* jemanden Bedeutung haben kann.³⁸ Sofern der Autor nicht zugegen ist, sofern es sich also nicht um ein Gespräch, sondern tatsächlich um die Interpretation eines Textes handelt, ist der Leser ganz auf sich gestellt. Ob seine Bedeutungszuweisung als *legitim* gelten kann, hängt dabei von verschiedenen Konventionen und Normen ab.³⁹ Zum anderen gibt der Text selbst in keiner Weise vor, welche Kontexte einschlägig bzw. normativ ausgezeichnet sind.⁴⁰ Wenn man als Interpret darum bemüht ist, dasjenige zu verstehen, was der Autor zu verstehen geben wollte, dann ist dies ein regulatives Ziel, das man sich *selber* setzt. Der Text zwingt einen keineswegs dazu, ältere Wortbedeutungen zu ermitteln, sich mit dem Gesamtwerk des Autors auseinanderzusetzen, sich ein bestimmtes (literatur-)historisches Wissen anzueignen etc. Vielmehr stellt man als Interpret gerade solche Zusammenhänge her, wobei es mit sehr viel Aufwand verbunden

-
- 37 Ich folge hier: Danneberg, Lutz, Zum Autorkonstrukt und zu einem methodologischen Konzept der Autorintention, in: Jannidis et al., Rückkehr des Autors, 77-105, 101: »Die Interpretation eines Textes, also die Zuweisung von Bedeutung, besteht immer darin, ihn mit etwas zu verknüpfen. ›Text‹ bezeichnet hier nicht mehr als den Gegenstand, dem man eine Bedeutung zuweisen will (das kann ein Einzeltext oder eine Textpassage sein, muß es aber nicht). Die *Bedeutungskonzeption* legt fest, was als *Bedeutung* gelten soll. Sie verbindet damit den Text mit einem (primären) mehr oder weniger genau umrissenen *Kontext*.« Zum Kontext-Begriff vgl. Lutz Danneberg, Kontext, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 2, hg. v. Harald Fricke, Berlin 2000, 333-337.
- 38 Diese Position vertritt im Übrigen auch Hirsch, Validity in Interpretation, 4: »[M]eaning is an affair of consciousness not of words. [...] A word sequence means nothing in particular until somebody either means something by it or understands something from it. There is no magic land of meanings outside human consciousness. Whenever meaning is connected to words, a person is making the connection [...].«
- 39 Zugrunde gelegt wird hier also ein inferenzbasiertes Kommunikationsmodell: Der Autor kann höchstens durch bestimmte Verfahren bestimmte Schlussfolgerungen nahelegen, die Schlüsse muss aber der Leser selbst ziehen. Dies entspricht im Übrigen den Ergebnissen der empirischen und kognitionswissenschaftlichen Leseforschung. Es besteht hier Einigkeit darüber, dass das Lesen nicht einfach eine datengesteuerte Informationsverarbeitung (*bottom-up processing*), sondern auch und konzeptgesteuert ist (*top-down processing*). Der Leser konstruiert auf Grundlage des Textes eine für ihn sinnvolle Lesart. Vgl. die bündige Zusammenfassung von Simone Winko: Textbewertung, in: Anz, Handbuch Literaturwissenschaft, Bd. 2, 233-266, 240f.
- 40 Vgl. Danneberg, Zum Autorkonstrukt, 101: »Es gibt keinen in irgendeinem spezifischen Sinne natürlichen Kontext für einen zu interpretierenden Text [...]; ein Text läßt sich grundsätzlich mit allem verbinden, was dem Interpreten einfallen mag.«

sein kann, nur einen einzigen Text historisch angemessen zu verstehen. Die Minimalfunktion eines *methodologischen* Autorkonstrukts besteht darin, den Text historisch und soziokulturell zu verorten, damit etwa anachronistische Bedeutungszuschreibungen in begründeter Weise als solche identifiziert werden können.⁴¹ Mit Verweis auf die Autorintention lässt sich z.B. auch begründen, weshalb man eine bestimmte Textstelle als metaphorisch oder wörtlich, als ironisch oder nicht-ironisch, als allusiv oder nicht-allusiv interpretiert (dies wäre sonst kaum zu erklären). Es geht also nicht darum, ob die Absicht oder das Innenleben des Autors tatsächlich zugänglich ist oder ob man mit Gewissheit sagen kann, dass man den Text wirklich im Sinne des Autors verstanden hat. Angesichts eines vorgefundenen Textes, den man verstehen und ggf. erklären will, geht es vielmehr um ein Prinzip, nach dem sich Kontexte auswählen und hierarchisieren lassen und nach dem sich die Relevanz von Wissensbeständen bestimmen lässt.

2. Eine weitere Stellungnahme gegen den Intentionalismus im Allgemeinen ist bekannt als die ›Identitätsthese‹. Der Ausdruck geht auf Beardsley zurück und besagt, dass die Absicht des Autors und die Bedeutung des Textes identisch sind, mithin dass der Text eine bestimmte Bedeutung hat, nur weil der Autor es behauptet.⁴² Die Ansicht, dass der Autor die Bedeutung des Textes determiniert, ist in der Tat weit verbreitet. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Textbedeutung vom Autor *allein* determiniert wird, ggf. unter (bewusster) Missachtung der Konventionen der natürlichen Sprache. In Reinform ist die Identitätsthese wohl nur von Humpty Dumpty vertreten worden, der im Gespräch mit Alice bekanntlich sagt: »When I use a word [...] it means just what I choose it to mean – neither more nor less.«⁴³ Wer also die Identitätsthese gegen den (faktischen) Intentionalismus ins Feld führt, trägt in gewisser Weise ein Scheingefecht aus.⁴⁴ Aber selbst wenn sich jemand finden sollte, der diese

41 Vgl. ebd., 103f.

42 Vgl. etwa Beardsley, *Textual Meaning and Authorial Meaning*, 169: »The issue over the Identity Thesis must be very sharply and clearly posed. The question is not whether the text's meaning and the author's meaning can coincide – i. e., be very similar. Certainly they can. The question is not whether the text's meaning is often adequate evidence of the author's meaning. Certainly it often is. The question is whether they are one and the same thing.«

43 Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass* [1871], Chicago 1917, 99.

44 Vgl. Rosebury, Brian, *Irrecoverable Intentions and Literary Interpretation*, in: *British Journal of Aesthetics* 37.1 (1997), 15-30, 19: »No intentionalist I am aware of is committed to the obviously false view that authorial intention is the *sole* determinant of meaning, which would entail that it can make a sentence bear a meaning that is incompatible with any literal meaning available to it at the time of writing [...].«

Position vertritt,⁴⁵ stellt sich immer noch die Frage, ob die Identitätsthese an und für sich plausibel ist. So leuchtet es vor allem nicht ein, weshalb man überhaupt von der Identität von Intention und Bedeutung ausgehen sollte. Anzunehmen ist wohl eher, dass sich ein Autor bestimmter Konventionen bedient, um kommunikative Absichten zu verfolgen – wobei es für den Literaturwissenschaftler völlig unbedenklich ist, sich beim Interpretieren an der vom Autor intendierten Bedeutung zu orientieren. Daraus ergibt sich lediglich eine Hierarchisierung von Kontexten.

3. Der nächste Einwand kreist um die Frage, inwieweit es dem Autor gelungen ist, seine Absicht im Text umzusetzen, und wie man dies als Interpret ggf. wissen kann. Diese Problematik gilt als ein gravierendes Argument gegen den faktischen Intentionalismus⁴⁶ und spielt bei Proponenten und Opponenten gleichermaßen eine Rolle. So hat z. B. Robert Stecker – ein prominenter Vertreter eines moderaten faktischen Intentionalismus – eine entsprechende Klausel in seinen Bedeutungsbegriff eingebaut: Nach Stecker wird die Textbedeutung vom Autor determiniert, *sofern* es ihm gelungen ist, seine Intention im Text zu realisieren.⁴⁷ Damit soll nicht zuletzt die unbefriedigende Konsequenz vermieden werden, dass die zu eruiierende Bedeutung eines Textes einer nicht realisierten Absicht gleichkommt.⁴⁸ Dem Argument nach liegt hier eine Parallele zum ›intentionalen Fehlschluss‹ vor. Zu bemerken ist dabei erneut, dass die Frage nach der gelungenen Umsetzung von Intentionen von weiteren Vorannahmen abhängt. Gewiss drücken sich Intentionen in Handlungen aus, wobei ein Text wohl vernünftigerweise als das Resultat einer Handlung zu beschreiben ist; und gewiss garantiert ein bloßes Intendieren nicht die erfolgreiche Umsetzung des Intendierten.⁴⁹ Es ist aber durchaus nicht einerlei, ob man dem Autor Intentionen oder dem Text Bedeutung zuschreibt. Gerade dies scheint mir jedoch in der Diskussion oftmals vage zu

45 In Frage kommen wohl am ehesten: Knapp, Steven/Michaels, Walter Benn, *Against Theory*, in: *Critical Inquiry* 8 (1982), 4, 723-742.

46 Vgl. die Einschätzung von Reicher, *Actualist Meaning Objectivism*, 46: »The most serious objection against actual intentionalism is that actual intentionalism does not have an adequate explanation for communicative failures.«

47 Vgl. Stecker, *Moderate Actual Intentionalism Defended*, 429.

48 Vgl. Stecker, *Interpretation and the Problem of the Relevant Intention*, 272.

49 Vgl. Spoerhase, *Autorschaft und Interpretation*, 69: »Es gehört trivialerweise zu der Logik des handlungstheoretischen Intentionsbegriffs, dass das bloße Intendieren einer Handlung nicht schon die Realisierung dieser Intention verbürgt; gehörte es zur Logik des Intentionsbegriffs, dass Intentionen *per se* realisiert werden, wäre der Intentionsbegriff überflüssig [...]. Im Intentionsbegriff ist also immer die Möglichkeit des Scheiterns der Realisierung der Intention ›eingebaut‹ [...].«

bleiben.⁵⁰ Es finden sich sehr wohl Positionen, die sich klar dafür aussprechen, Interpretationen als die Rekonstruktion der Autorintention zu betrachten.⁵¹ Es fragt sich allerdings, ob ein solcher Interpretationsbegriff dem neuzeitlichen Literaturbegriff und der tatsächlichen literaturwissenschaftlichen Praxis entspricht. Denn meist interessiert sich der Literaturwissenschaftler nicht *primär* für die Absichten des Autors, sondern für die Bedeutung des Textes. So wird meist (mehr oder weniger bewusst) zugrunde gelegt, dass Literatur sich zwar nicht kategorisch, aber sehr wohl graduell von der Alltagskommunikation unterscheidet: Wird in der face-to-face-Kommunikation das Kommunikat gleichsam ›verbraucht‹, um unseren Mitmenschen zu verstehen, so weist man dem literarischen Text als einem fiktionalen und ästhetischen Gebilde zumindest ein gewisses Maß an Autonomie zu, womit sich der Fokus von dem Autor auf den Text verschiebt.⁵² In dem oben bereits erwähnten Aufsatz hatte Levinson diese (relative) Autonomie des Textes als Argument gegen einen faktischen und für einen hypothetischen Intentionalismus herangezogen.⁵³ Dazu zwei Anmerkungen: Zum einen ist dieses Argument von ganz anderer Art als die Annahme, dass die Möglichkeit einer inadäquaten Mittelwahl seitens des Autors eine unüberwindliche *methodische* Schwierigkeit für den faktischen Intentionalismus darstelle. Hier ist also deutlich zu sehen, dass die Argumente in der Intentionalismus-Debatte sehr divers sind und zum Teil auf unterschiedliche Fragen zielen, die systematisch voneinander zu unterscheiden sind. Zum anderen lässt sich bezweifeln, ob eine bestimmte Interpretationskonzeption in dieser Form aus dem Literaturbegriff abgeleitet werden kann. Ob man sich bei der Kontextbildung an der Autorintention orientiert oder nicht, bleibt auch hier eine Entscheidung des Interpreten. Es ist natürlich nicht

50 So scheint z. B. Levinson die beiden Begriffe ›Intention‹ und ›Bedeutung‹ gleichzusetzen; vgl. etwa Levinson, *Intention and Interpretation in Literature*, 191. Vgl. dazu auch: Hempfer, Klaus W., *Die Angst vor dem Text und wie man sie überwindet*, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 65 (2015), 1, 43-61, 55.

51 Vgl. etwa Axel Bühler, *Ein Plädoyer für den hermeneutischen Intentionalismus*, in: Reicher, Maria E. (Hg.), *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie*, Paderborn 2010, 178-198, vor allem 179.

52 Ich beziehe mich hier zunächst auf die Interpretation von neuzeitlicher Literatur. Wenn es sich um ältere Literatur oder auch um andere Texte handelt, können natürlich andere Vorannahmen im Spiel sein. – Die Rede von der Autonomie der Literatur, des literarischen Werks etc. ist weit verbreitet, wobei dieser Ausdruck jedoch in vielen Fällen sehr unterschiedlich verwendet wird (und daher in besonderem Maße einer Explikation bedarf). Vgl. hierzu die knappen Hinweise von Köppe/Winko, *Neuere Literaturtheorien*, 40; ferner: Hermerén, Göran, *The Autonomy of Art*, in: Fisher, John (Hg.), *Essays on Aesthetics. Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley*, Philadelphia 1983, 35-49.

53 Vgl. Levinson, *Intention and Interpretation*, 236f. Siehe dazu auch Iseminger: *Actual Intentionalism vs. Hypothetical Intentionalism*, 322f.

auszuschließen, dass Autoren manchmal inadäquate Mittel wählen, um ihre Absichten zu realisieren. Aus methodologischer Sicht ist dies allerdings nicht unbedingt problematisch, zumindest nicht von vornherein. Als *default mode* bietet es sich vielmehr an, dem Autor Zweckrationalität zu unterstellen, etwa nach dem Grundsatz: Wenn jemand sich die Mühe macht, einen Text zu verfassen, dann wird er wohl darum bemüht sein, dasjenige zu schreiben, was er schreiben will. Dies ist dann jedoch im Sinne einer widerleglichen Präsumtion zu nehmen.⁵⁴ Wenn es im Einzelfall starke Indizien dafür gibt, dass ein Autor etwas anderes wollte, als er umzusetzen imstande war, dann wäre dies fall-spezifisch zu beschreiben.

4. Der letzte Einwand hängt sachlich mit dem vorigen eng zusammen und verläuft in etwa wie folgt: Wenn man wissen will, ob es dem Autor gelungen ist, seine Absicht im Text zu verwirklichen, dann ist man auf weitere Zeugnisse mit Absichtserklärungen angewiesen, z.B. auf Selbstkommentare, Briefe, Tagebücher etc. Diese Zeugnisse dokumentieren aber dann die Absicht des Autors womöglich besser als der betreffende Text selbst, womit man in gewisser Weise auf diesen Text nicht mehr angewiesen ist. In diesem Sinne wurde der Intentionalismus oftmals als eine ›Vermeidungsstrategie‹ angesehen, als eine unzulässige Abkürzung, die den eigentlichen Untersuchungsgegenstand in seiner ganzen Komplexität aus dem Blickfeld geraten lässt.⁵⁵ Bereits Wimsatt und Beardsley, die den Rekurs auf *external evidence* ablehnen, hatten die Unumgänglichkeit des Textes hervorgehoben, und in vergleichbarer Weise spricht etwa auch Gregory Currie von der Zentralität des Textes.⁵⁶ Freilich ist hier ebenfalls zu hinterfragen, ob überhaupt ein wirkliches Problem vorliegt. Sofern es darum gehen soll, einen bestimmten Text zu interpretieren, dann ist wohl die Zentralität *dieses* Textes (des Interpretandums) unumstritten. Dokumente wie Briefe oder Tagebücher gehören dann zum Kontext, sind also Interpretamente, die möglicherweise relevant, aber nicht für bare Münze zu nehmen sind; sie sind vielmehr stets im Lichte des betreffenden Textes zu betrachten und sorgfältig auf ihre Erklärungskraft hin zu prüfen. Außerdem sind die Selbstkommentare, Briefe, Tagebücher etc. selbst Texte, die als solche mehr oder weniger interpretationsbedürftig sind.

Als Bilanz lässt sich festhalten, dass die Unterscheidung zwischen einem faktischen und einem hypothetischen Intentionalismus einen Rahmen

54 Vgl. dazu die Hinweise von Scholz, *Verstehen und Rationalität*, 151-153.

55 Vgl. hierzu Spoerhase, *Hypothetischer Intentionalismus*, 82f.

56 Vgl. Currie, Gregory, *Interpretation and Objectivity*, in: *Mind* 102 (1993), 407, 413-428, 419. Hierauf verweist auch Spoerhase, *Hypothetischer Intentionalismus*, 82f.

geschaffen hat, der für den Literaturwissenschaftler nicht dazu geeignet ist, den hermeneutischen Status der Autorintention zu diskutieren. In dieser kategorialen Gegenüberstellung werden ganz unterschiedliche theoretische Vorannahmen und Problemkomplexe miteinander amalgamiert, die besser auseinandergelassen und einzeln diskutiert werden sollten. Die Absichten des Autors waren wohl kaum hypothetisch, sondern faktisch da, auch wenn sie dem Literaturwissenschaftler unzugänglich sind. Und über eine Interpretation lässt sich wiederum sagen, dass sie den Status einer (explanativen) Hypothese hat, die als solche fallibel und revidierbar ist; sie ist ein Erklärungsangebot, für das man argumentieren muss.⁵⁷ Der Intentionalismus selbst ist aber weder faktisch noch hypothetisch. Wenn man bedenkt, dass der primäre Adressatenkreis und somit auch die Kommunizierbarkeit der Textbedeutung in der ›klassischen‹ Bedeutungskonzeption des *sensus auctoris et primorum lectorum* immer schon inbegriffen war,⁵⁸ reicht es m. E. aus, vom Intentionalismus im Singular zu sprechen. Entscheidend bleibt, ob man sich bei der Text-Kontext-Verknüpfung *letztlich* an der vom Autor intendierten Bedeutung orientiert oder ob eine andere Kontexthierarchie normativ ausgezeichnet ist.

Diese Überlegungen sind zunächst und vor allem theoretischer Natur, haben aber insofern Auswirkungen auf die literaturwissenschaftliche Praxis, als die Vertreter des faktischen und hypothetischen Intentionalismus divergierende Auffassungen von der Zulässigkeit von Belegmaterial haben. Um die faktische Autorintention auszuklammern, wird im Rahmen des hypothetischen Intentionalismus – wie gesehen – die intendierte Leserschaft bzw. ein idealer Leser zur bedeutungsbestimmenden Instanz erhoben. Zulässig sind dementsprechend nur solche Kontextinformationen, die dieser Leserschaft bzw. diesem Leser zugänglich sind. In diesem Sinne darf man dem hypothetischen Intentionalismus zufolge nicht auf private, etwa erst später zugänglich gewordene Aufzeichnungen wie Briefe, Tagbücher und dergleichen rekurren; dem faktischen Intentionalismus zufolge darf man aber prinzipiell alles heranziehen, was zu einem besseren Verständnis des Textes bzw. der Autorintention beitragen kann.⁵⁹ Die theoretische Vorentscheidung schlägt sich damit direkt

57 Diese Ansicht muss man natürlich nicht teilen. Vielmehr könnte man sagen, dass der Ziellpluralismus gerade in der Frage besteht, was überhaupt als das Explanandum der Interpretation gelten kann.

58 Zu dieser Bedeutungskonzeption siehe etwa: Danneberg, Lutz, *Altphilologie, Theologie und die Genealogie der Literaturwissenschaft*, in: Anz, *Handbuch Literaturwissenschaft*, Bd. 3 (Institutionen und Praxisfelder), 3-25, 6-10.

59 Vgl. Carroll, *Interpretation and Intention*, 78: »Epistemologically, what this comes down to is that the hypothetical intentionalist permits the interpreter to use all the sorts of

in der Kontextbildung (und also auch in der Interpretationspraxis) nieder und zeitigt so unter Umständen unterschiedliche Interpretationsergebnisse, auf jeden Fall aber unterschiedliche Rechtfertigungsstrategien. Zur Diskussion steht letztlich auch die Frage, ob und wie theoretische Erwägungen an die Effekte zurückgebunden werden sollten, die sie für die literaturwissenschaftliche Praxis haben. Sofern die Literaturtheorie nicht Selbstzweck, also sofern die Theorie eine klärende und praxisanleitende Funktion haben soll, ergeben sich Folgefragen, die das philologische ›Handwerk‹ überhaupt betreffen: Ist der Gang ins Archiv eine Tugend oder ein methodischer Fehler? Ist eine Briefedition ein sinnvolles Unterfangen? Wenn die Alternative zwischen dem faktischen und hypothetischen Intentionalismus in Wirklichkeit eine Scheinalternative sein sollte – und dafür habe ich zu argumentieren versucht –, dann wären solche Fragen auf anderer Grundlage zu diskutieren.

information publicly available to the intended, appropriate reader of a text, while debaring information not publicly available to said reader, such as interviews with the artist as well as his or her private papers. Since modest actual intentionalism is open to the circumspective use of such information, this is where hypothetical intentionalism and modest actual intentionalism part company most dramatically.«

Autorinnen und Autoren

STAFFAN CARLSHAMRE

Prof. Dr. phil., Philosoph und Professor für Theoretische Philosophie an der Stockholm University.

INGOLF U. DALFERTH

Prof. Dr. theol., evangelischer Theologe und Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University, Kalifornien.

MICHAL BETH DINKLER

Dr. theol., Theologin und Associate Professor of New Testament an der Divinity School der Yale University.

TOBIAS KEILING

Dr. phil., Philosoph und Stipendiat der Humboldt-Stiftung am Somerville College der Oxford University.

ANDREAS MAUZ

Dr. theol., lic. phil., evangelischer Theologe und Literaturwissenschaftler und Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR) der Universität Zürich.

FLORIAN PRIESEMUTH

evangelischer Theologe und Doktorand an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

FRIEDRICH REINMUTH

Dr. phil., Philosoph und Mitarbeiter des Instituts für Philosophie der Universität Greifswald.

OLIVER R. SCHOLZ

Prof. Dr. phil., Philosoph und Ordinarius für Theoretische Philosophie am Philosophischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

JØRGEN SNEIS

Dr. phil., Germanist und Akademischer Rat im Fachbereich Germanistische Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld.

CHRISTIANE TIETZ

Prof. Dr. theol., evangelische Theologin und Ordinaria für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Zürich, Leiterin des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR).

KLAUS WEIMAR

Prof. Dr. phil., Germanist und Titularprofessor am Deutschen Seminar der Universität Zürich.