

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

Beiträge zur Theorie, Praxis und Geschichte

Herausgegeben von
Claudia Frank
Ludger M. Hermanns
Elfriede Löchel

*Psychoanalyse
aus Berlin
1920–1933*

Mit Beiträgen von
Ulrike May
Ken Robinson
Eran J. Rolnik
Nellie L. Thompson
Erika S. Schmidt
W. Craig Tomlinson
Michael Schröter

57

frommann-holzboog

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© frommann-holzboog e.K.

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

*Beiträge zur Theorie, Praxis
und Geschichte*

Herausgeber

Claudia Frank
Ludger M. Hermanns
Elfriede Löchel

Mitherausgeber

Hermann Beland
Friedrich-Wilhelm Eickhoff
Lilli Gast
Ilse Grubrich-Simitis
Helmut Hinz
Albrecht Kuchenbuch
Horst-Eberhard Richter
Gerhard Schneider

Beirat

Wolfgang Berner
Terttu Eskelinen de Folch
M. Egle Laufer
Paul Parin
Léon Wurmser

57

frommann-holzboog

*Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek*

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

ISSN 0075-2363

© frommann-holzboog Verlag e. K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2008

www.frommann-holzboog.de

Satz und Druck: Offizin Chr. Scheufele, Stuttgart

Einband: Litges + Dopf, Heppenheim

Deutung und Wahrheit*

Josef Simon**

I

Wenn nach dem Gegenstand der Philosophie oder überhaupt nach Gegenständen des Wissens gefragt wird, geht es selbstverständlich um »die« Wahrheit. Der *Begriff* der Wahrheit selbst bleibt dabei jedoch problematisch. Das liegt aber nicht unmittelbar an diesem Begriff, sondern am Begriff des Begriffs. Daß der *Begriff* der Wahrheit mit dem, was die Wahrheit als solche denn *sei*, »übereinstimmen«, d. h. ein der Wahrheit »adäquater« Begriff sein soll, ist trivial. Nach Kant bleibt die Bestimmung des Wahrheitsbegriffs als Adäquation von Begriff und Gegenstand »geschenkt« (Kant b, III, 79, B 82). Damit bleibt aber offen, wie die Übereinstimmung zu denken, und d. h. auch: wie die Begriffe des »Begriffs« und des »Gegenstandes« oder überhaupt die Begriffe von dem, *was* um der Wahrheit willen übereinstimmen soll, ihrerseits zu verstehen oder auslegend zu deuten sind.

Vor der Frage nach der Wahrheit stellt sich offensichtlich die Frage nach der »richtigen« Deutung. Sie läßt sich nur im Rückblick auf die Geschichte

* 8. Wolfgang-Loch-Vorlesung, am 19. 10. 2007 in Tübingen.

** Josef Simon, geb. 1930, Philosoph. 1967 Habilitation in Frankfurt; ab 1971 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Tübingen, seit 1982 an der Universität Bonn; seit 1995 emeritiert. 2004 Dr. h. c. der Aristoteles-Universität Thessaloniki. Veröffentlichungen u. a.: *Das Problem der Sprache bei Hegel* (1966), *Sprache und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen* (1969), *Philosophie und linguistische Theorie* (1971), *Wahrheit als Freiheit* (1978), *Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie* (1978), *Sprachphilosophie. Handbuch Philosophie* (1981), *Philosophie des Zeichens* (1989), *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* (2003).

unserer Philosophie erörtern. Die Wurzeln der europäischen Philosophie liegen in der antiken griechischen Philosophie, und sie bildet auch den Rahmen für das Verständnis des Wahrheitsbegriffs. Ich versuche im folgenden, diesen Sachverhalt so darzustellen, daß sich dabei ein Durchblick auf das Verhältnis von Deutung und Wahrheit ergibt, so wie auch Wolfgang Loch und die Psychoanalyse es verstehen, ohne diese Bezüge jeweils ausdrücklich zu nennen. Die Grundbegriffe der europäischen, also »unserer« Philosophie sind, einschließlich des Wahrheitsbegriffs und der ihn bestimmenden weiteren »Grundbegriffe«, vor allem von Aristoteles herausgearbeitet worden. Mit dem Hinweis auf diese historischen Wurzeln ist schon zweierlei gesagt: »Unsere« Philosophie ist selbst in ihren Grundbegriffen nicht voraussetzungslos, und das betrifft dann natürlich auch den in ihr entwickelten Wahrheitsbegriff. Wir verstehen ihre Wurzeln »von uns aus«, d. h. so, wie wir sie aus unserer Situation heraus und im Zusammenhang mit unseren »grundsätzlichen« Orientierungsversuchen verstehen können, allerdings aber auch so, wie wir sie in diesem Zusammenhang verstehen *wollen*.

Nach Aristoteles *streben* die Menschen dagegen, wie es im ersten Satz seiner *Metaphysik* heißt, von *Natur* aus (physei) nach Wissen (Aristoteles a, 980 a 21), und unter »Wissen« ist hier ganz selbstverständlich *wahres* Wissen gemeint. Die Wahrheit besteht hier noch ohne jede problematisierende Frage in der *Übereinstimmung* des Denkens mit dem Gedachten, modern ausgedrückt: von Begriff und Gegenstand, und dieses Verständnis wirkt auch noch in Gadammers Hermeneutik fort: »Verstehen« bedeutet auch hier *nicht*, sich in einen anderen zu versetzen, sondern sich »in der Sache« zu »verständigen« (Gadamer 1960, 361). Daß man sich im Verstehen auch nach anderen richtet, wird zwar bedacht, aber als eigentliches Ziel gilt doch die Verständigung in »der Sache«, wie das auch immer unter der Bedingung, daß man im Prozeß der Erkenntnis gerade die *Übereinstimmung* mit einer Sache *noch nicht* hat, zu verstehen sei.

Die *Festlegung* des Wahrheitsbegriffs als *Übereinstimmung* mit »Vorstellungen« oder »Sachen« wird vor allem in der Aristotelischen Schrift *Peri hermeneias* deutlich. Aristoteles bezeichnet hier die sprachlichen *Laute*, zu denen die Stimme artikuliert wird, als »Zeichen« (symbola) »der in der Seele hervorgegerufenen Vorstellungen« und die Schrift als »Zeichen der Laute«. Der Begriff des Zeichens wird noch nicht näher erläutert, und »Vorstellung« steht für den griechischen Ausdruck »pathemata tes psyches«: Er bezeichnet die *passiv* aufge-

nommenen »Eindrücke« in die Seele, und so verstanden sind die Vorstellungen als »Abbilder« (homoiomata) der Dinge bei allen Menschen dieselben. Aristoteles spricht hier von einer Reihe, die bei »isomorphen« Eindrücken in die Seele anfängt. Erst die Sprache und die Schrift als die Ausdrücke dieser Eindrücke seien »konventionell« und daher nicht oder doch nicht *notwendig* bei allen dieselben (Aristoteles b, 16 a). Dieses Denken blieb in der Geschichte der europäischen, also »unserer« Philosophie weitgehend bestimmend. Auch Kant bezieht sich immer noch auf Aristoteles, wenn er sagt: »Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne.« Er möchte diesen Satz aber umkehren und »sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen« (Kant e, II, 342).¹

Mit Aristoteles war ein Grundmodell für das Verhältnis des Menschen zu den Dingen und damit auch zur Wahrheit und zur Sprache festgelegt. Es entspricht der Selbstverständlichkeit, mit der man voraussetzt, daß andere Menschen sich beim Vernehmen eines Wortes »dasselbe« *vorstellen* wie man selbst. Diese Voraussetzung ist für den Begriff der Verständigung notwendig. Sie betrifft sozusagen den Normalfall, gilt aber nicht mehr, wenn sich mit der *Erfahrung der Schwierigkeit*, einander zu verstehen, die Frage nach der *Übersetzbarkeit* der Sprache des einen in die eines anderen und damit das Problem der Mittelbarkeit bzw. der Mittelbarkeit als Problem stellt. Für Kants Königsberger Zeitgenossen Hamann ist »reden« als solches schon »übersetzen«, und zwar »aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heißt, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen« (Hamann, II, 199). Ein *rein* vermittelnder Charakter der Sprache wird nur noch den Engeln zugeschrieben. Zumindest für die Menschensprachen gilt, daß man im Bereich der Namen oder Zeichen bleibt und daß auch die Antwort auf die Frage nach deren *Bedeutung* mangels Introspektion wiederum in Zeichen formuliert werden muß, deren Bedeutung – um nicht ins Endlose zu geraten – nun möglichst unmittelbar verstanden werden sollte. Die Frage nach der Bedeutung kommt aus dem Nichtverstehen. Bei Wittgenstein heißt es dann, »die Bedeutung des Wortes« sei »das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt«, und wenn man »den Gebrauch des Wortes ›Bedeutung‹ verstehen« wolle, solle man *nachsehen*, »was man ›Erklärung der Bedeutung‹ nennt«

1 Es handelt sich um ein Heraklit-Fragment, das Kant Aristoteles zuschreibt.

(Wittgenstein 1963, 459; Nr. 560). Hier ist also nicht mehr vorausgesetzt, daß die Sprache als ein universales Mittel der Mitteilbarkeit zu verstehen sei und daß das Nichtverstehen nur auf einem falschen Gebrauch der Sprache beruhe.

Auch unter dem Aspekt der *Mitteilbarkeit als Problem* kann Descartes als Begründer der modernen Philosophie gesehen werden. Ihm geht es angesichts dieses generellen Problems um eine neue und sichere Grundlegung des menschlichen Selbstverständnisses und der Philosophie überhaupt. Als absolut sicherer Ausgangspunkt gilt ihm dabei allein die Aussage, »daß« ich bin, solange ich denke (*quandiu cogito*). Wenn ich aber in der Gewißheit, daß ich bin, mich selbst frage oder von anderen gefragt werden sollte, was ich denn *sei*, und antwortete, »ich« sei »ein Mensch«, könnte sich gerade dadurch die weitere Frage ergeben, was denn »ein Mensch« sei (*sed quid est homo?*), und wenn ich der Tradition gemäß antwortete, »der« Mensch und also auch ich sei ein »animal rationale«, könnte weitergefragt werden, was »Animalität« und was »Rationalität« seien, d. h. was *diese* Wörter, die die fraglichen Wörter verdeutlichen sollen, ihrerseits denn bedeuteten, und man geriete »aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere« (*ex una quaestione in plures difficilioresque*). Man müßte ein Zeichen, nach dessen »Bedeutung« man gefragt wird, weil es *in diesem Zusammenhang* nicht oder nicht hinreichend verstanden wurde, durch andere *Zeichen* ersetzen. Aber auch nach der Bedeutung dieser anderen Zeichen könnte im Prinzip wiederum gefragt werden. »Im Prinzip« könnte man »sich« dabei, da dem Fragen nach den Bedeutungen »an sich« keine Grenzen gesetzt sind, im Unendlichen, und d. h. im Sinnlosen verlieren. Im Leben ist aber das Fragen nach Bedeutungen nur sinnvoll, wenn es zu einem befriedigenden Ende kommen kann. Descartes bemerkt dann ja auch, er hätte »nicht so viel Zeit« (*nec jam mihi tantum otii est*), daß er sie mit »derartigen Subtilitäten mißbrauchen« wolle (Descartes a, 44, 46; *Meditatio* II, 5 f.). Der Rekurs auf die »Bedeutungen« fragwürdig gewordener Ausdrücke, also auch das Fragen nach der Bedeutung des Wortes »Wahrheit«, hat nach dieser Einbeziehung der im Leben verfügbaren *Zeit* nur dann einen Sinn, wenn es »rechtzeitig«, d. h. im Zusammenhang mit letztlich persönlichen Zwecken abgebrochen werden kann, nämlich dann, wenn die Antwort auf die Frage nach den Bedeutungen den Beteiligten im Zusammenhang mit ihren zur Zeit anstehenden Problemen (*in quaestionibus resolvendis*) (Descartes b, 381; *Regula* VI, 3) für *ihre* (persönliche) Orientierung als *hinreichend deutlich* erscheint. Was dem einen als hinreichend deutlich erscheint, kann aber

für einen anderen immer noch erklärungsbedürftig sein, so daß die Frage nach der Wahrheit, die allgemeine Gültigkeit intendiert, noch nicht gestellt werden kann.

Der Begriff der Rationalität erhält im Grunde schon hier, in Descartes' »*rationalistischer*« Philosophie, eine *pragmatische* Ausrichtung. Die Rationalität des Denkens konzentriert sich auf die Frage nach einem befriedigenden Begriff *auch der Rationalität*. Leibniz hat diese Einsicht des kartesischen Ansatzes aufgegriffen und weiterentwickelt, und auch seine Weiterentwicklung ist eine verdeutlichende Deutung der anstehenden Probleme. Sein systematischer Ausgangspunkt liegt nicht mehr in der Differenz von Zeichen »für« Sachen und den Sachen »selbst«, also nicht mehr in der Frage, ob der Gebrauch gleicher Zeichen auf gleiche »innere« Vorstellungen verweise, sondern in der Differenz verschiedener Grade der *Deutlichkeit* der Erkenntnis. Jeder Erkenntnis liegt demnach immer schon eine gewisse Erkenntnis voraus, wenn zumeist auch nur eine »dunkle« (obskure). Eine Erkenntnis ist demnach »entweder dunkel oder klar«, und erst die klare ist »entweder verworren oder deutlich«. »Dunkel« (obskur) ist eine Erkenntnis, »die zum Wiedererkennen der Sache nicht ausreicht«, und »klar« ist sie, wenn man sie so hat, daß man die dargestellte Sache wiedererkennen kann. »Verworren« ist sie, wenn man nicht genügend Kennzeichen aufzählen kann, um die Sache von anderen zu unterscheiden, und sie wird erst dann »deutlich« genannt, wenn man die Sache durch Merkmale von anderen Sachen hinreichend unterscheiden kann. Wenn die verdeutlichenden Begriffe, so wie es, für uns wenigstens, nicht anders sein kann, ihrerseits *nicht* deutlich oder nicht deutlich genug sind, ist die Erkenntnis »inadäquat«, und erst wenn auch alle verdeutlichenden Begriffe ihrerseits deutlich *wären, wäre* die Erkenntnis »adäquat«. Dann erst handelte es sich – dem traditionellen Wahrheitsbegriff einer Adäquation von Begriff und Gegenstand entsprechend – um eine »bis zum Ende« (ad finem) durchgeführte Analyse. – Leibniz sagt jedoch, er wisse nicht, »ob die Menschen dafür ein vollkommenes Beispiel geben« könnten, »aber das Wissen von den Zahlen«, also die Mathematik, käme dem »sehr nahe«. Eine Erkenntnis ist nach Leibniz schließlich »*symbolisch*«, wenn sie, gemäß der *Problematik* der Vermittlung gleicher Vorstellungen von Person zu Person, nur mit den Zeichen operiert, ohne nach deren Bedeutung zu fragen, und sie ist »*intuitiv*«, wenn die Bedeutung *unmittelbar* zu erfassen ist. Erst wenn sie zugleich adäquat und intuitiv *wäre, wäre* sie vollkommen (Leibniz a, 422 f.).

Die Frage nach der Bedeutung ist hier also schon so verstanden, daß sie sich aus dem *Nichtverstehen* ergibt. Wir müssen es jedoch bei *inadäquaten* Erkenntnissen oder Begriffen »für« die Sachen bewenden lassen. Eine *adäquate* Erkenntnis bleibt, für uns wenigstens, Idee. Nur wer ein Zeichen *nicht* oder nicht *hinreichend* versteht, fragt sinnvollerweise nach dessen Bedeutung. Er setzt damit »prinzipiell« voraus, daß *andere* es *anders* verstehen. An die Stelle der unauslotbaren Differenz der Zeichen (oder Worte) und der Vorstellungen der *Sachen* tritt damit die Differenz der *Personen* und der Möglichkeiten ihres Verstehens und des *Ausdrucks* ihrer Vorstellungen. Was einer ohne Frage nach der Bedeutung versteht, mag ein anderer von seinem Standpunkt aus *nicht*, vielleicht aber auch *besser* verstehen. Wittgenstein antwortet auf die Frage: »Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen«, mit der verschärfenden Gegenfrage: »Wie soll *er* wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen« (Wittgenstein 1963, 447; Nr. 504).

Damit, daß gesagt wird, daß für uns Menschen eine »adäquate« Deutlichkeit nicht in Frage kommt, wird der beschränkten menschlichen Kondition als Grenzbegriff eine göttliche bzw. eine »engelhafte« Position absoluter Mitteilbarkeit gegenübergestellt. Die Philosophie ist in diese Reflexion einzubeziehen: Auch unsere philosophischen Texte können immer nur für bestimmte *Zwecke hinreichend*, also immer nur inadäquat deutlich sein. Keine Explikation oder Analyse der Begriffe kann für uns »definitiv« zu einem Ende gelangen, denn jede Verdeutlichung bedient sich notwendigerweise verdeutlichender Begriffe, die nur *möglicherweise*, aber niemals für alle möglichen Personen und Zwecke hinreichend deutlich sind. Im *Prinzip* hat das Verdeutlichen kein Ende. Sein Ende findet es immer nur »pragmatisch«, und d. h. immer nur vorläufig. Leibniz weist zudem darauf hin, daß wir mit jeder Analyse eines Begriffs auch auf einen Widerspruch stoßen könnten, der uns bisher in unseren dunklen oder verworrenen Vorstellungen verborgen war (fit ut lateat nos contradictio). *Zeigte* sich ein Widerspruch, so erwiese sich der fragliche Begriff als unmöglich (Leibniz a, 424). *Im Prinzip* können wir, so gesehen, von keinem unserer Begriffe wissen, ob er überhaupt möglich ist, und damit können wir auch von keiner Erkenntnis wissen, ob sie sich »letzten Endes« und in hinreichender Deutlichkeit widerspruchsfrei *darstellen* läßt. Auch Kant steht noch in dieser Tradition: Ihm zufolge »macht« der Philosoph keine Begriffe; er macht nur *gegebene* Begriffe deutlicher, als sie gegeben sind (vgl. Kant c, IX, 64).

Eine wichtige Station dieser, dem »Ideal« universaler Mittelbarkeit und der Übereinstimmung im Selben *gegenläufigen* Geschichte stellt der Philosoph, Mathematiker und Physiker J. H. Lambert dar, der mit Kant in Verbindung stand. Seine Wirkung tritt zwar hinter der geschichtlichen Wirkung Kants zurück. Einige Punkte, die für unser Thema wichtig und bei ihm besonders deutlich dargestellt sind, sollen hier jedoch in der gebotenen Kürze erörtert werden. Es geht ihm, wie Kant, um die Methode möglicher Erkenntnis. In diesem Zusammenhang gelangt er zu einer für unseren Zusammenhang bemerkenswerten Charakterisierung der Sprache.

Alle »Wörter der Sprache« lassen sich nach Lambert »in drey Classen theilen, von welchen die erste gar keine Definitionen fordert, weil man die Sache selbst im Ganzen vorzeigen, und folglich Wort, Begriff und Sache unmittelbar mit einander verbinden kann«. Es handelt sich bei dieser Klasse der Wörter also um Zeichen für »einfache« Begriffe, die ohne weitere Erklärung unmittelbar verstanden werden. Auf solche Begriffe ist jede Analyse angewiesen, die überhaupt zu einem Ende kommen, und d. h. sinnvoll sein will. Daß diese Begriffe »einfach« sind, liegt aber nicht an ihrem Gehalt, sondern an ihrem »einfachen«, nicht weiter erklärungsbedürftigen Gebrauch. Eine zweite Klasse bilden die Wörter, »welche die Wörter der ersten metaphorisch« machen. Dazu wird »statt der Definition eine Bestimmung des *terti comparationis*« gebraucht. Man muß nun aber dieses Dritte ohne Erklärung als den Vergleichspunkt erfassen, um den metaphorischen Wortgebrauch *als solchen* verstehen zu können. Erst eine dritte Klasse umfaßt Wörter, die erklärt bzw. »definiert« werden müssen. Sie können im Gebrauch anderer Wörter analysiert oder auseinandergelegt werden, »so fern man die Wörter der beyden ersten Classen dazu gebrauchen kann«. Diese hinreichend definierten Wörter lassen sich dann wieder zu Definitionen gebrauchen. Außerdem können die Wörter der dritten Klasse »wiederum metaphorisch werden« und sind es »größtentheils« auch schon (Lambert, I, Vorrede).

Das ist also eine Klassifizierung der Wörter nach der Deutlichkeit in ihrem Gebrauch. Je nach *Gebrauch und Bedürfnis* können die Nomina einer Sprache zu jeder dieser drei Klassen gehören. Daß die Metaphorik hier nicht als ein bloßes Stilmittel verstanden wird, sondern als subjektiv benötigte und bewirkte Bereicherung der Sprache über »allgemein« vorgegebene Grenzen hinaus, wirkt der Absicht entgegen, eine *ideale* philosophische Sprache nach dem Vorbild der

Mathematik konstruieren zu wollen. Es sind Zeichen für Begriffe, die »schlechterdings nothwendig« sind, wenn wir »die Theorie der Sache auf die Theorie der Zeichen reduciren, will sagen, das dunkle Bewußtseyn der Begriffe mit der anschauenden Erkenntniß, mit der Empfindung und klaren Vorstellung der Begriffe verwechseln« (Lambert, II, 16). Diese »Verwechslung« ist hier also als Austausch und nicht als Fehler zu verstehen.

Lambert sieht diese Unterscheidungen durchaus pragmatisch und möchte sie auf eine allgemeine »*Theorie der Wortstreite*« anwenden (Lambert, I, Vorrede). Der Streit um die »richtigen« Worte soll nicht durch die Konstruktion oder den Gebrauch einer »idealen« Sprache vermieden werden, sondern dadurch, daß man sich die dreifache Gebrauchsweise der Sprache *bewußt* macht und diese einsetzt. Das ist nötig, weil jede Sprache uns immer nur »eine gewisse«, also begrenzte Anzahl von Wörtern anbietet, »mit deren mannichfaltigen Verbindung[en] wir uns lebenslang beschäftigen«. Dazu gehört die Möglichkeit der Metaphorisierung, mit der der *begrenzte* Reichtum der Sprachen erweitert werden kann, ohne die Möglichkeiten und Grenzen der tatsächlich verfügbaren Sprache zu übersteigen. Daß die »Anzahl der Wörter«, über die wir verfügen, »ziemlich bestimmt« ist, setzt nach Lambert »unserer Erkenntniß, in Absicht auf ihre Ausdehnung, gewissermaßen Schranken, und giebt derselben eine ihr eigene Form oder Gestalt, welche allerdings in die Wahrheit selbst einen Einfluß hat« (Lambert, II, 5). »Die Wahrheit« wird hier in der Abhängigkeit von einem am individuellen Verständnis orientierten Sprachgebrauch gesehen. Sie zeigt sich in einer als hinreichend *gel-*
ten gelassenen Deutung der »gegebenen« Zeichen.

Das gilt dann auch für die Sprache der wissenschaftlichen Erkenntnis, nur daß sie um ihrer angestrebten Allgemeinverbindlichkeit willen den Gebrauch ihrer Grundbegriffe in bestimmten Definitionen festlegen muß. Nach Kant bedienen sich die Wissenschaften dazu abgesonderter, obzwar an sich empirischer Begriffe (vgl. Kant d, IV, 472), an deren Definition jeder sich zu halten hat, der an der Arbeit in dieser Wissenschaft teilnehmen will. Nach Lambert gehören diese Begriffe zur dritten Klasse. Auch sie bleiben an die innerwissenschaftliche Akzeptanz ihrer Umschreibung bzw. Definition gebunden. Die alltägliche Sprache dagegen, in der solche Festsetzungen nicht sinnvoll wären, ist in ihrer Freiheit des Gebrauchs den Sprachen der einzelnen Wissenschaft um »Jahrhunderte« voraus. Die Sprache solle man sich, schreibt Lambert, »als eine *Democratie*« vorstellen, in der jeder zu ihrer Bereicherung »beytragen kann«, in der »aber

auch alles, gleichsam wie durch die Mehrheit der Stimmen, angenommen oder verworfen« werden muß (Lambert, II, 6).²

II

Im Interesse des Zusammenlebens und Zusammenhandelns setzen wir jedoch, sozusagen in einer natürlichen Metaphysik, eine *gegenstandsbezogene* Übereinstimmung in der Bedeutung der Zeichen voraus. Kant geht in seiner philosophischen Kritik an der Verabsolutierung solcher Voraussetzungen jedoch davon aus, daß einer »die Vorstellung eines gewissen Wortes mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache« verbinden kann (Kant b, III, 113, B 140). Erst im gemeinsamen Handeln soll sich zeigen, *inwieweit* verschiedene Personen im Verstehen der Bedeutungen übereinstimmen (Kant a, VII, 193). Die »metaphysische« Voraussetzung eines übereinstimmenden Sprachgebrauchs läßt sich nur *solange* halten, wie sich keine Fragen nach »Bedeutungen« der Sprachzeichen stellen und die Kette der Definitionen *übereinstimmend*, wenn auch möglicherweise in individuell unterschiedlichem Verständnis, *abgebrochen* werden kann. Jede *Äußerung* eines anderen Verständnisses kann die Erscheinung einer solchen Übereinstimmung aber in Frage stellen, und auch dieses In-Frage-Stellen kann wieder ebenso produktiv sein wie das Festhalten an der Übereinstimmung. Das *abstrakte* Festhalten an bestimmten Bedeutungen, Sprachanalysen oder Definitionen hat einen ausgrenzenden, von der Wirklichkeit abgrenzenden, »transzendenten« Charakter.

Diese Erfahrung führt also keineswegs zu einer »analytischen« Sprachbetrachtung. Die explizierende Erklärung nicht unmittelbar oder nicht hinreichend zu verstehender Sprache ist nur dann hilfreich, wenn jemand, mit dem man übereinstimmen will, nicht oder nicht hinreichend versteht. Man kann ihm dann erklären, warum man an bestimmten anderen Erklärungen festhalten möchte und was die *Bedingungen* eines solchen Festhaltens sind: Sinnvoll können solche Explikationen aber nur dann sein, wenn *nicht* versucht wird, sie *definitiv* zu Ende zu bringen. Anderenfalls verliefen sie sich, wie wir schon bei Descartes gesehen

- 2 Nach Kant erkennt die menschliche Vernunft »keinen anderen Richter« an, »als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat« (Kant b, III, 492, B 780).

haben, im Unendlichen. Man brauchte in der Regel auf der ersten Stufe der Verdeutlichung zwei Begriffe, auf der nächsten schon vier, dann acht, usw. und stieße dabei nicht nur, wie Lambert bemerkt, an die Grenzen der Sprachen, die immer nur endlich viele Wörter umfassen. Mit der steigenden Anzahl der zu erklärenden Wörter verlöre man sich immer weiter in den Bereich des zu Erklärenden und damit verlöre man die *Übersicht*, so daß unbemerkt bleiben könnte, wenn man sich in Widersprüche verwickelt. Deshalb wird es immer wieder erforderlich, die Explikationen, die in bestimmten Situationen sinnvoll gewesen sein mögen, wieder »resumierend« zusammenzufassen (vgl. Hegel 1959 [1830], 373; § 459).

Man kann auch in diesem Zusammenhang wieder auf Leibniz verweisen. Leibniz unterscheidet »kleine«, noch nicht oder nicht mehr bewußte Vorstellungen von Vorstellungen, die erst im Akt der Deutung ins Bewußtsein gehoben werden (vgl. Leibniz b, 611; Nr. 24). Die nicht hervorgehobenen Vorstellungen bleiben jedoch wirksam. Sie können, wenn es sich zum Verständnis als nötig erweist, in den hervorgehobenen Text bzw. den bewußten Zusammenhang einbezogen werden. Insofern stehen sie in einer »unbewußten« Verbindung zu diesem. Hegel spricht in einem vergleichbaren Zusammenhang von einem »allgemeinen Schachte« (Hegel 1959 [1830], 366; § 455), aus dem die für die Verdeutlichung hilfreichen Vorstellung aufsteigen und, so könnte man hinzufügen: in den andere gleichzeitig absteigen.

Nach Nietzsche ist das Bewußtsein dann überhaupt nur »im Verkehr« entwickelt (vgl. Nietzsche b, XIII, 68). Ihm kommt es aber nicht *unbedingt* darauf an, daß alle »dasselbe« verstehen oder nicht verstehen. Der eine *will* unter bestimmten Umständen das, was ein anderer sagt oder wie er es sagt, auch nicht »unbedingt« verstehen. Nietzsche will nicht leicht und vor allem nicht zu schnell zu verstehen sein. Er sieht sogar »etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c'est égal«. Es ist nach Nietzsche

schwer, verstanden zu werden. Schon für den guten Willen zu einiger *Feinheit* der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr Interpretation. Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnis zugestehen

– zumindest »an guten Tagen« (Nietzsche b, XII, 50 f.).

III

Wenn Kant den Satz, wenn wir wachten, hätten wir eine gemeinschaftliche Welt, träumten wir aber, so hätte ein jeder seine eigne, umkehren und sagen möchte: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt habe, so sei zu vermuten, daß sie träumten (Kant e, II, 342), so entspricht das schon seiner späteren, transzendentalphilosophisch »veränderten Methode der Denkungsart«: Es wird nicht mehr von einem vorgegebenen Unterschied zwischen Wachen und Träumen oder objektiver, allgemeiner Wahrheit und subjektiver, individueller Einbildungskraft ausgegangen, sondern von der *Erfahrung*, daß bestimmte Menschen zuweilen aus der Sicht anderer in einer eigenen Welt eingeschlossen zu leben *scheinen*. Kant spricht von ihnen auch als von »*logischen Egoisten*«, die es für »unnöthig« halten, ihr »Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen« (Kant a, VII, 128; c, IX, 80). Keiner kann auf diese Prüfung verzichten; denn keiner vertritt »die Wahrheit« unmittelbar allgemein überzeugend. Hier kommt die traditionelle Unterscheidung von Überredung und Überzeugung ins Spiel: »Überredung« kann nach Kant »von der Überzeugung subjectiv zwar nicht unterschieden werden« – wer überredet ist, hält sich selbst für überzeugt –

der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjectives, Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu entdecken. (Kant b, III, 532, B 849)³

Unter kritischem Aspekt haben wir kein *materiales* Wahrheitskriterium.

Ein »allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit« ist, wie Kant in seiner *Logik* anmerkt, »nicht möglich; es ist sogar in sich selbst widersprechend« (Kant c, IX, 50). *Allgemeine* Wahrheitskriterien können nur formale Kriterien sein. In jeder Erkenntnis ist zu bedenken, daß es immer die Erkenntnis eines Subjekts ist, das von seinem Standpunkt in Raum und Zeit aus Gegenstände so bezeichnet, wie sie ihm gegeben sind und wie es sie in seiner Situation zu seiner

3 Zum Kantischen Begriff einer »fremden Vernunft« vgl. v. Vf.: Immanuel Kant, in: *Klassiker der Sprachphilosophie*, hg. v. T. Borsche, München 1996; *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New York 2003.

Orientierung und zu seinen Zwecken verstehen kann und will. Damit kann es nicht mehr um eine rein objektive Erkenntnis gehen, sondern nur um eine perspektivische, um ein *Fürwahrhalten*, das sich auch anderen vermitteln läßt, weil es ihnen die Freiheit gibt, ihr *Fürwahrhalten*, das von ihrem Standpunkt aus gesehen anders sein kann, zur Sprache zu bringen. Die Perspektivität ist aber auch der Grund dafür, daß ein Subjekt einem anderen etwas sagen kann, in das es von sich aus keine Einsicht hat. In allen Sprachen außerhalb der Mathematik, also auch in der Philosophie, führen Definitionen als Erklärungen nicht oder nicht hinreichend verstandener Begriffe nicht »*ad esse*«, sondern immer nur »*ad melius esse*« (Kant b, III, 479, B 759 Anm.).

Im Zuge dieser kritischen Destruktion des Begriffs eines definitiven *Wissens* von »wahr« oder »falsch« unterscheidet Kant drei Modi, in denen etwas subjektiv *für wahr gehalten* werden kann: das Meinen, das Glauben und das Wissen. Sie bilden untereinander ein System, in dem sie sich wechselseitig definieren:

Meinen ist ein mit Bewußtsein *sowohl* subjectiv, als objectiv unzureichendes *Fürwahrhalten*. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es *Glauben*. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende *Fürwahrhalten* das *Wissen*. (Kant b, III, 533, B 850)

Ein nur objektiv begründetes Wissen setzte einen extramundanen »Standpunkt« und damit Widersprüchliches voraus. Kant nennt es »*Ahnung* des Übersinnlichen« (Kant f, VIII, 397). Es verfällt der Kritik.

Aber auch schon das Wissen verliert dadurch, daß es als einer der Modi im System des subjektiven *Fürwahrhaltens* verstanden ist, die Sonderstellung, die es in der europäischen Philosophie und in der auf ihrem Hintergrund entwickelten Wissenschaft gegenüber der Meinung und dem Glauben einnimmt. Die *Meinung* läßt, als ein bloßes *Fürmöglichhalten*, Raum für andere Meinungen und ist insofern »freie« Meinung. Der *Glaube* dagegen ist ein subjektives *Fürwirklichhalten*. Wer glaubt, ist bereit, das, was er glaubt, seinem Handeln in eigener Verantwortung zugrunde zu legen, ohne dies auch von anderen zu erwarten oder gar zu verlangen. Subjektiv und objektiv begründet ist dieser Einteilung gemäß erst das *Wissen* als ein *Fürnotwendighalten*. Aber auch das Wissen ist immer noch ein *Fürwahrhalten*. Seine Begründung beruht hier nicht mehr auf der Voraussetzung einer »Übereinstimmung« mit einem »transzendenten« Objekt, sondern auf Erkenntnissen, die zur Zeit allgemein als wahr angesehen werden, so daß man sich

subjektiv nicht denken kann, daß andere sie nicht teilten. Insofern *erscheint* die Gestalt, in der das Wissen gegenüber anderen dargestellt wird, dem Wissenden als vollendet.

Die Deutung wird in der neueren Entwicklung der Philosophie »vor« die Wahrheit gestellt. »Wahrheit« ist damit ein Attribut einer temporär gültigen Deutung bzw. Verdeutlichung des Gesagten. Eine Darstellung zu finden, die für das Fürwahrhalten in einem der Modi des Fürwahrhaltens im Diskurs mit bestimmten anderen Personen als deutlich genug erscheint, wird zur Sache der *persönlichen* Einbildungskraft. Dabei spielt unter Umständen das Fürwahrhalten »dritter« Personen eine vermittelnde, »hermeneutische« Rolle. Der Hermeneut kann das, was *ich nicht* verstehe, vermöge seiner individuellen Einbildungskraft in eine Gestalt übersetzen und ihm eine Bedeutung geben, in der *ich es* in einer *für mich* hinreichenden Weise verstehe.

Um ein Verstehen zwischen bestimmten Personen auch dann zu ermöglichen, wenn es *unmittelbar nicht* gelingt, kann der Hermeneut aus einer *relativ* interesselosen Position heraus mit Hilfe seiner Empathie und seiner Einbildungskraft sein eigenes Verstehen ins Spiel bringen, indem er es so darstellt, daß ein zumindest als hinreichend erachtetes Verstehen auch der Personen, die die Zeichen *unmittelbar nicht* verstehen *konnten* – oder auch nicht verstehen *wollten* –, überhaupt erst möglich wird. Je nachdem, was dabei im Spiele ist, ermöglicht das ein gemeinsames *Handeln*, und es ergeben sich, zumindest *jetzt*, keine Fragen mehr nach der Bedeutung. Mit solchen »Übersetzungen« kommen Empathie und Einbildungskraft als *individuelle* Vermögen der Beteiligten ins Spiel. Die Deutung wird zur *Deutungs-Kunst* (vgl. Loch 1993). Hamann (II, 199) bezeichnete das Reden sogar generell als Übersetzen der »Gedanken in Worte, Sachen in Namen, Bilder in Zeichen«. In einer Anknüpfung an die spracherweiternde Funktion der Metapher könnte man solche »Übersetzungen« auch insgesamt als metaphorisches Reden bezeichnen. Lambert sah im metaphorischen Sprachgebrauch die Möglichkeit, die Sprachen über die *gewohnten* und eingespielten Bedeutungszusammenhänge hinaus zu bereichern. Nietzsche sieht darin sogar die Quelle aller Begrifflichkeit. Die Deutungskunst und die Darstellungskunst wirken in der hermeneutischen Kunst der Vermittlung zusammen.

Nach Nietzsche sind »Begriffe« als solche ursprünglich Metaphern, die im Gebrauch »hart« und »starr« geworden sind. Das »Hart- und Starr-Werden einer Metapher« durch ihren häufigen Gebrauch »verbürgt« aber »durchaus nichts für

die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher«. »Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen« nach Nietzsche, »dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen« (Nietzsche a, I, 884, 879). Wörter bezeichnen keine festen Begriffe, die sich als solche eindeutig auf außersprachliche Gegenstände beziehen und in der Verbindung zu Urteilen »wahr« oder »falsch« sein können oder doch sein sollen. Für Nietzsche lautet der »Gegensatz« »nicht ›falsch‹ und ›wahr‹, sondern ›Abkürzungen der Zeichen‹ im Gegensatz zu den Zeichen selber«, durch »die Bildung von Formen, welche viele Bewegungen repräsentiren, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen« (Nietzsche b, XII, 17). Es kommt darauf an, ob Zeichen »unmittelbar« oder erst in einer Umschreibung ihrer Bedeutung durch andere Zeichen verstanden werden.

Um die Definitions- und Wahrheitsansprüche der Begriffsmetaphysik zu destruieren, setzt Nietzsche deren »Begriffen« seine »starken Gegen-Begriffe« entgegen (vgl. Nietzsche b, XIII, 603). Dazu gehört auch und vor allem ein bestimmter Wahrheitsbegriff. »Wahrheit« ist nach Nietzsche »die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte« (Nietzsche b, XI, 506). Das »vernünftige Denken« ist generell »ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können«. »Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen.« Wir gelangen »gerade noch« dazu, »hier eine Grenze als Grenze« zu sehen (Nietzsche b, XII, 193 f.).

Als »vernünftig« erscheint uns ein Denken, das sich *so* darstellen, so erklären und so deuten läßt, daß sich keine Fragen mehr ergeben, wie es denn gemeint und zu verstehen sei. Erst dann ist es temporär in eine wahrheitsdefinite Form gebracht, in der es als wahr oder als falsch beurteilt werden kann. Die Institution der *Wissenschaft* hat die Aufgabe, mit Hilfe der *wissenschaftlichen Disziplin*, die sich als Sprachdisziplin äußert, ein als allgemeingültig erachtetes Denken und seine Resultate als notwendig zu denken. Die Wissenschaft versteht sich nunmehr als der verbliebene Ort der Wahrheit und wird auch »von außen her« so verstanden. Dabei wird davon abgesehen, daß auch in ihr die *persönliche* Einbildungskraft der *Disziplin* die Grundlage schafft, auf der sie ihre disziplinspezifischen Begriffe definiert, die ihren Geltungsbereich bestimmen.

Wolfgang Loch war ein Arzt und Psychiater, der den Gegenstand seiner Disziplin von den philosophischen Grundlagen her verstand. Er verstand die

lebensdienliche Deutung des von den leidenden Patienten Geäußerten oder auch Nichtgeäußerten als eine *Kunst*. Das Bewußtmachen des Unbewußten als Identifizierung im Selbstbewußtsein des jeweiligen Ich kann im Rahmen seines Denkens, in einer Anlehnung an den hier dargestellten philosophie-historischen Prozeß, als die *bessere*, ins Leben und in das Lebensdienliche zurückführende Darstellung des Unbewußten verstanden werden. Im Akzeptieren einer gegebenen Deutlichkeit als *hinreichend* liegt ein Entgegenkommen, von dem Nietzsche sagt, daß es, als die Einräumung eines gewissen Spielraums »zum Mißverständnis«, »an guten Tagen« gegenüber »Freunden« gewollt sein kann.

Zusammenfassung

Die Frage nach der Wahrheit, verstanden als Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand bzw. von Aussage und Sachverhalt, ist offensichtlich die Grundfrage der europäischen Philosophie. Eine Aussage bzw. eine Zeichensequenz muß jedoch hinreichend deutlich sein, um als wahr oder falsch beurteilt werden zu können. Soweit das unter den beteiligten Personen nicht oder noch nicht hinreichend der Fall ist, wird nach der *Bedeutung* des betreffenden Ausdrucks gefragt, und auch die Antwort kann wiederum in Frage gestellt werden. Die Frage nach der Bedeutung kommt aus dem Nichtverstehen, und erst wenn nach der Bedeutung bzw. nach einer Deutung des Gesagten nicht mehr gefragt wird, kann sinnvollerweise nach dessen Wahrheit gefragt werden. Dieser Zusammenhang wurde in der Geschichte der Philosophie dadurch verdrängt, daß von einer grundsätzlichen Übereinstimmung in Bezug auf die Bedeutungen ausgegangen wurde. Der Artikel versucht zu zeigen, daß im Lauf der philosophiehistorischen Entwicklung die zurückgedrängte Bedeutung von Bedeutung zunehmend in die Erörterung des Wahrheitsbegriffs einbezogen wird.

Summary

Interpretation and Truth

The question for truth – understood as a correspondence of term and matter or statement and facts – obviously is the basic question of European philosophy. However, a statement or a sequence of signs must be sufficiently clear in order

to be judged as right or wrong. Insofar as this is not or not sufficiently the case among the persons involved one raises the question for the *meaning* of the relevant term and the answer can again be questioned. The question for the meaning springs from non-understanding and only when the meaning or the interpretation of statements is no longer questioned it makes sense to ask for its truth. This connection was repressed in the history of philosophy by assuming a basic correspondence in respect of meaning. The article tries to show, that in the course of the historical development of philosophy the repressed meaning of meaning is increasingly part of the discussion of truth.

Literatur

- Aristoteles (a): *Metaphysik*. Oxford: University Press (1957).
— (b): *Peri hermeneias*. In: *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: University Press (1949).
- Descartes, R. (a): *Meditationes de prima philosophia*. Hamburg: Meiner (1959).
— (b): *Regulae ad directionem ingenii*. Hamburg: Meiner (1973).
- Gadamer, H. G. (1965): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Hamann, J. G. (1950): *Aesthetica in nuce*. In: *Sämtliche Werke*. Hg. von J. Nadler. Bd. II. Wien: Herder.
- Hegel, G. W. F. (1959 [1830]): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hg. von F. Nicolin/O. Pöggeler. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (a): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. VII. Berlin: de Gruyter (1968).
— (b): *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage B. *Ebd.* Bd. III.
— (c): *Logik*. *Ebd.* Bd. IX.
— (d): *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. *Ebd.* Bd. IV.
— (e): *Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. *Ebd.* Bd. II.
— (f): *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. *Ebd.* Bd. VIII.
- Lambert, J. H. (1965): *Neues Organon*. In: *Philosophische Schriften*. Hg. von H. W. Arndt, 2 Bde. Hildesheim: Olms.
- Leibniz, G. W.: (a) *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. In: *Die philosophischen Schriften*. Hg. von C. J. Gerhardt, Bd. IV. Hildesheim/New York: Olms (1978).
— (b): *Monadologie*. *Ebd.* Bd. VI.
- Loch, W. (1993): *Deutungs-Kunst*. Tübingen: edition diskord.

- Nietzsche, F. (a): Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: *Sämtliche Werke*. Hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. I. Berlin/New York: de Gruyter (1980).
- (b): Nachgelassene Fragmente. *Ebd.* Bd. XI–XIII.
- Simon, J. (1996): Immanuel Kant. In: *Klassiker der Sprachphilosophie*. Hg. von T. Borsche. München: Beck.
- (2003): *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Wittgenstein, L. (1960): Philosophische Untersuchungen. In: *Schriften*, Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Josef Simon, Birkenweg 29,
53343 Wachtberg-Niederbachem, jg-simon@uni-bonn.de