

Angemessenheit

Studien zu einem hermeneutischen Topos

Mirco Limpinsel

und Unan- gemessenheit

Ripperger & Kremers
VERLAG



Mirco Limpinsel

Angemessenheit und Unangemessenheit

Studien zu einem hermeneutischen Topos

Durchgesehene, seitenidentische Open-Access-Zweitveröffentlichung

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.

Das Werk erscheint unter der Lizenz CC BY-NC-ND.

Die Originalausgabe erschien 2013 im Ripperger & Kremers Verlag, Berlin.

Informationen über Bücher aus dem Verlag unter

www.ripperger-kremers.de

Einbandgestaltung: Vera Eizenhöfer

Schrift Innenteil: Adobe Garamond Pro

ISBN 13: 978-3-943999-01-3

Inhalt

Einleitung	7
Angemessenheit philologischer Methoden, 9 – Topos und Begriff, 18 – Analyse der hermeneutischen Angemessenheitstopik, 29 – Überblick, 32.	
1 Rhetorische Topik der Angemessenheit	35
1. Entsprechung, 38 – 2. Mitte und Maß, 40 – 3. Teil und Ganzes, 43 – 4. Iudicium, 45 – 5. Gegenstandsintention und Passivität, 50.	
2 Die logischen Hermeneutiken der Aufklärung	53
1) Johann Martin Chladenius	54
Schüler und Ausleger, 56 – Zeichentheoretische Verstehensgarantie, 61 – Paritätische Teilhabe, 64.	
2) Georg Friedrich Meier	67
Bezeichnen und Auslegen, 69 – Epistemologische Angemessenheit, 73 – Billigkeit, 79 – Vollkommenheiten und hermeneutische Regeln, 88.	
3 Philologie zwischen Kunst und Wissenschaft	99
Entstehung der hermeneutischen Angemessenheit, 100.	
1) Friedrich August Wolf	103
Geborgte Hermeneutik, 110 – Theologisch-philologische Kongruenzen, 115 – Konstruktion des Altertums, 122 – Wahrscheinlichkeit, Angemessenheit, Wahrheit, 136 – Philologisches Genie, 146.	
2) Friedrich Schlegel	153
Probleme mit Schlegels Hermeneutik, 154 – Philologie und Philosophie, 159 – Romantische Poesie, 167 – Exkurs: Hermeneutik des Geistes bei Friedrich Ast, 174 – Angemessenheit der ›Kritik‹, 181.	

3) Friedrich Schleiermacher	198
Verstehen als Problem, 199 – Umwandlung des Ursprünglichen, 206 – Exkurs: Flacius' Schriftkörper, 210 – Organisches Ganzes, 214 – Zwei Richtungen der Auslegung, 220 – Zirkularitäten, 225 – Text als Werk, 231.	
4) August Boeckh	236
Philologie im System der Wissenschaften, 238 – Heuristische Gegenstandskonstitution, 244 – ›Entsprechung‹ und unendliche Approximation, 252 – Philologisches Taktgefühl, 261 – Poetik des philologischen Wissens, 268 – Philologische Textproduktion, 276 – Philologisch-kritische Dialektik, 282.	
4 Dichtung und Wahrheit im 20. Jahrhundert	291
1) Wilhelm Dilthey	294
Vom Text zum Ausdruck, 296 – Objektives Verstehen der Schriftdenkmale, 300 – Alter und Ego, 305 – Lebensmystik, 310 – Objektiver Geist, 313.	
2) Hans-Georg Gadamer	316
Ästhetisches Bewusstsein, 318 – Seinsweise der Kunst, 322 – Diktat und Dialog, 325.	
5 Der hermeneutische Topos der Angemessenheit	337
1. Entsprechung, 341 – 2. Mitte und Maß, 344 – 3. Teil und Ganzes, 347 – 4. Iudicium, 350 – 5. Gegenstandsintention und Passivität, 352.	
Ausblick	357
Siglen	362
Literatur	363

Einleitung

Dass eine Interpretation dem Text, auf den sie sich bezieht, *angemessen* sein soll, ist eine nirgends bezweifelte, aber auch so gut wie nie überhaupt thematisierte Vorstellung. Ist die Behauptung, die Interpretation sei angemessen, nicht sogar tautologisch? Zumal im wissenschaftlichen Kontext impliziert ja die Mitteilung der Interpretation bereits den Geltungsanspruch der Wahrheit, der, so scheint es, durch die zusätzliche explizite Behauptung der Angemessenheit bloß wiederholt wird. Gleichwohl fällt die ubiquitäre Bezugnahme auf diese Vorstellung auf, und zwar, sieht man von mündlichen Vorträgen ab, vor allem in literaturwissenschaftlichen Methodenkontroversen: Immer dort, wo die Geltung des eigenen Ansatzes verteidigt oder gerechtfertigt werden muss, bietet sich offenbar der Rekurs auf die Angemessenheit an, ohne dass freilich klar wäre, was damit überhaupt gemeint sein soll. Alternativ findet man in Methodenkontroversen häufig den Vorwurf, eine bestimmte Methode (etwa die werkimmanente Interpretation oder die Konzeption der Germanistik als Kulturwissenschaft) sei *unangemessen*.

Das Selbstverständliche zu beschreiben, ja es überhaupt zu sehen, scheint indessen besonders schwierig zu sein.¹ So findet eine systematische Diskussion des *Begriffs* der Angemessenheit eigentlich nicht statt. Sporadische Ausnahmen bestätigen das: Vor allem in Forschungsbeiträgen, die auf das Problem eines hermeneutischen ›Pluralismus‹ reagieren und nach seinen Konsequenzen für die Beurteilung von Interpretationen fragen, werden sehr disparate Vorschläge für Angemessenheitskriterien unterbreitet: So ist beispielsweise die Rede von der *Autorintention* (eine Interpretation ist angemessen,

¹ Vgl. Wittgenstein 2003, § 129.

wenn sie die Intention des Autors richtig erfasst),² von *Textintention* (eine Interpretation ist angemessen, wenn sie die Intention des Textes richtig erfasst),³ von *Interessanztheit* (eine Interpretation ist angemessen, wenn die Aspekte, die sie aus vielen Möglichkeiten wählt und hervorhebt, interessant sind),⁴ von *historischer Bedeutung* (eine Interpretation ist angemessen, wenn sie die historische Bedeutung möglichst genau rekonstruiert),⁵ von *Ökonomie* (unter mehreren möglichen Interpretationen ist die ökonomischere die angemessenere),⁶ von *Kontextwissen* (eine angemessene Interpretation berücksichtigt den historischen, kulturellen, biographischen Kontext),⁷ von *Vollständigkeit* (eine Interpretation ist angemessen, wenn sie möglichst viele Textstellen in einen Zusammenhang bringen kann).⁸

Indes scheinen die Schwierigkeiten, die der Angemessenheitsbegriff bereitet, in der Sache selbst zu liegen: Danneberg und Müller zeigen, dass es aus »theoretischen Gründen unmöglich« ist, eine umfassende Methodologie des Verstehens – und damit ein positives Angemessenheitskriterium – zu formulieren, zumindest dann, wenn damit »alle denkbaren Ziele hermeneutischen Sinnverstehens« zusammengefasst werden sollen. Eine solche Formulierung sei nämlich nur im Hinblick auf ein eingeschränktes Bedeutungskonzept möglich. Das erklärt, warum viel häufiger »vorhandene Methodologien als inadäquat ausgegrenzt«⁹ werden als dass die Angemessenheit der eigenen explizit behauptet oder der Begriff inhaltlich gefüllt würde. Noch seltener sind hingegen Stimmen, die explizit für unangemessene Interpretationen eintreten.¹⁰ Eher schon wird das Inter-

² Siehe etwa E.D. Hirsch 1967, 5 u.ö.

³ Siehe etwa Eco 1992, 153.

⁴ Siehe etwa Stout 1982, 7.

⁵ Siehe etwa Hempfer 1983, 14.

⁶ Siehe etwa Eco 1992, 139ff.

⁷ Siehe etwa Gnüg 2009, 230.

⁸ Siehe etwa Rusterholz 1979, 249.

⁹ Alle Danneberg/Müller 1984, 218.

¹⁰ Siehe aber etwa Culler 1994, der argumentiert, dass Überinterpretationen im Gegensatz zu soliden, maßvollen Interpretationen neue Implikationen an einem Text zutage fördern könnten. Auch ist zu denken an Bloom 1982, insb. 16f., der eine gelungene Lektüre als »strong ›misreading« bezeichnet. – Siehe ferner, allerdings vor allem mit Blick auf die Naturwissenschaften, Feyereabend

pretieren überhaupt abgelehnt, und selbst solche Ablehnung beruft sich noch auf die Vorstellung, die Interpretation wäre nicht die angemessene Umgangsweise für Kunstwerke.¹¹

Die folgenden Überlegungen zur hermeneutischen Angemessenheit sollen den genannten Positionen nicht einfach eine weitere hinzufügen. Gefragt wird daher nicht nach einer Texteigenschaft literaturwissenschaftlicher Interpretationen, also nicht danach, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit man eine Interpretation als »angemessen« oder »unangemessen« bezeichnen darf. Das Thema ist im folgenden also nicht der *Begriff* der Angemessenheit, weder in systematischer noch in historischer Perspektive. Vielmehr wird »Angemessenheit« verstanden als argumentativer *Topos*, das heißt als allgemeine Prämisse, die die Plausibilität eines Ansatzes rechtfertigen soll, ihrerseits aber nicht explizit gemacht werden muss.¹² Der *Topos* der Angemessenheit verweist insofern auf bestimmte den Gegenstand der Interpretation betreffende Präsuppositionen, wie sie von allen Methoden vorausgesetzt werden.

Angemessenheit philologischer Methoden

Um der hermeneutischen Angemessenheit näherzukommen, bietet es sich an, zunächst anhand einiger Beispiele nach der Verwendung des *Topos* zu fragen. Explizit wird er besonders dort herangezogen, wo kontrovers über Methoden diskutiert wird. So werden Methoden mit dem Argument zurückgewiesen, der Gegenstand könne durch unangemessene Methoden verfälscht werden. Ein prominentes Beispiel für einen so argumentierenden Text ist Peter Szondis Traktat »Über philologische Erkenntnis«. Szondi wendet sich gegen

1975, 27f.: »there is only *one* principle that can be defended [...]: *anything goes*.« (Herv. im Original).

¹¹ Bekannt ist Susan Sontags Plädoyer »Against Interpretation«, das sie damit begründet, die Fokussierung auf den Inhalt würde den edelsten Eigenschaften der Kunst nicht gerecht: »It makes art into an article for use, for arrangement into a mental scheme of categories.« (Sontag 1966, 10). Sontag bezeichnet etwa die zeitgenössischen, an Marx und Freud orientierten Interpretationstheorien als »aggressive and impious theories of interpretation« (ebd., 7).

¹² Für diesen *Topos*begriff vgl. Perelman/Olbrechts-Tyteca 2004, 117.

eine bestimmte Handhabung von Belegstellen, die die Abhängigkeit ihres Beweischarakters von subjektiver Interpretation vernachlässige. Dadurch, so Szondi, laufe sie »Gefahr, die subjektiv geprägten Tatsachen durch unangemessene Methoden zu verfälschen, ohne dabei den Irrtum gewahren zu können.«¹³ Für Szondi ist Angemessenheit nun das Kriterium für Wissenschaftlichkeit schlechthin:

Kein Kunstwerk behauptet, daß es unvergleichbar ist [...], wohl aber verlangt es, daß es nicht verglichen werde. Dieses Verlangen gehört als Absolutheitsanspruch zum Charakter jedes Kunstwerks, das ein Ganzes, ein Mikrokosmos sein will, und die Literaturwissenschaft darf sich darüber nicht einfach hinwegsetzen, wenn ihr Vorgehen ihrem Gegenstand angemessen, das heißt wissenschaftlich sein soll.¹⁴

Solche Wissenschaftlichkeit ist, in der Fassung Szondis, nur dann gewährleistet, wenn die Philologie den »Absolutheitsanspruch« ernst nimmt, der vom Kunstwerk ausgeht – wenn sie tut, was das Kunstwerk »verlangt«. Diese Konstruktion verweist auf eine spezifische Konzeption des Gegenstands, die der methodologischen Angemessenheitsforderung zugrunde liegt. Obwohl Szondi im selben Aufsatz gegen die Vorstellung argumentiert, die Intention des Autors biete ein Kriterium für die Richtigkeit einer Interpretation,¹⁵ beruft er sich hier auf eine der ›Intention‹ ganz ähnliche Figur, die allerdings dem Kunstwerk selbst zugeschrieben wird: Das Kunstwerk stellt einen »Anspruch«, dem der Interpret zu folgen hat.

Die Ursache für dem Gegenstand unangemessene Argumentationen sieht Szondi in der Übernahme von Wissenschaftsidealen aus anderen, stärker am klassischen Wahrheitskriterium orientierten Disziplinen:

Aber es scheint das Dilemma der Literaturwissenschaft zu sein, daß sie nur in solcher Versenkung das Kunstwerk *als* Kunstwerk zu begreifen vermag und also gerade um ihrer Wissenschaftlichkeit, das heißt Gegenstandsangemessenheit willen, auf Kriterien wie die des

¹³ Szondi 1978, 268.

¹⁴ Ebd., 276.

¹⁵ Vgl. ebd., 283 f. Auch dies verfälsche den philologischen Gegenstand.

Abstands und des »einmal ist keinmal« verzichten muß, die sie von anderen Wissenschaften übernommen hat.¹⁶

Die Literaturwissenschaft müsse daher auf eben jene Kriterien verzichten, die in anderen Disziplinen wissenschaftliche Objektivität sichern. Die Gegenstandsangemessenheit ersetzt insofern die klassischen wissenschaftlichen Objektivitätsstandards und liefert der »philologischen Erkenntnis« ein alternatives Wahrheitskriterium. Der Grund ist der charakterisierte besondere Status des Gegenstands, so dass fremde Methoden gerade dem wichtigsten Kriterium des Kunstwerks nicht gerecht werden können: seiner Individualität. Angemessen kann eine Interpretation insofern nur dann sein, wenn sie das »Kunstwerk *als* Kunstwerk« interpretiert.

Diese eigentümlich tautologische Verwendung des »als« weist bereits auf eine zentrale Eigenschaft von Angemessenheitsargumentationen hin. Es markiert zunächst Hinsichten der Bezugnahme:¹⁷ Man kann ein Gedicht beispielsweise lesen »als« Erlebnisausdruck des Autors, »als« historisches Dokument oder »als« autonome ästhetische Figuration. Das »x als x« besagt insofern, dass der Gegenstand als das erkannt wird, was er wirklich ist, was ihn eigentlich ausmacht. Aber was *ist* der Gegenstand? Hieraus wird zunächst klar, dass Angemessenheitsargumentationen immer eine *bestimmte* Gegenstandskonzeption voraussetzen.¹⁸ Ausgerechnet diese Frage blendet die Hermeneutik laut Szondi aus: »In der Hermeneutik fragt die Wissenschaft nicht nach ihrem Gegenstand, sondern nach sich selber, danach, wie sie zur Erkenntnis ihres Gegenstands gelangt.«¹⁹ Zugleich muss aber klar sein, dass keine Hermeneutik ohne ein bestimmtes Konzept ihres Gegenstands auskommt: Nur so kann, was bei der Interpretation herauskommt, überhaupt beurteilt werden. Die Funktion des Angemessenheitstopos liegt nun, soweit man hier-

¹⁶ Ebd., 276; Herv. im Original gesperrt.

¹⁷ Auf die Unhintergebarkeit dieser hermeneutischen »Als-Struktur« bzw. der »Struktur des *Etwas als Etwas*« weist Heidegger 1986, 149f., hin (Herv. im Original).

¹⁸ Zur Als-Struktur in der Literaturwissenschaft und ihrer Verbindung zur literaturwissenschaftlichen »Objektkonstitution« vgl. Jahraus 2004, 50, 62 u.ö. Hierauf ist zurückzukommen.

¹⁹ Szondi 1978, 263 f.

aus sehen kann, darin, die Objektkonstitution einerseits latent zu halten, und andererseits ihre Richtigkeit zu markieren.

Diese erste systematische Feststellung bestätigt sich auch in einer Kontroverse, die auf Anregung Wilfried Barner in den Jahren 1997 bis 2000 im *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* geführt wurde. In seinem Diskussionsaufruf wendet sich Barner gegen kulturwissenschaftliche Ansätze, die nicht mehr nach dem ›eentlichen‹ Gegenstand der Literaturwissenschaft fragen, sondern etwa nach »Humanphänomene[n] selbst«, die von der Literatur dann nur noch illustriert werden. Den eigentlichen literaturwissenschaftlichen Gegenstand charakterisiert Barner ebenfalls mit der Figur des »x als x«: »Fragen, die auf Literatur *als* Literatur gerichtet sind – Fragen der Sprachform, der Metaphorik, der Perspektive, des Gattungscharakters«. ²⁰ Die Kultur- und Medienwissenschaften würden zwar Literatur interpretieren, dies geschehe aber nicht »mit dem Ziel, deren jeweilige Individualität, Besonderheit herauszupräparieren«, ²¹ sondern stehe im Dienst fremder Erkenntnisinteressen. An solchen Definitionskämpfen zeigt sich, dass Methodenkontroversen immer auch Kontroversen um die »professionelle Deutungshoheit über den Gegenstandsbereich« im Sinne eines *boundary-work* sind. ²² »[W]er die Sonderstellung des Kunstwerks preisgibt«, heißt es beispielsweise im Diskussionsbeitrag von Heinz Schlaffer, »dem ist der Gegenstand der Literaturwissenschaft schon abhanden gekommen.« ²³

Ähnlich äußert sich Walter Haug 1999 zum selben Thema in der *Deutschen Vierteljahrsschrift* und vertritt die These, kulturwissenschaftliche Interpretationen würden nach dem Modell der Allegorie verfahren, indem sie die literarischen Texte als Repräsentationen bestimmter kultureller Phänomene läsen. Dagegen wendet Haug ein: »Kritische Verweigerung gegenüber allem allegorischen Interpretieren ist für den Literaturwissenschaftler erstes Gebot, denn die Allegorese ist die krudeste Form der Usurpation des Fremden.« ²⁴

²⁰ Barner 1997, 1; Herv. im Original.

²¹ Ebd., 8.

²² Spoerhase 2007b, 60.

²³ Schlaffer 1998, 488.

²⁴ Haug 1999, 76f.

Wie fremde Methoden den Gegenstand verfälschen, so verfälscht fremder Sinn den eigentlichen Sinn des Textes: Der Topos der ›Angemessenheit‹ impliziert daher typisch das Verbot, fremde Begriffe und Methoden an den Text heranzuführen. Positiv gewendet impliziert er das Gebot, den Text um seiner selbst willen auszulegen.

Bei Haug wie bei Barner findet sich diesbezüglich eine analoge Argumentation: Die Interpretationen können nur dann angemessen sein, wenn sie die individuelle Besonderheit des Gegenstands – und dies nicht nur zufällig, sondern ›gezielt‹ – erfassen. Der Text soll als ›Zweck an sich‹, nicht als Mittel zur Erkenntnis anderer Gegenstände behandelt werden. Entsprechend reklamiert Haug für seine beispielhaft vorgestellten Textinterpretationen besondere Angemessenheit, da er bestimmte Aporien herausgestellt habe, die sich seiner Auffassung nach in »allen bedeutenden Romanen des Mittelalters« ausmachen lassen: »Daß eine solche Perspektive der Interpretation dem Werk Wolfram von Eschenbachs in ganz besonderer Weise angemessen ist, kann schwerlich geleugnet werden, wenn man an die irritierenden Widersprüche in seinen Romanen denkt.«²⁵ Dies impliziert aber bereits, wie Haugs Argumentation zeigt, ein bestimmtes Bild dieses Textes und seiner wesentlichen Eigenschaften. Die behauptete Angemessenheit meint dann nicht mehr als das: Die Interpretation hat ihren Gegenstand als das erfasst, was er wirklich ist.

Interessant ist nun, dass Gerhart von Graevenitz in seiner Erwiderung Haug zwar in mehreren Punkten widerspricht, dass diese Kritik aber nur die Definition des Gegenstands selbst betrifft. Obwohl man sicher auch die Ansicht vertreten könnte, eine richtige Interpretation müsse nicht unbedingt auch angemessen sein, weisen beide Diskutanten die Gegenstandsdefinitionen des anderen zurück und werfen ihm Unangemessenheit der Begriffe und Methoden vor. Graevenitz schreibt:

Das kann man alles beiseite rücken und ich vermute, dass Walter Haug das alles beiseite läßt, wenn er ziemlich umstandslos einen idealistischen Werk-Begriff und einen Fiktionalitätsbegriff des 20. Jahrhunderts auf den arthurischen Roman anwendet. [...] Eines jedenfalls scheint mir sicher zu sein, daß ein literaturwissenschaftli-

²⁵ Beide ebd., 89.

cher Werk-Begriff, der mit den Adjektiven »individuell« und »autonom« auskommt, allenfalls noch indexikalische Verbindung mit dem Problem ›Werk‹ besitzt. Analytische Kraft erhält er erst wieder, wenn er sich auf seinen ganzen kulturhistorischen Kontext hin öffnet.²⁶

Haug's Vorwurf, die kulturwissenschaftlichen Fragestellungen seien der (selbstreferentiellen und autonomen) Literatur unangemessen, steht somit Graevenitz' Vorwurf gegenüber, Haug's Begriffe seien der (in kulturhistorischen Kontexten stehenden) Literatur unangemessen.²⁷ Der Angemessenheitstopos bildet den gleichsam unstrittigen Rahmen der Kontroverse.

Die Beispiele zeigen zunächst, dass die Behauptung der Angemessenheit von allen inhaltlichen Bestimmungen unabhängig ist. Sie reklamiert in unspezifischer Weise, dass eine Interpretation oder eine Interpretationsmethode ihren Gegenstand als das konzipiert, was er wirklich ist. Wenn die Angemessenheitskategorie als Alternative zur Wahrheit verstanden wird, so lassen diese Beobachtungen den Schluss zu, dass es sich dabei nicht um eine ›weichere‹ Alternative handelt, sondern um eine ›härtere‹: Wahrheit im logischen Sinne bezieht sich ja nur auf die Schlussweise, so dass die Konklusion dann wahr sein soll, wenn die Prämissen wahr sind. Divergierende Grundannahmen machen dann jede weitere Auseinandersetzung hinfällig: *Contra negantem principia non est disputandum*. Angemessenheit meint demgegenüber, dass die vorausgesetzten Prämissen *tatsächlich* wahr sind. Insofern kann auch eine richtig schließende Interpretation unangemessen sein, und das heißt: sie beruht auf falschen Prämissen, konzipiert also ›Literatur‹ als etwas, was sie gar nicht ist.

Anzugeben, was Literatur wesentlich *ist*, ist aber prinzipiell nur aufgrund normativer Setzungen möglich.²⁸ Dies wird immer dort

²⁶ Graevenitz 1999, 104f.

²⁷ Beide Positionen sind ihrerseits topisch und finden sich, auch typisch verbunden mit Angemessenheitsargumenten, zahlreich in der Literatur. Siehe beispielsweise auch Gnüg 2009, 230: »Ein literarischer Text lässt sich daher angemessen nur im Wissen um seinen vielschichtigen historischen, kulturellen, biographischen, literarischen Kontext verstehen.«

²⁸ Generell wird die Frage »Was ist Kunst?« heute als unbeantwortbar angesehen. So bezeichnet etwa Weitz 1959, 149, den Versuch einer Definition der Kunst

augenscheinlich, wo versucht wird, ›Literatur‹ zu definieren oder ihr ›Wesen‹ zu charakterisieren: Diltheys Bestimmung der Dichtung als »Organ des Lebensverständnisses«²⁹ war für die literaturwissenschaftliche Praxis ebenso folgenreich wie autonomieästhetische Konzepte früherer Zeit oder wie die Definitionen aus dem Umkreis des russischen Formalismus, des ›New Criticism‹ oder die auf »Werkimmanenz« ausgerichteten Literaturtheorien der Nachkriegszeit.³⁰ Alle diese Modelle arbeiten mit einander widersprechenden Literaturbegriffen; allein ihre Koexistenz verdeutlicht die logische Schwierigkeit und die historische Kontingenz solcher Begriffe. Auch in den hermeneutischen Theorien wird insofern jeweils eine bestimmte Vorstellung davon mitgeführt, *was* der Gegenstand des Verstehens ist, und wonach eine Analyse dieses Gegenstands überhaupt fragen kann. Diese Vorstellungen werden oft nicht eigens markiert, ihre Bedeutung zeigt sich aber in der Behauptung der Angemessenheit.

Dass jede Interpretationsmethode bestimmte Vorannahmen über die Beschaffenheit ihres Objektbereichs mitführt, gilt zwar als bekannt und akzeptiert,³¹ wird aber selten eigens thematisiert, so dass auf diese Struktur zwar oft im Sinne einer nicht weiter zu befragenden Realität hingewiesen wird, die Konsequenzen dieses Befundes aber selten ausbuchstabiert werden. Zu nennen ist aber Oliver Jahraus, der hierin das zentrale Bezugsproblem der Literaturtheorie sieht und meint, dass jede literaturwissenschaftliche Methode untrennbar mit der »Objektkonstitution« zusammenhänge:

als »a logically vain attempt to define what cannot be defined«. Eine ganz andere, aber zum selben Resultat (zur Einsicht in die historische Kontingenz des Literaturbegriffs) gelangende Erklärung dafür findet sich bei Bourdieu 1999, 353 ff. u. ö.

²⁹ Dilthey, GS, V, 274.

³⁰ Vgl. auch, mit weiteren Beispielen, Jahraus 2004, 83 f.

³¹ Siehe beispielsweise Göttner 1976; Hempfer 1981; Stout 1982; Blaudzun/Staszak 1992, 51; Lamarque 2000, insb. 97. Speziell zu normativen Voraussetzungen in Angemessenheitsargumentationen Stevenson 1963, 329. Bode 1996 beschreibt den Prozess, in dem eine Wissenschaft ihren Gegenstand konstituiert, als sozialen Aushandlungsprozess. *Literatur* sei insofern »eine rein konventionelle Kategorie, die definiert und konstituiert wird durch den *Gebrauch*, den eine *interpretive community* (im weitesten Sinne des Wortes) von bestimmten Texten macht« (zit. 410; Herv. im Original).

Objektconstitution heißt, dass Literatur *als* Gegenstand der Literaturwissenschaft erst in der Verwissenschaftlichung, im methodischen Verfahren entsteht, aber so, dass eine naive wissenschaftstheoretische Vorstellung davon ausgehen muss, der Gegenstand sei seiner Verwissenschaftlichung vorgängig.³²

Jahraus betont, dass solche Objektconstitution nicht die ›Seinsart‹ der Literatur betreffe, sondern stets nur »im Rahmen einer Wissenschaft z formuliert« werde, und das ›x als y‹ insofern auf den »immanente[n] Zusammenhang von x, y, z« verweise, »von denen keines ohne das je andere zu denken wäre.«³³ Hier interessiert vor allem der Hinweis, dass diese Struktur typisch nicht explizit gemacht wird. Genau das: dass der Gegenstand seiner Verwissenschaftlichung vorgängig sei, und dass die methodische Behandlung ihn als das erfasse, was er konstitutiv *ist*, wird den durch Angemessenheitstopos nämlich postuliert. Ein Beispiel für eine solche Argumentation findet sich bei Jahraus selbst, wenn er sagt, »daß die Frage nach der Literatur angemessen nur unter Berücksichtigung der medialen Konstitution von Literatur zu beantworten ist. Literatur ist konstitutiv Medium.«³⁴ Wäre dann aber nicht auch diese Bemerkung Ausdruck einer naiven wissenschaftstheoretischen Vorstellung? Insbesondere müsste man das behaupten von den historischen Positionen der Hermeneutik, die jeweils ganz unterschiedliche Objektconstitutionen vornehmen und jeweils ganz selbstverständlich davon ausgehen, dass die solcherart konstituierten Objekte ihrer Verwissenschaftlichung vorgängig seien.

Jahraus' Perspektive macht vor allem dann Sinn, wenn man das Problem systematisch behandelt und die Notwendigkeit betonen will, die (eigene) Objektconstitution literaturtheoretisch zu reflektieren. Wenig instruktiv scheint sie dagegen, wenn man nach der historischen Funktion der jeweiligen Objektconstitutionen fragt, die ja so nur als erkenntnistheoretische Irrtümer erscheinen. Könnte es nicht sein, dass die von Jahraus beschriebene Struktur eine positive Funktion hat?

³² Jahraus 2004, 59; Herv. im Original.

³³ Ebd., 62.

³⁴ Jahraus 2003, 459.

Einen instruktiven Vorschlag macht Bernhard F. Scholz, indem er darauf hinweist, dass zu den üblichen hermeneutischen Festlegungen – Verstehen einer sprachlichen Äußerung als Zeichen und dergleichen³⁵ – eine weitere hinzutritt, die den Text auf bestimmte Weise konzeptionalisiert und so für einen bestimmten Diskurs intelligibel macht; Scholz redet in diesem Sinne von der Interpretation »unter der Beschreibung eines x«. ³⁶ Solche Beschreibungen sind historisch variabel und werden, so Scholz, typischerweise nicht begründet, sie haben aber weitreichende Konsequenzen für die Behandlung des als ›x‹ aufgefassten Gegenstands. Dem »x« in der Formel »›unter der Beschreibung eines x intelligibel machen‹« komme daher der Status von »Leitbegriffen der textinterpretierenden Disziplinen« zu. ³⁷ Je nachdem, als *was* man den hermeneutischen Gegenstand ansieht, erscheint eine Interpretation als richtig oder falsch, als angemessen oder unangemessen. Die zusätzliche Behauptung der Angemessenheit betont dann, im Sinne des Gesagten, die tatsächliche Richtigkeit der (latent) gewählten Leitbegriffe.

Eine Analyse der Angemessenheitstopik kann nun die implizite Wirksamkeit der philologischen Objektconstitution als Problem sichtbar machen und Strategien ihrer Bearbeitung offenlegen. Denn die Einsicht, dass die Objektconstitution nicht einen außerhalb der Geisteswissenschaften vorliegenden Gegenstand objektiv abbildet, und dass die Geltung einer Interpretation von der vorgängigen Setzung abhängig ist, erweckt den Verdacht, dass man es vielleicht gar nicht mit Wahrheit zu tun habe, sondern letztlich mit Willkür. ³⁸ Der Angemessenheitstopos invisibilisiert in diesem Sinne die voraus-

³⁵ Siehe dazu O.R. Scholz 1999, 294ff.

³⁶ B.F. Scholz 2005, 245.

³⁷ B.F. Scholz 2005, 246. Scholz exemplifiziert dies an der Aristotelischen Poetik, die Dichtung »›unter der Beschreibung eines Artefakts‹«, nämlich in Analogie zu Naturgegenständen behandle und entsprechend die Erklärung als Erklärung über die Ursachen formatiere. Diese Sichtweise sei dann in der frühmodernen Poetik übernommen worden, in der Romantik sei sie hingegen durch die »Beschreibung als organische Ganzheit«, später durch die »Beschreibung als Kunstwerk« und als »Zeichen« ersetzt worden (B.F. Scholz 2005, 248ff.).

³⁸ ›Angemessenheit‹ und ›Willkür‹ werden häufig gegenübergestellt: siehe etwa Gabriel 1972, 77, 119f.u.ö.

gesetzte Objektkonstitution: Er verschweigt die Setzung, behauptet aber zugleich, dass sie korrekt vorgenommen wurde.

Topos und Begriff

Die hier eingenommene Perspektive kann auch als eine Art der Beobachtung zweiter Ordnung gekennzeichnet werden: Sie behandelt literaturwissenschaftliche Diskussionen als Gegenstand, anstatt material in sie einzusteigen und auf Ebene des dort Verhandelten einzugreifen; alle vorgebrachten Argumente und Annahmen sind ihr gleichwertig, sie liest an ihnen keine Befunde über die besprochenen Gegenstände ab, sondern nur solche über die Vollzugsweise dieser Diskussionen selbst. Sie will nicht erkennen, was eine angemessene Interpretation ist, sondern nur, unter welchen Bedingungen der Satz ›diese Interpretation ist angemessen‹ plausibel oder unplausibel erscheint. Nun mag es naheliegend sein, diese Perspektive mit einer handlungs- oder sprechakttheoretischen Konzeptualisierung wissenschaftlichen Argumentierens zu verknüpfen, wie dies seit einiger Zeit in Theorien unterschiedlicher Provenienz geschieht. Vor allem ist zu denken an die so genannte analytische Literaturwissenschaft, die auch typisch an Angemessenheitskriterien von Interpretationen interessiert ist und sie auf sprechakttheoretische Kriterien bezieht.³⁹

Solche Ansätze stimmen nämlich insoweit mit der hier eingenommenen Perspektive überein, als sie weniger von richtigen oder falschen Interpretationen sprechen als vielmehr von erfolgreich oder nicht erfolgreich erhobenen Geltungsansprüchen.⁴⁰ Thomas Zabka

³⁹ Eine Analyse des Begriffs »proper« für interpretative und evaluative Aussagen über Kunstwerke unternimmt aus analytisch-philosophischer Sicht Stevenson 1963: Einem Kunstwerk ein ästhetisches Prädikat zuschreiben, heiÙe, von ihm auszusagen, dass es so erscheine, wenn es auf angemessene Art und Weise beobachtet werde. »Angemessen« bezeichne dann diejenige Beobachtungsweise, die eingenommen werden soll oder muss. Der Angemessenheitsbegriff habe einen festen Platz in interpretativen und evaluativen Aussagen über Kunstwerke und verweise auf die Normativität und den imperativischen Charakter solcher Diskurse.

⁴⁰ Strube 2000 spricht anstatt von der Richtigkeit, Wahrheit etc. vom »Glücken« einer Interpretation. Im Folgenden werden zwei solche Ansätze exemplarisch

entwirft beispielsweise ein handlungstheoretisch orientiertes Modell, das es ermöglichen soll, »literaturwissenschaftliche Bedeutungszuschreibungen an ihren immanenten Geltungsansprüchen zu messen.«⁴¹ Er greift zurück auf eine von Günter Abel vorgeschlagene Typologie verschiedener Ebenen von Konventionen, die bei jeder Interpretation anzunehmen sind, und bezieht aus dem ›Zusammenpassen‹ dieser Ebenen zueinander ein Wahrheitskriterium für Interpretationen: Je kohärenter die Grundannahmen, desto wahrer die Interpretation. An dieser Stelle wird auch die Angemessenheit als Kriterium aufgerufen:

In dem Maße, wie die relative Gültigkeit der Grundauffassungen erkennbar wird und diese selbst auf dem Prüfstand stehen, tritt das Wahrheitskriterium der Gegenstandsangemessenheit in den Vordergrund. Wenn durch die Neuinterpretation des Gegenstands ein Widerspruch aufgelöst wird, dessen Ursache ein Konflikt von Interpretationskonventionen ist, so besteht Grund zu der Annahme, dass der Gegenstand angemessener interpretiert wird als zuvor.⁴²

Zabkas Vorschlag orientiert sich hauptsächlich am Kriterium der Widerspruchsfreiheit. Dies geht auch aus einer beispielhaft durchgeführten Evaluation einer Gedichtinterpretation hervor, in der Zabka aufweist, dass sein Autor inkompatible Grundannahmen über die Bedeutungskonstitution in literarischen Texten integriere – Bedeutung nämlich mal als zeittypisches Zuschreibungsphänomen und mal als autorintentionale Setzung –, und dass seine Interpretation aus diesem Grund mangelhaft sei.⁴³ Die angemessenste Interpretation wäre demnach grundsätzlich diejenige mit den widerspruchsfreiesten Grundannahmen. Jede – mittels herrschaftsfreien Diskurses erzielbare – Auflösung eines Widerspruchs führt das Verständnis des Textes näher der Wahrheit zu. Der Vorschlag zur Lösung der beschriebenen Angemessenheitsprobleme müsste dann darin bestehen, die Argumentation auf eine basalere Ebene zu verlegen und,

diskutiert. Siehe außerdem grundlegender zu analytischen Ansätzen in der Literaturwissenschaft Strube 1993 und Spree 1995.

⁴¹ Zabka 2008, 67.

⁴² Ebd., 62.

⁴³ Vgl. ebd., 60f.

statt über einzelne Bedeutungszuschreibungen, über die zugrundeliegenden Überzeugungen zu sprechen, bis Konsens erzielt ist.

Bevor Zabkas Vorschlag kommentiert wird, wir zunächst ein weiterer, ähnlicher Vorschlag zur Evaluation literaturwissenschaftlicher Geltungsansprüche hinzugezogen: Christoph Dennerlein, Tillmann Köppe und Jan C. Werner analysieren Interpretationen als »Verkettenungen von Entscheidungssituationen«,⁴⁴ die auf die ihnen zugrundeliegenden Überzeugungen und Präferenzen hin befragt werden können. Die Idee ist ähnlich wie bei Zabka: Trifft man auf eine falsche Handlung, so kann man den Fehler lösen, indem man auf eine tiefere Ebene schaltet, und nicht mehr die Handlung *in toto* angreift, sondern nach Widersprüchen auf Ebene der Überzeugungen oder der Präferenzen fragt. Auch in diesem Modell tauchen die Angemessenheitsprobleme typisch in den unteren Ebenen auf, nämlich dann, wenn, unbeschadet des logischen Zusammenstimmens der einzelnen Überzeugungen und Präferenzen, etwa das Ziel, das der Interpret verfolgt, für unangemessen befunden wird; die substantielle Kritik von Prämissen könne insofern auf substantiellen Dissens hinauslaufen.⁴⁵

Obwohl also, wie auch diese letzte Bemerkung wieder zeigt, die Analyse der Angemessenheitstopik mit ihrem Befund, die Angemessenheitsbehauptung beziehe sich auf ein gleichsam latentes Vorverständnis davon, was eigentlich der Gegenstand der Interpretation ist, augenscheinlich mit bestimmten Befunden der besprochenen handlungstheoretischen Ansätze konvergiert, ist die dort vorgeschlagene Lösungsstrategie kritisch zu sehen. Beide genannten Ansätze teilen eine gemeinsame basale Überzeugung, die Annahme nämlich, eine Interpretation sei dann besonders gut, wenn sie »optimal rational«⁴⁶ ist. Nun ist optimale Rationalität ein Postulat, von dem nicht klar ist, ob es überhaupt auf Interpretationen zutreffen muss, die ja von bestimmten Positionen gerade in Abgrenzung gegen die ratio-

⁴⁴ Dennerlein/Köppe/Werner 2008, 7.

⁴⁵ Vgl. ebd., 10.

⁴⁶ Ebd., 8; die Autoren verstehen unter Rationalität offenbar eine optimale Entsprechung von verfolgten Zwecken und benutzten Mitteln.

nal operierenden Wissenschaften beschrieben werden.⁴⁷ Auch ohne diesbezüglich sogleich Partei zu ergreifen, muss konstatiert werden, dass die normative Annahme von bestimmten Rationalitätskriterien selbst eine unhinterfragte Überzeugung ist, die ihrerseits zu substantiellem Dissens führen kann.

Dies wird vor allem an älteren hermeneutischen Positionen deutlich. Diese arbeiten, wie unten im Einzelnen zu zeigen ist, mit gleichsam selbstevidenten Grundannahmen, die kaum sinnvoll als kontingente Wahl beschrieben werden können. Insofern ist der (neuere) literaturtheoretische Pluralismus eine Voraussetzung für die Anwendung der vorgeschlagenen Schlichtungsversuche. Das Problem, das die Hermeneutik mit solchem Pluralismus hat, besteht aber darin, dass verbindliche Aussagen unter diesen Voraussetzungen problematisch sind. Gerade dieses Problem vermag die handlungstheoretische Rekonstruktion und Kritik nach Rationalitätsgesichtspunkten aber nicht zu lösen, weil mit ihr gar nichts Substantielles mehr gesagt werden kann. Die Perspektive auf die literarischen Texte, die mit diesem Modell notwendig korreliert, betrachtet diese nämlich als bloßen Platzhalter für Zuschreibungen. So richtig diese Sicht vielleicht sein mag: Jede Rede über die Texte ist so nur noch als gleichsam mathematischer Kalkül beschreibbar. Hinsichtlich der Wahl der Grundüberzeugungen herrscht Gleichmut – aber wehe, wenn dann formal etwas nicht zusammenpasst! Streng genommen kann eine solche Evaluation von immanenten Geltungsansprüchen keine Aussagen über die Wahrheit machen, sondern nur prüfen, ob formale Fehler gemacht wurden.⁴⁸ Nach dem Prinzip des »Folgefehlers« – der Mathematiklehrer vergibt auch dann noch Punkte, wenn die Lösung falsch ist, der Rechenweg aber stimmt – wird nur das Verfahren beurteilt, nicht das Resultat.

Abgesehen davon, dass es sinnvoller sein mag, tatsächliche Geltungsansprüche zu prüfen statt selbstbehauptete bzw. »immanente«,

⁴⁷ Der Aufsatz von Szondi wurde oben diskutiert. Ferner ist zu denken an literaturwissenschaftliche Applikationen der Dekonstruktion. Als neuere, nicht dem poststrukturalistischen Feld zuzurechnende Beispiele für eine solche Argumentation seien nur genannt Küpper 2009 sowie Wennerscheid 2011.

⁴⁸ Eine ähnliche Kritik äußert Mecklenburg 1972, 128.

muss die Frage gestellt werden, ob das epistemische Modell der formalen Logik überhaupt als normative Grundlage für Textinterpretationen angesetzt werden soll oder nicht. Freilich lassen sich Gründe dafür anführen, und auch spricht die seit dem 17. Jahrhundert dominante wissenschaftliche Affinität zur Mathematik, zu Syllogismus und Kritik wohl dafür. Dann sollte aber klar sein, dass auch diese Wahl auf bestimmten, nicht weiter motivierbaren Überzeugungen und Präferenzen beruht. Die Reduktion möglicher Sinnzuschreibungen – eine zentrale Funktion der Hermeneutik – wird so sicher geleistet. Gründe, ausgerechnet *diese* Form der Beschränkung vorzuziehen, können aber kaum gerechtfertigt werden, weil die Option für optimale Rationalität letztlich auch nur eine kontingente, vor dem Hintergrund zeittypischer Plausibilitäten evident erscheinende, aber keineswegs aus der Natur der Sache fließende Wahl ist. Auch diese Argumentation macht indes die Aporie deutlich, die hinsichtlich der Frage nach einer (hermeneutischen) ›Begründung‹ von Interpretationen besteht: Dass Rationalität als Grund nicht gerechtfertigt werden kann, erscheint ja nur dann als Problem, wenn man das seinerseits rationalistische Dogma ansetzt, wonach Argumente begründet sein müssen. Alle Erkenntnis hängt letztlich von mehr oder minder willkürlichen Entscheidungen ab, die, so formuliert es das so genannte Münchhausen-Trilemma, logisch entweder in einen infiniten Regress oder in einen Zirkel führen oder aber auf eine dogmatische Setzung hinauslaufen.⁴⁹

In einem bis heute wegweisenden Buch diskutiert Theodor Viehweg diese Probleme für die Jurisprudenz, die, wie alle Wissenschaften, von einem eher topischen Fundament auf das Modell des deduktiven Systems von Sätzen umgestellt wurde. Dagegen betont Viehweg, dass die Topik auch in einem logischen System unvermeidlich wirksam bleibe, nämlich immer dann, wenn »sachhaltige Gesichtspunkte in die logische Operation eingeführt werden.«⁵⁰ Die Topik, wie Viehweg sie charakterisiert, scheint nun eine bessere Beschreibung der Praxis literaturwissenschaftlicher Textinterpre-

⁴⁹ Vgl. Albert 1991, 15 ff. u. ö. Siehe dazu auch Mecklenburg 1972, 170, der von einem »axiologische[n] Zirkel« spricht, den er freilich für lösbar hält.

⁵⁰ Viehweg 1974, 68.

tationen abzugeben als die formale Logik, die in den handlungstheoretischen Ansätzen benutzt wird. Topik, so Viehweg, sei ein vom Problem ausgehendes Denken und der logischen Deduktion insofern geradezu entgegengesetzt. Während diese nämlich ihre Probleme von einem System aus erfasse und nicht behandeln könne, was innerhalb des Systems nicht behandelbar ist, suche das topische Denken ein passendes System für ein gegebenes Problem.⁵¹

Eben diese inverse Gewichtung von Problem und System, von Einzelfall und Regel scheint nun den besonderen Stellenwert des Objekts der Literaturwissenschaft recht gut zu charakterisieren. So stößt man auch in neueren Diskussionen zum Interpretationsproblem auf die Vorstellung, die Literaturwissenschaft solle nicht ihre Texte aufgrund von Regelalgorithmen ›ausrechnen‹, sondern vielmehr den methodischen Zugang erst durch den praktischen Umgang mit den Texten konstruieren.⁵² Viehweg bezieht das topische Modell auch selbst auf die Interpretation, die ja auch für die Jurisprudenz ein wichtiges Bezugsproblem darstellt. Interpretationen, so Viehweg, verfahren topisch, indem sie immer neue Gesichtspunkte für ein Gegebenes aufsuchen und plausibilisieren.

Topoi und Topoikataloge haben daher weitgehend die Bedeutung, erst einmal ein bestimmtes Verständnis festzulegen und aufzubauen. Sie rücken Frage und Antwort zurecht, und sie weisen auf das hin, was überhaupt näherer Erwägung wert scheint.⁵³

Genau diese Funktion erfüllt nun die Hermeneutik: Sie definiert vor jeder Analyse, *als* was der Gegenstand zum Gegenstand wird, welche Fragen an ihn sinnvoll gestellt werden können und was als angemessene Antwort infrage kommt. Interpretierende Texte zielen so nicht notwendig auf eine Letztbegründung dessen, was sie behaupten, nicht auf optimale Rationalität; sie plausibilisieren eher, als dass sie beweisen.⁵⁴ Die analytischen Evaluationsmethoden wurden

⁵¹ Vgl. ebd., 31 ff.

⁵² Siehe hierzu auch unten, S. 355.

⁵³ Viehweg 1974, 41.

⁵⁴ Vgl. etwa Mecklenburg 1972, 129; Pasternack 1991; Lau 1999, 38; Jahraus 2004, 60 (»Viabilität statt Wahrheit«); Kurz 2004, 36; T. Günther 2011, 264; ferner Brickhouse/N. D. Smith 2000, 5: »Other things being equal, the inter-

oben als eine Reaktion auf das Problem gelesen, vor die die zunehmende Akzeptanz eines literaturtheoretischen Pluralismus die Hermeneutik im 20. Jahrhundert stellt. Geht man von Viehwegs Entgegensetzung von Topik und Logik aus, erscheint aber auch die Topik als ein gangbarer Weg, den Pluralismus zu begreifen. Im Gegensatz zu formallogischen Ansätzen erscheint in dieser Perspektive der Widerspruch zwischen einzelnen Positionen oder Begründungsstrategien in Textinterpretationen weniger problematisch. Die Frage ist dann nämlich nicht mehr, ob eine geäußerte Behauptung wahr oder falsch ist, sondern eher, ob und warum sie zu überzeugen vermag oder nicht.⁵⁵

Die Topoi formatieren demnach das Verständnis davon, was der Gegenstand ist, welche Fragen man an ihn richten kann, welche Gesichtspunkte interessant oder uninteressant scheinen und welche Argumentation dann überzeugt oder nicht. Die Beurteilung solcher den Fragesinn zurechtrückenden Gesichtspunkte lässt sich aber kaum anhand des Wahrheitskriteriums leisten. Deshalb meint Otto Pöggeler, der eine ähnliche Konzeption der Topik vertritt, ein Gesichtspunkt sei selbst nicht eigentlich wahr oder unwahr, wohl aber »angemessen oder nicht angemessen«.⁵⁶ Angemessenheit ist damit zu unterscheiden von Wahrheit; ihre Beurteilung scheint eher auf Grundlage topischer Kriterien zu erfolgen. Das Kriterium der Topik ist, so Schmidt-Biggemann, nicht ›wahr/falsch‹, sondern ›glau-

pretation that provides a more interesting or more plausible view is preferable.« Siehe auch Küpper 2009, 125: »Nicht intersubjektive Nachprüfbarkeit, d.h. Wissenschaftlichkeit, sondern intersubjektive Resonanz erzeugungsfähigkeit, dies scheint mir das Kriterium, an dem sich die Früchte literaturwissenschaftlicher Bemühungen bzw. deren Wert bemessen.« – Noch weiter geht Perelman 1973, 237, der auch den philosophischen Beweis als rhetorisches Phänomen ansieht und meint, »daß die philosophische Argumentation, insofern sie sich auf ihr angemessene Prämissen stützt, von allgemein Anerkanntem ausgeht, das heißt, von gemeinen Prinzipien, gemeinen Begriffen und Gemeinplätzen.«

⁵⁵ Siehe hierzu, auch mit Kritik an der strikten Opposition dieser beiden Alternativen, Schmidt-Biggemann 2000. Ferner Wiedemann 1981, 237, der meint, die Topik könne »einen den nicht exakten Wissenschaften angemessenen Kompetenzbegriff« liefern.

⁵⁶ Pöggeler 1981, 117.

be/glaube nicht«. ⁵⁷ Im Gegensatz zum zweiwertigen Wahrheitskriterium ist die Angemessenheit ein graduelles Kriterium. Hierauf weist Jürgen Kocka hin, der meint, in den historischen Wissenschaften habe man es oft mit Fragen zu tun, die nicht streng dichotomisch den Werten wahr oder falsch zuzuordnen seien; vielmehr frage man,

welche von mehreren historischen Argumentationsmöglichkeiten oder Argumentationen wohl die angemessenere sei. Statt dichotomisch zwischen objektiven und parteilichen Argumentationen zu unterscheiden, wird man in der Regel versuchen, zwischen zutreffenderen und weniger zutreffenden, plausibleren und weniger plausiblen, mehr und weniger hergebenden, brauchbareren und weniger brauchbaren, vielleicht auch zwischen wahreren und weniger wahren Argumentationen zu unterscheiden. ⁵⁸

Eben diese Art der Evaluation von Argumenten und Prämissen verortet Viehweg in der Topik. Ausgehend von anerkannten Annahmen würden hier

im Hinblick auf das jeweilige Problem Prämissen als »relevant«, »irrelevant«, »zulässig«, »unzulässig«, »annehmbar«, »unannehmbar«, »vertretbar«, »unvertretbar« usw. qualifiziert, und selbst Zwischenstufen, wie etwa »kaum vertretbar«, »noch vertretbar«, erscheinen hier, und nur hier, sinnvoll. ⁵⁹

›Angemessenheit‹ erscheint so weniger als ein Synonym von Wahrheit, sondern eher als ein Topos im präzisen Wortsinn: als ein Verfahren, mit dem, zunächst unabhängig von der Frage nach seiner Wahrheit, die Plausibilität einer Zuschreibung oder einer Perspektive hergestellt werden soll. Von einem *hermeneutischen Topos* wird im Folgenden in eben diesem Sinne die Rede sein: Ein hermeneutischer Topos ist ein nicht explizit markierter Gesichtspunkt (eine Annahme, Überzeugung, Hierarchie oder Definition), der mehrere hermeneutische Regeln begründet. ⁶⁰

⁵⁷ Vgl. Schmidt-Biggemann 1993, 190.

⁵⁸ Kocka 1977, 469.

⁵⁹ Viehweg 1974, 42f.

⁶⁰ Auf eine verbindliche Definition der Begriffe ›Topos‹ und ›Topik‹ hat man sich bis heute nicht geeinigt, was immer wieder auf den unsystematischen Charak-

Strukturell ähneln die Topoi dem, was Niklas Luhmann »Werte« nennt. Werte, so Luhmann, zeichnen sich dadurch aus – und unterscheiden sich dadurch von Wahrheiten –, dass ihre Akzeptanz vorausgesetzt werden kann, ohne dass man sie explizit behaupten müsste. So könne man sich darauf verlassen, dass klar ist, dass Gesundheit stets wünschenswerter ist als Krankheit, ohne dies, etwa in einer Reklame für Arzneimittel, auch propositional behaupten zu müssen. Vielmehr vermeide man es geradezu, Werte eigens zu markieren,

ter der Topik selbst zurückgeführt wird, und zwar vor allem bei Aristoteles (vgl. Bornscheuer 1976, 33 u.ö.). Aristoteles definiert die Topik als universelles Verfahren, aus anerkannten Meinungen widerspruchsfreie Schlüsse zu bilden (vgl. Aristot. top. I, 1,1). Nach Ciceros Definition der Topoi als *sedes argumentorum* (Cic. top. II, 7–8) sind diese nicht die vorgebrachten Argumente selbst, sondern die »Orte«, an denen die Argumente für den Redegebrauch aufzufinden sind. Diese Interpretation impliziert ein geographisches Modell des Wissens, das die neuzeitliche Topiktradition maßgeblich bestimmt, die ihre Funktion vor allem in der Wissensorganisation hat. Die bei Aristoteles und Cicero eher instrumentelle, vor allem für die rhetorische *inventio* zweckmäßige Topik wird so substantiell ausgelegt und als metaphysische Ordnung, als Taxonomie der Dinge und Wörter aufgefasst (hierzu ausführlich Schmidt-Biggemann 1983, v.a. Kap.1). Seit dem 17. Jahrhundert wird die Topik, zusammen mit der Rhetorik, weitgehend aus der Wissenschaft verdrängt und durch das Ideal logischer Deduktion ersetzt (hierzu Viehweg 1974, 43 ff.). Erst im 20. Jahrhundert beginnt wieder eine Renaissance der Topik, die vor allem auf Ernst Robert Curtius zurückgeht. Curtius fasst ›Topik‹ im Sinne eines »Vorratsmagazin[s]«, in dem alle überhaupt verwendbaren »Gedanken« versammelt sind (Curtius 1993, 89). In dieser Definition sind die Topoi nicht mehr die Stellen, sondern die Argumente selbst; Curtius' Toposbegriff wurde aus diesem Grund oft kritisiert. Der Unterschied zwischen beiden Lesarten ist durch die Unterscheidung von ›formalen‹ und ›materialen‹ Topoi zu fassen versucht worden (Kopperschmidt 1991, zur Kritik daran siehe aber Schmidt-Biggemann 2008, 24; siehe hierzu auch unten, S. 131, Anm. 1)). Eine theoretische (und etwas marxistisch geprägte) Reaktualisierung der Topik hat Lothar Bornscheuer vorgelegt; er bestimmt den Toposbegriff durch eine längere Aufzählung, die sowohl materiale wie formale Aspekte enthält, also Sprichwörter, Lehrmeinungen und dergleichen, sowie Prädikabilien, Kategorien und »allgemeine Denkformmöglichkeiten« (Bornscheuer 1976, 95 f.). Einen handlichen und für die Zwecke der vorliegenden Arbeit ausreichenden Toposbegriff formulieren Perelman/Olbrechts-Tyteca 2004, 117: »jene allgemeinen Prämissen [...], die gestatten, für Werte und Hierarchien Gründe zu liefern. [...] Diese Topoi bilden – oft übrigens stillschweigend – die allgemeinsten Prämissen, die in der Rechtfertigung der meisten unserer Entscheidungen vorkommen.«

»weil das die Möglichkeit von Widerspruch zum Ausdruck bringen würde.«⁶¹ Dies gilt aber auch für die den Textinterpretationen zugrundeliegenden Überzeugungen und Präferenzen. Hinsichtlich der Notwendigkeit bestimmter ästhetischer Eigenschaften besteht heute kein Konsens. Wenn die Grundüberzeugungen – über die Natur des Kunstwerks, bezüglich der Frage, wie Bedeutung schlechthin konstituiert wird und dergleichen mehr – in jeder Interpretation expliziert werden müssten, so würde derart viel diesbezüglicher Dissens produziert, dass an Interpretieren gar nicht mehr zu denken wäre.

Anstatt also die Latenz der Grundüberzeugungen als akzidentelle Eigenschaft von literaturwissenschaftlichen Argumentationen zu behandeln, als eine Latenz, die im Schadensfall manifestiert und problematisiert werden kann, scheint es instruktiver, nach der positiven Funktion dieser Latenz zu fragen. Es gibt nämlich Gründe dafür, anzunehmen, dass bezüglich solcher letzten Fragen ein Konsens nicht nur praktisch aussteht, sondern schlechterdings nicht zu haben ist. Für die Hermeneutik besteht darin ein theoretisches Problem, weil so letztlich keine vollständige Rechtfertigung einer Interpretation mehr möglich scheint. Tatsächlich findet man in den meisten hermeneutischen Theorien Aussagen, die das Verstehen als ein prinzipiell unwahrscheinliches, ja, unmögliches Unterfangen kennzeichnen. Damit korreliert auch die mindestens seit dem 17. Jahrhundert regelmäßig formulierte Lehrmeinung, hermeneutische Schlüsse könnten niemals logisch notwendige, sondern immer nur wahrscheinliche Schlüsse sein.⁶² Noch stärker wird die Schwierigkeit, sichere Interpretationen zu finden, in späteren Hermeneutiken betont, die das Interpretieren grundsätzlich als ›Kunst‹ konzipieren, die nicht in Form von Regeln vermittelt werden könne.⁶³ Dieses »theoretische« Problem ist aber selten auch ein »praktisches«, das es verhindern würde, zu interpretieren.⁶⁴

⁶¹ Luhmann 1998, 343.

⁶² Siehe hierzu ausführlich Danneberg 1994a.

⁶³ Auf den Zusammenhang von nichtpropositionalem Wissen und Angemessenheit (im Sinne eines Evaluationskriteriums) weist Wieland 1982, 231, hin.

⁶⁴ Diese Unterscheidung von theoretisch und praktisch findet sich so bei Dilthey (in Bezug auf den hermeneutischen Zirkel und seine Auflösung bei Schleiermacher); siehe dazu unten, S. 306.

In der Unmöglichkeit, eine logisch eindeutige Interpretation zu finden, liegt aber nicht nur kein Hinderungsgrund, dennoch zu interpretieren, sondern geradezu eine Möglichkeitsbedingung. Wenn nämlich ein vorliegender Text auf logisch eindeutige Weise zur Interpretation führen würde, wäre Auslegen – zumindest in dem Sinn, den dieser Ausdruck seit dem späten 18. Jahrhundert hat – gar nicht mehr nötig. Heinz von Foerster meint in diesem Sinne, wir könnten nur solche Fragen beantworten, die nicht innerhalb eines konventionellen Regelsystems gestellt werden, weil diese Fragen streng genommen bereits beantwortet seien. So mag die Frage, ob eine beliebig große Zahl ohne Rest durch eine andere teilbar sei, im Einzelfall schwer zu beantworten sein, ihre Antwort steht aber gleichwohl schon fest. Dagegen besteht nur im Falle von Fragen, für die es kein striktes Regelsystem gibt – von Foerster spricht von »undecidable questions« –, die Möglichkeit, eine neue Antwort zu finden.⁶⁵ Es scheint aber naheliegend, dass die Literaturwissenschaft, zumindest wo sie interpretiert, sich vornehmlich eben für solche Fragen interessiert: Wäre die Bedeutung gleichsam evident, bloß verborgen, so wäre Interpretation streng genommen gar nicht mehr nötig: Es würde dann ausreichen, einfache Regeln anzuwenden, um auf die richtige und einzig mögliche Bedeutung einer Stelle zu kommen.⁶⁶ Die in der Logik verortete Hermeneutik des 18. Jahrhunderts konzipiert Verstehen tatsächlich auf eben diese Weise,⁶⁷ die meisten späteren Interpretationstheorien betonen dagegen den persönlichen Anteil des Auslegers an seiner Interpretation, sei es, dass sie das Auslegen als ›Kunst‹ auffassen, sei es, wie in einigen neueren Positionen, dass sie gerade in der Neuheit, Interessantheit oder Originalität der Interpretationen deren Wert sehen.⁶⁸

⁶⁵ Vgl. Foerster 1991, 63 ff.

⁶⁶ Ein ähnliches Argument bezieht Daube-Schackat 1985, 273, aus Peirces Abduktionsbegriff (und wendet es auf Schleiermachers Konzept der Divination an).

⁶⁷ Siehe hierzu unten, S. 77.

⁶⁸ So etwa Stout 1982, 7, oder Culler 1983, 9. Auch heute gilt der »Neuigkeitswert und Wagnischarakter« als Qualitätsmerkmal von Interpretationen und spielt auch eine Rolle für die institutionelle Qualitätsbeurteilung literaturwissenschaftlicher Forschung (vgl. dazu Wiemer 2011, 272f.).

Auch diese Bemerkungen sollen die Perspektive charakterisieren, die im folgenden auf die hermeneutische Theoriebildung eingenommen werden soll. Die Hermeneutik soll weniger als eine Theorie geisteswissenschaftlicher Erkenntnis gelesen werden, als Theorie, die fragt, was man tun muss, um etwas an einem vorgängigen Objekt richtig zu erfassen.⁶⁹ Stattdessen sollen gerade die konstruktiven Aspekte hervorgehoben werden, also jene topischen Konfigurationen, die allererst zurechtrücken, was fraglich ist, was eine Antwort sein kann, was überhaupt Bedeutung, Interpretation und dergleichen Grundbegriffe ausmacht, auch was der Text seinem Wesen nach ist und *als* was man ihn erkennen soll, wenn man ihm ›gerecht‹ werden will.

Analyse der hermeneutischen Angemessenheitstopik

Der mögliche Gegenstandsbereich für die Analyse ist einerseits sehr weit, weil die Angemessenheit einer Interpretation oder einer Methode oft beiläufig behauptet wird, vor allem dort, wo Positionen gegeneinander stehen. Andererseits bleibt es in den meisten Fällen bei der Beiläufigkeit der Behauptung. Wo Fragen nach dem philologischen Gegenstandsbereich und nach der (angemessenen) Methode der Interpretation systematisch untersucht werden, fällt auf, dass sich dort das Wort »Angemessenheit« selten explizit findet. Im Folgenden soll die in den Literaturwissenschaften virulente Topik der Angemessenheit durch eine Analyse besonders wirkungsmächtiger methodologischer Entwürfe rekonstruiert werden. Ziel ist nämlich nicht eine Ideengeschichte der Angemessenheit, so dass besonders originelle Vorschläge als Wendepunkte der Begriffsgeschichte diskutiert werden müssten. Stattdessen sind solche hermeneutischen Theorien und philologischen Methodologien von Interesse, die infolge breiter Rezeption besonders einflussreich geworden sind. Einschlägig sind daher gerade die philologischen Fachzyklopädien sowie die immer wieder als hermeneutische ›Klassiker‹ ausgezeichneten Autoren – sie prägen, so die Annahme, die implizite Topik

⁶⁹ Diese Bedeutung hat »Hermeneutik« bei Dilthey, GS, V, 317: »Ist eine solche Erkenntnis möglich und welche Mittel haben wir, sie zu erreichen?«

und das disziplinäre Selbstverständnis mehr als Autoren, die zwar systematisch interessanter sein mögen, aber kaum rezipiert wurden.

Zwar wird die Hermeneutikgeschichte oft dargestellt als die sukzessive Beantwortung *einer* Frage, nämlich der Frage, was ›Verstehen‹ heißt und was man tun muss, um einen ›Text‹ (angemessen) zu verstehen. Indem die Bedeutung der präsupponierten Objektkonstitution auf die angedeutete Art betont wird, fällt aber schnell auf, dass die meisten hermeneutischen Theorien von ganz unterschiedlichen Leitbegriffen ausgehen und mithin eigentlich über unterschiedliche Fragen handeln. »Die« Hermeneutikgeschichte erscheint aus dieser Perspektive also weniger als historische Approximation an das richtige Verstehen, sondern vielmehr als die Folge disparater Auffassungen davon, was ein (literarischer) Text ist, und was man eigentlich versteht, wenn man ihn interpretiert. Konstant ist also, neben der Bezeichnung des Gegenstands, vor allem die Topik, das heißt die Art und Weise der Begründung hermeneutischer Schlüsse und Theoreme, nicht aber die inhaltlichen Bestimmungen, und auch nicht der Bezug auf dieselbe ›Sache‹. Die Analyse der Angemessenheitstopik in unterschiedlichen Hermeneutiken kann diese Varianzen exemplarisch sichtbar machen. Dies: exemplarisches Herausarbeiten dessen, was im Nachdenken über Texte und ihre Interpretation konstant und was variabel ist, ist auch das Erkenntnisziel der vorliegenden Arbeit – es soll also nicht noch einmal eine Geschichte der Hermeneutik erzählt werden. Es ist, auch das kann als Ergebnis der Analyse der Angemessenheitstopik gelten, nicht zuletzt die Zusammenfassung der historisch unterschiedlichen Problembezüge zu ›einer‹ Hermeneutik, die dazu geführt hat, dass diese Hermeneutik heute als recht uneindeutiges und auch weithin historisch überwundenes Paradigma angesehen wird.

Ein methodisches Problem, das sich für die Analyse der hermeneutischen Theorien ergibt, besteht darin, dass dort kaum je wörtlich von »angemessen« oder »Angemessenheit« die Rede ist; wo die Wörter auftauchen, geschieht das zudem meist recht unterminologisch und an systematisch eher peripheren Orten. Es ist daher klärungsbedürftig, wie das Vorkommen dieses Topos überhaupt erkannt werden soll. Alles kommt darauf an, wie der Begriff Angemes-

senheit, und wie der ›Topos der Angemessenheit‹ vorab bestimmt werden.

Die Wörter »Angemessenheit« und »angemessen« haben schon in der Alltagssprache eine sehr weite Bedeutung. Bezogen auf methodologische und epistemologische Zusammenhänge scheinen sie schlicht synonym mit ›wahr‹, ›richtig‹ oder ›zweckmäßig‹ zu sein: Eine angemessene Methode führt zu wahren Resultaten, und jede Methode, die wahre, instruktive Ergebnisse fördert, ist angemessen.⁷⁰ Solche epistemologischen Implikationen können im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht eigens diskutiert werden, weil dies unmittelbar Themen wie Wahrheit, Wissen und dergleichen aufrufen würde – ein kaum zu bewältigendes Feld. Da es hier auch nicht um den »Begriff« der Angemessenheit geht, sondern um einen Argumentationstopos innerhalb der hermeneutischen und philologischen Fachdiskussionen, sind derartige terminologische Klärungen auch nicht notwendig. Das gleiche gilt für Angemessenheitsbegriffe, wie sie etwa in der Evolutionsbiologie, der Jurisprudenz oder der praktischen Philosophie zu finden sind.⁷¹

Statt einer Definition, etwa in Form eines Katalogs von Adäquatheitsbedingen, die eine Interpretation angemessen oder unangemessen machen, wird vielmehr ein heuristischer Arbeitsbegriff benötigt, der bestimmte Aspekte zusammenfasst und – nur für die Zwecke der vorliegenden Studie – bezeichnenbar macht. Ein solcher heuristischer Suchbegriff soll im Folgenden entwickelt werden, indem zunächst

⁷⁰ Eine Vergleichen von Tieren in Hinblick auf ihre Farbe wäre zum Beispiel für eine Klassifikation in weiße und schwarze Tiere etc. angemessen, nicht aber, um etwas über andere Eigenschaften (Knochenbau etc.) zu erfahren. Vgl. Mill 1974, insb. 656ff.

⁷¹ Für einen Überblick siehe den Sammelband Merker/Mohr/Siep 1998a. Die meisten Beiträge thematisieren ›Angemessenheit‹ im Zusammenhang mit der Frage nach richtigem Handeln. Diese Lesart – Angemessenheit als Handlungs-, nicht als Gegenstandsangemessenheit – dominiert die Diskussion weitgehend. In einem Exkurs zum »Angemessenen Verstehen« in der Hermeneutik geht K. Günther 1988, 239ff., auf Hans-Georg Gadamer ein und interpretiert dessen hermeneutische Reklamation der Ethik als Forderung eines (auch moralisch) situationsangemessenen Verstehens. Die ›hermeneutische Angemessenheit‹ erscheint bei Günther daher als Sonderfall des angemessenen Handelns und deckt sich nicht mit dem hier anvisierten Begriff.

die Frage gestellt wird, was Angemessenheit heißt. Als Referenz bietet sich die antike Rhetorik an, da hier die Angemessenheit oft als die wichtigste der rhetorischen Stilqualitäten angesehen wird.⁷² Die semasiologische Frage nach der Bedeutung von »Angemessenheit« allein wird jedoch die gesuchte Heuristik nicht liefern können. Sie muss ergänzt werden durch eine onomasiologische Perspektive, die davon ausgeht, dass das durch das Wort »Angemessenheit« Bezeichnete auch dort auffindbar sein kann, wo es nicht explizit so genannt wird.⁷³

Überblick

Das *erste Kapitel* sammelt zu diesem Zweck zunächst einige Aspekte, die in der antiken Rhetorik mit dem Begriff »Angemessenheit« (πρέπον, *decorum* oder *aptum*) aufgerufen werden. Es lassen sich im wesentlichen fünf mögliche Bedeutungen unterscheiden: (1) Die Angemessenheit der Rede an ihre Umstände, (2) das richtige Maß und die Mitte zwischen zwei Extremen, (3) das Verhältnis von Teil und Ganzem, (4) ein spezifisches Urteilsvermögen des Redners, so-

⁷² Diese Wertung etwa bei Quint. inst. XI 1,1f. sowie I 5,1. – Zur Kontinuität von Rhetorik und Hermeneutik siehe Most 1984.

⁷³ Eine rein semasiologische Analyse hätte den Vorzug, methodisch kontrolliertere Ergebnisse zu befördern. Die Resultate würden jedoch kaum instruktiv für die vorgenommenen Analysen sein. Man könnte nämlich einer Wortgeschichte der »Angemessenheit« nachgehen, also aufzeigen, wann etwa das erste Mal von der »Angemessenheit« die Rede ist. Eine solche Vorgehensweise wird zwar vielleicht tatsächlich eine erste Nennung ausfindig machen können. Sie hat dann aber noch keine Erkenntnisse zur Bedeutung des Wortes erhalten. Sie kann nun annehmen, dass die Bedeutung überall dieselbe sei, oder aufgrund des jeweiligen Kontextes verschiedene Hauptbedeutungen unterscheiden. Gewonnen ist dann eine Begriffsgeschichte oder eine Semantikanalyse des Begriffs; man erfährt, seit wann der Begriff gebräuchlich ist, wie seine Bedeutung sich verändert hat, welche Funktionen damit zu welchen Zeiten erfüllt wurden etc. (ein Beispiel für eine durchaus fruchtbare Anwendung dieser Methode ist die Studie von Matuschek 1998). Nicht erhellt ist aber alles, was zwar sachlich eng mit diesem Begriff verbunden ist, aber unter einem anderen Namen bezeichnet wurde. Dieses Problem stellt sich desto mehr, je unterminologischer der untersuchte Begriff ist. Das Wort »Angemessenheit« taucht jedoch in den hermeneutischen Texten kaum je terminologisch auf. Zur Onomasiologie siehe auch Koselleck 1979, insb. S. 30.

wie (5) die Vorstellung, die Sache selbst ›erfordere‹ die ihr angemessene Behandlungsart. Diese Aspekte dienen im Durchgang der Analysen als Suchbegriffe: Jene Stellen in den hermeneutischen Texten, an denen auf diese Aspekte Bezug genommen wird, sollen als Aktualisierungen des Angemessenheitstopos behandelt werden. Die Analysen erfolgen in den drei anschließenden Kapiteln.

Im *zweiten Kapitel* wird, anhand der Theorien von Johann Martin Chladenius und Georg Friedrich Meier, die Verwendung der Angemessenheitstopik in logischen Hermeneutiken des 18. Jahrhunderts analysiert. Es fällt auf, dass dort zwar regelmäßig eine bestimmte Bedeutung der Angemessenheit aufgerufen wird, dass es sich dabei aber nicht um die hermeneutische Angemessenheit im Sinne einer Gegenstandsangemessenheit der Interpretation handelt, sondern um eine epistemologische Lesart des Begriffs: Die Texte sind der Welt und der Vernunft entsprechend eingerichtet, so dass ihre Interpretation aus dieser Entsprechung die Regeln beziehen kann.

Das *dritte Kapitel* setzt mit der Entstehung des eigentlichen hermeneutischen Topos gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein. Im Zuge der Ablösung des rhetorischen durch ein ästhetisches Paradigma zur Beschreibung der Textproduktion ändern sich die Anforderungen an die Hermeneutik: Die Interpretation soll ihrem jeweiligen Text angemessen sein. Die Analyse einiger hermeneutischer Theorien von Friedrich August Wolf bis August Boeckh zeigt, wie bestimmten Aspekten der Angemessenheit nun eine konstitutive Rolle für die Bedeutungszuschreibung eingeräumt wird. Die verschiedenen Theorien auch zeitgleicher Autoren unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Leitbegriffe deutlich voneinander, erheben aber alle den Anspruch, die jeweils einzig angemessene Option zu formulieren. Der Angemessenheitstopos organisiert maßgeblich die teils sehr ambivalente Positionierung der Philologie zwischen genialischer »Kunst« der Auslegung einerseits und einer strengen wissenschaftlichen Konzeption andererseits.

Das *vierte Kapitel* fragt anhand zweier einflussreicher Hermeneutiken, der Theorien Diltheys und Gadammers, nach den Transformationen der Angemessenheitstopik im 20. Jahrhundert. Die Frage nach den geisteswissenschaftlichen Leitbegriffen wird in beiden

Theorien nicht mehr topisch vorausgesetzt, sondern als philosophisches Problem erörtert. Die Angemessenheitstopik spielt zwar nach wie vor eine Rolle, der Bezug darauf ist nun aber ein grundlegend anderer.

Im *fünften Kapitel* werden die Resultate der Analysen noch einmal in vergleichender Perspektive zusammengetragen, so dass eine Übersicht über die hermeneutische Angemessenheitstopik entsteht. Dabei wird auch auf aktuelle Persistenzen der gefundenen Vorstellungssysteme hingewiesen. Durch die Analysen kann aber, vor allem weil der hermeneutische Gebrauch dieser Topik keiner Systematik folgt, kein vollständiges Bild entstehen. Ein kurzer *Ausblick* deutet mögliche Perspektiven an.

Ziel der im zweiten bis vierten Kapitel durchgeführten Analysen ist es, nachvollziehbar zu machen, wie die Angemessenheit jeweils motiviert wird und vor allem, aufgrund welcher Plausibilitäten diese Konstruktionen dann überzeugend waren. Nirgends gilt das Interesse unmittelbar den in den Texten verhandelten Sachen selbst – diese Perspektive mag als Beobachtung zweiter Ordnung gekennzeichnet werden und ist ausdrücklich auch da durchgehalten, wo im Folgenden der Indikativ verwendet wird.

Kapitel 1

Rhetorische Topik der Angemessenheit

Die Angemessenheit ist in der antiken Rhetorik ein zentrales Qualitätskriterium der Rede. Gleichwohl lässt sich die Bedeutung des Begriffs nicht einfach angeben, weil die antiken Autoren zwar oft auf die Wichtigkeit der Kategorie hinweisen, aber nirgends eine Definition geben: »nihil est difficilius quam quid deceat videre.«¹ Im folgenden wird rekonstruiert, welche Bedeutungsaspekte thematisch sein können, wo in der antiken Rhetorik von *πρέπον*, *decorum* oder *aptum* die Rede ist.²

Allgemein lässt sich sagen, dass das Prädikat »angemessen« stets eine als positiv eingeschätzte Eigenschaft der Rede bezeichnet. Die

¹ Cic. orat. 70.

² Im wesentlichen werden berücksichtigt die *Rhetorik* des Aristoteles, die Schriften *Orator*, *De oratore* und *De officiis* von Cicero, die *Institutio oratoria* von Quintilian; außerdem werden zwei poetologische Texte einbezogen, die Aristotelische *Poetik* sowie die *Ars poetica* des Horaz. – Auf die Bedeutung der Angemessenheitskategorie in der Rhetorik wird zwar häufig hingewiesen, systematische Untersuchungen hierzu sind jedoch nicht allzu zahlreich vorhanden. Im wesentlichen sind zu nennen Pohlenz 1965 und DeWitt 1987; ferner überblickshaft Lausberg 1960, §§ 1055–1062, und Asmuth 1992. – Für die spätere Zeit ist Angemessenheit als rhetorische Kategorie weniger gut erforscht (siehe aber, für die Zeit bis ins 17. Jahrhundert, den Abriss bei Fischer 1968, 198ff.), und für die Zeit seit dem 18. Jahrhundert muss »Angemessenheit« als poetologische und rhetorische Kategorie als Forschungsdesiderat angesehen werden. Diese Lücke kann und will die vorliegende Arbeit freilich nicht füllen. – Eine systematisch interessierte Übersicht über die Bedeutung von »Angemessenheit« in linguistischer Perspektive gibt Kienpointner 2005/2006, der drei Dimensionen unterscheidet: »sachliche Adäquatheit«, »publikumsbezogene Passendheit« und »situationsspezifische Angebrachtheit«.

Rede soll nämlich, so Cicero, »erstens sprachlich richtig, zweitens klar und deutlich, drittens wirkungsvoll und viertens der Würde unseres Themas angemessen (*apte*) und gleichsam schicklich« (*quasi decore*) formuliert sein.³ Ja, die angemessene Rede sei es, die die gesamte Redekunst »kröne« (*cumulare*).⁴ »Das soll bewirken,« sagt Crassus im dritten Buch *De oratore*, »daß die Rede möglichst angenehm klingt, die Empfindung der Zuhörer nach Kräften anspricht und so gehaltvoll wie nur möglich wirkt.«⁵ Durchweg ist Angemessenheit positiv konnotiert. Angemessene Rede, so Cicero, wirkt »geschliffen und präzise«⁶, der angemessen sprechende Redner ist klug, glanzvoll, »bewundernswert«⁷. Quintilian meint deshalb, angemessenes Reden (*dicare apte*) sei die allernotwendigste ›Vollkommenheit‹ der Rede.⁸

Dies hängt nicht zuletzt mit der *utilitas causae* zusammen, mit der Parteilichkeit der Rede. Die Rhetorik zielt nämlich von Anfang an weniger auf gut gemachte Reden als vielmehr auf eine Überredung der Redegegner. Heinrich Lausberg definiert das *aptum* denn auch als die »Bemühung, die *utilitas causae* mit der *opinio* des Publikums in Einklang zu bringen.«⁹ Der Redeerfolg erscheint so auch oft als Effekt der Angemessenheit der Rede. Sind in der eingangs zitierten Stelle bei Cicero »wirksam«, »klar« und »angemessen« als besondere Redequalitäten unterschieden, so lässt sich dieses Verhältnis bei Aristoteles anders auffassen: Aristoteles schreibt, die höchste Vollkommenheit der Rede bestehe darin,

dass sie klar ist – die Rede ist nämlich ein sprachliches Zeichen, so dass sie, wenn sie ihren Gegenstand nicht klar macht, ihre Aufgabe nicht erfüllt –, und nicht zu banal und nicht über die Maßen erhaben, sondern angemessen.¹⁰

³ Cic. de orat. I, 144.

⁴ Cic. de orat. III, 91.

⁵ Cic. de orat. III, 91.

⁶ Cic. de orat. III, 31.

⁷ Cic. de orat. III, 53.

⁸ Quint. inst. XI, 1,1.

⁹ Lausberg 1963, §464.

¹⁰ Aristot. rhet. III, 1404b 1 ff.

Indem Aristoteles die Aufgabe der Rede im Klar-Machen ($\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$) sieht,¹¹ die Klarheit aber gerade durch Angemessenheit erreicht wird (nämlich genau dann, wenn der Gegenstand weder zu banal noch zu erhaben verhandelt wird), erscheint hier die Angemessenheit als zweckdienliche Einrichtung des Redestils. Nur eine angemessene Rede wirkt folglich überzeugend: »Der Sachverhalt und die ihm angepasste Ausdrucksweise wirken erst überzeugend.«¹² Auch Quintilian thematisiert die Angemessenheit im Hinblick auf den Redeerfolg, wenn er schreibt, dass eine ihrem Gegenstand und den beteiligten Personen unangemessene Rede wirkungslos sei: »Denn was nützt es, daß ihre Worte gut lateinisch klingen, treffend gewählt und schön sind [...], wenn sie nicht zu dem stimmen, was wir bei dem Richter erreichen wollen.«¹³ Angemessenheit der rhetorischen Mittel bedeutet demnach auch Zweckdienlichkeit in Bezug auf das Redeziel. Eine angemessene Rede ist insofern eine gut gemachte, das heißt: zur Durchsetzung des Parteiinteresses geeignete Rede: »quod decet fere prodest.«¹⁴ Es sei nur nebenbei darauf hingewiesen, dass in logischen und epistemologischen Zusammenhängen meistens dieser Aspekt gemeint ist, wo von Angemessenheit die Rede ist. Ein Begriff, so etwa John Stuart Mill, sei dann angemessen, wenn er dienlich ist, ein bestimmtes Erkenntnisziel zu erreichen.¹⁵

Mit dieser allgemeinen Wertschätzung des Angemessenen verbindet sich oft auch ein ästhetisches Urteil. So wird die Angemessenheit oft als Quelle der Schönheit angesehen, namentlich die passende Zusammenordnung der Teile.¹⁶ Max Pohlenz weist darauf hin, dass bei einigen Autoren das Angemessene und das Schöne geradezu synonym seien und spricht sogar von der »Definition $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu = \pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu$ «.¹⁷

Wenn, wie nun gesagt wurde, Angemessenheit als eine stets positiv gewertete Eigenschaft verstanden wird, so wird ihr Gegenteil,

¹¹ Vgl. auch Rapps Kommentar in Aristoteles 2002, 828f.

¹² Aristot. rhet. III, 1408a 20.

¹³ Quint. inst. XI, 1,2.

¹⁴ Quint. inst. XI, 1,8.

¹⁵ Vgl. Mill 1974, 660f.

¹⁶ Siehe etwa Cic. off. I, 98.

¹⁷ Pohlenz 1965, 103 u.ö. Vgl. auch Horn-Oncken 1967, 92.

indecorum, mit zahlreichen negativ konnotierten Prädikaten verbunden: Das Unangemessene sei possenhaft, zweideutig, geschmacklos, hemmungslos, unverschämt, unmenschlich.¹⁸ Weitere Beschreibungen von Unangemessenem finden sich bei Quintilian, der dabei an mit Schmuck und langen Kleidern verunstaltete Männer¹⁹ und an Charakterfehler²⁰ denkt, sowie bei Horaz, der unangemessene Zusammenfügungen im Bild von der Chimäre aus häßlichem Fisch und reizender Frau fasst.²¹

Die Schwierigkeiten, die eine Definition der Angemessenheitskategorie bereitet, betreffen auch den Gegenbegriff. Im zweiten Buch *De oratore* bezeichnet Crassus das Wort *ineptum* jedenfalls als das bedeutungsreichste Wort der ganzen Sprache. Der Vorwurf trifft den, der nicht sieht, was die Umstände erfordern, »ja wer überhaupt in irgendeinem Punkt Takt oder Maß vermissen läßt, von dem sagt man, er treibe Unfug (*is ineptus esse dicitur*).«²²

Neben diesen eher allgemeinen Feststellungen lassen sich aber mindestens fünf speziellere Aspekte nennen, die gemeint sein können, wenn von »Angemessenheit« die Rede ist. Weil die Bedeutung der Angemessenheitskategorie in der Rhetorik unsystematisch ist, und zudem die hermeneutische Bezugnahme darauf sich nicht immer mit der rhetorischen Verwendung deckt, ist eine weitergehende Systematisierung der folgenden Aufzählung nicht zweckmäßig.

1. Entsprechung

Die mit Sicherheit prominenteste Verwendungsweise der Angemessenheitskategorie in der antiken Rhetorik und Poetik betrifft den Stil der Rede und wird hier als »Entsprechnung« wiedergegeben. Diese Bezeichnung findet sich bei Aristoteles, der das Kriterium dann für erfüllt ansieht, wenn »man weder über gewichtige Dinge sorglos noch über geringfügige Dinge erhaben spricht, und wenn dem gering-

¹⁸ Vgl. Cic. orat. 88.

¹⁹ Vgl. Quint. inst. XI, 1,3.

²⁰ Vgl. Quint. inst. XI, 1,15.

²¹ Vgl. Hor. ars 1–9.

²² Cic. de orat. II, 17.

fügigen Wort kein Schmuck beigefügt ist«²³ – Aristoteles nennt das »entsprechend« (ἀνάλογον). Diese Fassung des Angemessenheitsbegriffs ist hauptsächlich auf den Stil bezogen, in dem Sinne, dass der Stil der Rede (*genus subtile, medium* oder *grande*) deren Gegenstand, ihrer Gattung, der Person des Redners und seiner Haltung, sowie Zeitpunkt und Situation der Rede angemessen sein muss.²⁴ Diese Bestimmung findet sich bei allen hier herangezogenen Texten mit nahezu identischen Parametern.²⁵ Gleichwohl wird der Angemessenheitsbegriff dadurch wenig geklärt, weil der Fokus stets auf den genannten Merkmalen selbst liegt, nicht auf einer Explikation des Angemessenheitsverhältnisses. Was jeweils angemessen ist, scheint vielmehr intuitiv klar zu sein.

Im poetologischen Zusammenhang ist die Angemessenheit der Figurenrede an Charakter und Haltung der Figur zentral. Aristoteles führt die Angemessenheit (ἄρμόττοντα) als zweites von vier Merkmalen im 15. Buch der *Poetik* an. Auch Horaz übernimmt dieses Modell,²⁶ eine ausführlichere Explikation findet sich aber bei Platon, im *Gorgias*:

Wenn ich nämlich sehe, daß ein Kind, dem es noch ziemt, so zu sprechen, stammelt und tändelt, so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren und dünkt mich etwas Erzwungenes zu sein. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommene Aussprache und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und verdient Schläge.²⁷

²³ Aristot. rhet. III, 1408a10–14.

²⁴ Vgl. Aristot. rhet. III, 1408a10 sowie 1408a27–37.

²⁵ Siehe etwa Cic. orat. 100 und 124. Cicero gibt an verschiedenen Stellen Hinweise auf diese Parameter. Zum Zusammenhang von Gattung und Stil siehe bes. Cic. orat. 23,75 ff.; zur Angemessenheit an die Personen bes. Cic. orat. 24f. und Cic. off. I, 107 ff.; zu Situation und Gegenstand bes. Cic. orat. 74 sowie 123f. Siehe auch zusammenfassend für alle genannten Aspekte Cic. de orat. III, 210–212. Pohlenz 1965, 105 ff. – Diese Aspekte werden hier deshalb nicht vertieft, weil es sich um Spezialanweisungen für die Rede handelt, die von der allgemeineren Frage, was Angemessenheit meint, wegführen.

²⁶ Hor. ars 114, 178 u.ö.

²⁷ Plat. Gorg. 485b–c.

Es fällt auf, dass die Anweisungen sich an einem normativen Ideal des natürlichen Charakters orientieren. »Angemessen« bedeutet dann nicht viel mehr als dieser Natur entsprechende Anlage.²⁸

2. Mitte und Maß

Ein weiterer wichtiger mit der Angemessenheitskategorie aufgerufener Bereich betrifft die Vorstellung, bei der Verfertigung der Rede gelte es, in bestimmten Hinsichten »die richtige Mitte« zu treffen. So finden sich viele Stellen, die Angemessenheit mit *concinntas* in Verbindung bringen: Die angemessene Rede ist so durch Figuren der ›richtigen Mitte‹, des ›Maßes‹, der ›harmonischen Entsprechung‹ charakterisiert.

Allgemein lässt sich sagen, dass überall dort, wo der Redner isolierbare Teile auswählen und kombinieren muss, das ›richtige Maß‹ anzuwenden ist, und dass das Resultat mit der Angemessenheitskategorie beurteilt wird. Solche Gebote spielen insbesondere für den Einsatz der Ausdrucksmittel eine Rolle. Zwar vertritt Cicero allgemein das (attizistische) Ideal, wonach ein Zuviel mehr Schaden anrichte als ein Zuwenig – der vollkommene Redner wird aber freilich das »Maß« genau treffen.²⁹ Auf das richtige Maß, hier im Sinne eines richtigen Mischverhältnisses, kommt es auch in der Gestaltung des Rhythmus an: Weil Jambus, Päon und Daktylus typisch für je bestimmte Stile sind, muss der Redner sie im Hinblick auf seine konkrete Rede im »richtigen Verhältnis« mischen,³⁰ die einzelnen Glieder am »passendsten« (*aptissime*) zusammenstellen,³¹ um seine Wirkung zu maximieren. Auch für die Frage, wie lang die gesamte Rede sein soll, gilt für Cicero der »Grundsatz des Mittelwegs« (*mediocritatis ratio*).³²

²⁸ Horn-Oncken 1967, 101, sieht in der Verortung des *πρέπον* in Naturanlage einerseits und Konvention andererseits eine »innere Spannung« der Angemessenheitskategorie.

²⁹ Vgl. Cic. orat. 73; ausführlicher Cic. de orat. III, 98 ff.

³⁰ Cic. orat. 197: »ita in varia et perpetua oratione hi sunt inter se miscendi et temperandi«.

³¹ Vgl. Cic. orat. 205.

³² Cic. orat. 221.

Cicero begründet die Bedeutung des Maßes in *De officiis* auch mit einer Analogie des menschlichen Körpers: Dieser wirke ja gerade durch das Zusammenstimmen und die »passende Zueinanderordnung (*apta compositio*) der Glieder« schön.³³ Neben dem richtigen Mischverhältnis ist daher auch die passende Anordnung der einzelnen Teile Kriterium für Angemessenheit. Dies gilt etwa für den Gebrauch von Metaphern, bei dem der Redner darauf achten muss, das übertragene Wort nicht aus einem zu entfernten Gebiet zu entlehnen.³⁴ Eine wesentliche Aufgabe der rednerischen Klugheit besteht daher in der Anordnung des Materials;³⁵ insofern definiert Lausberg das *aptum* als »die *virtus dispositionis*«. ³⁶ Zugleich wird durch die Körperanalogie auf die konzeptuelle Nähe von ›Schönheit‹ und ›Angemessenheit‹ hingewiesen.

Eine systematischere Behandlung dieses Aspekts findet bei Aristoteles statt. Er verwendet den Begriff ›Angemessenheit‹ zumeist, »um in einer *mesotês*-Struktur die richtige Mitte anzuzeigen«. ³⁷ Diese Figur ist zwar aus dem Zusammenhang der Ethik bekannt, in diesem Kontext ist sie aber wahrscheinlich nicht aus den Ethiken übernommen, sondern knüpft eher an die Platonische Tradition an. ³⁸ ›Angemessenheit‹ bezeichnet demnach bei Aristoteles hauptsächlich die richtige Mitte zwischen zwei Extremen, analog zu Platons Definition im *Politikos*. Dort werden die Messkünste unterscheiden in solche, die mithilfe von Maßen messen – Längen, Breiten, Tiefen – und solche,

die es tun gegen das Angemessene und Schickliche und Gelegene und Gebührlige und alles, was in der Mitte zwischen zwei äußersten Enden seinen Sitz hat. ³⁹

³³ Cic. off. I, 98. Siehe auch I, 130 über angemessene Kleidung: »*mediocritas optima est*«; ferner I, 96, wo »Mäßigung und Selbstbeherrschung« als Definiens des angemessenen Handelns vorgeschlagen wird.

³⁴ Vgl. Cic. orat. 82.

³⁵ Vgl. Cic. de orat. II, 308.

³⁶ Lausberg 1963, §464.

³⁷ Rapps Kommentar in Aristoteles 2002, 823.

³⁸ Vgl. Rapps Kommentar in ebd., 824f.

³⁹ Plat. polit. 284e.

Dass hier auch das »Gelegene« genannt wird, weist auf eine weitere Dimension des Angemessenen hin, nämlich auf den richtigen Augenblick der Rede, der ebenfalls als »Regulativ des *prepon*«⁴⁰ fungiert. Einerseits ist damit eine ›Entsprechung‹ gemeint, also die Angemessenheit der Rede an die Situation. Zugleich ist damit aber ein spezifisches Handlungswissen gemeint, das wiederum durch die Figur der ›richtigen Mitte‹ spezifiziert wird, denn »πρέπον und καιρός bedürfen einer ebenso behutsamen wie entschiedenen Handhabung, die eine Sache des Feingefühls ist.«⁴¹

In der *Rhetorik* ruft Aristoteles die *mesotês*-Figur zum Beispiel auf, um das Wesen des »guten Stils« zu charakterisieren. Als Pole, zwischen denen dabei vermittelt werden muss, werden hier einerseits das Fremde und das Herkömmliche, sowie, zweitens, Rhythmus und Glaubwürdigkeit eingesetzt (diese Einsetzungen variieren je nach Kontext):

Wenn er schwatzhaft ist, ist er nicht klar, auch nicht, wenn er zu knapp ist, sondern ein Mittelweg ist es, der selbstverständlich paßt. Die Ausführungen werden den sprachlichen Ausdruck gefällig machen, wenn er auf einer rechten Mischung beruht: aus Herkömmlichem und Fremdem, Rhythmus und Glaubwürdigkeit, die von der Angemessenheit ausgeht.⁴²

Wenn die »Selbstverständlichkeit« erwähnt wird, mit der der Mittelweg zum passenden Resultat führt, so ist angezeigt, dass auch dieser Aspekt der Angemessenheit eng mit bestimmten Normvorstellungen, hier des richtigen Maßes zusammenhängt. So schreibt Quintilian, selbst das, was der Sache eigentlich angemessen ist (*quod natura rei satis aptum est*) könne dennoch »unziemlich« (*indecorum*) wirken, wenn es übertrieben sei und nicht »im rechten Maß« gehalten werde (*nisi modo quoque temperatur*).⁴³ In diesem Sinne meint das richtige Maß auch »Mäßigung«, also das Gebot eines sparsamen Gebrauchs der Ausdrucksmittel.⁴⁴ Um eine Regel, nach der beur-

⁴⁰ Schirren 2009, 1419.

⁴¹ Horn-Oncken 1967, 93.

⁴² Aristot. rhet. III, 1414a25 (Übers. Krapinger).

⁴³ Quint. inst. XI, 1,91.

⁴⁴ Vgl. Cic. off. I, 93.

teilt werden kann, wann das Maß in Richtung Übertreibung hin überschritten ist, bleibt er freilich verlegen. Eine besonders große Bedeutung hat das Bescheidenheitsgebot etwa in der homiletischen Rhetorikrezeption des 17. Jahrhunderts, wo es als die wichtigste der antiken *decorum*-Lehre entnommene Empfehlung gilt.⁴⁵

3. Teil und Ganzes

Angemessenheit wird an einigen Stellen im Zusammenhang mit bestimmten Vorstellungen von der organischen Ganzheit der Rede verwendet. Die Plausibilität dieser Metapher – die Rede als Organismus – ist seit der griechischen Antike auffindbar und bleibt zumindest bis ins 19. Jahrhundert virulent. In den Rhetoriken findet sich daher oft die Anweisung, die einzelnen Teile der Rede so anzuordnen und zu gewichten, dass sie zum Ganzen »passen«. Lausberg bezeichnet solche mereologische Angemessenheit als »inneres *aptum*«, das die passende Auswahl und Anordnung »der für das Ganze der Rede (des Werks) funktionsfähigen Teile (*res et verba*) und Kunstformen (*figurae*)« organisiert.⁴⁶ Den Zusammenhang benennt bereits Sokrates (im *Phaidros*), auf den diese Auffassung zurückgeht. Es heißt dort:

Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, daß eine Rede wie ein lebendes Wesen gebaut sein und ihren eigentümlichen Körper haben muß, so daß sie weder ohne Kopf ist noch ohne Fuß, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegeneinander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis (*πρέποντα ἀλλήλοις*) gearbeitet sind.⁴⁷

Diese Argumentation lässt sich beispielsweise im *Orator* nachvollziehen, wenn Cicero ausführt, wie der Redner die Stilmittel im Sinne des Angemessenheitsgebots einsetzen soll. Angesichts der Fülle von Wort- und Gedankenfiguren kommt es hier darauf an, eine »harmonische Entsprechung« (*concinnitas*) der einzelnen Mittel und Wörter

⁴⁵ Vgl. hierzu Dyck 1965, 229 ff.

⁴⁶ Lausberg 1963, §46, unter 2.

⁴⁷ Plat. *Phaidr.* 264 c.

herzustellen.⁴⁸ Als ein Beispiel unangemessenen Gebrauchs von Redeschmuck (= *indecorum*) nennt Cicero den Einsatz fernliegender Metaphern:

wenn irgendein Wort in übertragener Bedeutung weiter hergeholt wird (*aliquod altius transfertur*) und wenn in einer schlichten Rede etwas verwendet wird, was so nur in einer anderen am Platze wäre (*deceret*).⁴⁹

Die Vorstellung, die hier zugrunde liegt, geht offenkundig davon aus, dass die Stilmittel näher oder weiter vom Ort ihrer angemessenen Verwendung entfernt liegen können und dass folglich jedes Wort einen passenden, ihm in der jeweiligen Rede zukommenden Ort hat. So hätten etwa jene Argumente, die geeignet sind, die Gemüter der Zuhörer zu erregen, ihren »eigentlichen Ort« am Anfang oder am Ende der Rede, während sie, wenn sie anderswo vorkommen, eher beiläufig einzusetzen seien: »sie müssen so wie Blut im Organismus (*sicuti sanguis in corporibus*) im Zusammenhang der Rede fließen«. ⁵⁰ Ganz ähnlich argumentiert Aristoteles, wenn er sagt, dass man »Metaphern [...] nicht von weit her holen [soll], sondern von Verwandtem und Gleichartigem ausgehen«. ⁵¹ Und auch Platon stellt die angemessene Verfertigung eines Werks nach diesem topologischen Modell vor; im *Gorgias*-Dialog sagt Sokrates:

Wie wenn du die Maler ansehen willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle anderen Arbeiter, welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt, an eine bestimmte Stelle und zwingt jedes, sich zu den anderen zu fügen und ihm angemessen (*πρέπον*) zu sein, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat.⁵²

Bei Horaz durchzieht dieses Modell einer organischen Ganzheit des Werks, in dem jede Wort- und Gedankenfigur einen ihr zukommen-

⁴⁸ Vgl. Cic. orat. 83.

⁴⁹ Cic. orat. 82.

⁵⁰ Cic. de orat. II, 310f.

⁵¹ Aristot. rhet. III, 1405a35 (Übers. Krapinger).

⁵² Plat. Gorg. 503e–504a.

den Platz besitzt, die ganze *Ars poetica*.⁵³ Bereits die Eingangspassage entwickelt diese Perspektive:

Wollte zum Kopf eines Menschen ein Maler den Hals eines Pferdes fügen und Gliedmaßen, von überallher zusammengelesen, mit buntem Gefieder bekleiden, so daß als Fisch von häßlicher Schwärze endet das oben so reizende Weib: könntet ihr da wohl, sobald man euch zur Besichtigung zuließ, euch das Lachen verbeißen, Freunde? Glaubt mir, Pisonen, solchem Gemälde wäre ein Buch ganz ähnlich, in dem man Gebilde, so nichtig wie Träume von Kranken, erdichtet, so daß nicht Fuß und nicht Kopf derselben Gestalt zugehören.⁵⁴

Angemessenheit heißt also auch hier Angemessenheit der einzelnen Teile des Textes an das Ganze der Textgestalt. So mündet der Vergleich der Rede mit dem Gemälde in die Forderung: »Kurz, sei das Werk, wie es wolle, nur soll es geschlossen und einheitlich sein.«⁵⁵

4. *Iudicium*

Zwar wurden nun einige Aspekte genannt, die die Angemessenheitskategorie näher bestimmen, eine klare Definition findet sich jedoch nicht: Bereits Quintilian weist auf die Kürze der Ausführungen bei Cicero hin,⁵⁶ und Pohlenz wundert sich über die »merkwürdig[e]« Kürze auch bei Quintilian.⁵⁷ Tatsächlich irritiert dies umso mehr, als die Angemessenheit gerade bei Quintilian als die »allernotwendigste« der *virtutes* bezeichnet wird.⁵⁸ Dieser Widerspruch kann aufgelöst werden, wenn man sich das Ausgangsproblem der Rhetorik vor Augen führt, die sich im Gegensatz zur Logik nicht auf Schlussweisen verlassen kann, die gleichsam automatisch wahre Konklusionen hervorbringen: Die Rhetorik operiert nicht mit wahren Prämissen, sondern nur mit wahrscheinlichen Sätzen. An die Stelle der

⁵³ Zur beherrschenden Stellung des *πρέπον* bei Horaz vgl. Fuhrmann 1992, 130ff. und 156ff.

⁵⁴ Hor. ars 1–9.

⁵⁵ Hor. ars 23.

⁵⁶ Quint. inst. XI, 1,4.

⁵⁷ Pohlenz 1965, 110f.

⁵⁸ Quint. inst. XI, 1,1.

sicheren Wahrheit tritt die Wahrscheinlichkeit, und an die Stelle logischer Notwendigkeit tritt die Angemessenheit als Evidenzkriterium, dessen Beurteilung ein spezifisch rhetorisches *iudicium* erfordert.

Die Unbestimmbarkeit ist für die Rhetorik insofern ein Problem, als sie es mit einem Gegenstand zu tun hat, der beliebig formbar und somit dem Missbrauch schutzlos ausgeliefert ist. Es gebe nämlich nichts, schreibt Cicero, »was so elastisch, so geschmeidig, so folgsam gegenüber jeder Lenkung wäre wie die Sprache.«⁵⁹ Angesichts der theoretischen Bestrebungen der Rhetorik birgt dies, eher noch als die des Missbrauchs, die Gefahr der Willkür. Es bedarf so eines Regulativs, das die allzu starke Beliebigkeit einschränkt. Ein solches Regulativ kann aber schon deshalb kein logisches, zu eindeutiger Entscheidbarkeit führendes Kriterium sein, weil dies einer weiteren Eigenschaft des rhetorischen Gegenstands widersprechen würde: seiner Affinität zur *probabilitas*. Antonius, der im ersten Buch *De oratore* in der Auseinandersetzung mit Crassus die Position vertritt, dass es sich bei der Rhetorik um keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne handeln könne, verweist hierauf, indem er *scientia* und *opinio* unterscheidet: Die Wissenschaft bezieht sich auf Dinge, die wir wissen können, die Rhetorik dagegen auf Meinungen, alles in ihr sei »zweifelhaft und ungewiss«.⁶⁰

Gegenstand der Rhetorik sind daher »Sätze mit Wahrscheinlichkeitscharakter«.⁶¹ Aus dieser Perspektive erscheint ›Angemessenheit‹ als weniger strenge Alternative zur Wahrheit. In Zusammenhängen, in denen nichts eindeutig und zwingend, sondern höchstens einleuchtend und überzeugend ist, erzeugt sie zumindest den Anschein der Notwendigkeit. Im rhetorischen Kontext meint Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*) ja auch Plausibilität, Glaubwürdigkeit, Annehmbarkeit – denn wenn keine notwendigen Gründe zur Annahme eines bestimmten Arguments zwingen, kommt es auf die Überzeugungskraft des Redners an. Im Gegensatz zum Wissen zeichnet sich der Bereich der Meinungen schließlich gerade dadurch aus, dass der eine

⁵⁹ Cic. de orat. III, 176.

⁶⁰ Cic. de orat. I, 92; vgl. auch II, 30.

⁶¹ Knappe 2000, 104; vgl. auch 107f., sowie, für Aristoteles, Rapp 1996, 210ff.

es so sieht, und der andere anders. Weil aber keine allgemeingültige Angemessenheitsregel zu finden ist, verlegt Cicero das rhetorische *iudicium* in den Redner selbst:

Was gäbe es, wodurch man irgendeine Richtschnur oder einen Maßstab ausdrücken könnte, da alles sich jeweils auf seinem Gebiet auszeichnet und es so viele Gebiete gibt? Durch solche Bedenken habe ich mich nicht von diesem Versuch abbringen lassen und bin zu der Auffassung gekommen, dass es in allen Dingen irgendein Ideal gibt, wenn es auch verborgen ist, und dass es von dem, der sich auf dem betreffenden Gebiet auskennt (*qui eius rei gnarus esset*), beurteilt werden kann.⁶²

Was das Angemessene ist, ist daher keineswegs beliebig zu setzen. Der Redner muss, um etwa den je passenden Stil auszuwählen, über »ein sicheres Urteilsvermögen und höchste Fähigkeit« (*magni igitur iudicii, summae etiam facultatis*) verfügen.⁶³ Die Fähigkeit, das Angemessene zu beurteilen, hat ihre Grundlage in der »Weisheit« (*sapientia*),⁶⁴ sie hängt von einer spezifischen Bildung des Redners ab, von einer besonderen Kenntnis oder Vertrautheit mit seinem Gegenstand. Auch bei Horaz ist dies formuliert, wenn es heißt, Grundlage und Quelle des richtigen Schreibens sei die richtige Einsicht: »scribendi recte sapere est et principium et fons.«⁶⁵ An anderen Stellen sind diese Hinweise noch deutlicher; so heißt es etwa, die Fähigkeit, das Angemessene zu tun, hänge »von der Kunstfertigkeit und der Begabung ab, das Wissen um das, was jeweils das Angemessene ist, von der praktischen Klugheit« (*prudentia*).⁶⁶ Es helfe dabei kein Regelsystem, sondern nur »das Urteil eines gewöhnlichen Verstandes« (*mediocris ingeni iudicare*).⁶⁷ Solche »praktische« Klugheit sei aber gerade nicht theoretisch lehrbar. Zwar sei die wichtigste Voraussetzung für die Kunst das Stilgefühl (*artis decere*), »und doch sei das das einzige, was die Kunst nicht vermitteln könne.«⁶⁸ Sie ver-

⁶² Cic. orat. 36.

⁶³ Cic. orat. 70.

⁶⁴ Cic. orat. 70.

⁶⁵ Hor. ars 309.

⁶⁶ Cic. de orat. III, 212.

⁶⁷ Cic. de orat. II, 175.

⁶⁸ Cic. de orat. I, 132.

langt eine Einübung in die rhetorische Tätigkeit, vielleicht setzt sie auch eine gleichsam natürlich angeborene Begabung voraus. »Man kann wohl«, schreibt Max Pohlenz, »die einzelnen Kunstmittel erlernen; aber um sie alle angemessen anzuwenden, muß man von Natur die Anlage zum Redner mitbringen, aber auch durch lange Übung sich den rechten Takt und das nötige Feingefühl aneignen.«⁶⁹ Quintilian konstatiert, dass kein Regelsystem geeignet sei, den Redner zur Einschätzung etwa des richtigen Maßes anzuleiten:

Die Beachtung dieser Regel läßt sich eher gleichsam gefühlsmäßig mit dem Geschmack erfassen, als daß sich in Regeln fassen ließe, was hinreichend viel ist und wieviel die Ohren zu fassen vermögen; hier gibt es nicht ein festes Maß und gleichsam eine Gewichtsmenge, weil wie bei den Speisen den einen diese, den anderen jene eher sättigt.⁷⁰

Obwohl also Angemessenheit das wichtigste ist, so kann man doch nicht lernen, wie man sie herstellt oder beurteilt, sondern muss dies immer schon wissen. In diesem Sinne ist auch das erstmals in einem Horaz-Kommentar (ca. 200 n. Chr.) begegnende, aber wahrscheinlich ältere Sprichwort »poeta nascitur non fit« aufzufassen,⁷¹ für das es auch hermeneutische Abwandlungen gibt (durch Ersetzung von »poeta« durch »criticus«⁷² oder »interpres«⁷³).

Zur Beurteilung des Angemessenen ist nun eine spezifische *prudentia* erforderlich, die weniger am Logos orientiert ist, als an der Aisthesis, einem »Erkenntnisvermögen, das da einsetzt, wo der Logos versagt und versagen muß, weil es sich um ein Objekt handelt, das nicht rational erfaßbar ist, sondern nur in langem, geduldigem Einhören erfüllt wird.«⁷⁴ Angesprochen ist hier erneut der Zusammenhang von ›Angemessenheit‹ und ›Schönheit‹, auf den oben bereits hingewiesen wurde; tatsächlich wird der Sinn für Angemessenheit oft als ein spezifisch ästhetischer Sinn charakterisiert. Der

⁶⁹ Pohlenz 1965, III.

⁷⁰ Quint. inst. XI, 1,91.

⁷¹ Siehe ausführlich Ringler 1941.

⁷² Bei Ruhnken, vgl. Danneberg 2007, 110.

⁷³ Boeckh, Enc., 87.

⁷⁴ Pohlenz 1965, 112.

Mensch hat, als das vernunftbegabte Lebewesen, die Fähigkeit zur Wahrnehmung von Ordnung und Maß.⁷⁵

Wenn Pohlenz die Ausübung dieses spezifischen Erkenntnisvermögens als »Einhören« bezeichnet, so übernimmt er damit eine in der antiken Rhetorik zahlreich verwendete Metaphorik. So finden sich bei Cicero mehrere Hinweise auf das Ohr als dasjenige Organ, das die Produktion der Rede anleitet und kontrolliert. Mit dem Gehör besitzt der Geist nämlich, wie Cicero an einer auf den Rhythmus bezogenen Stelle schreibt – auch hier kommt es ja auf ein Urteil über das Angemessene, nämlich über »Vollkommenes und Maßgerechtes« an –, »einen ganz natürlichen Sinn für die Bewertung aller Laute«.⁷⁶ Der Wohlklang wird so geradezu zum Maß der Angemessenheit: »Dem Hörergenuss muss sich die Rede aber anbequemen.«⁷⁷ Nicht nur ist der Redner gehalten, dem Publikum einen »Ohrenschmaus« (*aurium voluptas*) zu bieten,⁷⁸ der Wohlklang rechtfertigt in Einzelfällen sogar sprachliche Fehler.⁷⁹ Pohlenz weist auf griechische Quellen hin, wonach das Gehör »nicht nur die formale Schönheit, sondern auch den innern Gehalt des Dichtwerks zu erfassen fähig sei.«⁸⁰ Und auch bei Cicero ist, wenngleich selten, die Auffassung formuliert, nicht nur die Worte, sondern auch der Inhalt, ja, bereits die Gedanken des Redners müssten angemessen sein.⁸¹

Im Hinblick auf die späteren Analysen der hermeneutischen Texte ist es interessant, dass der ›Angemessenheitssinn‹ auch bei Cicero als *verecundia*, als Taktgefühl bezeichnet wird.⁸² Der Begriff »Takt« spielt, dies nur vorausgreifend, in den philologischen Methodendiskussionen – bei August Boeckh, später insbesondere bei Emil Staiger – eine exponierte Rolle und wird dort zumeist als besondere Begabung und Gefühl für die Dichtung verstanden.

Solche Zuschreibungen spezifischer Begabungen auf den Redner finden auch statt, wenn es um die Frage nach dessen Charakter geht.

⁷⁵ Vgl. Cic. off. I, 14; Cic. de orat. I, 18. Vgl. auch Pohlenz 1965, 129.

⁷⁶ Cic. orat. 177–178.

⁷⁷ Cic. orat. 159. Außerdem Cic. orat. 9, 58, 157 u.ö.

⁷⁸ Cic. orat. 58.

⁷⁹ Vgl. Cic. orat. 157.

⁸⁰ Pohlenz 1965, 125.

⁸¹ Cic. orat. 227, vgl. auch 71.

⁸² Cic. off. I, 99.

Das *decorum* wird in diesem Sinne auch als soziale Kategorie behandelt, die dann nicht bloß eine bestimmte Charaktereigenschaft meint, sondern die Person als ganze, wie es vor allem in Ciceros Schrift *De officiis* der Fall ist. Hier findet sich auch die ausführlichste Definition des Angemessenen bei Cicero, weit detaillierter als in den spezifisch rhetorischen Schriften. Cicero spricht hier vom $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu$ oder *decorum* als einem allgemeinen Handlungsideal, das als ein Aspekt des »Ehrenhaften« (*honestum*) verstanden wird, »in dem das Anstandsgefühl und gleichsam eine Art Schönheitssinn in der Lebensgestaltung, Sichbescheiden, Mäßigung und überhaupt die völlige Beherrschung der Leidenschaften und rechtes Maß sichtbar werden.«⁸³ Angemessenheit bedeutet hier soviel wie Ehrenhaftigkeit: »nam et quod decet honestum est et quod honestum est decet.«⁸⁴ Angemessenes Handeln zeichnet sich in dieser Hinsicht durch Vernunft und Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit aus; kurzum, angemessen handelt der, der sich »in Übereinstimmung zur erhabenen Stellung des Menschen«⁸⁵ befindet. In der Ethik wird demgegenüber bereits seit Demokrit die Auffassung vertreten, dass richtiges Handeln solche Charakterdispositionen nicht notwendig voraussetzt.⁸⁶

5. Gegenstandsintention und Passivität

Wenn das spezifische Urteilsvermögen, mit dem Angemessenheit bewertet und erzeugt werden kann, als besondere Kenntnis und als »Einhören« bezeichnet wurde, so setzt dies einen Redegegenstand mit bestimmten Eigenschaften voraus, die der Redner kennen muss, und die ihm gleichsam vorgeben, was er überhaupt angemessen sagen kann. Tatsächlich wird Angemessenheit oft mit Formulierungen expliziert, die eine spezifische Intentionalität suggerieren. Die Ausgestaltung der Rede wird demnach weniger von der Intention des

⁸³ Cic. off. I, 93.

⁸⁴ Cic. off. I, 93.

⁸⁵ Cic. off. I, 96.

⁸⁶ Vgl. Keenan 1992, 407f.

Redners gelenkt, als von der Intention der verhandelten Sache selbst. So heißt es im *Orator*:

Wenn aber ein Fall vorliegt, bei dem sich alle Möglichkeiten der Redekunst entfalten lassen, dann wird der Redner sich ausgiebiger verbreiten, dann wird er die Herzen lenken, umstimmen und so auf sie einwirken, wie er will, das heißt: so, wie es das Wesen der Sache und die Beschaffenheit der Situation erfordert (*ut causae natura et ratio temporis postulabit*).⁸⁷

Das geht über das oben Gesagte (Nr. 1 ›Entsprechung‹) insofern hinaus, als hier den Sachen selbst eine bestimmte Intention zugeschrieben wird, nach der der Redner sich richten muss. Um zu tun, ›was er will‹, muss er handeln, wie die Sache und die Situation es erfordern. Nicht allein seine Intention bestimmt, was er sagt, sondern der Gegenstand selbst, sowie, wie es an anderer Stelle noch deutlicher heißt, das Publikum: »Denn alle, die Beifall finden wollen, haben die Einstellung der Zuhörer im Auge, richten sich ganz nach ihr und passen sich dem Urteil und dem Willen ihrer Hörer an.«⁸⁸ Auch Quintilian schreibt, jeder Rahmen fordere seine eigene Gestaltung.⁸⁹

In den Aufzählungen der Parameter, an die der Redner sich anpassen muss (vgl. oben unter Nr. 1), taucht der »Gegenstand« zwar regelmäßig auf, was damit gemeint ist, wird jedoch nirgends genauer expliziert. Auch hier scheint aber klar zu sein, dass bestimmte Gegenstände eine bestimmte Behandlung erfordern. Quintilian sieht sogar den Grund für die undefinierbarkeit des *decorum* darin, dass in der Kunst »alles auf das individuelle *πρέπον* ankomme«.⁹⁰ Der Redner muss den Gegenstand richtig erfassen und ihm seine Rede anpassen »wie das Kleid dem Körper«.⁹¹

Angemessen handelt demnach derjenige, der nicht blind selbstständig entscheidet, sondern sich von etwas anderem, sei es die Situation, das Publikum oder die Sache, leiten lässt. Das richtige, angemessene Verhalten ist bereits vorgegeben, der Redner muss nur

⁸⁷ Cic. *orat.* 125.

⁸⁸ Cic. *orat.* 24.

⁸⁹ Quint. *inst.* XI, 1,46.

⁹⁰ Pohlenz 1965, 123.

⁹¹ Ebd., 110.

darauf hören und sich danach richten. Insofern kann sogar der eigene Charakter das Verhalten vorgeben; so schreibt Cicero, dass man nach nichts trachten solle, was der eigenen Natur widerspricht, selbst dann nicht, wenn man ein anderes Verhalten als besser ansieht. Gerade die Anerkennung der eigenen Natur gegen bessere Einsicht wird nämlich als besonders angemessen bezeichnet.⁹²

* * *

Es sind nun fünf Aspekte genannt worden, die thematisch sind, wenn in den antiken rhetorischen Texten von Angemessenheit die Rede ist. Es geht dabei weniger um eine Rekonstruktion der antiken Semantik als um die Suche nach einer Arbeitsdefinition, die es erlauben soll, Stellen in den zu behandelnden Texten zu identifizieren, in denen es um Angemessenheit geht, auch wenn nicht explizit davon die Rede ist. Während in den rhetorischen Quellen die Aspekte analysiert wurden, die mit ›Angemessenheit‹ an den einzelnen Stellen bezeichnet sind, soll bei den hermeneutischen Quellen umgekehrt verfahren werden: Wo von einem oder mehreren der aufgezählten Aspekte die Rede ist, dort wird der Topos der Angemessenheit aktualisiert. Diese Arbeitsdefinition erlaubt es im Folgenden, onomasio-logisch zu subsumieren. Von *hermeneutischer* Angemessenheit soll indes nur dann gesprochen werden, wenn sich die Angemessenheit auf die Relation von Text und Interpretation bezieht, oder zumindest Implikationen für diese Relation daraus entstehen.

⁹² Cic. off. I, 110f.

Kapitel 2

Angemessenheit in den logischen Hermeneutiken der Aufklärung

Im 18. Jahrhundert wird die Hermeneutik als Teil der Logik angesehen und meist auch innerhalb logischer Lehrbücher behandelt.¹ Nach dem, was oben zum Verhältnis von Wahrheit und Angemessenheit gesagt wurde, liegt insofern die Vermutung nahe, dass die Frage, ob eine Interpretation ihrem Text ›angemessen‹ oder ›unangemessen‹ ist, im Rahmen dieser Konzeptionen keine große Rolle spielt. Diese Vermutung wird sich, um voranzugreifen, in der Tat bestätigen. Gerade deshalb macht es nun Sinn, zumindest kurz auf die logische Hermeneutik einzugehen, weil anhand abweichender Vorstellungen die spätere Betonung von Angemessenheitskriterien klarer fassbar und ihre historische Kontingenz sichtbar wird. Die »älteren« Hermeneutiken wurden lange nicht als eigentlich zur Hermeneutikgeschichte zugehörig angesehen, deren Beginn Dilthey bei Schleiermacher ansetzt – eine Perspektive, die ihrerseits als »nicht angemessen« kritisiert wurde.² In neueren Forschungsbeiträgen wird, gleichsam um diese wirkmächtige Sichtweise zu korrigieren, deshalb oft gerade die Kontinuität der Hermeneutikgeschichte hervorgehoben.³

Wenn demgegenüber im Folgenden ein Unterschied der »älteren« Hermeneutiken zu den »neueren«, gegen Ende des 18. Jahrhunderts

¹ Vgl. Beetz 1981. Zur Frage, wie diese Eingliederung sich historisch vollzogen hat, siehe Danneberg 2005.

² Beetz 1981, 595f.

³ Siehe etwa Birus 1982, O.R. Scholz 1992, Schnur 1994, Danneberg 1998, Brenner 1998, 45.

entstehenden Theorien betont wird, sollen die dort aufgezeigten Parallelen nicht geleugnet werden. Die Entwicklungen, die im 18. Jahrhundert vor allem in der Herausbildung der Ästhetik stattfinden,⁴ erzwingen jedoch eine grundlegende Umorientierung auch der hermeneutischen Theoriebildung, nicht in allen Teilen der Lehre, aber doch gerade in der Einschätzung der Evaluationskriterien von Interpretationen: Indem nun am hermeneutischen Gegenstand Aspekte wie Individualität und Originalität hervorgehoben werden, entsteht erst das Problem der Angemessenheit der Interpretation, das die bis heute virulenten Spannungen zwischen Logik und Hermeneutik auf semantischer Ebene zum Ausdruck bringt. Im Folgenden wird deshalb anhand der – trotz ihres gemeinsamen logischen Zugangs recht unterschiedlichen – Theorien von Johann Martin Chladenius und Georg Friedrich Meier gefragt, was das Bezugsproblem dieser Hermeneutik ist, wie man sich den hermeneutischen Gegenstand denkt und welche Rolle die Topik der Angemessenheit für die Interpretation dabei spielt.

1) Johann Martin Chladenius

Explizit widerspricht Chladenius der Zugehörigkeit der Hermeneutik zur Logik. Die Hermeneutik sei vor allem wegen der geringen Anzahl der hermeneutischen Regeln nicht als eigene Disziplin behandelt worden, sondern als Teil der Vernunftlehre. Zudem sagt Chladenius, dass diese wenigen Regeln »theils ihre vielfache Ausnahme haben, theils sich nur vor gewisse Arten von Büchern schicken.« Weil nun zur Hermeneutik notwendig eine eingehende Betrachtung so spezieller Gegenstände wie »Geschichte, Gedichte und anderer sinnreichen Schriften« gehöre, die Logik aber grundsätzlich nur »allgemeine Erkenntnis und Lehren« betreffe, gelte es, die Hermeneutik als eigene Disziplin auszuarbeiten, die ihren Ort »nach der Seelenlehre« habe.⁵ Mit seiner 1742 erschienen *Einleitung zur*

⁴ Dazu ausführlich Baeumler 1981.

⁵ Alle Chladenius, Ausl., § 177.

*richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*⁶ will er diesen Versuch unternehmen. Auch wenn die zitierte Stelle mit dem Wort »sich schicken« auf die Angemessenheitstopik verweist, und Chladenius aufgrund der Besonderheit der hermeneutischen Gegenstände eine gesonderte Behandlung fordert, verbleibt seine Theorie, wie sich zeigen wird, doch strikt im Rahmen der Logik. Die Interpretation wird allein anhand des zweiwertigen Wahrheitskriteriums beurteilt, und Angemessenheitskriterien beziehen sich, wo sie überhaupt vorkommen, so gut wie nie auf das Verhältnis von Interpretation und Text.

Weshalb er die Konzeption einer allgemeinen Hermeneutik für notwendig erachtet, begründet Chladenius in der Vorrede. Die Gelehrten seien einerseits mit der Hervorbringung neuen Wissens befasst, andererseits mit der Auslegung bereits vorhandener Schriften.⁷ Während jedoch die Regeln, die für einen wissenschaftlich reibungslosen Ablauf doch erforderlich seien, im Fall der Vernunft offen zutage lägen, seien sie im Falle der Auslegung »verborgen«. Dieser Sachverhalt führe nun zu Streit zwischen den Gelehrten und hemme folglich den idealen Gang der Wissenschaft:

Ist nicht die Uneinigkeit, welche so viel Jahrhunderte die Lehrer nicht sowol in Arten, als in Secten getheilet hat, Schuld daran, daß sowol die Erfindung der Wahrheit, als auch die Auslegung, weder allen gewünschten Fortgang, noch alle Anmuth, noch den Nutzen gehabt hat, welchen man durch zusammengesetzte, und durch einerley Triebwerck regierte Kräfte, hätte erhalten können?⁸

Das Auslöseproblem, das für Chladenius eine Hermeneutik erforderlich werden lässt, liegt daher weniger im Verstehen selbst als in der Konsensfähigkeit der Auslegungen. Laut Chladenius ist dieses Problem neu: »[L]ange Zeit« – vor Beginn der Aufklärung – sei gar keine ausformulierte Hermeneutik nötig gewesen, weil

die Schüler und Zuhörer öfters aus gutem Vertrauen gegen ihren Ausleger die gegebene Auslegung als richtig, und den angegebenen

⁶ Alle Hervorhebungen in den Zitaten stehen im Original.

⁷ Vgl. Chladenius, Ausl., Vorrede (nicht pag., vor a3).

⁸ Chladenius, Ausl., vor a2.

Verstand als wahr angenommen [haben], ohngeachtet ihnen derselbe eben so sonderlich nicht eingeleuchtet: welches überhaupt nicht gantz zu tadeln gewesen.⁹

Unter den »gegenwärtigen Umstände[n]« allerdings – Chladenius bezieht sich »auf die ietzige Neigung der Gemüther [...], welche Sachen, die man wissen soll, nicht gerne mehr glauben, sondern mit eigenen Augen sehen wollen«¹⁰ – sei die Konzeption einer geregelten Auslegekunst unentbehrlich geworden.

Problematisch erscheint Chladenius, dass Einigkeit in den Auslegungen erzielt werden kann, nicht aber, dass man überhaupt etwas versteht. Zum ordentlichen wissenschaftlichen Umgang mit Quellen, zum zweiten oben genannten Geschäft der Gelehrten also, gehört es, seinen Aussagen Regeln zugrunde zu legen.¹¹ Dies gilt mit hin auch für das Auslegen. Nicht das Verstehen selbst sei daher auf hermeneutische Regeln angewiesen, sondern erst die Rechtfertigung einer gegebenen Auslegung. Seine Auslegung rechtfertigen kann man, so Chladenius, indem man nachweist, dass die für die Auslegung gebrauchten Begriffe erstens richtig und zweitens für die Auslegung notwendig sind.¹² Der Anwendungsbereich der Hermeneutik wird so grundsätzlich nicht auf das Verstehen bezogen, sondern auf dessen Rechtfertigung: »Folglich kan die Rechtfertigung einer Auslegung nicht geschehen, ohne daß man Hermenevtische Regeln weiß, und annimmt.«¹³

Schüler und Ausleger

Mit dieser Modellierung der hermeneutischen Situation korreliert eine besondere Funktionsbestimmung des Auslegens bei Chladenius. Das Verstehen selbst ist offenbar gar nicht der eigentliche Zweck

⁹ Chladenius, Ausl., §668.

¹⁰ Chladenius, Ausl., §669.

¹¹ Vgl. Chladenius, Ausl., §658: »Wenn man von einzeln Fällen was erweisen will, so geschiehet es niemals, als mit Annehmung gewisser allgemeiner Wahrheiten, die man als Förder-Sätze braucht.«

¹² Vgl. Chladenius, Ausl., §656.

¹³ Chladenius, Ausl., §658.

dieser Hermeneutik. Wozu bedarf es also der Auslegungen? Auslegung wird nur dann erforderlich, wenn ein bestimmter Leser eine bestimmte Stelle nicht versteht. Gründe eines solchen Nichtverstehens können mehrere sein:

1. *Die Stelle ist in einer fremden Sprache verfasst.* Wenn die Stelle in einer Sprache verfasst ist, die der Leser nicht (mehr) versteht, ist nicht der Ausleger gefragt, sondern der Sprachlehrer. Dieser muss die Sprachdistanz vorab auflösen.
2. *Die Stelle ist verderbt.* Ist eine Stelle, etwa durch fehlerhaftes Kopieren oder äußere Umstände verderbt, so bereitet sie Verständnisschwierigkeiten. Diese Fälle sind nicht Aufgabe des Auslegers, sie müssen vielmehr vorab vom Kritiker behoben werden.¹⁴
3. *Die Stelle ist an sich unverständlich.* Es kann sein, dass eine Stelle an sich unverständlich ist, also schlechterdings gar keine Bedeutung hat oder keinen Schluss auf die Bedeutung zulässt. In diesem Fall ist auch die Auslegung unmöglich.¹⁵
4. *Dem Leser fehlt zum Verständnis notwendiges Wissen.* Weil die Stelle ein bestimmtes Vorwissen erfordert, kann es sein, dass ein Leser, der darüber nicht verfügt, die Stelle nicht versteht. Liest man beispielsweise in römischen Geschichten über den römischen Bürger, so mag man sich wundern, »daß ein Bürger so viele Knechte solte gehabt haben, die man heut zu Tage bey Grafen und Herren, ja bey Fürsten nicht antrifft.«¹⁶ Ursache der Unverständlichkeit ist hier nicht der Text, sondern die Tatsache, dass dem Leser der eigentliche Begriff des römischen Bürgers nicht bekannt ist.

Eine Möglichkeit, Verstehen herzustellen ist die Auslegung nur im vierten Fall: »So findet das Auslegen eigentlich nur statt, wenn auf Seiten des Lesers oder Zuhörers die Schuld ist, daß man eine oder

¹⁴ Zu Fall 1 u. 2 vgl. Chladenius, Ausl., Vorrede (vor b), sowie § 178 u. ö.

¹⁵ Vgl. Chladenius, Ausl., §§ 157 u. 179.

¹⁶ Chladenius, Ausl., § 53.

mehrere Stellen nicht versteht«. ¹⁷ »Auslegung« nennt Chladenius nun die Schritte, die erforderlich sind, den Grund des Nichtverstehens beim Leser zu beheben. »*Auslegen* ist also nichts anders, als jemanden die Begriffe beybringen, welche nöthig sind eine Rede oder Schrift vollkommen zu verstehen, oder verstehen zu lernen.« ¹⁸ Dies ist die zentrale Definition des Auslegungsbegriffs und mithin der hermeneutischen Operation. Verglichen mit anderen hermeneutischen Theorien wird darin die Idiosynkrasie deutlich, die Chladenius' Konzeption, trotz allem, was sie an zeittypischen Festlegungen enthält, auszeichnet: Die hermeneutische Situation findet hier prinzipiell nicht zwischen Text und Leser statt, sondern zwischen Ausleger und seinem »Schüler«. ¹⁹

›Auslegen‹ meint daher nicht, wie sonst, Bedeutungszuschreibung, sondern immer nur das Beibringen fehlenden Wissens. Chladenius wendet sich deshalb gegen den üblichen Begriff der Auslegung, der, wie die Logik, als einsames Unternehmen konzipiert ist: Wer eine Stelle nicht versteht, kann sie selbst auslegen. Das sei aber, so Chladenius, schlechterdings unmöglich, so dass man die Bedeutung der Stelle grundsätzlich schon vor dem Auslegen kennen muss. ²⁰ Hierin mag auch ein Grund liegen, warum Chladenius die Hermeneutik aus der Logik herauslösen will: Die Logik enthält allgemeine, das heißt auch: für alle Menschen gleichermaßen gültige Regeln; die Hermeneutik muss sich dagegen für jeden Schüler neu ausrichten, weil jeder Schüler eine andere Auslegung erfordert. In diesem Zusammenhang ruft Chladenius auch die Angemessenheitskategorie auf:

Weil nemlich überhaupt das Auslegen darinne bestehet, daß man dem Leser oder Zuhörer gewisse Begriffe beybringt, die zum vollkommenen Verstande der Rede oder Schrift nöthig sind, so muß man sich bey der Auslegung nach der Einsicht des Schülers richten, und nach dessen seiner Unwissenheit bald diese bald jene Auslegung gebrauchen; dannenhero sich eine Auslegung vor alle Leser nicht

¹⁷ Chladenius, *Ausl.*, § 179.

¹⁸ Chladenius, *Ausl.*, § 169.

¹⁹ Chladenius, *Ausl.*, § 181.

²⁰ Vgl. Chladenius, *Ausl.*, § 181.

schickt, sondern so viel Classen derselben nach ihrer Einsicht können gemacht werden, so viele Auslegungen finden auch bey einem Buche statt. Dahero, wenn man es genau suchen wolte, bald ieder seine besondere Auslegung vor sich von einem Buche braucht.²¹

Recht genau entspricht das derjenigen Bedeutung von »Angemessenheit« (die hier mit dem Verb »sich schicken« zudem explizit genannt wird), die oben für die Rhetorik mit dem Namen ›Intention‹ bezeichnet wurde.²² Allerdings ist hier nicht die hermeneutische Angemessenheit gemeint, die sich ja auf das Verhältnis von Interpretation und Text beziehen soll. Chladenius aktualisiert vielmehr die rhetorische Anweisung, dass sich die Rede, also die Auslegung, nach dem Publikum »richten« soll. Dass der Text selbst in die Position eines Intentionsträgers gerückt würde, der dem Interpreten dann die angemessene Behandlungsweise vorschreibt, lässt sich hier nicht konstatieren. Die Bedeutungszuschreibung selbst ist in diesem Modell eine logische Operation, das Auslegen hat darin nur eine pädagogische Funktion. Dies ist nach dem Gesagten auch einleuchtend, denn wenn das Verstehen in dem Fall, in dem es überhaupt möglich ist – wenn also der Text eine aufgrund eingehaltener Konventionen garantierte Bedeutung hat –, prinzipiell unproblematisch ist, so ist die Interpretation richtig oder falsch; zu sagen, sie sei angemessen oder unangemessen macht in dieser Perspektive entweder keinen Unterschied oder keinen Sinn. Chladenius wendet sich, anders als die meisten anderen Autoren, auch explizit gegen die Auffassung, die Hermeneutik habe es grundsätzlich nur mit wahrscheinlichen Schlüssen zu tun. Die Bezeichnung der Bedeutungen durch die Wörter sei vielmehr völlig eindeutig, so dass die Hermeneutik als ebenso gewiss anzusehen sei wie die Mathematik.²³

Die zitierte Stelle zeigt, dass die Angemessenheitskategorie durchaus im Vorstellungshorizont dieser Hermeneutik liegt, dass sie aber

²¹ Chladenius, *Ausl.*, § 182.

²² Siehe oben, S. 50.

²³ Vgl. Chladenius 1748, 26ff. – Crusius 1965, 1097f., konstatiert zwar ebenso die Determination der Stelle durch ihren Kontext – und sieht darin sogar die wichtigste Quelle hermeneutischer Erkenntnis –, gleichwohl räumt er durchaus ein, dass die Hermeneutik nur mit Wahrscheinlichkeit operiert.

nicht als Evaluationskriterium angesehen wird. Bezüge auf die Topik der Angemessenheit finden sich, wenn auch sehr sporadisch, auch an anderen Stellen bei Chladenius, und auch hier bestätigt sich dieser Befund. »Es versteht sich von selbst«, sagt Chladenius, »daß eine Auslegung *richtig* seyn müße«,²⁴ das heißt, dass sie den Sinn angeben soll, den sie ausgelegte Stelle tatsächlich hat. Eine Verbindung zur Angemessenheit erhält diese Stelle, wenn Chladenius falsche Interpretationen hinsichtlich der Absichtlichkeit oder Unabsichtlichkeit unterscheidet: Eine unabsichtlich falsche Auslegung nennt er »Deuteley« oder »Mißverstand«,²⁵ was an sich kein weiteres Problem darstellt – der Ausleger hat sich vertan. Gibt ein Ausleger aber wesentlich eine falsche Erklärung, so verdreht er den Sinn, und solche Verdrehungen nennt Chladenius eine »Würckung des boshaften Willens«.²⁶

Hierin liegt nun ein weiterer Angemessenheitstopos, nämlich der oben mit ›iudicium‹ bezeichnete *ad-personam*-Aspekt, wonach bestimmte Eigenschaften des Interpreteten für die Angemessenheit oder Unangemessenheit von Interpretationen maßgeblich sind. Auch dies ändert aber nichts am Gesagten, erstens weil das Übel, das nach Chladenius aus Missverständnissen und Verdrehungen entsteht, gar keine Ungerechtigkeit gegenüber dem Gegenstand darstellt, sondern wiederum nur eine soziale Dimension betrifft: die Wissenschaften leiden, wenn unkontrolliert Unwahrheiten kursieren. Zweitens disqualifiziert die »Bosheit« einen Ausleger nicht vollständig (das wird, um voranzugreifen, später, etwa bei Boeckh, durchaus behauptet), sondern Chladenius sieht gerade in der Hermeneutik das probate Mittel, auch die Verdrehungen zu vermeiden, weil so verbindliche und eindeutige Regeln gegeben würden, die falsche Auslegungen überhaupt verhindern.

²⁴ Chladenius, Ausl., § 192.

²⁵ Chladenius, Ausl., § 192.

²⁶ Chladenius, Ausl., § 193.

Zeichentheoretische Verstehensgarantie

Der Ausleger erklärt demnach durch die Interpretation nicht sich selbst eine dunkle Stelle, sondern einem Schüler, dem im Einzelfall bestimmtes Kontextwissen fehlt. Die Bedeutung der Stelle ist für den Schüler unverständlich, an sich ist sie dagegen in keiner Weise problematisch. Wieso kann sich Chladenius so sicher sein, dass die Bedeutung einer Stelle im Normalfall zweifelsfrei ermittelt werden kann? Diese Selbstverständlichkeit wird in den logischen Hermeneutiken durch die hermeneutische Objektkonstitution gewährleistet, sie beruht also auf Annahmen darüber, was ein Zeichen ist, welchen Zweck es hat, Texte zu verfassen und was es dann heißt, einen Text zu verstehen. Der Verstehensbegriff, auf den Chladenius abzielt, wird zunächst recht unspezifisch eingeführt. Die Vorstellung lautet, dass den Zeichen bestimmte Gedanken zugeordnet und dass diese Zuordnungen durch ›vernünftige‹ Regeln organisiert seien. Verstehen erscheint dann einfach als das funktionierende Abrufen solcher Zuordnungen:

*Man versteht eine Rede oder Schrift vollkommen, wenn man alles dasjenige dabey gedenckt, was die Worte nach der Vernunft und denen Regeln unserer Seele in uns vor Gedancken erwecken können.*²⁷

Zwar folgt auch Chladenius der im 17. und 18. Jahrhundert als selbstverständlich geltenden Meinung, das Verstehen richte sich auf das, was ein Autor einem Leser zu verstehen geben wollte,²⁸ und diese Auffassung läuft in seiner *Einleitung* stets implizit mit. Wo er aber explizit auf die Autorintention eingeht, räumt Chladenius durchaus die Möglichkeit einer Differenz von Textbedeutung und Autorintention ein.²⁹ Wenn es also heißt, beim vollkommenen Verständnis gehe es darum, »was die Worte [...] in uns vor Gedancken erwecken können«, so ist damit die Autorintention zunächst exkludiert. Die Bedeutung einer Stelle bezieht ihren Sinn nicht aus der

²⁷ Chladenius, *Ausl.*, § 155.

²⁸ Vgl. Danneberg 2004, 261.

²⁹ Siehe etwa vgl. Chladenius, *Ausl.*, § 156.

Seele ihres Verfassers, sondern zu allererst aus den verwendeten Wörtern selbst.³⁰ Der Grund hierfür liegt in der Zeichentheorie: Hermeneutik und Semiotik werden als zwei Richtungen einer Bewegung aufgefasst, so dass Verstehen nichts anderes ist als ›umgekehrtes‹ Bezeichnen. Die Zeichentheorie, von der Chladenius ausgeht, nimmt eine strikte Verbindung von Zeichen und Bedeutung an, und diese Rigidität erlaubt die eindeutige Auslegung:³¹ Die Zeichentheorie garantiert eine konventionelle Mitteilung der Information, und bestimmte Rationalitätspräsumptionen schließen idiosynkratische Zeichenverwendung weitgehend aus, so dass die Bedeutung einer Stelle als objektiv feststehend gedacht werden kann. In diesem Sinne definiert auch Christian August Crusius, dessen 1747 erschienene Vernunftlehre *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* ein Kapitel zur Hermeneutik enthält, »das nächste Object aller Interpretation« als den »Verstand oder *Sensus* der betrachteten Zeichen«.³²

Die Bedeutung eines Wortes bestimmt Chladenius analog zur oben zitierten Stelle als »[di]e Gedancke, die wir mit einem Worte verknüpffen, und die wir durch dasselbe in andern zu erwecken pflegen«.³³ Diese Verknüpfung wird nach dem Modell einer genealogischen Korrespondenz konzipiert. Wenn jemand eine Bibliothek besucht und dabei dem Bibliothekar vorgestellt wird, so denkt er, wenn er diesem später wieder begegnet, automatisch auch an die Bibliothek; und erinnert er sich später an die Bibliothek, so wird ihm auch der Bibliothekar einfallen.³⁴ Ganz analog stellt Chladenius sich die Verbindung der Zeichen und ihrer Bedeutungen vor:

Wenn zwey Vorstellungen oder Gedancken zugleich in unserer Seele entstehen, und nachher zu einer andern Zeit die eine wieder vorkommt, so werden wir uns zugleich auch auf die andere besinnen. [...] Wenn wir ein Wort hören, oder lesen, und wir stellen uns eine gewisse Sache darbey vor, so wird der Begriff des Wortes, und

³⁰ Zur Funktion des ›Autors‹ im Diskurs der Aufklärung siehe Leventhal 1986, 236f.

³¹ Siehe hierzu auch unten, S.72.

³² Crusius 1965, 1080; »Sensus« im Original in der Antiqua.

³³ Chladenius, Ausl., §80.

³⁴ Beispiel von Chladenius, vgl. Chladenius, Ausl., §80.

der Begriff der Sache mit einander verknüpffet, so daß, wenn wir künfftighin das Wort hören oder lesen, auch der Begriff der Sache uns wieder einfällt, oder, wenn wir an die Sache gedencken, wir uns auch sogleich auf das Wort besinnen.³⁵

Besonders die Doppelseitigkeit des Verhältnisses ist interessant: Sache und Begriff werden als zwei prinzipiell gleichwertige Gegenstände, nämlich als zwei »Vorstellungen« oder »Begriffe« gedacht,³⁶ die, einmal verknüpft, eine derart strikte Kopplung eingehen, dass die Präsenz des einen immer auch die des anderen bewirkt. »Verstehen« ist nun nichts anderes als die Realisation dieses ohnehin in der Natur der Sache – also der Wörter – liegenden Präsentifikation.

Die regelrecht ontologische, schon durch das Wesen der Sachen garantierte Selbstverständlichkeit der Verbindung, die durch das Verstehen aktualisiert werden soll, führt dazu, dass Chladenius es ausschließt, »daß wir ein Buch, welches nach einer uns bekannten Grammatick und Wörter-Buch abgefaßt ist, gar nicht verstehen solten«,³⁷ also schlechterdings gar nichts dabei denken. Diese Sicherheit des Verstehens wird durch einen sehr weiten Zeichenbegriff ermöglicht. »Ein *Zeichen*«, so heißt es im zehnten Kapitel der *Einleitung*, »ist eine Sache, oder Begriff der Sache, wenn und in so ferne er einen andern Begriff wieder hervor bringet. [...] Also sind die Worte Zeichen derjenigen Sachen, die sie bedeuten.«³⁸ Diese dezidiert zeichentheoretische Fassung erlaubt es Chladenius nun, Textbedeutung und Autorintention zu integrieren:

Personen, die sich an einerley Zeichen gewöhnet haben, gedencken auch einerley bey denen Zeichen. [...] Daß also derjenige, der eine Schrift lieset, eben das dabey gedencket, was der Verfasser dabey

³⁵ Chladenius, Ausl., § 81.

³⁶ Eine solche Harmonisierung von Bedeutung (bzw. Autorintention) und Zeichen im Medium »Vorstellung« findet sich zahlreich in der Aufklärung, so bei Baumgarten und Keil (vgl. Birus 1982, 25 f.). Aber auch die Nähe zu modernen Zeichentheorien muss hier auffallen: Es geht Chladenius nicht um das Verhältnis von Zeichen und Gegenstand, sondern um ein bereits mental vermitteltes: um das von Signifikat und Signifikant.

³⁷ Chladenius, Ausl., § 159.

³⁸ Chladenius, Ausl., § 740.

gedacht hat, ist eben so gewiß, als es gewiß ist, daß sich beyde an einerley Sprache gewöhnet haben.³⁹

Die Selbstverständlichkeit der Verbindung der beiden Momente des Zeichens begründet also nicht nur die Selbstverständlichkeit des Verstehens, sondern auch die inhaltliche Identität der konzeptuell unterschiedenen Bedeutungen von Text und Verfasser. Dass diese beiden zumeist faktisch identisch sind, zeigt sich auch in der weitgehenden Identität von ›Rede‹ und ›Erklärung‹, wobei eine Erklärung als eine Rede definiert wird, die hervorgebracht wird, damit »andere unsere Meinung erkennen mögen«.⁴⁰ Weder in Bezug auf das Verstehen einer Textstelle noch in Bezug auf die Übereinstimmung des *sensus litteralis* mit der Intention des Verfassers bestehen daher Zweifel.⁴¹

Paritätische Teilhabe

Der Text wird bei Chladenius nirgends als eine Einheit eigenen Rechts behandelt, sondern ausschließlich als das Mittel eines vernünftigen Autors, seine Gedanken mitzuteilen. Insofern wird, wenn ein Text falsch interpretiert wird, nach Chladenius nicht etwa dem Text Unrecht getan, sondern nur dessen Verfasser.⁴² Auch dies ist eine Folge der Identität von Textbedeutung und Autorintention. So konstatiert Manfred Frank, Text und Leser seien wegen ihrer paritätischen Teilhabe an den vernünftigen Regeln der Textproduktion und -rezeption an dieselbe, unveränderliche »Axiologie der Vernunft« rückgebunden, so dass die Autorintention nicht gesondert ermittelt werden müsse – dies gelte zumindest für die im Titel geführten »vernünftigen« Reden und Schriften. Derart vereinte Texte

³⁹ Chladenius, Ausl., §741.

⁴⁰ Chladenius, Ausl., §262.

⁴¹ Eine Einschränkung, die Chladenius später vornimmt, betrifft den »unmittelbaren Verstand«; in diesem kommen Leser und Verfasser notwendig überein, während eine vollständige Übereinstimmung nicht als Bedingung für »Verstehen« angenommen wird (vgl. Chladenius, Ausl., §677).

⁴² Vgl. Chladenius, Ausl., §588.

verstünden sich gleichsam ›von selbst‹.⁴³ Die metaphysische Folie, vor der die rationalistischen Hermeneutiken der Aufklärung entfaltet werden, nimmt zudem eine prinzipielle Entsprechung an zwischen Zeichen und Welt; solange der Verfasser die Zeichen richtig benutzt, ist so auch ihre sachliche Wahrheit garantiert.⁴⁴

Eine größere Rolle als die Logik spielt aber die Rhetorik, deren Anweisungen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch weitgehend verbindlich sind. Das rhetorische *decorum*, insofern darunter die Anweisung verstanden wird, die dem gemeinten Sinn angemessenen Zeichen zu wählen, muss daher als Voraussetzung für dieses hermeneutische Modell gelten.⁴⁵ Crusius formuliert explizit eine hermeneutische Regel, wonach man annehmen soll, dass der Verfasser grundsätzlich »seinem Zustande gemäß rede«,⁴⁶ der Text also rhetorisch angemessen ist: »Man präsumiret, daß ein Verfasser dasjenige sage, was sich zu seinem Zwecke schicket.«⁴⁷ Solche rhetorische Angemessenheit bezieht sich vor allem auf die ›Entsprechung‹, also auf die Übereinstimmung der Rede mit ihren Umständen. Die logischen Hermeneutiken der Aufklärung sehen deshalb in den Redeumständen hermeneutische Erkenntnisgründe – hierauf, und auf den Zusammenhang mit der hermeneutischen Angemessenheit, ist unten zurückzukommen. Zunächst ist wichtig, dass in diesem Modell sowohl der Autor wie der Leser darauf vertrauen können, dass die Zeichen in der Regel verständlich sind.

Als Garant dieses Vertrauens fungiert die Textsorte. Chladenius schreibt, dass »der Verfasser eines Buches nichts anders zur Haupt-Absicht haben kan, als diejenige Anwendung, welche zu machen das Buch nach seiner Art am meisten dienet«.⁴⁸ Es sei nämlich, so die Begründung, »der Weisheit gemäß«, gerade die Textsorte zu wählen,

⁴³ Vgl. Frank 1977b, 13.

⁴⁴ Dies im Sinne der Sprachphilosophie bei Leibniz; vgl. dazu Eco 1994, 290, sowie Trabant 2003, 189. Zum Einfluss Leibniz' auf die Hermeneutik, auch bei Chladenius und Meier, siehe Grondin 2000. – Ausführlicher wird dieses Modell unten, S. 73 ff., diskutiert.

⁴⁵ Vgl. Leventhal 1986, 242f.

⁴⁶ Crusius 1965, 1093; im Original hervorgehoben.

⁴⁷ Ebd., 1093; im Original hervorgehoben.

⁴⁸ Chladenius, Ausl., §731.

die die Intentionen am besten vermitteln kann.⁴⁹ Robert Leventhal meint deshalb, die Textsorte nehme im Diskurs der Aufklärung geradezu die Rolle der Autorintention ein.⁵⁰ Indem nun die Textsorte derart konstitutiv für die Bedeutung einer Stelle ist, muss auch die Art und Weise der Auslegung mit Rücksicht darauf angepasst werden. Chladenius gliedert seine Ausführungen über die Regeln der Auslegung daher nach Textsorten, hauptsächlich in die der historischen sowie der dogmatischen Schriften, die je eigene Gründe für Unverständlichkeit bergen. Dabei finden die poetischen Schriften keine Beachtung. Auch sie erfordern, so Chladenius in der Vorrede, eine besondere Auslegung, da sie »eine besondere Vernunft-Lehre in sich zu halten scheinen«.⁵¹ Chladenius, der als Inhaber des Lehrstuhls für Beredsamkeit und Dichtkunst in Erlangen⁵² durchaus ein gewisses Interesse daran gehabt haben dürfte, kündigt eine gesonderte Behandlung der poetischen Schriften an. Wenngleich er hier also die Besonderheit der Literatur exponiert, so fällt doch auch sie im Prinzip unter den Gegenstand der in der *Einleitung* vorgestellten Hermeneutik:

Aus dieser kürztlich angezeigten Einrichtung meines Buches werden die Leser schon im voraus urtheilen können, daß die darinnen vorgetragenen Lehren eine allgemeine Auslege-Kunst darstellen, das ist, eine solche Wissenschaft, die sich vor alle Arten der Bücher schickt, und vor iede Arten der Bücher zureichend ist.⁵³

Die einzige Ausnahme, die er hier zulässt, betrifft die heilige Schrift, »wobey man nicht nur alle Künste und Vortheile der Philosophischen und allgemeinen Auslege-Kunst anzuwenden, sondern auch noch besondere Regeln zu gebrauchen hat.«⁵⁴

Die hermeneutische Angemessenheit spielt, so kann zusammengefasst werden, in Chladenius' Hermeneutik keine Rolle. Der Grund

⁴⁹ Chladenius, Ausl., §726.

⁵⁰ Vgl. Leventhal 1986, 243. Insofern ist Friederich 1978, 96f., zu widersprechen, der die Autorintention gegen die Textbedeutung ausspielt und so Chladenius geradezu zum »Vorläufer der romantischen Hermeneutik« stilisiert.

⁵¹ Chladenius, Ausl., Vorrede (b3).

⁵² Vgl. Friederich 1978, 31f.

⁵³ Chladenius, Ausl., Vorrede (b4).

⁵⁴ Chladenius, Ausl., Vorrede (b4).

ist die strikte Verbindung von Bedeutung und Zeichen, die Chladenius selbstverständlich annimmt. Diese sowohl rhetorisch wie semiotisch gesicherte Garantie führt zu der Überzeugung, dass jede Rede, jedes Buch und jede Stelle eine fixe, klar auszumachende Bedeutung *hat*, so dass die Interpretation allein aufgrund logischer Kriterien beurteilt werden kann. Alle Stellen, auf die dies nicht zutrifft, werden von vornherein als unverständlich aus dem Anwendungsbereich der Hermeneutik ausgeschlossen. Dass ein Text eine eigene Individualität haben könnte, der man in der Interpretation gerecht werden müsse, ist eine Vorstellung, die für Chladenius gar nicht infrage kommt. Der Text ist ein einfaches Mittel, das Autor und Leser sorglos gebrauchen können. Insofern ist es die Natur der Dinge, die eine eindeutige Entscheidbarkeit der Richtigkeit oder Falschheit einer Interpretation gewährleistet. Jede Textgattung, beispielsweise ein Bericht, steht für eine bestimmte Absicht, und ein Autor, der diese Absicht hat, wird die entsprechende Textgattung wählen: »und diese Absicht kan auch dadurch, vermöge der Natur eines Berichts und unserer Seele, erhalten werden.«⁵⁵

2) Georg Friedrich Meier

Eine weitere dem 18. Jahrhundert entstammende hermeneutische Theorie ist verfasst von Georg Friedrich Meier, Hallenser Philosoph, Theologe, Mathematiker und Aufklärer, und sie ist, wie oft in der Geschichte der Hermeneutik, nur fragmentarisch überliefert, nämlich in Form eines Kompendiums für Vorlesungen, das viele Andeutungen, wenige Explikationen und kaum Beispiele enthält. Die Rede ist von der 1757 veröffentlichten Schrift *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*,⁵⁶ Meiers einziger Arbeit zum Thema.⁵⁷ Zur historischen Kontextualisierung ist zu sagen, dass das Buch sich einerseits in seit dem 17. Jahrhundert bestehende Bestrebungen einreicht,

⁵⁵ Chladenius, Ausl., § 149.

⁵⁶ Alle Hervorhebungen in den Zitaten stehen im Original.

⁵⁷ Im Rahmen der ›Charakteristik‹, die auch in anderen Schriften Meiers behandelt wird, ist aber auch die Hermeneutik thematisch.

eine »allgemeine«, also nicht nach Spezialgegenständen spezifizierte Hermeneutik zu entwerfen, eine Hermeneutik mithin, die ihren systematischen Ort innerhalb der Logik hat. Andererseits stellt es innerhalb dieser Disziplin doch eine Ausnahme dar, weil es sich hinsichtlich seiner Anlage recht stark von den anderen Theorien der Zeit unterscheidet.⁵⁸ So wird Meiers Hermeneutik im Prinzip auch kaum rezipiert,⁵⁹ und noch 1967 misst Hans-Georg Gadamer ihr in seiner Rezension des durch Lutz Geldsetzer besorgten Neudrucks wenig Bedeutung zu, wenn er schreibt, das »kleine Büchlein« zähle nicht zu den »Meisterwerken« des ansonsten verdienstreichen Philosophen.⁶⁰ Das Interesse der Forschung an Meier wird erst allmählich, nämlich im Zuge der Wiederentdeckung der »älteren« Hermeneutik vor Schleiermacher, also etwa seit den 1980er Jahren, lebhafter. Mittlerweile kann Meier durchaus als kanonischer Vertreter der Hermeneutikgeschichte gelten,⁶¹ wenngleich er nach wie vor eher als ›Popularisierer‹ der Baumgartenschen Ästhetik bekannt ist.

Bezüglich der Frage nach der ›Angemessenheit‹ der Interpretation, soviel sei vorweggenommen, unterscheidet sich die Hermeneutik bei Meier nicht wesentlich von derjenigen Konfiguration, die nun für Chladenius konstatiert wurde. Auch Meier konstruiert die Theorie ausgehend vom Modell des vernünftigen Zeichenverwenders. Das Argument, eine Interpretation sei ›angemessen‹ oder ›unangemessen‹, würde in dieser Perspektive wenig Sinn machen, weil

⁵⁸ In seiner *Geschichte der neuern Philosophie* (1803) spricht Johann Friedrich Buhle Meiers *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* etwa das Verdienst zu, »Resultate originaler und eigener Untersuchungen Meier's« zu liefern (zit. nach O.R. Scholz 1994, 164). Insofern ist unklar, was Rott 2000, 25, meint, wenn er Meier als »paradigmatische[n] Vertreter und gewissermaßen Vollender der deutschsprachigen Hermeneutik der Aufklärung« bezeichnet.

⁵⁹ Vgl. O.R. Scholz 1994, 165. – Im Abschnitt »Hermeneutik« seiner *Encyclopädie der Alterthumswissenschaften* nennt F.A. Wolf zwar Meiers Buch, bezeichnet es im Kommentar aber als »wenig befriedigend«. (Wolf, Enc., 271).

⁶⁰ Gadamer 1967. – Roeder 1927, 47f., wird noch deutlicher, wenn er vom »öde[n]« und »wirren Theoretisieren Meiers« spricht – dies allerdings nicht nur in Bezug auf die Hermeneutik. Als »Büchlein« wird Meiers Hermeneutik auch bezeichnet von Rott 2000, 27, sowie von Künne 1990, 225 u.ö. – Zur Kritik an Meier siehe auch unten, S.97.

⁶¹ Dazu dürfte nicht zuletzt die Aufnahme Meiers in die hermeneutischen Vorlesungen Peter Szondis beigetragen haben. Vgl. auch Beetz 2000, 17f.

dem Ausleger hinsichtlich der Annahme von Bedeutungen wenig eigene Mitsprache eingeräumt wird. Er muss sich nicht einfühlen oder nachempfinden, sondern er wendet einfache hermeneutische Regeln an, die alle Unwägbarkeiten in Form von heuristischen Maximierungsannahmen ausschließen. Wenn Meier hier dennoch etwas ausführlicher diskutiert wird, so deshalb, weil an dieser Hermeneutik, Grund ist ihre formale Anlage, der Zusammenhang von Objektkonstitution und hermeneutischer Regelbildung sehr deutlich sichtbar wird.

Bezeichnen und Auslegen

Der 13. Abschnitt von Meiers ästhetischem Hauptwerk *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, das etwa zeitgleich mit der Hermeneutik in Zusammenarbeit mit Alexander Gottlieb Baumgarten entstanden ist,⁶² handelt »Von dem Bezeichnungsvermögen« und enthält auch einen minimalen Abriss der Hermeneutik. Meier entwickelt zunächst in knapper Form seinen ganz im Horizont der zeitgenössischen Schulphilosophie verbleibenden Zeichenbegriff,⁶³ um dann zu erklären:

Niemand kan Zeichen verstehen, und auslegen, der nicht selbst die Kunst zu bezeichnen versteht. Wer eine Sprache nicht gelernt hat, der kan auch keine Rede auslegen, die in derselben Sprache gehalten wird. Folglich setzt die Auslegungskunst, die Theorie der charakteristischen Erfindungskunst, voraus, und alle ihre Regeln, sind in *der hermeneutischen Billigkeit*, gegründet und zusammengefaßt. Diese Billigkeit besteht in der Geneigtheit, die Zeichen so auszuliegen, daß es der Vollkommenheit der Zeichen gemäß ist, bis das Gegenteil erwiesen werden kan.⁶⁴

Dieser Passus bezeichnet insofern sehr genau die Anlage von Meiers Hermeneutik, als er deren zwei Kernstücke zusammenfasst. Das

⁶² Die drei Bände der *Anfangsgründe* erscheinen 1748–1750, die Hermeneutik 1757; die Hermeneutik geht jedoch auf seit dem Sommersemester 1747 gehaltene Vorlesungen zurück (vgl. Pozzo 2000, 163).

⁶³ Zur Geschichte der Zeichentheorie im 18. Jahrhundert auch Petrus 1997, 91 ff.

⁶⁴ Meier 1976, 616.

erste ist der Zeichenbegriff, auf den diese Theorie sich bezieht und ohne den ihre wesentlichen Konzepte auch nicht denkbar sind. Das zweite ist die Billigkeitsmaxime, aus der, so Meier an anderer Stelle, sämtliche hermeneutische Regeln »fließen«,⁶⁵ und die insofern als formelhafte Abkürzung für alle hermeneutischen Regeln angesehen werden kann.

Wie Chladenius geht Meier davon aus, dass jemand, der Zeichen benutzt, auch etwas Vernünftiges im Sinn hat und seine Zeichen entsprechend wählt. Das Verstehen ist dann nichts anderes als umgekehrte Rede: Der Redende hat einen Bezeichnungswunsch und wählt die passenden Zeichen, der Ausleger sieht diese Zeichen und schließt auf den Bezeichnungswunsch des Urhebers.⁶⁶ Bei diesem Idealmodell des Verstehens handelt es sich um einen alten hermeneutischen Topos, der beispielsweise sehr explizit bei Schleiermacher formuliert ist. Auch der hier zitierten Passage liegt es insofern zugrunde, als Meier den Anspruch erhebt, durch die Behandlung der Zeichen »die Grundsätze, beydes der charakteristischen Erfindungskunst und der Auslegungskunst, zugleich ab[zu]handeln.«⁶⁷ Bezeichnen und Auslegen sind daher gar keine zwei verschiedenen Vorgänge, sondern nur zwei Richtungen derselben Bewegung. Die Hermeneutik ist so ›umgekehrtes Bezeichnen‹ und damit ein Teil der Semiotik.⁶⁸ Das Bezeichnen stellt für Meier eine erkenntnistheoretische Grundoperation dar,⁶⁹ der Bezeichnende wie der Zeichen Lesende hat es so mit der Wahrheit und der Wirklichkeit des Be-

⁶⁵ Meier, Versuch, § 238.

⁶⁶ Hierzu auch Petrus 1997, 137f.

⁶⁷ Meier 1976, 616.

⁶⁸ Zur Zugehörigkeit der Hermeneutik der Aufklärung, insbesondere derjenigen Meiers, zur Semiotik siehe Szondi 1975, 98f., Leventhal 1986, Beetz 2000. Die offenbar sehr große Plausibilität dieses Modells gerade im 18. Jahrhundert korreliert auch mit der soziaethischen Semantik der Billigkeit, auf die Mauser 2007 hinweist und auf die unten noch eingegangen wird.

⁶⁹ Siehe nur Meier 1755, 444: »Da die Zeichen einen so wichtigen und weitläufigen Theil der ganzen menschlichen Erkenntniß ausmachen, da wir ohne Zeichen gar nicht oder sehr wenig und schlecht denken können, und da wir nur mittelst der Zeichen zu aller unserer Erkenntnis wirklicher Dinge gelangen: [...]«. Für Beispiele siehe Meier 1976, 614.

zeichneten selbst zu tun.⁷⁰ Wenn Meier daher die Hermeneutik als Umkehrung des Bezeichnens versteht, so weist das auch auf die Kontextualisierung der Hermeneutik in der Logik hin; und wenn das Thema in der Ästhetik behandelt wird, so nur im Hinblick auf die ästhetische Produktion von Zeichen: »so muß ein schöner Geist vermögend seyn, schöne Zeichen zu denken.«⁷¹

Ohne hier ausführlich auf das Verhältnis von Hermeneutik und Ästhetik bei Meier eingehen zu können, soll doch auf einen eigenartigen Umstand hingewiesen werden: Während Meiers Hermeneutik zumindest insofern zeittypisch eingerichtet ist, als sie von einem regelkonformen, paritätischen Sprachgebrauch ausgeht, und Eigenschaften wie Originalität und Individualität des Kunstwerks nicht kennt und nicht zu integrieren vermag, trägt nicht zuletzt seine Ästhetik zur Durchsetzung gerade dieser Merkmale bei. Wenngleich Meier in seiner Ästhetik also durchaus das »neue« Paradigma vertritt und auch in diesem Zusammenhang sporadisch die Topik der Angemessenheit verwendet,⁷² ist die zeitgleich erschienene Hermeneutik konsequent am alten Modell ausgerichtet. Die Konzeption der Gegenstände in der Hermeneutik und in der Ästhetik scheint daher kaum zusammenzupassen.⁷³ Diese auffällige Ungleichzeitigkeit könnte ein Grund für die spärliche Rezeption von Meiers Hermeneutik sein: Die Hermeneutik gründet auf Annahmen, die schon

⁷⁰ Dieser Bezug betrifft jedoch nur den Idealfall; prinzipiell räumt gerade die logische Hermeneutik im 18. Jahrhundert die Möglichkeit ein, sachlich Falsches richtig zu verstehen. Vgl. dazu H. W. Arndt 1994, 16f.

⁷¹ Meier 1976, 612. – In seiner *Vernunftlehre* weist Meier ausdrücklich darauf hin, dass die gelehrte Rede nicht notwendig schön zu sein braucht (Meier 1752, §491).

⁷² Beispielsweise ruft Meier die *ad-personam*-Bedeutung der Angemessenheit auf, wenn er die Geschmackskategorie auf die ganze Person bezieht: »Niemand wird wohl in Abrede seyn, daß der Geschmack, eines der vornehmsten Vermögen, unserer Seele sey. Ein Mensch von einem schlechten Geschmacke denkt und handelt überhaupt, auf eine elende und unvollkommene Art. Die Güte des Geschmacks breitet sich, über den ganzen Menschen, aus.« (Meier 1976, 503f.). – Herder bezeichnet Meiers Ästhetik dennoch als eine »wiedergekauete Logik« (Herder 1877–1913, IV, 27).

⁷³ Siehe aber Strube 2005, 410, der meint, Meier behandle »schöne« Literatur gerade nicht hermeneutisch, weil er die Auffassung vertrete, logische Auslegung zerstöre die Schönheit.

zur Zeit der Entstehung dieser Hermeneutik nicht mehr voll zu überzeugen vermögen.

In der *Auslegungskunst* behandelt Meier das Bezeichnen dagegen, nicht zuletzt aufgrund des sehr weiten Zeichenbegriffs, als ein universelles Phänomen. Er schließt hier an die Leibniz-Wolffsche Schule an, verstärkt aber den in ihr ohnehin angelegten Bezug auf die Erkenntnisfunktion der Zeichen.⁷⁴ Unter einem Zeichen versteht Meier »überhaupt ein iedwedes Mittel, vermitteltst dessen man die Wirklichkeit einer andern Sache erkennt«. ⁷⁵ Das ist sehr viel:

In dieser Welt ist, weil sie die beste ist, der allergrößte allgemeine bezeichnende Zusammenhang, der in einer Welt möglich ist. Folglich kan ein jedweder wirklicher Theil in dieser Welt ein unmittelbares oder mittelbares, entfernteres oder näheres natürliches Zeichen eines jedweden andern wirklichen Theils der Welt seyn.⁷⁶

Vergleicht man diese Formulierungen mit der oben diskutierten Definition bei Chladenius,⁷⁷ so fällt auf, dass Meiers Zeichenbegriff viel weiter ist. Während bei Chladenius nur solche »Sachen« Zeichen sind, die »einen andern Begriff« aufrufen, wenn man sie ansieht,⁷⁸ so umfasst der Begriff bei Meier sämtliche »zusammenhängende« Erscheinungen, insofern man durch ihr Vorliegen auch auf

⁷⁴ Siehe Wolff 1983, §§ 292 u. 238. Gegenüber Wolff findet sich bei Meier und bei A. G. Baumgarten, von dem Meier den Begriff unmittelbar übernimmt, ein ontologisch aufgeladener Zeichenbegriff: Während Wolff das Zeichen definiert als »ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart, oder die Ankunft eines andern Dinges erkennen kan« (ebd., § 292), spricht Baumgarten vom »Medium cognoscendae alterius existentiae« (A. G. Baumgarten 1963, § 347), Meier analog vom »Erkenntnisgrund« (Meier, Versuch, § 7) bzw. von einer »Erkenntnißquelle« (Meier 1755, 441) der bezeichneten Sache. Vgl. hierzu Roeder 1927, 23 f., ferner überblickshaft Haller 1959.

⁷⁵ Meier 1752, § 486. In der *Auslegungskunst* lautet die Definition analog: »Ein Zeichen ist ein Ding, wodurch die Wirklichkeit eines anderen Dinges erkannt werden kann.« (Meier, Versuch, § 7).

⁷⁶ Meier, Versuch, § 35.

⁷⁷ Siehe oben, S. 63.

⁷⁸ Vgl. Chladenius, Ausl., § 740. Gleichwohl handelt es sich, wie bereits angedeutet, nicht um zwei verschiedene Konzepte, sondern um zwei Interpretationen des Wolffschen Begriffs. So findet sich bei Chladenius wie bei Meier eine fast wörtliche Paraphrase der Erklärung der Entstehung eines Zeichens durch Wolff.

die Gegenwart von etwas anderem schließen kann. Oder formal ausgedrückt: Es heißt a ein ›Zeichen‹ und b seine ›Bedeutung‹, sofern gilt: $\neg(a \wedge \neg b)$.

Epistemologische Angemessenheit

Mit diesem Zeichenmodell eng verbunden ist die Angemessenheitstopik, sofern sie bei Meier überhaupt eine Rolle spielt. In Meiers Hermeneutik, darauf wurde oben bereits hingewiesen, finden sich wenige der nach der hier zugrunde gelegten Heuristik maßgeblichen Angemessenheitstopoi. Der Grund dafür liegt eben in dem auf der fraglosen Annahme gegenseitiger Rationalität fußenden Zeichenmodell: Individuelle Abweichungen von den allgemeinen vernünftigen Bezeichnungsregeln werden, wo sie überhaupt erwähnt werden, nur als Störfälle behandelt, die im Rahmen der Hermeneutik des 18. Jahrhunderts gar nicht als Gegenstand der Hermeneutik betrachtet werden. Zwar gibt es auch in der *Auslegungskunst* eine Stelle, die, im Sinne des Angemessenheitstopos von der ›Passivität‹ des Interpreten,⁷⁹ fordert, der Ausleger solle »den Sinn aus der Rede heraus, nicht aber in dieselbe hineinbringen.«⁸⁰ Angemessenheit meint bei Meier aber hauptsächlich Regelkonformität – sowohl der Verfasser des Textes wie dessen Ausleger sind gleichermaßen an diese Regeln gebunden.

In diesem Sinne verwendet Meier an vielen Stellen die Ausdrücke »gemäß« beziehungsweise »übereinstimmend«, nämlich meist im Zusammenhang mit bestimmten Billigkeitsregeln, die ja stets besagen, es solle diejenige Bedeutung angenommen werden, die der jeweiligen Vollkommenheit am gemäßesten ist.⁸¹ »Gemäß«, also angemessen,⁸² ist hier offensichtlich im Sinne von ›entsprechend‹ auf-

⁷⁹ Siehe oben, S. 50.

⁸⁰ Meier, Versuch, § 121.

⁸¹ Siehe Meiers oben zitierte Definitionen Meier, Versuch, § 39, sowie Meier 1976, § 515. Die Ausdrücke kommen in der *Auslegungskunst* sehr häufig vor und meinen in den meisten Fällen eben diesen Zusammenhang.

⁸² Siehe Grimms *Deutsches Wörterbuch*, Art. »gemäsz, adj.«, unter 3.

zufassen. In diesem Sinne verwendet Meier das Wort durchgängig.⁸³ In einer frühen Schrift – dem »Versuch einer philosophischen Abhandlung von dem Mittelmäßigen in der Dichtkunst« von 1741 – wird es in einer dazu stimmenden Weise definiert: »Einer Sache gemäß seyn, heißt aus derselben als aus einem Grunde können erkannt werden.«⁸⁴ In der *Auslegungskunst* wird das Wort in genau diesem Sinne verwendet. Diese Definition macht verständlich, warum Meier oft bestimmte Arten der Angemessenheit proklamiert, um davon auf bestimmte hermeneutische Gründe zu schließen, so etwa wenn er sagt, ein vernünftiger Verfasser richte seinen Text grundsätzlich so ein,

wie er dem persönlichen Gegenstande oder den Lesern und Zuhörern am gemäßesten ist. Folglich sind alle Bestimmungen des persönlichen Gegenstandes des Textes, dergleichen die meisten Umstände des Autors sind, [...] hermeneutische Gründe, den unmittelbaren Sinn zu finden [...].⁸⁵

Aus der Annahme der rhetorischen Angemessenheit der Rede an ihre äußeren Umstände wird so eine hermeneutische Erkenntnisquelle: Wenn ein *a* einem *b* gemäß ist, das heißt dem *b* auf zunächst unspezifizierte Art und Weise entspricht, so wird das *b* zu einem Erkenntnismittel des *a*. Wenn also zum Beispiel ein Text einer Situation, in der er entstanden ist, gemäß ist, so kann man, wenn man die Situation kennt, auf die Bedeutung des Textes rückschließen. An diesem Beispiel wird auch klar, wie sehr einer solchen Hermeneutik die Vorstellung normierter, regelgeleiteter Textproduktion zugrunde liegt; sie ist ihrerseits eingebettet in die Vorstellung einer prästabilierten Harmonie, auf die Meier in der oben zitierten Zeichendefinition anspielt. Der Gegenbegriff zu »gemäß« heißt bei Meier »zuwider«. Auch dies wird vor dem Hintergrund des Gesagten klar: Da Meier von Regelkonformität ausgeht, ist das Gegenteil des Gemäßen geradezu ein Widerspruch, ein Verstoß gegen die Regel. Diese strikte

⁸³ Weitere Beispiele in Meier, Versuch: §47 (der Tugend gemäß), §158 (den Regeln gemäß), §166 (dem Publikum gemäß), §181 (dem Zweck gemäß), §237 (einem hermeneutischen Grunde gemäß).

⁸⁴ Meier 1999, 17.

⁸⁵ Meier, Versuch, §166.

Verwendung des Prädikats erlaubt es ihm sogar, aus dem negativen Befund, dass etwas einer bestimmten Regel *nicht* gemäß sei, dennoch einen positiven hermeneutischen Schluss zu ziehen:

Der durch die Auslegung gefundene Sinn ist einem gewissen gegebenen hermeneutischen Grunde entweder gemäß oder zuwider oder weder gemäß noch zuwider. Ist das erste, so bestimmt dieser hermeneutische Grund diesen Sinn; ist das andere, so bestimmt dieser Grund das Gegenteil dieses Sinnes; ist das dritte, so ist dieser hermeneutische Grund in Absicht dieses Sinnes gleichgültig und kann bei demselben in keine Betrachtung kommen.⁸⁶

Eben dasselbe, was hier vom Verhältnis von Zeichen und Zeichengebrauch gesagt ist, gilt auch für das von Bezeichnungsakt und »Einzelheit« des Zeichenurhebers:⁸⁷ Der Urheber hat bestimmte Dispositionen und seine Zeichen wählt er, so die Annahme, gemäß dieser Dispositionen, so dass die Zeichenbedeutung später aus den Dispositionen erkannt werden kann (Meier geht es hier um eine Rechtfertigung, die Dispositionen als »hermeneutischen Grund« anzusehen). Ferner gilt dasselbe in Bezug auf das Publikum; der Autor wählt also eben solche Zeichen, »welche denen Personen, denen er etwas bezeichnet, am gemäßesten sind.«⁸⁸ Diese Anweisung findet er zumindest in der klassischen Rhetorik, und Meier geht nun davon aus, dass er sich daran hält und leitet hieraus eine hermeneutische Regel ab. Die Parameter, die etwa bei Cicero für die Angemessenheit genannt werden,⁸⁹ werden also auch von Meier angeführt und sämtlich als Lieferanten hermeneutischer Gründe umgedeutet. Diese Ausführungen zeigen, dass zwar die »Angemessenheit« (im Sinne der »Entsprechung«) eine wichtige Rolle in der logischen Hermeneutik spielt, dass es sich dabei aber nicht um den hermeneutischen Topos handelt, sondern vielmehr um eine epistemologische Kategorie. Die Rhetorik, insofern sie eine Handlungsanweisung für Schriftsteller ist, erfüllt hier die Funktion, die prästabilierte Harmonie, den

⁸⁶ Meier, Versuch, § 237.

⁸⁷ Meier, Versuch, § 99.

⁸⁸ Meier, Versuch, § 102. Vgl. auch § 166, wo eine Spezifikation dieser Anweisung vorgenommen wird.

⁸⁹ In Cic. de orat. III 210-212 vor allem das Publikum und die Situation.

logischen Zusammenhang der Welt zu gewährleisten: Ist der Text im rhetorischen Sinne angemessen – und dabei ist wiederum vor allem die ›Entsprechungs‹-Angemessenheit gemeint –, so steht seine Verständlichkeit außer Frage. Diese Angemessenheit ist zugleich die Bedingung aller Verständlichkeit: Der Text gilt nur dann als auslegungsfähig, wenn er »klügelich« eingerichtet ist, wenn er also im rhetorischen Sinne ›angemessen‹ ist.⁹⁰ Der Bezug auf die rhetorische Angemessenheit wird noch deutlicher bei Crusius: »Man präsumiret, daß ein Verfasser dasjenige sage, was sich zu seinem Zwecke schicket.«⁹¹

In diesem Modell ist »der Bezug zwischen *res* und *verbum* weitgehend festgelegt, er ist wißbar und erlernbar«, und »verbürgt auch die Verlässlichkeit, die *Wahrheit*« des Textes.⁹² Diese Lesart rhetorischer Angemessenheit geht über das antike Verständnis insofern hinaus, als hier die persuasive Funktion der Rhetorik eine gegenüber der logischen Übereinstimmung von Welt und Zeichen untergeordnete Rolle spielt. Die ›Entsprechungs‹-Angemessenheit ist so eigentlich keine rhetorische Kategorie mehr, sondern eine logische. Dieses Argument formuliert Petrus Ramus bereits 1549 in seinem so genannten *Anti-Quintilian*. Ramus kritisiert insbesondere Quintilians Zuordnung des *decorum* zur Rhetorik, und zwar ausdrücklich als »unangemessen«.⁹³ Die Kategorie sei in Wahrheit viel allgemeiner, sie betreffe die Frage, was einem Gegenstand oder Fall jeweils angemessen sei und gehöre in die Dialektik, deren Gesetze dann von jeder Disziplin für ihre Belange spezifiziert würden. In Übereinstimmung mit seiner Begrenzung des rhetorischen Propriums auf *elocutio* und *actio* erkennt Ramus dann nur noch die Lehre vom angemessenen Stil und vom angemessenen Vortrag als rhetorische Aufgabenbereiche an und identifiziert das *decorum* ansonsten mit dem dialektischen *iudicium*.⁹⁴

⁹⁰ Meier, Versuch, §85. Vgl. auch §§13, 51, 66, 109.

⁹¹ Crusius 1965, 1093; der ganze Satz ist im Original hervorgehoben.

⁹² Fischer 1968, 189 und 188; Herv. im Original.

⁹³ Ramus 1986, 227: »Primo itaque capite longissimus sermo de apte dicendo consumitur, des hoc totum decori tam prolixum praeceptum valde in rhetoricis praeceptis est indecorum.«

⁹⁴ Vgl. ebd., 227. Dazu auch Fischer 1968, 204f., sowie Knappe 2000, 258f.

Die ›Entsprechungs‹-Angemessenheit ist in den Aufklärungshermeneutiken insofern im Sinne einer *adaequatio* zu verstehen und setzt ihrerseits die metaphysische Annahme einer harmonischen Einrichtung der Welt voraus: Die menschlichen Handlungen, die natürlichen Phänomene und auch die Zeichenverwendung stimmen prinzipiell zusammen.⁹⁵ Eine solche Entsprechung ist für die Logik des 18. Jahrhunderts ein Grund, die so entstehenden Schlüsse als »gewiss« anzusehen; in diesem Sinne heißt es beispielsweise in einem logischen Lehrbuch von Christian Gottfried Schütz:

Wenn ein Zeichen nur eine Bedeutung hat, oder die angenommene dem Context so gemäß ist, daß Ungereimtheit entstehn würde, wenn man eine andere Bedeutung annehmen wollte, so ist man *hermeneutisch gewiß*; oder völlig überzeugt, daß die Bedeutung richtige sey.⁹⁶

Diese Lesart des ›Entsprechungs‹-Topos bildet das zentrale Erkenntnismittel der Aufklärungshermeneutik. Das ist der Grund dafür, dass die Vorstellung einer hermeneutischen Angemessenheit in diesen Theorien nicht vorkommt und auch konzeptuell keinen Sinn ergibt: Die Regeln sind eindeutig fixiert, so dass die Bedeutung logisch sicher ermittelt werden kann. Fragen nach der Bedeutung einer Stelle sind daher im 18. Jahrhundert grundsätzlich »decidable questions« im Sinne Heinz von Foersterns.⁹⁷

Bei Christian August Crusius findet dies Niederschlag in der Auffassung, in der Hermeneutik müsse man grundsätzlich das Unbekannte aus dem Bekannten erschließen,⁹⁸ nämlich vor allem aus den Umständen der Rede.⁹⁹ Crusius kennzeichnet die epistemologische Funktion der Entsprechung noch deutlicher als Chladenius und Meier, auch wenn das Modell in der Sache das gleiche ist. So sagt Crusius explizit, dass die ›Entsprechung‹ einen logischen Schluss auf die Wahrscheinlichkeit zulasse: Man präsumiert zunächst eine

⁹⁵ Siehe den oben zitierten § 35, auch § 37 in Meier, Versuch.

⁹⁶ Schütz 1773, § 165; Herv. im Original. Vgl. hierzu die Rede von »unumstößlich gewissen Gründen« bei Meier, Versuch, § 4.

⁹⁷ Foerster 1991, 64. Siehe dazu die Bemerkungen oben, S. 28.

⁹⁸ Vgl. Crusius 1965, 1090.

⁹⁹ Vgl. insb. ebd., 1086.

Bedeutung »und versucht, ob sie einen guten Verstand gebe, und durch die Uebereinstimmung mit den Umständen wahrscheinlich werde.«¹⁰⁰ Diese so genannte »Uebereinstimmungs-Wahrscheinlichkeit«¹⁰¹ definiert Crusius als Schluss auf die Wahrscheinlichkeit aus der Übereinstimmung eines Satzes mit den Phänomenen, also mit dem schon Bekannten. Übereinstimmung ist für Crusius insofern eine »Quelle der Wahrscheinlichkeit«: »Wenn ein möglicher Satz mit schon bekannten *Phaenomenis* besser, als sein Gegensatz, übereinstimmt; so wird derselbe dadurch wahrscheinlich.«¹⁰²

Eng verbunden mit diesem auf Regelkonformität bauenden erkenntnistheoretischen Optimismus ist der Gegenbegriff der Angemessenheit. Analog zur Bedeutung von ›gemäß‹ (im Sinne von ›entsprechend‹) kann bemerkt werden, dass die Unangemessenheit als Gegenbegriff des Angemessenen bei Meier mit ›den Regeln zuwider‹ konvergiert; auch dies bezeichnet wieder eine aus der produktionsästhetischen Angemessenheit abgeleitete Regel: Wenn der Autor seinen Text nicht angemessen verfertigt – oder, wie man mit Bezug auf das *ineptum* sagen darf: wenn er Unfug verzapft statt vernünftig zu schreiben –, so erübrigt sich auch die Interpretation. Dies wird an Stellen wie den folgenden deutlich:

Wenn es also wahrscheinlich und gewiß ist, daß ein Autor seine Rede ohne Verstand herschwatze oder zusammenschmiere, so muß man es nicht einmal versuchen, ihn auszulegen.¹⁰³

Wenn also ein Zeichen ein leeres Zeichen ist, und gar keine Bedeutung hat, oder etwas ganz unmögliches bezeichnet, so ist es falsch. Hieher gehören alle nichtsbedeutende Worte und das Galimatias Blocksbergischer Dichter.¹⁰⁴

In der *Auslegungskunst* behandelt Meier die natürlichen und die willkürlichen Zeichen gesondert. Prästabilisierte Harmonie und die Vollkommenheit Gottes garantieren den explizierten Zeichenbegriff für

¹⁰⁰ Crusius 1965, 1127.

¹⁰¹ Ebd., 711; im Original hervorgehoben.

¹⁰² Ebd., 691f.; im Original hervorgehoben., »Phaenomenis« kursiv.

¹⁰³ Meier, Versuch, § 110.

¹⁰⁴ Meier 1976, 620.

die natürlichen Zeichen. Die prästabilisierte Harmonie wird, wie etwa auch die Erklärung der Zeichenentstehung, kommentarlos – also als gleichsam selbstverständlich – übernommen, die Vollkommenheit Gottes ist ohnehin eine begriffslogische Gewissheit.¹⁰⁵ Beides garantiert, dass der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bedeutung rigide genug ist, um regelförmig erschlossen werden zu können. Die Welt ist ja so verbindlich eingerichtet, dass wir tatsächlich vom Rauch sicher auf das Feuer schließen können. Für die willkürlichen Zeichen besteht aber genau in diesem Punkt ein Problem. Anders als Gott kann ein »endlicher Autor« sich irren, absichtlich Unwahrheiten verbreiten, Zeichen absichtlich oder unabsichtlich falsch verwenden, er kann »betrügen und betrogen werden«,¹⁰⁶ so dass die Richtigkeit der Auslegung je nach Einzelfall beurteilt werden müsste – wie soll eine Hermeneutik aus Regeln¹⁰⁷ so überhaupt möglich sein? Dies ist der Grund, weshalb die Hermeneutik in der eingangs zitierten Passage aus den *Anfangsgründen* nicht allein als umgekehrte Bezeichnungskunst, sondern zusätzlich durch die Billigkeitsmaxime bestimmt wird.

Billigkeit

Zu der obigen Definition des Zeichens als ein Ding, aus dem die Wirklichkeit eines anderen Dings erkannt werden kann, findet sich bei Meier eine wichtige Ergänzung. In der *Metaphysik*, gegen Ende des Abschnitts »Von den Zeichen« schreibt Meier:

Man muß demnach sagen, daß die ganze Characteristik auf diesem Satze, als auf ihrem ersten und allgemeinen Grundsätze, beruhe: *ein jedes Zeichen sey das vollkommenste Mittel zu der Hervorbringung der Erkenntniß der Wirklichkeit der bezeichneten Sache, so viel als möglich ist.*¹⁰⁸

¹⁰⁵ Anders Crusius 1965, 1099f.: Er fordert den Erweis der »exegetische[n] Möglichkeit« der Auslegung, das heißt den Beweis, dass eine angenommene Bedeutung keinem der Umstände widerspricht. Bleibe dies aus, so werde die Auslegung willkürlich.

¹⁰⁶ Beide Meier, Versuch, § 118.

¹⁰⁷ Vgl. Meier, Versuch, § 1: Die Hermeneutik sei eine »Wissenschaft der Regeln«.

¹⁰⁸ Meier 1755, 449; Herv. im Original.

Dieser »Grundsatz« unterscheidet sich von der oben zitierten Definition durch zwei wichtige Punkte: Er ist erstens im Konjunktiv formuliert – das Zeichen *ist* hier nicht das vollkommenste Mittel, sondern es »sei«, und zwar »so viel als möglich ist«. Zweitens ist das Zeichen nicht nur, wie oben, ein Mittel, sondern das »vollkommenste« Mittel zur Erkenntnis des Bezeichneten. Der Konjunktiv mag, sofern man den Passus auf die Produktion bezieht, als Anweisung zu verstehen sein, das Zeichen so zu wählen, dass es die Erkenntnis des Bezeichneten so gut wie möglich leistet. Aber auch für den Ausleger impliziert Meiers »Grundsatz« eine bestimmte heuristische Einstellung: die hermeneutische Billigkeit. Unabhängig von seinen tatsächlichen Eigenschaften soll das Zeichen so behandelt werden, als wäre es das denkbar vollkommenste Mittel zur Bezeichnung seiner Bedeutung:

Die hermeneutische Billigkeit (aequitas hermeneutica) ist die Neigung eines Auslegers, diejenigen Bedeutungen für hermeneutisch wahr zu halten, welche, mit den Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen, am besten übereinstimmen, bis das Gegenteil erwiesen wird.¹⁰⁹

Signifikant ist hieran insbesondere die Formulierung, der Ausleger solle bestimmte Bedeutungen »für hermeneutisch wahr halten«; an anderen Stellen schreibt Meier synonym dafür »annehmen«. ¹¹⁰ Für Meier ist klar, dass die Auslegung »niemals eine apodiktische Gewißheit«¹¹¹ haben kann, und insofern handelt es sich bei den Auslegungen nicht um aufgefundene oder entschlüsselte Bedeutungen, sondern stets um Konstruktionen, um Bedeutungszuschreibungen durch den Ausleger. Hierauf verweisen ferner das Wort »Neigung«, das Meier in der Definition benutzt – und das ja weniger methodologische Normierung als vielmehr eine subjektive Disposition bezeichnet¹¹² –, sowie die im *Versuch* ubiquitär vorkommende Wen-

¹⁰⁹ Meier, *Versuch*, § 39.

¹¹⁰ Siehe etwa Meier, *Versuch*, §§ 43 ff., 98, 173, 195 u.ö. Der Gegenbegriff heißt Bedeutungen »verwerfen« (Meier, *Versuch*, § 60 u.ö.).

¹¹¹ Meier, *Versuch*, § 242.

¹¹² Wolff 1983, § 878, in dessen Tradition Meier steht, verwendet den Begriff zumindest in diesem Sinne: »Und in dieser Bemühung besteht die Neigung,

dung »bis das Gegenteil erwiesen wird.«¹¹³ Gemeint ist das Falsifikationsprinzip: Wir können nicht die Gewissheit einer Bedeutung erweisen, sondern nur, gegebenenfalls, ihre Falschheit. Die Auslegungen können so immer nur den Status einer hermeneutischen Approximation, einer Hypothese haben.

Die so genannte hermeneutische Billigkeit ist ein Topos, der sich, von Augustinus bis Gadamer und Davidson, in der ganzen Hermeneutikgeschichte findet, wenngleich die Bezeichnungen jeweils unterschiedlich lauten.¹¹⁴ Sie wird üblicherweise¹¹⁵ auf die ἐπιείκεια zurückgeführt, die Aristoteles im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* bespricht. Die ἐπιείκεια kommt dann ins Spiel, wenn ein allgemeines Gesetz nicht richtig auf einen bestimmten Fall angewendet werden kann; man müsse dann, so Aristoteles, das Gesetz mit Rücksicht auf diesen Sonderfall anpassen:

Denn was ohne feste Grenzen ist, verträgt auch keinen festen Maßstab: wie in der lesbischen Bauweise die Richtschnur aus Blei, wo sich die Richtschnur der Gestalt des Steins anpaßt und nicht starr bleibt. In diesem Sinne paßt sich der Beschluß den Tatsachen an.¹¹⁶

Die juristische Begriffstradition schließt hier an, so dass ἐπιείκεια, *aequitas* und Billigkeit hier eine »umfassende Auslegungsregel« zur Gesetzesauslegung, -ergänzung und -korrektur bezeichnen und sich damit auf das von Aristoteles problematisierte Verhältnis von allgemeinem Gesetz und individuellem Fall beziehen.¹¹⁷ Neben diesem formalen Bedeutungsgehalt des Billigkeitsbegriffs umfasst er in materialer Hinsicht, bereits bei Aristoteles, insbesondere aber infolge seiner Interpretation im kanonischen Kirchenrecht des Mittelalters, auch ethisch-moralische Werte wie Gerechtigkeit, Mitleid,

welche zuweilen die sinnliche Begierde, zuweilen der Wille genennet wird [...].« Die Billigkeit selbst wird bei Wolff als »Tugend« bezeichnet: »Aequitas haec virtus est, [...].« (Zit. nach Bühler/Cataldi Madonna 1996, LXXVIII, Anm. 202).

¹¹³ So und ähnlich Meier, Versuch, §§41, 94, 169, 195 u.ö.

¹¹⁴ Siehe hierzu vor allem den historischen Überblick in O.R. Scholz 1999.

¹¹⁵ Siehe Rott 2000, 23 f., und Maye 2006, 61 f.

¹¹⁶ Aristot. NE 1137b.

¹¹⁷ Vgl. Joachim 1984, 77 ff., 108 ff. u.ö. (zit. 79).

Güte, Milde, Wohlwollen, Gnade, Nachsicht, Nächstenliebe und dergleichen mehr.¹¹⁸ Auch im *ius aequus* wird indes der Anspruch auf »einen Prozess nachvollziehbarer Erkenntnisakte aus zutreffenden Rechtsnormen [...], somit auf die Gewinnung rechtlicher Entscheidungen aus einschlägigen Figuren oder Regeln des geltenden Rechts«¹¹⁹ nicht aufgegeben. Billigkeit bezieht sich daher nicht notwendig auf völlig individuelle Einzelfälle, sondern sie soll in Fällen, die nicht ohne konkrete Prüfung entscheidbar sind, dennoch regelhafte oder zumindest regelähnliche Entscheidungen ermöglichen.

Ausgehend von diesen Bestimmungen ist nun die Frage angebracht, inwiefern Meier den Begriff Billigkeit tatsächlich in diesem Sinne verwendet. Der Zusammenhang wird in der Forschungsliteratur ebenso selten bestritten wie expliziert. Zwar mag man sagen, dass der Ausleger billig vorgeht, wenn er »die Besonderheiten und Probleme einer gewissen Situation versteht und wohlwollend von ›formal‹ korrektem, aber ›intuitiv‹ falschem Verhalten abweicht«.¹²⁰ Aber trifft diese Beschreibung tatsächlich auf Meiers Konzept der Interpretationsaktivität zu?¹²¹

Die Billigkeitsmaxime betrifft insofern das Verhältnis von Regel und Einzelfall, als sie den Sinn hat, die Bedeutungszuschreibung im Modus nachvollziehbarer Erkenntnisakte zu ermöglichen, obwohl die Anwendung von Regeln nicht in jedem Fall zu eindeutigen Ergebnissen führt. Obwohl bei Meier der Ausdruck ›wahrscheinlich‹ meist keinen epistemologischen Status von Interpretationen

¹¹⁸ Vgl. Joachim 1984, 25 ff. u. ö.

¹¹⁹ Ebd., 109.

¹²⁰ Rott 2000, 24.

¹²¹ O.R. Scholz 1999, 56, meint, man müsse sich mit einem diesbezüglichen Urteil zumindest so lange zurückhalten, bis die Wort- und Begriffsgeschichte aufgearbeitet worden sei, und unterdessen den Begriff nur als *terminus technicus* im Sinne von Meiers Nominaldefinition ansehen. Maye 2006 gibt zwar einen begriffsgeschichtlichen Überblick; deutlichere, über die vage Behauptung eines Zusammenhangs »Im Zeichen einer Semantik der Liebe zu den Sachen« (ebd., 68) hinausgehende Hinweise ergeben sich daraus allerdings nicht. Zumindest für Meier trifft auch dies nicht zu: Zwar spricht Meier im Zusammenhang mit der Billigkeit einmal von »Liebe« (Meier, Versuch, §89), diese bezieht sich aber ausdrücklich nicht auf die Sachen, sondern auf deren Urheber.

bezeichnet,¹²² so erfordern die hermeneutischen Schlüsse auch nach seiner Konzeption eine Entscheidung: Der Ausleger muss sich auf *eine* Bedeutung festlegen.¹²³ Dies kann anhand der Unterscheidung von buchstäblichem, eigentlichem und unmittelbarem Sinn veranschaulicht werden. Das Verhältnis von Text und Bedeutung versteht Meier als Sonderfall des Verhältnisses von Mittel und Zweck.¹²⁴ Nun kann ein und derselbe Text Mittel für verschiedene Zwecke sein; schon der »buchstäbliche Sinn« eines Textes lässt mehrere Möglichkeiten zu. »Buchstäblichen Sinn« nennt Meier »diejenige Reihe der Vorstellungen, welche durch die Rede, an und für sich betrachtet, bezeichnet werden kann.«¹²⁵ Diese Definition ist freilich recht vage, zumal Meier keinen Gegenbegriff nennt. Ausgeschlossen werden sollen vermutlich solche Bedeutungen, die gar nicht durch die Rede selbst bezeichnet, sondern etwa aus dem Akt des Bezeichnens geschlossen werden, wie dies bei psychologischen oder historischen Interpretationen der Fall ist. Der buchstäbliche Sinn kann indes »sehr vielfach und mannigfaltig«¹²⁶ sein, und ein buchstäblicher Sinn kann einem anderen widersprechen, so dass auch seine Bestimmung eine begründete Wahl erfordert. Durch solche Mehrdeutigkeit der Wörter wird der strikte Zusammenhang, der nach diesem Modell zwischen Vorstellungen und Sachen besteht, problematisch.¹²⁷ Zudem kann der buchstäbliche Sinn einer Rede entweder ein »eigentlicher« oder ein »uneigentlicher«, also etwa meta-

¹²² Die meisten Nennungen von »wahrscheinlich« bei Meier beziehen sich auf bestimmte Relationen des Zeichens (auf seine Wirklichkeit, auf seinen Zeichencharakter und dergleichen); der Ausleger soll nun zum Beispiel nur solche Bedeutungen annehmen, von denen ihm wahrscheinlich ist, dass sie auch wirklich sind, dass sie also etwas Wahres bezeichnen (vgl. Meier, *Versuch*, § 60 u. 24). Im § 242 geht Meier allerdings kurz auf das Problem der Gewissheit hermeneutischer Schlüsse ein (ohne jedoch von »Wahrscheinlichkeit« zu sprechen). – Zu Meiers Unterscheidung von Graden hermeneutischer Gewissheit und Wahrscheinlichkeit siehe Danneberg 1994b, 151.

¹²³ Im *Versuch* wird diese Maxime nicht ausgeführt. Es handelt sich aber um eine im 18. Jahrhundert verbreitete Auffassung, dass eine Stelle nur genau einen hermeneutisch wahren Sinn haben kann. Siehe dazu auch unten, S. 115.

¹²⁴ Dazu Bühler/Cataldi Madonna 1996, LXXXff. sowie H.W. Arndt 1994, 24.

¹²⁵ Meier, *Versuch*, § 114.

¹²⁶ Meier, *Versuch*, § 114.

¹²⁷ Vgl. H.W. Arndt 1994, 24.

phorischer, allegorischer oder ironischer Sinn sein.¹²⁸ Das Problem besteht mithin darin, dass der Sinn, der durch ein Zeichen gemäß der semiotischen Regeln bezeichnet werden kann, nicht eindeutig ist, und der Ausleger deshalb entscheiden muss, welchen Sinn er im Einzelfall annehmen will.¹²⁹ Die Billigkeitsregel besagt nicht unbedingt die Falschheit der ausgeschlossenen Alternativen, aber sie ermöglicht eine positive Entscheidung für den der Vollkommenheit »gemäßesten«¹³⁰ Sinn.

Hierbei handelt es sich aber allenfalls um einen assoziativen Bezug von juristischer und hermeneutischer Billigkeit. Explizit weist Meier an keiner Stelle auf das Verhältnis von Regel und Einzelfall hin. Der später – insbesondere seit Wolf – so prominente hermeneutische Topos von der ›Regellosigkeit‹ des Verstehens kommt bei ihm nicht vor. Durch die Billigkeitsmaxime soll auch keinesfalls die Geltung hermeneutischer Regeln für bestimmte Einzelfälle suspendiert werden¹³¹ – dies könnte man wohl für Gadamer behaupten, bei dem die Billigkeit¹³² eher eine allgemeine Maxime ist, die gerade vor der Anwendung vorgefertigter Maximen warnt. Bei Meier dient die Billigkeitsmaxime im Gegenteil erst zur Aufstellung der hermeneutischen Regeln, die dann in jedem Einzelfall streng angewendet werden sollen;¹³³ auch ist der Hermeneutik des 18. Jahrhundert die später so prominente Wertschätzung der Individualität des einzelnen Textes weitgehend fremd.¹³⁴ Die Billigkeit führt ja bei Meier,

¹²⁸ Vgl. Meier, Versuch, § 115.

¹²⁹ Vgl. Danneberg 1994b, 131 ff.

¹³⁰ Meier, Versuch, § 169.

¹³¹ Das geht etwa hervor aus Meier, Versuch, § 90, wo davor gewarnt wird, unwahrscheinliche Bedeutungen bloß deshalb anzunehmen, weil sie gut sind.

¹³² Gadammers »Vorgriff der Vollkommenheit« wird als Variante des Billigkeitstopos interpretiert unter anderem von Künne 1990 und von O.R. Scholz 1999, 134 ff.

¹³³ Siehe nur Meier, Versuch, §§ 238 f. In Übereinstimmung mit dem Wissenschaftsverständnis des Klassischen Rationalismus definiert Meier die Hermeneutik geradezu als eine »Wissenschaft der Regeln« (§ 1).

¹³⁴ Hierauf ist oben bereits im Zusammenhang mit Meiers Zeichenmodell hingewiesen worden. Die ›Individualität‹ des Textes ist indes keine Erfindung der romantischen Hermeneutik: In der theologischen Hermeneutik, etwa bei Flacius Illyricus, finden sich auch schon früher solche Vorstellungen.

anders als bei Gadamer, nicht dazu, dass die Richtschnur, um im Aristotelischen Bild zu sprechen, sich dem Stein anpasst – vielmehr wird der Stein als zur Richtschnur (nämlich zur Vollkommenheit) passend präsumiert.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Chladenius zwar einmal auf das Verhältnis von Gesetz und Einzelfall zu sprechen kommt, nämlich wenn er die Auslegung von (juristischen) Gesetzen behandelt,¹³⁵ dass dort die Billigkeit aber weder explizit noch implizit eine Rolle spielt. Auch die im engeren Sinne hermeneutische Billigkeit kommt bei Chladenius nicht vor. Crusius gibt zwar sporadisch die Anweisung, nicht ohne Grund Widersprüche und dergleichen im Text anzunehmen, und spricht auch einmal explizit von »Billigkeit«.¹³⁶ Diese Anweisungen verdanken sich aber weniger einer caritativen Einstellung als vielmehr der Tatsache, dass im rationalistischen Weltmodell der Text nur so überhaupt sinnvoll sein kann. Zwar kann man sich nie sicher sein, ob der empirische Autor sich an die Regeln gehalten hat – es sind aber nur zwei hermeneutisch gleichermaßen eindeutige Fälle denkbar: Entweder der Text ist regelkonform eingerichtet, dann ist er auch eindeutig verständlich, oder er ist es nicht, dann ist er gar kein Gegenstand für die logische Hermeneutik. Diese Billigkeit ist aber insofern nicht die *επιείκεια*, sie widerspricht ihr vielmehr geradezu.

Es ist daher zu vermuten, dass es sich bei der hermeneutischen Billigkeitsmaxime nicht um eine Variante der juristischen Billigkeit handelt, sondern um eine theoretische Annahme, die gewährleisten soll, dass die Zeichen eindeutig auslegbar sind. Chladenius nimmt dies, wie deutlich wurde, aus zeichentheoretischen Gründen an und braucht keine Billigkeit, um Zweifel auszuschließen. Meier expliziert aber ausführlicher als Chladenius die notwendigen Vorannahmen und die heuristischen Strategien der Bedeutungskonstitution, und die Billigkeit ist hier eine Maximierungsannahme, die zunächst nicht mehr besagt, als dass man, um überhaupt etwas verstehen zu können, davon ausgehen muss, dass die Zeichen tatsächlich eine vernünftige Bedeutung haben. Die Billigkeitsmaxime ist ein »profa-

¹³⁵ In Chladenius, *Ausl.*, §74.

¹³⁶ Crusius 1965, 1107.

nes, eingeschränktes Derivat« einer bibelexegetischen Norm,¹³⁷ derzufolge die Vollkommenheit Gottes außer Frage steht. In diesem Sinne nennt Meier die Billigkeit, wenn sie sich auf Gott als den Urheber der natürlichen Zeichen bezieht, die »hermeneutische Ehrerbietigkeit gegen GOtt (reverentia erga deum hermeneutica)«,¹³⁸ deren Notwendigkeit er wiederum zusammen mit der prästabilierten Harmonie voraussetzt. Die Billigkeitsmaxime formuliert daher die Anweisung, die Verständlichkeit der Zeichen in Fällen, in denen man sich der Vollkommenheit ihres Urhebers nicht völlig gewiss sein kann, dennoch anzunehmen.¹³⁹ Die hermeneutische Billigkeit ist zunächst die Übertragung einer für den theologischen Zusammenhang ohnehin vorausgesetzten Rationalitätsunterstellung, wonach die Zeichen eine vernünftige Bedeutung *haben* – sonst wären sie ja nach Meiers Konzept gar kein hermeneutischer Gegenstand.

Die Plausibilität dieser Annahme kann sich, neben diesem theologischen Zusammenhang, im 18. Jahrhundert auf eine wirksame sozialetische Topik stützen, die sich ebenfalls nicht auf die juristische Begriffstradition bezieht.¹⁴⁰ So findet insbesondere die funktionale Bedeutung des juristischen Begriffs im sozialetischen keine Entsprechung:

Billigkeit war für viele Zeitgenossen ein Sammelbegriff für Denk- und Verhaltensweisen, die auf ein funktionierendes Miteinander zielten. Dies hatte gegenseitigen Respekt, wechselseitige Anerkennung und einen gerechten Ausgleich zur Voraussetzung. Charakteristische Merkmale waren: Rücksichtnahme, Verlässlichkeit, aber auch Gewogenheit, Zugewandtheit, Mitdenken und Empathie.¹⁴¹

Billigkeit bezeichnet daher zunächst das soziale Ideal des Miteinanders mündiger Bürger und ist insofern auch mit dem politischen Programm der Aufklärung eng verbunden. Neue Begründungsver-

¹³⁷ Lau 1999, 90.

¹³⁸ Meier, Versuch, §39; im Original teilw. hervorgehoben.

¹³⁹ Vgl. Danneberg 1995a, 95 (Anm. 117).

¹⁴⁰ Vgl. Mauser 2007, 24f. – Auch der Artikel »Billigkeit« in Zedler's *Universal-Lexicon* konstatiert zwei verschiedene Verwendungsweisen, eine juristische und eine moralische.

¹⁴¹ Ebd., 23

suche der Ethik, wie sie etwa Thomasius unternommen habe, stützen sich, so Mauser, »auf das Prinzip einer universellen Liebe«¹⁴² sowie auf die Vorstellung von »Gegenseitigkeit«. Die Begründung dieser Billigkeitstopik stellt in der Zeit aber offenbar kein Problem dar, sondern wird vielmehr wie selbstverständlich angenommen, namentlich als ›natürliche‹ Bestimmung des Menschen – und was »dem Naturell entspringt, wurde nicht weiter hinterfragt, hatte die Evidenz des Richtigen für sich.«¹⁴³ Insofern ist das Adjektiv ›billig‹ im 18. Jahrhundert nahezu synonym mit ›vernünftig‹, ›richtig‹, ›natürlich‹, auch ›angemessen‹¹⁴⁴ und ›gesund‹¹⁴⁵. Im Kontext der Ethik, in seiner Schrift *Allgemeine praktische Weltweisheit* (1764), findet sich freilich auch bei Meier die Anweisung, man solle aus ethischen Gründen der menschlichen Natur gemäß leben, und das heißt auch hier: den Vollkommenheiten gemäß. Meier rät: »befördere durch dein freyes Verhalten die Vollkommenheit der ganzen Gesellschaft aufs möglichste, indem du dich selbst und die übrigen Mitglieder, als Gesellschafter betrachtest, so vollkommen machst wie möglich.«¹⁴⁶

Der sozialetische Billigkeitstopos erlaubt dann die gleichsam natürliche und keiner weiteren Begründung bedürftige Annahme dieser Maxime für den Bereich der willkürlichen Zeichen. Die juristische *aequitas* ist hiervon aber wohl zu unterscheiden, denn indem dort eine regelmodifizierende Prüfung des Einzelfalls vorgeschrieben wird, verdeckt eine solche Lesart die Besonderheit der logischen Hermeneutiken eher, als dass sie sie erhellt. Die Zeichen sind für die logische Hermeneutik gar keine individuellen ›Einzelfälle‹, sondern nur Produkte regelhaften Handelns.

¹⁴² Ebd., 86.

¹⁴³ Ebd., 92.

¹⁴⁴ Ebd., 103: »Wenn man sagte: ›Es ist billig, so zu denken oder zu handeln‹, meine man in der Regel: der Natur oder der Natur der Sache gemäß« (einfache Anführungszeichen im Original).

¹⁴⁵ Das Prädikat »gesund« gehört zum Wortfeld der Angemessenheit; es spielt etwa eine Rolle in der sozialetischen Bezugnahme auf die *decorum*-Lehre bei Thomasius (vgl. Barnard 1989), im hermeneutischen Zusammenhang unter anderem bei Flacius (siehe Flacius Illyricus 1968, 75) und bei Boeckh (z.B. Boeckh, Enc., 46).

¹⁴⁶ Meier zit. nach Schenk 1994, 149.

Vollkommenheiten und hermeneutische Regeln

Von zentraler Bedeutung ist die durch die Billigkeitsmaxime angezeigte Richtungsänderung der Gegenstandserkenntnis: Die Auslegung erkennt nicht, was das Zeichen ist, indem sie von den Bedeutungen induziert, sondern sie gewinnt umgekehrt die Bedeutungen erst aus der hypothetischen Annahme bestimmter Eigenschaften des Zeichens. Weil Meier noch das rationalistische Zeichenmodell zugrundelegt, wonach ein Verfasser etwas bezeichnen will und hierfür das Zeichen als Mittel benutzt, so dass der Ausleger durch Umkehrung der vernünftigen Regeln der Charakteristik diese Bedeutung ermitteln kann, kann der Zeichenverwendung selbst keine Originalität zugeschrieben werden. Dieses hermeneutische Modell ist geradezu darauf angewiesen, dass die Zeichen konventionell funktionieren, weil sonst, ohne nachvollziehbare Regeln, der hermeneutische Schluss problematisch wäre. Bei Chladenius wird dieses Problem gar nicht thematisiert, so dass anzunehmen ist, dass an der Geltung der Bezeichnungsregeln kein Zweifel bestand. Meier formuliert zwar auch keine expliziten Einwände, er richtet die Hermeneutik aber so ein, dass sie auch ohne eine tatsächliche Geltung der inhaltlichen Vollkommenheitsbehauptungen zu richtigen Schlüssen führt. An die Stelle einer praktischen Gewissheit über die Natur des Zeichens tritt bei ihm eine hypothetische Unterstellung, eine Präsump-tion der Vollkommenheit, die die Anwendung der Regeln wieder erlaubt. Dazu benötigt der Ausleger, der es sonst ja nur mit Unbekannten zu tun hätte, aber irgendwelche festen Größen, an denen er seine Zuschreibungen ausrichten kann.¹⁴⁷ Diese festen Größen sind bei Meier die Vollkommenheiten der Zeichen und ihrer Urheber. Der Ausleger unterstellt dem Zeichen Vollkommenheit und nimmt dann nur solche Bedeutungen an, die damit übereinstimmen. Wenn er also alle Vollkommenheiten kennt, die einem Zeichen überhaupt

¹⁴⁷ Vgl. Meier, Versuch, §4: »Wenn die Auslegungskunst eine Wissenschaft sein soll [...], so muß sie nicht nur die Regeln der Auslegung aus richtigen, sondern aus unumstößlich gewissen Gründen herleiten. Hierher gehören außer den Grundsätzen der allgemeinen Charakteristik [...] die Gründe der Metaphysik samt der Erfahrung.«

zukommen können, so ergeben sich daraus alle weiteren hermeneutischen Regeln: sie »fließen« aus der Billigkeitsmaxime.¹⁴⁸

Die ganze Gliederung des *Versuchs* lässt sich nun schematisch anhand der Billigkeitsmaxime nachvollziehen: Über weite Teile des Textes wechseln sich je eine Vollkommenheitsbehauptung und eine unmittelbar daraus abgeleitete hermeneutische Regel ab. Die Vollkommenheiten, die Meier behauptet, folgen im wesentlichen der Einteilung, die Baumgarten in der *Aesthetica* verwendet.¹⁴⁹ Dort ist *perfectio* ein auch für die Definition der ›Schönheit‹ zentraler Grundbegriff der Ästhetik. Gemeint ist damit das Zusammenstimmen vieler Teile in einer Sache zu einer gemeinsamen Absicht.¹⁵⁰ Baumgarten bestimmt die einzelnen Vollkommenheiten als »*Ubertas, magnitudo, veritas, claritas, certitudo, et vita cognitionis*«,¹⁵¹ für die sich jeweils direkte Entsprechungen in Meiers Hermeneutik finden:

1. *Fruchtbarkeit*. Fruchtbar ist ein Zeichen, insofern »die Wirklichkeit vieler Dinge« daraus erkannt werden kann.¹⁵² Da solche Zeichen ›kürzere«, mithin ökonomischere Mittel zur Bezeichnung sind, sind es vollkommeneren Zeichen. Analog gilt das für den Sinn der Rede (die Fruchtbarkeit des Sinns besteht in der »Menge und Mannigfaltigkeit« dessen, was in ihm enthalten ist¹⁵³). Entsprechend ist, bezogen auf den Ur-

¹⁴⁸ Vgl. die oben bereits zitierte Stelle Meier, *Versuch*, § 238.

¹⁴⁹ Siehe zum Verhältnis Meier/Baumgarten v.a. Pimpinella 2000, Beetz 2000, Pozzo 2000, 103 ff.

¹⁵⁰ Vgl. Meier 1752, 37f. Ähnlich A.G. Baumgarten 1963, § 95: »In perfectione plura eidem rationi conformiter determinantur, [...] ergo est in perfectione ordo, [...] et communes perfectionis regulae«. Die gleiche Definition, Vollkommenheit als ›Einigkeit in der Vielheit‹ findet sich schon bei Leibniz und bei Wolff. Zum Vollkommenheitsbegriff ausführlicher Bühler/Cataldi Madonna 1996, LXIf.

¹⁵¹ A.G. Baumgarten 2007, § 22. Baumgarten hat hierfür auch einen Merkspruch formuliert: »Reichtum, Adel, Wahrheit, Licht, Gründlichkeit und Leben, / Wer das meiner Einsicht gibt, hat mir viel gegeben.« (Baumgarten in Poppe 1907, 83).

¹⁵² Meier, *Versuch*, § 41.

¹⁵³ Meier, *Versuch*, § 201.

heber der Zeichen, die »Fruchtbarkeit seines Kopfes«¹⁵⁴, also seine Eigenschaft, nur fruchtbare Zeichen zu wählen, eine Vollkommenheit und ein hermeneutischer Grund. Meier bezeichnet Fruchtbarkeit auch als *copia*, *foecunditas*, der Gegenbegriff heißt »Unfruchtbarkeit« oder *sterilitas*. Weitere Differenzierungen betreffen vier Eigenschaften der Zeichen, aus denen ebenfalls hermeneutische Gründe gewonnen werden, nämlich Ausführlichkeit, Weitläufigkeit, Kürze und Kongruenz von Zeichen und Bedeutung. Ein »gutes« Zeichen sei, so Meier, ausführlich, nicht zu weitläufig, kurz und kongruierend.¹⁵⁵

2. *Größe*. Die Größe bezieht sich auf eine inhaltliche Bestimmung: Die Zeichen sind vollkommen, insofern sie etwas physisch oder moralisch Großes bezeichnen,¹⁵⁶ der Urheber, sofern er große oder würdige Zeichen wählt, beziehungsweise wenn seine Erkenntnis groß ist.¹⁵⁷ Meier spricht auch von *magnitudo*, sowie, wenn von moralischer Größe die Rede ist, von *dignitas* oder Würde; die Gegenbegriffe lauten Kleinigkeit, *parvitas*, niederträchtig und pöbelhaft.¹⁵⁸
3. *Klarheit*. Klare Zeichen sind »von allen anderen Dingen hinlänglich unterschieden«¹⁵⁹, sie sind also als Zeichen eindeutig erkennbar und auch hinsichtlich ihrer Bedeutung bestimmt. Ein Autor, der klare Zeichen benutzt, ist »verständlich«. Die Klarheit des Zeichens und der Bedeutung sowie die Verständlichkeit des Urhebers sind hermeneutische Gründe.¹⁶⁰ Unter den öfters erwähnten Vollkommenheiten der Auslegung wird die Klarheit am häufigsten genannt (der Ausleger muss »klar oder wohl gar deutlich erkennen«¹⁶¹). Insofern werden

¹⁵⁴ Meier, Versuch, § 96.

¹⁵⁵ Vgl. Meier, Versuch, §§ 43–46.

¹⁵⁶ Vgl. Meier, Versuch, § 47.

¹⁵⁷ Vgl. Meier, Versuch, 96 u. 197.

¹⁵⁸ Vgl. Meier, Versuch, § 47.

¹⁵⁹ Meier, Versuch, § 50.

¹⁶⁰ Vgl. Meier, Versuch, §§ 50 u. 96.

¹⁶¹ Meier, Versuch, § 106 u. ö.

die Begriffe klar, deutlich und verständlich oft synonym gebraucht; Gegenbegriff ist vor allem Dunkelheit. Im Hinblick auf die Klarheit unterscheidet Meier außerdem leichte, schwere und wesentliche Zeichen: Kann die Bedeutung ohne große Anstrengung aus dem Zeichen erschlossen werden, so spricht er von leichten Zeichen, die leichtesten sind die wesentlichen Zeichen, das sind solche, die dem Bezeichneten ähnlich sind; insofern sind die leichten Zeichen auch die klarsten.¹⁶²

4. *Wahrheit*. In Meiers Zeichendefinition ist festgelegt, dass aus den Zeichen die »Wirklichkeit« der bezeichneten Sache erkannt werden kann. Insofern es sich dabei »wahre Wirklichkeit« handelt, heißt es ein wahres Zeichen. Entsprechend hat ein falsches Zeichen entweder keine Bedeutung oder bloß eine, die in dieser Welt, so Meier, nicht wirklich ist.¹⁶³ Den Autor, der wahre Zeichen benutzt, nennt Meier wahrhaftig.¹⁶⁴
5. *Gewissheit*. Eine weitere Vollkommenheit besteht in der Gewissheit, dass es sich tatsächlich um ein Zeichen handelt, und zwar um ein Zeichen »einer solchen und so großen Sache, die in dieser Welt wirklich ist, als es gehalten wird.«¹⁶⁵ Von der Wahrheit des Zeichens unterscheidet sie sich insofern, als sie das Bewusstsein der Wahrheit bezeichnet, so dass die Wahrheit dem Gegenstand selbst zukommt, die Gewissheit aber, als »glänzende[s] Bild der Wahrheit in unserer Seele«, unserer Erkenntniskraft.¹⁶⁶ Meier unterscheidet zwischen apodiktischer und moralischer Gewissheit und bloßer Wahrscheinlichkeit.¹⁶⁷ Die höchste Vollkommenheit hat demnach die apodiktische, das heißt durch logische Demonstration nachweisbare Gewissheit. Die moralische Gewissheit meint offenbar eine Art Gefühl der Gewissheit und steht insofern bereits

¹⁶² Vgl. Meier, Versuch, §§ 53, 54 u. 171.

¹⁶³ Meier, Versuch, § 57.

¹⁶⁴ Meier, Versuch, § 96.

¹⁶⁵ Meier, Versuch, § 59.

¹⁶⁶ Meier 1752, 45.

¹⁶⁷ Vgl. Meier, Versuch, § 61.

auf der Seite des Wahrscheinlichen.¹⁶⁸ Meier unterscheidet auch für die Ungewissheit Grade und spricht von ungewiss, unwahrscheinlich und zweifelhaft. Die Gewissheit der Zeichen, der Rede, und die Gründlichkeit des Urhebers – also seine Eigenschaft, gewisse Zeichen zu wählen – sind hermeneutische Gründe.

6. *Leben*. Das Leben eines Zeichens und einer Bedeutung besteht darin, dass sie praktisch, das heißt den Menschen brauchbar sind, weil sie etwa die Tugendhaftigkeit befördern.¹⁶⁹ In diesem Sinne spricht Meier auch von praktischen Zeichen.

Diese sechs Klassen der Vollkommenheit¹⁷⁰ liefern die hermeneutischen Gründe zur Erkenntnis der Bedeutung eines Textes. Daneben werden zwar noch weitere hermeneutische Gründe genannt (unter anderem die »Einzelheit des Urhebers«¹⁷¹ oder der Sprachgebrauch¹⁷²), die Vollkommenheiten sind aber, gerade im Hinblick auf die Billigkeit, die wichtigsten und die am häufigsten erwähnten. Meiers *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* ist nun so gegliedert, dass zunächst eine Vollkommenheit behauptet wird, für die dann jeweils qua Billigkeitsmaxime eine hermeneutische Regel formuliert wird. Es lassen sich so die hermeneutischen Regeln für die Interpretation in der Anweisung zusammenfassen:

Ein Ausleger muß denjenigen unmittelbaren Sinn für den wahren halten, welcher den Text ausführlich, weitläufig, groß, deutlich und verständlich, richtig, gründlich, practisch und methodisch macht; und verwirft denjenigen, welcher ihn zu weitläufig oder zu kurz, niederträchtig, dunkel, falsch, seichte, speculativisch und unordentlich macht, bis das Gegenteil erhellet [...].¹⁷³

Damit ist das Verfahren angegeben, nach dem die Auslegung bei Meier stattfindet:

¹⁶⁸ Vgl. auch Meier, *Versuch*, § 24.

¹⁶⁹ Vgl. Meier, *Versuch*, § 65.

¹⁷⁰ Vgl. Meier 1752, 42.

¹⁷¹ Meier, *Versuch*, § 99.

¹⁷² Meier, *Versuch*, § 143.

¹⁷³ Meier, *Versuch*, § 169.

1. *Präsumtion*: ›Der Text und sein Verfasser sind vollkommen.‹
2. *Setzung*: Konkrete Bestimmung der Vollkommenheiten.
3. *Regel*: Es sind diejenigen Bedeutungen anzunehmen, die den Vollkommenheiten aus (2) gemäß sind, die also die Vollkommenheit des Textes und seines Verfassers bestätigen.

Schritt (1), die Präsumtion, der Text sei vollkommen, ist oben ausführlich diskutiert worden. Neben den genannten soziaethischen Plausibilitäten spricht dafür auch der hermeneutische Gemeinplatz von der ›Schuld des Nichtverstehens‹, wonach Auslegung überhaupt nur dann möglich ist, wenn die Schuld des Nichtverstehens beim Leser selbst liegt, also nicht, wenn etwa der Text selbst unsinnig, widersprüchlich oder verderbt ist. Methodologisch begründet wird die Maxime mit dem Argument, dass solche willkürlichen Zeichen, die nicht »klüglich erwählt« sind, gar keine Bedeutung haben und somit nicht ausgelegt werden können.¹⁷⁴ Schritt (2) führt aus, was darunter zu verstehen ist: Aus Eigenschaften des vollkommenen Verfassers werden so hermeneutische Gründe, nämlich Kontexte, die eine eindeutige Bedeutungszuschreibung ermöglichen. Schritt (3) führt die ersten beiden Schritte schließlich zu einer allgemeinen Regel zusammen. Bemerkenswert ist hier, dass, während zunächst ja nur eine Präsumtion und eine (mehr oder weniger) willkürliche Setzung vorlagen, die Regel der Auslegung Objektivität und Gewissheit verleiht. Über den methodologischen Status der ersten beiden Schritte findet sich, bis auf apodiktische Behauptungen, wenig bei Meier. Die Regelabhängigkeit der hermeneutischen Schlüsse ist indes durchaus mit ihrer Geltung verknüpft: Die Übereinstimmung des aufgefundenen Sinns mit den hermeneutischen Regeln ist, wie oben dargelegt wurde, für Meier geradezu der Maßstab seiner Wahrheit.¹⁷⁵

Die Vollkommenheitsbehauptungen erheben nun durchaus einen gewissen metaphysischen Wahrheitsanspruch: Dies sollen tatsächlich die Vollkommenheiten von Zeichen und Urheber sein, und der Einwand, uns Heutige überzeuge das nicht mehr,¹⁷⁶ betrifft ers-

¹⁷⁴ Vgl. Meier, Versuch, §§84f.

¹⁷⁵ Siehe insb. Meier, Versuch, §239. Vgl. auch H. W. Arndt 1994, 21f.

¹⁷⁶ So unter anderem bei Bühler/Cataldi Madonna 1996, LXVIIIf.

tens nur einige, keineswegs alle Vollkommenheiten und er betrifft zweitens vorrangig die ästhetische Zeichenverwendung, wo die Frage nach einem ›vollkommenden‹ Kunstwerk ohnehin epochenweise sehr unterschiedlich beantwortet wird. Andererseits handelt es sich bei diesen Gewissheiten gerade nicht um hermeneutische Theoreme, sondern um externe Gründe. Der Vollkommenheitsbegriff wird deshalb vor allem in der *Metaphysik* und in der *Vernunftlehre*, nicht in der Hermeneutik erörtert.¹⁷⁷ Man muss, unabhängig von aller Interpretation, schon wissen, wie ein vollkommener Autor seine Zeichen auf vollkommene Weise gestaltet, um sie überhaupt auslegen zu können. Die Vollkommenheiten sind daher zwar ›feste‹, gewisse Größen, auch sie sind aber letztlich nicht notwendig, sondern – zeitspezifisch – einzusetzen und unabhängig von den eigentlichen hermeneutischen Theoremen zu bewerten.

Gerade dieser Punkt, der heuristische Charakter der Vollkommenheitsbehauptungen, wird in der Forschung bislang zuwenig, oft auch gar nicht gesehen. Stattdessen werden diese diskutiert, als handle es sich erstens um metaphysische Wahrheitsansprüche, und als hänge zweitens die Plausibilität der hermeneutischen Theorie an der Richtigkeit dieser Behauptungen. Zu einem bezeichnenden Missverständnis führt diese Perspektive etwa bei Peter Szondi. Wenn die Vollkommenheiten als festzustellende Tatsachen aufgefasst werden, bekommt der Ausleger natürlich das Problem, dass er vor der Auslegung gar nicht wissen kann, ob der Verfasser wohl tatsächlich vollkommen ist. Szondi zufolge soll er dies also vor Beginn des Auslegens ermitteln und andernfalls von der Auslegung absehen.¹⁷⁸ Meier sagt im §95, den Szondi als Beleg anführt, tatsächlich, der Ausle-

¹⁷⁷ Siehe Meier 1755, §§94ff. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um eine ausgearbeitete, das heißt um Erklärungen und Beispiele erweiterte Form der *Metaphysica* Baumgartens (erste Auflage 1739). Die einzelnen in der Hermeneutik erwähnten Vollkommenheiten sind ausführlicher dargelegt in den §§61–280 der *Vernunftlehre* (1752).

¹⁷⁸ Vgl. Szondi 1975, 110. Das Argument wird wiederholt bei O.R. Scholz 1999, 58. – Diese Meier unterstellte Argumentation findet sich allerdings bei Chladenius, Ausl., §368, bei dem jedoch, wie gesagt wurde, das Billigkeitsprinzip mit seinen Vollkommenheitspräsumptionen weder explizit noch implizit vorkommt.

ger müsse sich mit den »Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen bekannt machen, noch ehe er sich an die Auslegung derselben macht.« Szondi interpretiert das als Anweisung, biographische Forschungen anzustellen. Das Bekanntmachen scheint hier jedoch eher eine Lese- als eine Forschungsanweisung zu sein; im Folgeparagrafen werden nämlich die Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen aufgezählt: Fruchtbarkeit des Kopfes, Größe des Gemüts, seine Wahrhaftigkeit, seine Verständlichkeit, seine Gründlichkeit, seine praktische Veranlagung. Der §95 formuliert daher nicht die Anweisung, das tatsächliche Vorliegen bestimmter Vollkommenheiten bei einem empirischen Autor zu prüfen, sondern bloß die heuristische Anweisung, Vollkommenheiten anzunehmen, die, da sie, um angenommen werden zu können, bekannt sein müssen, zunächst im nächsten Paragrafen studiert werden sollen. Anders formuliert: Der Ausleger soll sich, bevor er interpretiert, Rechenschaft darüber ablegen, aufgrund welcher Maßstäbe er die hermeneutische Billigkeitsmaxime anwenden will. Ob das Zeichen und sein Urheber tatsächlich vollkommen sind, ist keine hermeneutische Frage, und sie spielt auch in Meiers Theorie für die Richtigkeit der Auslegungen keine Rolle, sofern nicht geradezu »das Gegenteil erwiesen wird«. ¹⁷⁹ Meiers Zusatz: »so viel als sich dieses will tun lassen« ¹⁸⁰ weist so auch weniger auf den methodologischen Zirkel von Kenntnis des Redners und Verstehen seiner Rede, ¹⁸¹ als vielmehr auf den heuristischen Charakter der Vollkommenheitspräsumtionen. Formelhaft wiederholt Meier das »So viel als sich dieses will tun lassen«, oft in unmittelbarer Verbindung mit der bereits erwähnten Formel »bis das Gegenteil erhellt«, wenn es um die billige Bedeutungszuweisung geht:

¹⁷⁹ Meier, Versuch, §39 u.ö. – Diese einzige Ausnahme betrifft den Fall, dass die Unvollkommenheit eines Textes oder seines Urhebers erwiesen werden kann oder für sehr wahrscheinlich gehalten werden muss. In diesem Fall erklärt Meier den Text aber für schlechterdings nicht auslegbar (vgl. u.a. Meier, Versuch, §§13, 51, 66, 85, 109). Nachweispflichtig ist daher nicht die Vollkommenheit, sondern nur die Unvollkommenheit, die den Text aus dem Zuständigkeitsbereich der Hermeneutik exkludiert.

¹⁸⁰ Meier, Versuch, §95.

¹⁸¹ So Szondi 1975, 110.

Ein Ausleger, welcher willkürliche Zeichen auslegt, muß diejenige Bedeutung für hermeneutisch wahr halten, welche so gut ist, so groß, reich an Inhalte, wahr, klar, gewiß und praktisch, als es sich will tun lassen, bis das Gegenteil erhelle [...].¹⁸²

Aus Stellen wie dieser geht der heuristische Charakter der Auslegung sehr klar hervor: Der Ausleger muss nicht zunächst auf anderem als auf hermeneutischem Wege ermitteln, ob die Zeichen »gut«, »groß« und so weiter sind, um dann nur solche Zeichen auch auszulegen – strenggenommen erübrigte die Auslegung sich dann sogar, weil die Bedeutung dann ja schon bekannt wäre. Es ist gerade die konstitutive Unsicherheit der Auslegungen, die »hermeneutische Schwierigkeit (crux & difficultas hermeneutica)«,¹⁸³ die den Ausleger nötigt, sich mit billigen Präsumtionen abzufinden. Gewiss wissen kann er die Bedeutung des Textes nicht, also muss er stattdessen selbst Bedeutungen zuschreiben und »hermeneutisch für wahr halten«. Mit der Billigkeitsmaxime sind solcher willkürgefährdeter Approximation die zur Wissenschaftlichkeit erforderlichen methodischen Grenzen gesetzt. Die beschriebene substantialistische Lesart von Meiers Hermeneutik – die Vollkommenheitsbehauptungen werden inhaltlich zu ernst genommen und müssen daher abgelehnt werden – findet sich bis heute in Forschungsbeiträgen zu Meier.¹⁸⁴ Erstaunlicherweise steht ihr eine ganz entgegengesetzte Kritik zur Seite, wonach Meiers Theorie rein formalistisch sei und nichts ›Sub-

¹⁸² Meier, Versuch, §94. Vgl. auch §§ 130, 131, u.ö.

¹⁸³ Meier, Versuch, §246. Vgl. zur *probabilitas* bereits §§ 244 ff.

¹⁸⁴ Bühler/Cataldi Madonna 1996, LXVII f., diskutieren den Leibnizschen Hintergrund einiger Vollkommenheitsannahmen in diesem Sinne. O.R. Scholz 1992, 176 ff. u. 181 ff., der bereits früh auf die Bedeutung der Billigkeitsmaxime hingewiesen hat, verteidigt die Vollkommenheiten gegen solche Kritik und bewertet sie eben dadurch gleichermaßen inhaltlich über. Rott 2000, 29 ff., weist auf Widersprüchlichkeiten zwischen einzelnen Vollkommenheiten und auf die Uneindeutigkeit solcher Zuschreibungen hin. Dass eben hierin die Pointe dieses heuristischen Bedeutungsbegriff besteht, sieht Rott nicht; so wirft er Meier die »Annahme der Existenz vorgängig gegebener Bedeutungen« vor (32). Den Befund, dass der Ausleger »mögliche Bedeutungen allererst konstituieren« (38) muss, schreibt er so nicht Meier zu, sondern erst Davidson.

stantielles« zur Hermeneutikgeschichte beitrage.¹⁸⁵ Demgegenüber ist einzuwenden, dass Meiers Hermeneutik gerade aufgrund ihres formalistischen Charakters heute mit Gewinn gelesen werden kann und zur hermeneutischen Systematik mehr beizutragen hat als viele Texte, die zu stark von historisch kontingenten Prämissen abhängen: Wenn die hermeneutische Methodologie konstitutiv von den objektkonstituierenden Leitbegriffen abhängt,¹⁸⁶ so können generalisierende Aussagen nur durch Abstraktion, mithin durch einen gewissen Formalismus, gelingen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Meiers Hermeneutik einerseits zeittypisch eingerichtet ist, insofern er davon ausgeht, dass, vor dem Hintergrund eines strikt konventionellen Zeichenmodells, sich die Intentionen der Verfasser richtig aus der Rede ableiten lassen. Andererseits ist diese Theorie ungewöhnlich formal aufgebaut. Sämtliche hermeneutische Regeln sind zwar auf die Behauptung bestimmter metaphysischer Vollkommenheiten bezogen, dieser Bezug ist jedoch so klar ausgewiesen, dass die Geltung der Regeln nicht von der der Vollkommenheiten abhängt. Das im 18. Jahr-

¹⁸⁵ In diesem Sinne äußert sich ein anonymer Rezensent bereits 1757: Viele Sätze wirkten »als gehörten sie nur vor Creaturen, die man maschinenmäßig, oder doch nur durch die Erwartung ähnlicher Fälle wolte rasonniren machen«; zit. nach Pozzo 2000, 163 (Anm. 743). – Dilthey, GS, V, 326, sieht Meiers *Versuch* nur als Beleg dafür, »daß man nicht nach Gesichtspunkten von Architektonik und Symmetrie neue Wissenschaften erfinden« könne, weil so nur »blinde Fenster« entstünden. Wach 1966, I, 16 (Anm. 4), meint, Meiers Hermeneutik sei eine »anerkennenswerte, wenn schon stark formalistische Leistung«. – Die Ablehnung der »allgemeinen« oder »philosophischen« Hermeneutik, die F.A. Wolf, Enc., 291, formuliert: »Die Hermeneutik oder Auslegungskunst kann uns kein System von Regeln verschaffen«, richtet sich auch gegen Meiers *Auslegungskunst*. Sie wird in der Literaturliste an erster Stelle genannt (»Meyer's [sic] Einleitung [sic] in die Auslegungskunst, Halle 1756 [sic]«) und als »wenig befriedigend« bezeichnet (Wolf, Enc., 271); siehe auch S. 107 der vorliegenden Arbeit. – Negativ äußert sich auch Gadamer 1967, wenn er anmerkt, das »kleine Büchlein« sei »aber doch eher klassifikatorisch als inhaltlich interessiert und interessant.« Dieser Standpunkt ist auch noch in der neueren Forschung zu beobachten, etwa bei Alexander 1993, 276, der meint, Meier bleibe um eine befriedigende Explikation der Vollkommenheiten verlegen, die *Einleitung* von Chladenius sei demgegenüber »weitaus gehaltvoller«. Siehe auch Bühler/Cataldi Madonna 1996, LXXVf. mit weiteren Belegen.

¹⁸⁶ Siehe oben, S. 17.

hundert kurrente Projekt der »allgemeinen«, das heißt: logischen Hermeneutik läuft bei Meier auf eine streng logische Einrichtung hinaus. Der Gewinn von Formalisierungen liegt nun ganz allgemein darin, dass der Kalkül unbeschadet aller inhaltlichen Setzungen anwendbar ist. Führt man eine falsche Setzung ein, so verfälscht das natürlich alle Ergebnisse, die Schlussweise bleibt aber richtig, so wie auch der Syllogismus korrekt schließt, auch wenn durch Einführung von Nonsensprämissen eine Nonsenskonklusion entsteht – der Schluss stimmt formal, nicht inhaltlich.

Diese Einrichtung macht, zumindest aus heutiger Perspektive, klar, wie sehr die hermeneutischen Schlüsse von bestimmten Annahmen über die ›Natur‹ ihres Gegenstandes abhängen. Insofern ist es nicht einmal ein Problem, wenn einige der Vollkommenheiten historisch an Plausibilität verlieren: Man kann sie ersetzen und die Regeln nach dem gleichen Prinzip anpassen. Das wird schnell klar, wenn man einmal tentativ das historische Interesse an Meier durch ein systematisches ersetzt und die Frage stellt, was an Meiers Theorie verändert werden müsste, damit wir sie heute als valide Anweisung zur Textinterpretation ansehen könnten. Verglichen mit anderen hermeneutischen Theorien wäre eine solche Aktualisierung ohne größeren Aufwand möglich. Zum einen deswegen, weil die Stellen, an denen Ersetzungen vorgenommen werden müssten, klar ausgezeichnet sind. Zum anderen deshalb, weil das Resultat einer solchen Aktualisierung Meiers Theorie nicht einmal wirklich widersprechen würde. Sofern man die Billigkeitsmaxime akzeptiert, können sich Kontroversen über die Geltung dieser Hermeneutik nur auf die Vollkommenheitsbehauptungen und die heuristischen Anweisungen beziehen, die hermeneutischen Regeln selbst sind bloße Folgen dieser Setzungen.

Kapitel 3

Philologie zwischen Kunst und Wissenschaft

Der Topos der Angemessenheit verweist auf die Objektkonstitution, also auf die Vorstellung davon, *was* der Text, den die Hermeneutik auslegen will, eigentlich *ist*. Diese Festlegung ist folgenreich für sämtliche hermeneutische Regeln und Anweisungen, und auch für die ganze Anlage der jeweiligen hermeneutischen Theorie. Dies wurde oben in systematischer Perspektive festgestellt, es hat sich aber an den Theorien von Chladenius und Meier bestätigt: Die logische Hermeneutik der Aufklärung ist nicht unabhängig von dem Modell denkbar, das im 18. Jahrhundert die Produktion und Rezeption von Zeichen beschreibt. Die Verfasser denken etwas, wollen es mitteilen, und dazu benutzen sie Zeichen. Die allgemein verbindlichen Regeln der Zeichenverwendung gestatten es, dass dieser Sinn nachher mit großer Gewissheit wieder ermittelt werden kann. Eben deshalb, so wurde gesagt, spielt die *hermeneutische* Angemessenheit für diese Konzepte keine Rolle.

Nichtsdestotrotz nehmen auch diese Konzepte Bezug auf die Angemessenheitstopik, nämlich auf die ›Entsprechung‹ zwischen der Rede und ihren äußeren Umständen. Diese Entsprechung ist sogar von zentraler Bedeutung, denn ihre Annahme ermöglicht die Bedeutungszuschreibung nach diesem Modell allererst. Bei der Anweisung, dass die Rede ihren Umständen angemessen sein soll, handelt es sich um eine rhetorische Regel; diese ist aber im 18. Jahrhundert eng verbunden mit der metaphysischen Annahme, dass die Zeichen und die Dinge auch tatsächlich einander entsprechen und dass kein vernünftiger Mensch anders kann, als sich strikt an diese Regeln zu halten. Das Regelsystem der Rhetorik versichert so die Herme-

neutik: Die Angemessenheit der Interpretation ist innerhalb dieses Modells, sofern sie keine Fehler macht und nichts vergisst, immer schon garantiert. Der Text ist ein »Mittel«,¹ er ist für etwas gut, aber er steht nicht für sich. Auch ein Kunstwerk ist in diesem Modell nicht mehr und nicht weniger als ein regelgerecht produziertes Artefakt. Seine Herstellung ist sowohl hinsichtlich des Inhalts wie dessen Gestaltung an einen fixen Vorrat verfügbarer Formen und Ideen gebunden. Poetische Erfindung wird so auch nicht als individuelle Neuschöpfung verstanden, sondern vielmehr als ein Auffinden und Rekombinieren dessen, was es schon gab – der Ort dieses Schrittes in der Rhetorik (oder, nach Petrus Ramus: in der Logik) ist die *inventio*, und *invenire* heißt finden, nicht erfinden.²

Entstehung der hermeneutischen Angemessenheit

Dieses rhetorisch-metaphysische Modell verliert im Laufe des 18. Jahrhunderts, im Zuge sowohl interner Umdeutungen wie äußerer, philosophischer Kritik, seine Gültigkeit und wird, zumindest was die poetologische Beschreibung von Kunstwerken betrifft, durch ein ästhetisches ersetzt.³ Die Hermeneutik, wie sie bei Chladenius und bei Meier angeboten wird, verliert damit ihre Grundlage und ihren systematischen Ort in der Logik. Stattdessen wird Hermeneutik nun vor allem in den sich disziplinär ausdifferenzierenden Philologien ausgeübt, deren primärer Gegenstand Literatur im emphatischen, nämlich ästhetischen Sinne des Wortes ist. Was Kunst, also auch Literatur *ist*, wird nun nicht mehr rhetorisch oder logisch vorausge-

¹ Meier, Versuch, §88.

² Diese Zusammenhänge sind gut bekannt. Vgl. nur Dyck 1966, 42 ff., Sieveke 1990, und Bornscheuer 2000; speziell zum letzten Aspekt und seiner perennischen Interpretation auch Schmidt-Biggemann 1993, 185 u.ö.

³ Das (ästhetische) Ende der rhetorischen Tradition wird spätestens auf Beginn des 19. Jahrhunderts datiert. Diese schon im 19. Jahrhundert vertretene These wird zwar sporadisch im Sinne der Behauptung einer Kontinuität der Rhetorik relativiert (siehe Dockhorn 1968). Dennoch kann man auch mit neueren Arbeiten zur Rhetorikgeschichte von einem (allmählichen) Ende der Rhetorik im 18. Jahrhundert sprechen (vgl. Till 2004, 96f. u.ö.). Über die sozialstrukturellen Gründe dieses Endes gibt es in der Forschung keinen Konsens; siehe dazu nur Borchmeyer 1973, 74f., und Fuhrmann 1983.

setzt, sondern in einer eigenen Disziplin, der Ästhetik, zum Problem. Erst in diesem Zusammenhang wird die Angemessenheitskategorie nicht nur auf die Produktion, sondern explizit auch auf die Rezeption der Kunst angewendet, so etwa programmatisch in Baumgartens *Aesthetica* (1750): Die Ästhetik werde, so Baumgarten, dazu beitragen, dass man in ästhetischen Bemühungen Neues wage,

oder wenigstens über die Künste, die dahin führen, und über deren Anwendungen maßvoller, gerechter und ehrenvoller urteilen (*moderatus, aequus, honorificentius iudicent*), als in richtiger Weise genügend unterrichtete und fähigere Richter.⁴

Das ›Neue‹ in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts ist die Erfahrung des Individuellen, und das ist zugleich das Irrationale, weil, so die Vorstellung, das Individuelle begrifflich nicht vollständig zu erfassen ist.⁵ Das Individuum, das Einzelne und nur sich selbst Ähnliche zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es eine eigene Identität beansprucht und nicht nur als Fall einer Regel aufgefasst werden ›will‹. Man stößt nun auf die Erfahrung, dass Kunstwerke vielleicht auch deshalb gefallen, weil sie originell, neu und einzigartig sind. In Abgrenzung zur klassizistischen Kunstlehre, deren Ideale Einfachheit, Nüchternheit, Sachlichkeit und dergleichen waren, kommt so eine neue Wertschätzung des Mannigfaltigen auf. Hier werden Merkmale des Schönen besonders betont, die in die klassizistische Ästhetik nicht gut hineinpassen. So soll das Kunstwerk etwas enthalten, das durch Begriffe gar nicht ganz erfasst werden kann, ein »je ne sais quoi«, etwas also, das gefällt, von dem ich aber gar nicht genau sagen kann, was es eigentlich ist.

Ausgehend von einem produktionsästhetischen Angemessenheitsbegriff kann man sagen, dass im 18. Jahrhundert die klassizistische Ästhetik der Angemessenheit ersetzt wird durch eine Ästhetik der Unangemessenheit – denn es werden ja nun gerade jene Aspekte am Schönen betont, die der dargestellten Sache nicht angemessen sind,

⁴ A.G. Baumgarten 2007, §76.

⁵ Zum Folgenden vgl. Baeumler 1981, dessen Studie zur Vorgeschichte der *Kritik der Urteilskraft* trotz der problematischen Biographie ihres Verfassers bis heute lesenswert ist.

sondern ihr etwas Fremdes hinzufügen. Am Kunstwerk gefällt gerade das, auf das wir nicht auch selbst hätten kommen können und das insofern als etwas Zufälliges gekennzeichnet ist. Mit Bezug auf eine Unterscheidung, die Augustinus zwischen dem Angemessenen (das durch seine Anpassung an etwas gut ist) und dem Schönen (das durch sich selbst gut ist) macht,⁶ sagt Dieter Borchmeyer, die bürgerliche Ästhetik habe »das ›Kunstwerk‹ und seine Beurteilung auf den Aspekt des pulchrum: das Schönsein per se ipsum reduziert und den Gedanken des aptum (decorum) als unerheblich oder irrig beiseitegeschoben.«⁷ Die »Angemessenheit« des Kunstwerks ist dann keine rhetorische Kategorie mehr, sondern sie wird ihrerseits metaphysisch ausgelegt.⁸ Die Grundlage für die Anwendung des rhetorischen ›Entsprechungs‹-Topos, wie sie exemplarisch bei Meier zu beobachten ist, entfällt so.

Das Kunstwerk erscheint nun als etwas Individuelles, und diese Umdeutung hat wichtige Konsequenzen für seine Beurteilung: Man kann sich so nämlich nicht mehr auf allgemein verbindliche Konventionen verlassen, sondern muss jedes Werk als einzigartiges Gebilde ansehen, für dessen Beurteilung und Interpretation es keine vorab gewisse Regel mehr geben und das auch nicht mehr durch die Analyse seiner Ursachen erklärt werden kann.⁹ Das Urteilsvermögen kann deshalb nicht mehr einfache Regelableitung sein, der Ausleger ist auf »Geschmack« und »Gefühl« verwiesen.¹⁰ Im Unter-

⁶ Vgl. Augustinus 1955, 176/177.

⁷ Borchmeyer 1973, 67f.; einfache Anführungszeichen im Original.

⁸ Zur Tradition dieser Figur siehe Rentsch 2010.

⁹ Vgl. B. F. Scholz 2005, 250, allerdings bezogen auf das ›Kunstwerk‹ der Aristotelischen Poetik, die, so Scholz, »unter der Beschreibung eines Artefakts« vorgestellt werde.

¹⁰ Bekannt ist der Vergleich, den Jean-Baptiste Dubos 1760, 303, zwischen dem Urteil über die Kunst und dem Urteil über ein Ragout anstellt: »Untersucht man wohl nach logikalischen Gründen, ob ein Ragout einen guten oder schlechten Geschmack habe? Wer hat sich jemals, um einen Ragout zu beurtheilen, in den Sinn kommen lassen, erst metaphysische Grundsätze über den Geschmack festzusetzen, darauf eine Erklärung von den Eigenschaften aller zu einen Ragout gehörigen Ingredienzien zu geben, endlich das bey der Vermischung derselben beobachtete Verhältniß zu untersuchen, und nun daraus das Urtheil abzufassen, ob der Ragout gut oder schlecht sey? Es geschieht

schied zu den Erkenntnismitteln, die die Logik auszeichnen und die sich an Regeln und allgemeinen Gesetzen orientieren, handelt es sich beim *sentiment* um eine subjektive Intention auf den Gegenstand, die, analog zur Bestimmung des Kunstwerks, keine Regeln kennt und für den einen Fall gelten mag, für einen anderen aber nicht.

Wenn aber jedes Kunstwerk einzigartig ist, dann muss auch die Hermeneutik sich jedes Mal neu fragen, ob sie ihm wohl gerecht wird. Im alten Paradigma war die Angemessenheit an die Sache ein produktionsästhetisches Ideal: »Wie die Kleider dem Körper, so müssen die Gedanken den Dingen, die Worte den Gedanken anliegen.«¹¹ Es verkehrt sich nun die Richtung der Angemessenheit. Gerade weil das Werk seinen Umständen nicht mehr (im rhetorischen Sinne) angemessen sein muss, muss sich die Hermeneutik ihrerseits dem Werk anmessen, das heißt: Sie muss die Maßstäbe der Interpretation auf das als Selbstzweck vorausgesetzte und anerkannte Kunstwerk je neu anpassen. Dies ist der Punkt, an dem die rhetorische Angemessenheit des Textes zur hermeneutischen Angemessenheit der Interpretation an den Text wird.

1) Friedrich August Wolf

Diese Position wird bereits klar bei Friedrich August Wolf formuliert. Sie äußert sich zunächst in Wolfs eindringlicher Ablehnung der Hermeneutik. Zunächst soll deshalb gefragt werden, ob Wolf überhaupt eine Hermeneutik hat. Dies wird offenbar in der Forschung durchaus so gesehen: Oft ist die Rede von Wolfs Hermeneutik, die dann in Beziehung zu anderen Theorien gestellt wird. Der Grund dafür ist, dass Schleiermacher ihn, neben Friedrich Ast, im Titel der beiden Akademiereden von 1829, gleichsam als Vorläufer

nichts von allen dem. Wir haben einen Sinn, welcher fähig ist zu unterscheiden, ob der Koch nach den Regeln seiner Kunst verfahren hat. Man kostet den Ragout, ohne einmal diese Regeln zu wissen, und so wird man innen, ob er gut schmeckt. So ist es gewisser maassen auch mit den Werken des Geistes und mit Gemälden, als deren Endzweck es ist, uns zu rühren und zu gefallen.«

¹¹ Baeumler 1981, 30, paraphrasiert Dominique Bouhours.

und Kontrastfolie der eigenen Überlegungen, nennt.¹² Die Grundlagen sind im wesentlichen die postum aus Mitschriften kompilierten altertumswissenschaftlichen Vorlesungen Wolfs (also die *Encyclopädie der Alterthumswissenschaft* und die *Encyclopädie der Philologie*),¹³ sowie die im ersten Band der Zeitschrift *Museum der Alterthumswissenschaft* erschienene *Darstellung der Alterthumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert* von 1807.¹⁴ In diesen Texten, vor allem in der *Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, finden sich in der Tat Abschnitte zur Hermeneutik, in denen der Begriff, die maßgebliche Literatur, und auch einige hermeneutische Lehrsätze und Theoreme besprochen werden.¹⁵ Indes scheint es zumindest voreilig, hieraus auf das Vorhandensein einer eigenen hermeneutischen Theorie Wolfs zu schließen.

¹² Patsch 1982, 83: »Ohne Schleiermachers Bezugnahme auf Wolfs wenige ›Andeutungen‹ im *Museum für Alterthums-Wissenschaft* von 1807 hätte kaum jemand Wolf unter die Theoretiker der Hermeneutik gezählt.« Wach 1966, I, 62–82, platziert Wolf als Vorgänger Schleiermachers und diskutiert seine »hermeneutische Lehre«. Grafton 1986, 417 meint, Wolfs Hauptinteresse habe der Einbettung formaler hermeneutischer Instruktionen in den Fächerkanon der Altertumswissenschaften gegolten.

¹³ Wolf hat die Vorlesungen seit dem Sommersemester 1785 regelmäßig im Rahmen einer altertumswissenschaftlichen Vorlesungsreihe wiederholt (vgl. P.L. Schmidt 1989, 66). Der hermeneutische Teil der beiden Mitschriftfassungen ist inhaltlich im wesentlichen identisch, wenngleich die 1845 erschienene *Encyclopädie der Philologie* knapper und ohne Bibliographie gehalten ist. Wo im folgenden nur von *Encyclopädie* die Rede ist, ist stets die *Encyclopädie der Alterthumswissenschaft* gemeint. – Das methodologische Problem, das sich daraus ergibt, dass es sich bei den Vorlesungen um Mitschriften handelt, also nicht um autorisierte Texte, soll hier vernachlässigt werden. Es geht nicht um die Originalgedanken Wolfs oder um die Konsistenz dieser Theorie, sondern um den *textus receptus* der Enzyklopädie.

¹⁴ Alle Hervorhebungen in den Zitaten aus diesen drei Texten stehen, sofern nicht anders angegeben, im Original; Hervorhebungen in der *Encyclopädie der Philologie* sowie in der *Darstellung* stehen dort gesperrt und werden im Folgenden stets kursiviert.

¹⁵ Die philologischen Fachencyklopädien sind das »Genre, in dem Auskünfte zur philologischen Tätigkeit im Rahmen der *Kritik* und der *Hermeneutik* zu erwarten sind«, insbesondere zur Methodologie (Danneberg 2007, 93; Herv. im Original). Siehe zur Geschichte der philologischen Fachencyklopädie auch Wegmann 1994, 351 ff.

Ada Neschke diskutiert »Wolfs Hermeneutik«¹⁶ ganz im Sinne einer eigenständigen Theorie und vergleicht sie mit derjenigen Schleiermachers. Der Gegenstand, auf den beide sich bezögen, sei, so Neschke, ein verschiedener, weil es Schleiermacher um den »Geist« gehe, während Wolf versuche, »den Menschen zu erkennen«.¹⁷ Tatsächlich findet sich in der *Encyclopädie*, gleich zu Beginn des hermeneutischen Abschnitts, eine Definition, derzufolge die Hermeneutik uns lehre,

die Gedanken eines Anderen aus ihren Zeichen zu verstehen und zu erklären. Man versteht Jemanden, der uns Zeichen giebt, dann, wenn diese Zeichen in uns eben dieselben Gedanken und Vorstellungen und Empfindungen, und in eben derselben Ordnung und Verbindung hervorbringen, wie sie der Urheber selbst in der Seele gegenwärtig hatte.¹⁸

Hier sollte jedoch der Widerspruch auffallen, den diese Definition der Hermeneutik zu Wolfs Bestimmung des altertumswissenschaftlichen Erklärungsziels aufweist, wie er es an vielen anderen Stellen formuliert. Zwar ist dort durchaus von Originalität und Individualität die Rede, was ja zumindest die romantische Hermeneutik, aber auch die Aufklärungshermeneutik des 18. Jahrhunderts, stets auf die Autoren selbst zurechnet. Bei Wolf sollen dies aber weniger Eigenschaften einzelner Menschen sein, sondern gemeint sind hier die Originalität und Individualität der griechischen Nation, ja, der Antike als Ganzheit. Der Gegenstand der Altertumswissenschaften ist für Wolf nicht ein bestimmter Mensch, den es zu verstehen gilt, sondern ›Mensch‹ erscheint hier typisch im Plural – erkannt werden sollen die »Alten«¹⁹, die »Menschen« oder die »Menschheit des Altertums«²⁰ –, und auch wo er im Singular auftritt, ist zumeist ein Kollektivsingular gemeint: »Den Menschen sucht zunächst der Mensch; ihn strebt er, ohne alle Nebenabsichten in seiner eigenen Natur, in

¹⁶ Neschke 1997/1998, 153; ›Wolf‹ im Original in Kapitalchen.

¹⁷ Ebd., 151.

¹⁸ Wolf, Enc., 272; vgl. auch Wolf, Philologie, 161.

¹⁹ Siehe nur Wolf, Enc., 294.

²⁰ So u.a. Wolf, Enc., 22.

allen seinen Umgebungen zu erkennen.«²¹ Zwar sind die einzelnen zu erklärenden Texte normalerweise von einzelnen Autoren verfasst, ihre Lektüre ist für Wolf aber kein Zweck an sich, sondern nur Mittel zur Erkenntnis *des* Altertums.²² Wollte man Wolf auf eine Hermeneutik im Sinne der zitierten Definition verpflichten, so müsste Homer ja aus dem Erkenntnisinteresse Wolfs herausfallen. Denn seine wichtigste, in den *Prolegomena ad Homerum* vorgebrachte und bis heute diskutierte These lautet bekanntlich, dass wir bei Homer nicht mit *einem* Dichter zu tun haben, sondern dass die Homerischen Epen, ähnlich wie die Bibel, Resultat eines Kompilationsprozesses sind, an dem viele Menschen beteiligt waren. Der Versuch, die *Ilias* oder die *Odyssee* hermeneutisch zu erklären, wäre aussichtslos, da es *einen* Urheber, in dessen Seele die gesuchten Empfindungen und Vorstellungen gegenwärtig waren, hier niemals gab.

Ein weiterer Einwand gegen die Ansicht, Wolf habe eine hermeneutische Theorie, erwächst aus mehreren Kommentaren Wolfs über die Hermeneutik. Sobald die Sprache auf die Hermeneutik kommt, formuliert er nämlich sogleich substantielle Zweifel an ihrer Brauchbarkeit. Diese Zweifel richten sich nicht gegen hermeneutische Erklärungen an sich, sondern vornehmlich gegen den Versuch, ihre »Theorie« aufzustellen oder sie in Form allgemeiner Regeln zu fassen. So sei die Hermeneutik eigentlich nur nützlich, wenn sie *in praxi* ausgeübt werde, und die philosophische Hermeneutik, die Wolf in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts auch die »allgemeine« nennt, habe gar keinen großen Nutzen, wenn es ihr darum gehe, Regeln zu benennen:

Die Hermeneutik oder Auslegungskunst kann uns kein System von Regeln verschaffen. Hier ist, wie bei allen Künsten, das Nachahmen, was zur Erlangung einer Fertigkeit nothwendig ist. Das ganze Sys-

²¹ Wolf, *Darst.*, 24 f. Ähnliche Stellen finden sich immer wieder, besonders gegen Ende der *Darstellung*. Sehr deutlich etwa Wolf, *Darst.*, 138 f. wo die Rede ist von »Eigenthümlichkeit und Originalität« und von der angestrebten Erkenntnis »Eines vorherrschenden Geistes, worin man eine *Nation* erkennt und den *Menschen*.«

²² In diesem Sinne muss die bei Flashar 1979, 22 f., vorgebrachte Auffassung relativiert werden, wonach der »Autor«, nicht die »Sache«, Wolfs primäres Erkenntnisziel darstellt.

tem von Regeln, nach welchen man erklärt, ist auch im Ganzen nicht so viel werth, wiewohl es immer als philosophische Wissenschaft nicht zu verachten ist. Der Zweck aber, einen Schriftsteller zu erklären, wird dadurch nicht erreicht. Das, was über Hermeneutik gesagt werden kann, muss so eingerichtet werden, dass es auf Ausübung der Fertigkeit geht.²³

Eine systematische, auf die Formulierung hermeneutischer Regeln gerichtete Philosophie, wie sie sich exemplarisch bei Georg Friedrich Meier findet,²⁴ ist für Wolf demnach uninteressant, weil sie zu seinen praktischen philologischen Erklärungszielen nichts beiträgt. Wenn Wolf nun sagt, dass, was über die Hermeneutik gesagt werden kann, im Hinblick auf die Ausübung einzurichten sei, so verweist das nicht zuletzt auf den pädagogischen Charakter des ganzen Unternehmens. Dies verwundert nicht im Kontext der altertumswissenschaftlichen Vorlesungen, aber auch in der *Darstellung* weisen die »Andeutungen«, wie Schleiermacher Wolfs dort zu findende Einlassungen nennt, in die gleiche Richtung. Die explizite Behandlung der Hermeneutik als Teil des altertumswissenschaftlichen Fächerkanons umfasst hier nur einen Textabsatz, und dort werden ähnliche Vorbehalte geäußert: Die Hermeneutik wecke nicht »das Geniale des Auslegungs-Künstlers« und vermehre nicht »die Gewandtheit seines Geistes«.²⁵

Wichtiger als die hermeneutische Grundlegung ist, in der *Encyclopädie* wie in der *Darstellung*, das pädagogische Ziel der Altertumswissenschaften. »Schon die ersten Versuche im Erklären«, schreibt Wolf, »belohnen mit manchem schönen Gewinne, und lassen die Jugend selbstthätig Blicke auf die höhern Verrichtungen des menschlichen Verstandes werfen.«²⁶ Das Projekt der philologischen Enzyklopädie ist demnach nicht nur, nicht einmal primär als wissenschaftstheoretische Grundlegung aufzufassen, sondern als pädagogische Propä-

²³ Wolf, Enc., 291 f.

²⁴ Im Haupttext der *Encyclopädie* wird Meier nicht namentlich genannt, die Formulierungen verweisen aber offenbar auf ihn. Auch enthält Wolfs Literaturliste (Wolf, Enc., 271) einen Hinweis auf Meiers *Versuch*; siehe dazu bereits oben, Anm. 185.

²⁵ Wolf, Darst., 37.

²⁶ Wolf, Darst., 104f.

deutik.²⁷ Institutionenhistorisch fällt der Betrieb philologischer Seminare ja stets mit der Lehrerausbildung zusammen. An der Universität Halle gab es bereits seit 1707 ein philologisches Seminar, das formal aber noch der theologischen Fakultät zugehörte. Die Einrichtung eines eigenen, von der Theologie unabhängigen Seminars schien wohl nicht zuletzt deshalb zweckmäßig, weil in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr Studenten den Lehrerberuf als endgültiges Berufsziel anstrebten.²⁸ Hierin, in der pädagogischen Anlage der Enzyklopädie, sieht Hermann Patsch auch den Grund dafür, dass Wolf das Verstehen nicht als Problem behandelt, sondern als eine Frage der richtigen Bildung: Das später – etwa durch Schleiermacher oder Dilthey – philosophisch behandelte Problem, die Gedanken eines Autors zu erkennen, sei »für Wolf lediglich ein pädagogisches und d.h. ein lösbares Problem.«²⁹

Diese Ausführungen legen nun nahe, hinsichtlich der Frage, ob Wolf eine hermeneutische »Theorie« habe, skeptisch zu sein: Sicher ist seine Hermeneutik keine Theorie in dem Sinne, wie dies auf die meisten anderen in dieser Arbeit besprochenen Autoren zutrifft. Selbst bei Wolfs Schüler August Boeckh, der die Hermeneutik gleichfalls im Rahmen einer altertumswissenschaftlichen Enzyklopädie behandelt, ist durchaus ein systematischer Anspruch festzustellen. Für Wolf ist die Hermeneutik aber nur eines unter vielen³⁰ Modulen der Altertumswissenschaft, zwar notwendig, aber nicht besonders zentral. Wenn man also eine Besonderheit der Wolfschen Hermeneutik benennen will, so muss man diese vor allem darin sehen, dass Wolf davor warnt, sich von dieser Benennung, die ja eine regelhafte und logisch abgesicherte Methodik suggeriert, täuschen zu lassen: Vieles hängt am natürlichen Talent und »Genie« des Auslegers, das zwar, vor allem durch Nachahmung, eingeübt werden kann, aber gerade nicht in Form philosophischer Leitsätze konservierbar ist. Das Auslegen ist eine Praxis im emphatischen Sinne, sie muss ausgeübt, nicht

²⁷ Siehe auch Wolf, *Darst.*, 104. – Vgl. auch Grafton 1986, 427.

²⁸ Vgl. Zimmermann 1989.

²⁹ Patsch 1982, 80.

³⁰ Der der *Darstellung* angehängte »Ueberblick über sämtliche Theile der Alterthums-Wissenschaft« umfasst 24 Disziplinen.

formalisiert werden: »Auf Praxis muss hier alles ankommen.«³¹ Sobald von den konkreten Anwendungszusammenhängen abstrahiert wird, bleibt wenig Fruchtbare übrig.

Hinsichtlich der Frage nach der Angemessenheit einer Interpretation ist Wolfs Philologie gleichwohl instruktiv. Gerade an der Ablehnung bestimmter hermeneutischer Festlegungen lassen sich ja die Annahmen über die ›Natur‹ der philologischen Gegenstände und über die angemessene Art und Weise ihrer Behandlung ablesen. Während Wolf, wie gesagt, hinsichtlich der Ausarbeitung einer Hermeneutik wenig bietet, so verwendet er doch die oben aufgezählten Angemessenheitstopoi im Vergleich zu den Hermeneutikern im engeren Sinne geradezu ubiquitär. Es ist nun gerade Wolfs Ablehnung einer zu formalen Hermeneutik, die zu dieser Prominenz der Angemessenheitstopik führt, da der Mangel an methodologischer Kontrolle durch bestimmte Angemessenheitskriterien kompensiert werden soll. Letztlich hat man es aber auch bei solchen Reflexionen natürlich mit einer (zumindest impliziten) Hermeneutik zu tun, nämlich im Sinne einer Reflexion der Möglichkeiten und Grenzen philologischer Arbeit.

Wolfs oben zitierte Definition der Hermeneutik scheint also nicht eigentlich das zu bezeichnen, was er selbst im weiteren Verlauf seiner Vorlesung bezweckt. Eher handelt es sich um eine allgemeine Definition, im Sinne einer Erklärung für Studenten, die das Wort nicht kennen: Wolf gibt die im 18. Jahrhundert gängige Nominaldefinition,³² und diese Vorstellung von Hermeneutik ist es auch, gegen die seine Ablehnung sich richtet. Wolf nennt indes durchaus einige hermeneutische Regeln und Maximen, die die richtige Anwendung der Hermeneutik gewährleisten sollen. Wenn also nun Zweifel am Vorhandensein einer hermeneutischen ›Theorie‹ Wolfs formuliert wurden, so ist es gleichwohl möglich, diese Vorstellung einer richtigen Interpretationsweise aus seinen Texten zu rekonstruieren. Die Hermeneutik, die er im Sinn hat, ist eine spezielle Hermeneutik der antiken Literatur. Für diese, so Wolf, reiche die allgemeine Herme-

³¹ Wolf, Enc., 299.

³² Siehe etwa Chladenius, Ausl., §741, und Meier, Versuch, §112. Vgl. auch Danneberg 2004, 261.

neutik nicht aus: »Wir müssen uns hier mit Borgen behelfen.«³³ Hermeneutik bei Wolf ist also im wesentlichen eine Anleitung zur Praxis des Erklärens, die einzelne Anweisungen aus der allgemeinen Hermeneutik übernimmt, indes die Erklärung der alten Schriftsteller nicht aus methodologischen Maximen ableitet, sondern umgekehrt die Brauchbarkeit der Maximen jeweils durch die Anwendung motiviert. Hierin zeigt sich eine stark nach Angemessenheitskriterien operierende Einrichtung, nämlich die Primärsetzung der Literatur gegenüber der Hermeneutik als logisches System. Aufgrund des spezifischen Verständnisses der Geschichtlichkeit des Gegenstands und der Alterität von zeitgenössischem und antikem ›Geist‹, auf das unten ausführlicher einzugehen ist, will Wolf den Maßstab den antiken Texten selbst entnehmen, anstatt ihnen ein äußerliches hermeneutisches Regelsystem aufzusetzen.

Geborgte Hermeneutik

Die Hermeneutik erscheint daher bei Wolf noch nicht (wie später bei Boeckh) als basaler Teil der philologischen Enzyklopädie, sondern vielmehr als ein der Logik zugehöriges Unternehmen, von dem der Philologe sich, an seine eigenen Zwecke angepasst, bedient.³⁴ Statt der Rekonstruktion einer Theorie sollen deshalb zunächst einige Aspekte aufgezählt werden, die sich vor allem in Wolfs Vorlesungen finden, und die offenbar aus anderen Kontexten ›geborgt‹ sind. Die Auswahl ist alles andere als vollständig, sie fokussiert Aspekte, die sich auch bei anderen in dieser Arbeit diskutierten Autoren finden und die für die Angemessenheitstopik einschlägig sind.

Wolf nennt mehrere hermeneutische Anweisungen und Unterscheidungen, wie sie im 18. Jahrhundert üblich sind, etwa die von *sensus grammaticus*, *philosophicus* und *historicus*, von *significatio propria* und *derivata*, oder die von ›leichten‹ und ›schweren‹ Stellen. Bei Wolf lautet die Vorstellung noch, dass der Ausleger sich im we-

³³ Wolf, Enc., 292.

³⁴ Siehe zu diesem Punkt, weniger optimistisch als Wolf, auch Nietzsche 1982, 249f. Nietzsche weist auf den eklektischen Charakter der philologischen Methodologie hin und erklärt ihn aus ihrer pädagogischen Herkunft.

sentlichen mit den schwereren Stellen zu befassen habe.³⁵ Ferner zu nennen ist das Anachronismusverbot, also die Anweisung, keine Bedeutungen zuzuschreiben, die zur Zeit der Textentstehung noch nicht denkbar waren. In der *Encyclopädie* ist dies Verbot methodologisch formuliert, nämlich so, dass keine Beweise für das Vorliegen bestimmter Bedeutungen aus späteren Quellen bezogen werden dürfen.³⁶ Diese Bestimmung ist insofern wichtig, als sie maßgeblich zur Konstruktion dessen beiträgt, was als Bedeutung einer Stelle gilt; sie wird aber bereits durch Wolfs autorintentionale Fassung des hermeneutischen Erklärungsziels impliziert, wie sie aus der oben zitierten Definition hervorgeht.³⁷ Die Frage, ob eine Interpretation Bedeutungen grundsätzlich historisch adäquat zuschreiben müsse oder nicht wird bis in die Gegenwart diskutiert – sie steht auch im Hintergrund der vor allem im Kontext der poststrukturalistischen Literaturtheorie geführten Debatten um das Problem der Autorschaft.³⁸

Ein weiteres hermeneutisches Prinzip, das auch bei Wolf reflektiert wird, ist die Billigkeit, die oben exemplarisch für Meier ausführlicher diskutiert wurde.³⁹ Im Unterschied zu Meier, der sämtliche hermeneutische Regeln aus der heuristischen Annahme der ›Vollkommenheit‹ von Text und Autor ableitet, empfiehlt Wolf dergleichen an keiner Stelle. Zwar heißt es einmal, »dass man nicht auf grobe Irrungen in einem guten Schriftsteller stossen wird.«⁴⁰ Dies soll besagen, dass die philosophische Erklärung, deren Zweck es ist, die Wahrheit und Richtigkeit der grammatisch verstandenen Bedeutungen zu prüfen, und die erst bei Fehlern gefragt ist,⁴¹ im Normalfall bei den »guten Autoren« nicht nötig ist. Indes warnt Wolf davor, aus Ehrerbietigkeit gegenüber den Klassikern alles für richtig zu halten:

³⁵ Siehe etwa Wolf, Enc., 288.

³⁶ So Wolf, Enc., 276.

³⁷ Gemeint ist die oben, auf S. 105, zitierte Stelle Wolf, Enc., 272.

³⁸ Vgl. dazu Spoerhase 2007a, 126ff. u. ö.

³⁹ Zum Wortgebrauch: In der *Encyclopädie* wird das Wort ›billig‹ einmal im präzisen Aristotelischen Sinne gebraucht, nämlich als Gebot, seine Urteile dem Einzelfall anzupassen: »Von diesen Ausgaben ist kein allgemeines Urtheil zu fällen, wenn man billig seyn will.« (Wolf, Enc., 289). Weitere, weniger klare Stellen Wolf, Enc., 84, 256 u. 290.

⁴⁰ Wolf, Enc., 281.

⁴¹ Vgl. Wolf, Enc., 281.

Dem Schriftsteller, mit dem man sich beschäftigt, legt man oft die richtigsten Gedanken unter. Auch wenn er einen schiefen Gedanken hatte, muss ihn der Erklärer wiedergeben. Philosophisch wird er die Richtigkeit des Gedankens untersuchen. Bei dieser Beurteilung müssen wir vorher den Sinn richtig entwickelt haben. Dies ist eine wichtige Sache bei Religionsschriften. Will man die wahren Ideen kennen lernen, so hat man es zu thun mit den zwei Erklärungsarten. Es sind vielleicht unrichtige Vorstellungsarten. Diese müssen aufgefasst werden, wie sie sind, nicht versetzt mit den neuesten.⁴²

Eine ganz ähnliche Anweisung wird auch im Teil zur Kritik wiederholt:

Logische Richtigkeit muss jeder Schriftsteller haben, auch der noch so entfernt ist. Aesthetische Schönheit ist eine Sache, die nach der Verschiedenheit der Denkweise der Nationen selbst sehr verschieden ist. Wir müssen aber immer so urtheilen, wie der Autor geschrieben hat. Hat er einen logisch unrichtigen Gedanken, so müssen wir ihn nicht zu corrigiren suchen. Hierin sind die Ausleger oft zu weit gegangen, denn sie haben geglaubt, ein älterer Schriftsteller könne nicht anders, als durchaus das Schönste und Richtigste schreiben. Wir würden uns also die Alten verderben, wenn wir aus gewissen ästhetischen Gründen sie beurtheilen und verbessern wollten.⁴³

Vergleicht man diese Stellen mit dem, was Georg Friedrich Meier zur Billigkeit schreibt, so fallen Unterschiede auf, die gerade für die Angemessenheitstopik bedeutsam sind. Idiosynkratische Texte, die von solcher Konventionalität abweichen, fallen für Meier aus dem Zuständigkeitsbereich der Hermeneutik heraus, und die Billigkeitsmaxime ist insofern ein heuristisches Instrument, qua Konvention bestimmte Texteigenschaften auch methodologisch zu sichern. Die zitierten Stellen bei Wolf stellen diesbezüglich geradezu einen Widerspruch in der Sache dar, an dem sich weitreichende Umwertungen für den Objektbereich der Hermeneutik zeigen: Behandelt Meier Texte vor allem als Mitteilungen, die unverständlich und mithin sinnlos werden, wenn sie fehlerhaft sind, so ist ein Text für

⁴² Wolf, Enc., 275.

⁴³ Wolf, Enc., 320.

Wolf vor allem eine historische Tatsache: »Man muss den Text eines Schriftstellers als eine Thatsache betrachten und wie eine historische beurtheilen.«⁴⁴ Aus dieser Perspektive müssen dann gerade auch die Fehler eines Autors erfasst werden: Es geht dem Ausleger nicht um Einsicht in die mitgeteilte Sache, sondern primär um die faktische Mitteilung selbst. Die Vorannahme, der Text sei ästhetisch schön, ist hier also nicht, wie bei Meier, die Bedingung des Verstehens, sondern eine Fehlerquelle. Die Texte würden verfälscht, verderbt, wenn sie jeweils den neuesten Vorstellungen angepasst würden.⁴⁵

Hier ist der hermeneutische Topos von der ›Passivität‹ aktualisiert, die Anweisung also, der Ausleger solle seinen Gegenstand nicht verändern, indem er ihn interpretiert. Hieran wird auch deutlich, wie sehr die Anwendung solcher Topoi inhaltlich variiert, denn auch Meier, dessen Konzept der Auslegung und des hermeneutischen Gegenstandes, wie nun klar wurde, dieser bei Wolf formulierten Fassung diametral entgegensteht, gibt ja die Anweisung, man müsse »den Sinn aus der Rede heraus, nicht aber in dieselbe hineinbringen.«⁴⁶ Obwohl nun beide Regeln – ›Texte auffassen, wie sie sind‹ und ›Sinn nicht ein-, sondern auslegen‹ – recht ähnliche Vorstellungen implizieren, nämlich die Annahme einer objektiven Identität des Textes, die der Ausleger kühl erfassen und nicht verfälschen soll, haben die Konzepte der Auslegung bei Meier und Wolf wenig miteinander zu tun. Für Wolf ist Textinterpretation ein historisches, für Meier ein philosophisches Geschäft. Sehr dezidiert wendet sich Gadamer gegen die schiere Möglichkeit einer solchen passiven Bezugnahme auf Texte, und auch bei ihm wird der Topos, wengleich in etwas anderer Weise, aktualisiert.⁴⁷ Der hermeneutische Topos vom Einlegen, von der Passivität des Blicks, ist ein besonders starkes Beispiel für die latenten Verschiebungen der Plausibilität herme-

⁴⁴ Wolf, Enc., 319.

⁴⁵ Insofern vermag die bei Neschke 1997/1998, 152 ff., vorgebrachte Auffassung, Wolf gehe von einer unhistorischen Geltung der Vernunft aus, während das Paradigma der »Geschichtlichkeit« erst mit Schleiermacher einsetze, nicht zu überzeugen. Siehe zu diesem Problem auch die Ausführungen über den 36. Abschnitt der *Prolegomena ad Homerum* bei Grafton 1986, 425.

⁴⁶ Meier, Versuch, § 121; vgl. oben, S. 73.

⁴⁷ Dazu unten, S. 325 ff.

neutischer Regeln, weil er in der ganzen Hermeneutikgeschichte zu finden ist.

Beim Einlegungs- wie beim Anachronismusverbot handelt es sich um Maximen zur Reduktion des aufgefundenen Sinns. Auch für Wolf bestätigt sich daher der Befund, dass die primäre Aufgabe der Hermeneutik weniger in der Invention möglicher Bedeutungen gesehen wird, als in deren Beschränkung. Das Problem, dass eine Stelle schlechterdings unverständlich ist, stellt sich insofern gar nicht, als Bezugsproblem muss vielmehr die Willkür von Sinnzuschreibungen angesehen werden. Aufgabe der Hermeneutik ist es ja auch bei Wolf, die Wissenschaftlichkeit der Erklärungen gegen das drohende »Rathen«⁴⁸ zu gewährleisten. Eine weitere, besonders starke und auch öfters erwähnte Maxime zur Sinnreduktion besteht in der Lehre, dass eine Stelle nur einen Sinn haben könne.⁴⁹ Wolf bezeichnet das, etwas entgegen seiner Regelskepsis, als eines der »ersten Grundgesetze der Interpretation«.⁵⁰ Er wendet sich hier explizit gegen die orthodoxe Praxis der Bibelauslegung, die ja die Annahme eines vierfachen Schriftsinns kultiviert hatte. Vorsicht sei diesbezüglich insbesondere bei der allegorischen Interpretation geboten. Die Regel soll ausdrücklich auch für die Fälle gelten, in denen es, wie bei manchen Dichtern oder bei verderbten Stellen, schwierig ist, den Sinn zu ermitteln; dann müsse man aber Gründe für diese Schwierigkeit angeben und gleichwohl nur einen wahren Sinn annehmen.⁵¹ Dass hier die Rede ist von den »ersten Grundgesetze[n] der Interpretation«, könnte zwar auf Fehler der Mitschrift zurückzuführen sein, da die Formulierung sich nur in der *Encyclopädie der Philologie*, nicht in der umfangreicheren *Encyclopädie der Altertumswissenschaften* findet; gleichwohl kann man darin einen Hinweis auf den topischen Charakter sehen, der der Plausibilität der Reduktionsregel hier zukommt: Ihre Begründung geschieht gleichsam selbstverständlich, sie wird mit einem formelhaften, den vorigen skeptischen

⁴⁸ Wolf, Enc., 295.

⁴⁹ Es handelt sich um einen bekannten Topos, der unter anderem, auch bei Meier und bei Semler eine wichtige Rolle spielt. Siehe auch Schlegel, KFSA, II, 263, Nr. 79, und Boeckh, Enc., 133; für Meier siehe oben, S. 83.

⁵⁰ Wolf, Philologie, 171. Vgl. auch Wolf, Enc., 282 u. 295.

⁵¹ Vgl. Wolf, Enc., 295.

Erwägungen geradezu entgegengesetzten Verweis gerechtfertigt, eine inhaltliche Erklärung, warum nicht auch mehrere Bedeutungen angenommen werden können, bleibt aus.⁵²

Theologisch-philologische Kongruenzen

Der Topos vom ›einen Sinn‹ spielt eine wichtige Rolle in der zeitgenössischen theologischen Hermeneutik, aus der er wahrscheinlich übernommen wurde. Insbesondere ist hier, neben Ernesti, zu denken an den Hallenser Theologen Johann Salomo Semler, mit dem Wolf befreundet war,⁵³ und bei dem sich diese Auffassung fast wörtlich findet. Sie ist zunächst gegen die orthodoxe Auslegungslehre vom vierfachen Schriftsinn gerichtet, steht aber überdies in einem größeren hermeneutischen Zusammenhang der historischen Bibelauslegung. »Der protestantische *sensus litteralis*«, sagt Bodo Seidel, werde in der Aufklärungstheologie umgedeutet »zum *sensus historicus*.«⁵⁴ Semler bezeichnet die Lehre vom vierfachen Schriftsinn als eine »willkürliche und für nachdenkende Menschen ganz untaugliche Hermeneutik«,⁵⁵ es sei vielmehr

ganz gewis [...], so wol daß die heiligen Verfasser allezeit einen Verstand in ihren Reden gehabt und gedacht haben, als auch, daß sie nur einen Verstand, und nicht mehrere, am wenigsten gar sehr verschiedene Vorstellungen von einerley Sachen gehabt haben: so ist auch gewis, daß ieder vernünftiger Ausleger nur einen Verstand einer Stelle für den wahren hält [...].⁵⁶

Damit verbunden ist auch die Kritik am Allegorisieren, die ebenfalls bei Wolf wie bei Semler vorgebracht und ähnlich begründet wird: Allegorisch sei immer dann interpretiert worden, wenn das Wörtliche der jeweiligen Zeit nicht erbaulich genug erschienen sei.

⁵² In der *Encyclopädie der Philologie* heißt es bezeichnenderweise, man habe lange »das Gegenteil hiervon geglaubt« (Wolf, *Philologie*, 171).

⁵³ Vgl. Grafton 1986, 419f.; Grafton bezeichnet Semlers Hermeneutik als Wolfs Hauptquelle. Vgl. ferner Patsch 1982, 82.

⁵⁴ Seidel 1993, 98; Herv. im Original.

⁵⁵ Zit. nach Hornig 1996, 260.

⁵⁶ Semler 1760, 143.

Die Einlegung mehrerer *sensus* wird, von Semler wie von Wolf, als willkürlich abgelehnt.⁵⁷

Der theologische Hintergrund ist nicht nur für einzelne hermeneutische Regeln bei Wolf entscheidend, sondern auch für die Objektconstitution. Innerhalb der protestantischen Aufklärungstheologie finden, teils eng an philologische Projekte der Zeit geknüpft, Entwicklungen statt, die eine neuartige Perspektive auf die Antike eröffnen.⁵⁸ Will man diese Perspektive auf eine Formel bringen, so besteht sie darin, dass die Bibel – zumindest hinsichtlich ihrer Textgeschichte – behandelt wird wie jedes andere von Menschen verfasste und überlieferte Buch. Semler schreibt: »Man muß das neue Testament eben so lesen, nach eben den Grundsätzen auslegen als alle Schriften in der Welt. Komme heraus, was mag.«⁵⁹

Semler, wie Wolf in Halle, entfaltet diese Perspektive in eine ganze theologische Hermeneutik; es folgen daraus unterschiedliche hermeneutische Festlegungen.⁶⁰ So weist Semler die hermeneutische Anwendung der Glaubensanalogie zurück, die bis ins 18. Jahrhundert üblich war, und betont dagegen die Vielgestaltigkeit der heiligen Schrift; er behauptet die Notwendigkeit, auch bei der Bibelaus-

⁵⁷ Vgl. Semlers Vorrede in S.J. Baumgarten 1759 (nicht pag., nach a5): »man glaubte nicht erbauliches genug in der wirklichen Historie zu haben, und allegorisirte sie also. Eben diese Nachlässigkeit in richtiger Historie enthielt den Grund zu den unrichtigen Auslegungsarten, zu dem zu geistlichen, moralischen und übertriebenen Verstande des Inhalts der Schrift. Dieweil man JEsu falschlich für einen Lehrer dieser und jener moralischen Secte hielte: verfiel man auf solche moralische eigene Vorstellungen, und vermehrte und vergrößerte sie nach eigenem Belieben, wenn man gleich den Grund, die heil. Schrift, beibehielte.« – Vgl. hierzu Wolf 1795, CLXIII: »Ita enim ratio comparata est, ut libris, quos a teneris statim annis cognoscimus, omnes prope nostras nostraeque aetatis opiniones subiiciamus; ac si illi populari usu iam pridem consecrati sunt, ipsa obstat veneratio, quo minus in iis absurda et ridicula inesse credamus. Lenimus ergo atque adeo ornamus interpretando, quidquid proprio sensu non ferendum videtur; id que quo doctius et subtilius facimus, eo religiosius facere videmur. Atque ita factum est omni tempore in libris iis, qui pro sacris habiti sunt.«

⁵⁸ Die Neuheit der Perspektive wird bereits von Zeitgenossen konstatiert; vgl. Hornig 1996, 151.

⁵⁹ Zit. nach ebd., 265.

⁶⁰ Semlers Hermeneutik ist sehr instruktiv dargestellt bei Hornig 1996, 246ff.; der folgende Überblick orientiert sich daran.

legung Vernunft und Logik anzuwenden (dies auch explizit gegen die Lehre, das Verständnis der Bibel erfordere übernatürliche Inspiration⁶¹). Vor allem aber fordert er den Vorrang der historischen Schriftauslegung vor der erbaulichen Anwendung. Die Schrift wird als historisches Artefakt angesehen, das, von Menschen für zeitgenössische Adressaten verfasst, textkritisch gesichert und aufgrund des historischen Kontexts interpretiert werden müsse.

Diese historische Methode der Bibelauslegung ist vor allem bei dem Göttinger Orientalisten und Universalgelehrten Johann Gottfried Eichhorn ausgebildet, der wie Wolf bei Heyne in Göttingen studiert hatte. Dieser Bezug ist insofern relevant, weil Eichhorn die historisch-kritische Methode, die Heyne für die antike Literatur entwickelte hatte, auf das Alte Testament anwendet.⁶² Die Neuheit dieser Anwendung geht aus der scharfen Kritik hervor, die Zeitgenossen gegen Eichhorn vorgebracht haben.⁶³ Wie Semler bemüht sich auch Eichhorn um eine konsequent historische Sichtweise auf die heilige Schrift und wendet sich gegen die bisherige platonisch-scholastische Tradition:

Der bloß theologische Gebrauch, welcher von den Schriften des Alten Testaments gewöhnlich gemacht wird, hat bisher mehr, als man denken sollte, verhindert, diese Werke des grauen Alterthums nach Verdienst zu würdigen. Man suchte darin nichts als Religionsideen,

⁶¹ Diese Auffassung findet sich auch in der protestantischen Bibelhermeneutik, so noch bei Flacius Illyricus 1968, 62 (unter Nr. 33). Semler relativiert diese Ansicht allerdings später und gesteht ein, dass die göttlichen Lehren die menschliche Sprache und Vernunft auch übersteigen könnten (vgl. Hornig 1996, 270).

⁶² Vgl. Reventlow 2001, 219.

⁶³ Unter anderem durch Adam Müller (vgl. Marino 1995, 293). Besonders schockiert ist ein junger amerikanischer Historiker, George Bancroft, der sich studienhalber in Göttingen aufhält und am 15. Januar 1820 nach Hause schreibt, die Göttinger Theologen hätten keinen Begriff von der Erhabenheit und Heiligkeit ihrer Studien; in den Kursen mache man unanständige (Angemessenheitstopik: »indecent«) Scherze; die Bibel behandelten sie ohne Respekt und über die biblischen Geschichten mache man sich lustig, als handle es sich um Altweibertratsch (der Brief ist abgedruckt bei Long 1935, 120f.). – Andererseits kann zumindest für Deutschland die Praxis der höheren Kritik der Bibel als durchaus akzeptiert gelten, wie Seidel 1994, 446, anhand zeitgenössischer Schulbücher zeigt.

und war für ihren übrigen Inhalt blind; man las sie ohne Sinn für Alterthum und seine Sprache, nicht viel anders, als ein Werk der neuem Zeiten; und mußte nach Verschiedenheit der Geisteskräfte den allerungleichartigsten Erfolg in sich verspüren.⁶⁴

Eichhorn argumentiert für einen historischen, die kulturelle Alterität der biblischen Schriften ernstnehmenden Zugang zur Schrift. Das Zitat macht bereits klar, dass hierbei Angemessenheitskriterien eine entscheidende Rolle spielen: Das Alte Testament *ist* nach seiner Auffassung tatsächlich eine ›Urkunde‹⁶⁵ des Altertums, und eine Behandlung, die dieser Eigenschaft nicht Rechnung trägt, sondern damit umgeht wie mit einem zeitgenössischen Text, verfälscht seinen Sinn, »würdigt« es nicht angemessen. Es bedarf eines »Sinn[s] für Alterthum und seine Sprache«, andernfalls, so schreibt Eichhorn weiter, verachte und verspote man den Text, und lasse ihm keine »Gerechtigkeit« widerfahren.⁶⁶ Das »Wunderbare und Uebernatürliche«, das man darin gesehen habe, sei nämlich in den Büchern selbst gar nicht enthalten, sondern »aus bloßem Mißverständniß [...] erst in sie getragen worden«.⁶⁷

Alle diese Aspekte betreffen nur die formale Seite der historischen Bibelhermeneutik bei Eichhorn: Die kulturelle Alterität der alten Texte soll ernstgenommen werden, sie dürfen nicht aus heutiger Sicht im wörtlichen Sinne ausgelegt werden – eben diese Perspektive nimmt Wolf gegenüber der griechischen und römischen Antike ein. Auf die damit korrespondierenden inhaltlichen Interpretamente, die ebenfalls auch bei Wolf eine Rolle spielen, ist unten zurückzukommen. Zunächst soll, nachdem nun einige hermeneutische Topoi besprochen sind, die die Erklärung bei Wolf leiten, auf das (nicht nur terminologische) Kernstück von Wolfs Hermeneutik eingegangen werden: den Begriff des ›Erklärens‹ – was eigentlich an einer Stelle erklärt werden soll, wird nicht zuletzt vor der theologischen Folie sichtbar.

⁶⁴ Eichhorn 1823, I, S.III, f.

⁶⁵ Eichhorn hat maßgeblichen Einfluss auf die Bildung der sogenannten Älteren Urkundenhypothese; vgl. hierzu Seidel 1990, 73 f.

⁶⁶ Eichhorn 1823, I, S.IV.

⁶⁷ Ebd., I, S.V.

Was soll die Hermeneutik nach Wolf also erklären? Zwar wurde oben bereits angedeutet, dass der Gegenstand der Altertumswissenschaft weniger der einzelne Autor ist als die Antike als geistige Ganzheit – der Widerspruch zum Wortlaut von Wolfs Definition, Hermeneutik heiÙe Verstehen und Erklären fremder Gedanken aus Zeichen, soll jedoch nicht einfach übergangen werden. Die Definition erscheint nämlich in der *Encyclopädie* noch öfter, einmal sogar mit der Bezeichnung »unsere Hermeneutik«. ⁶⁸ Der Widerspruch zwischen dieser Definition und Wolfs altertumswissenschaftlicher Gegenstandskonstruktion erscheint weniger stark, wenn man sich klar macht, wie Wolf die Gedanken eines Verfassers rekonstruieren will und welchen Begriff des antiken Autors er mithin voraussetzt. Die Eigentümlichkeit des Autors bezieht sich, wo davon überhaupt die Rede ist, grundsätzlich auf seinen Sprachgebrauch (und zwar auf den *usus loquendi specialissimus*), der auch, so die Vorstellung, divinatorisch ermittelbar ist, ⁶⁹ nicht aber auf das, was die hermeneutische Erklärung leisten soll. Diese ist offenbar darauf angewiesen, dass der Verfasser gerade keine idiosynkratischen Gedanken vorbringt, sondern in allem nur als Teil des Altertums spricht. Dies jedenfalls legt die folgende Formulierung nahe:

Die vorzüglichste [Pflicht und Regel der praktischen Erklarungskunst, d. Vf.] ist, dass der Erklärer den Sinn seines Autors von allen Seiten so deutlich mache, als es nach den Hilfsmitteln möglich ist. Hierzu ist sehr viel zu thun; es sind viele Vorarbeiten zu übernehmen; man kann nie mit einem Schriftsteller fertig werden, ohne sich mit vielen beschäftigt zu haben; denn das Alterthum macht ein Ganzes. ⁷⁰

Es reicht demnach nicht, die Gedanken des Autors allein aus dessen Texten zu erschlieÙen, sondern der Sinn soll »von allen Seiten«, vor

⁶⁸ Wolf, Enc., 293: »Was unsere Hermeneutik betrifft, so ist der Hauptbegriff derselben: sie ist die Kunst, grade die nemlichen Ideen oder Empfindungen, die ein Schriftsteller durch Reihen von Ausdrücken uns hat geben wollen, völlig eben so, wie sie in seinem Kopfe waren, d.h. in der nemlichen Stärke, Verbindung etc. wieder zu fassen und uns darüber erklären zu können, oder, was wir im Kopfe fassen, durch Worte wieder deutlich machen zu können.«

⁶⁹ Siehe Wolf, Enc., 324.

⁷⁰ Wolf, Enc., 287.

dem Hintergrund der Fülle des antiken Wissens, beleuchtet werden. Autor und Altertum stehen in mereologischem Verhältnis, so dass der konkrete Text, als Teil des Altertums, in seiner ganzen Bedeutung von diesem abhängt.⁷¹ Die Erkenntnis der Gedanken eines Schriftstellers soll nun, so Wolf, zunächst vom *sensus grammaticus* ausgehen; dies allein wird den Text indes noch nicht verständlich machen:

Darum ist der *sensus historicus* der einzig wahre Sinn, auf den man ausgehen muss, doch nicht so, dass der grammatische dabei vernachlässigt werde. Man versteht darunter den ganzen Umfang von Ideen, der in dem Kopfe des Schreibenden war, den wir verstehen wollen. Durch diesen Sinn werden wir erst in das Gemüth dessen eindringen, der geschrieben hat.⁷²

Was der Autor gedacht hat, soll daher hauptsächlich durch die historische Interpretation erkannt werden, also durch die Rekonstruktion der Umstände, unter denen er schrieb. Der Leser muss sich mit dem ursprünglichen Adressatenkreis ›gleichsetzen‹, was umfassende Geschichtskennntnisse erfordert und nur durch Vergleich möglichst vieler Autoren möglich ist. Ohne die historischen Umstände ist ein Autor, so Wolf, schlechterdings unverständlich, ja – hier mag man an den hermeneutischen Topos vom ›Besserverstehen‹ denken –, der Autor selbst könne sich, wenn er die Umstände im einzelnen vergessen hat, 15 Jahre später oft selber nicht mehr verstehen.⁷³ Die Annahme, die Wolf über die antiken Autoren macht, lautet mithin, dass sie gar keine individuellen Gedanken vortragen, dass sie nie für sich selbst, sondern prinzipiell nur als Teile der Antike sprechen. So sagt Wolf, dass die Autoren sich auf einander beziehen, so dass die

⁷¹ Siehe Wolf, Enc., 298: »Die ganze Sachkenntnis des Alterthums war, wie wir oben gesehen haben, dasjenige, worauf das ganze Studium am Ende calculirt ist. Diese wird auch zugleich das Instrument zum Verständnisse der Alten in hermeneutischer Rücksicht. Dasjenige, was auf einer Seite Zweck ist, wird auf der anderen Seite auch bei andern Wissenschaften Instrument.« – Horstmann 1978a, 39, sieht darin zu Recht eine Variante des hermeneutischen Zirkels. Zur Vorsicht hinsichtlich dieser Redeweise mahnt Danneberg 1995b.

⁷² Wolf, Enc., 294. Vgl. auch Wolf, Philologie, 170.

⁷³ Vgl. Wolf, Philologie, 171. – Zum ›Besserverstehen‹ siehe auch unten, S. 163f.

Kenntnis der früheren eine notwendige Bedingung für das Verständnis der späteren bildet; insbesondere gelte dies für Autoren, die in derselben Gattung schreiben.⁷⁴

Mit dieser Konzeption macht Wolf einen weiteren Angemessenheitstopos zur Grundlage der hermeneutischen Erklärung. Es gilt, die historischen Umstände zur Maßgabe des Verstehens heranzuziehen. Wenn der Text seinen Umständen, wie es die Rhetorik fordert,⁷⁵ angemessen ist, kann man leicht aus den Umständen auf seine Bedeutung schließen. Das Verstehen erscheint so als Redeproduktion in umgekehrter Richtung. Wie in den logischen Hermeneutiken wird die rhetorische Angemessenheit vorausgesetzt und liefert dann die hermeneutischen Erklärungsmittel. Weil Wolf die Umstände aber historisiert, bekommt hier der Zusatz: die *angemessenen* hermeneutischen Erklärungsmittel, einen Sinn, den er dort nicht hatte. Der Philologe kann die Umstände des Textes nicht mehr metaphysisch voraussetzen, sondern muss die Maßstäbe historisch aus den Texten selbst erarbeiten.

Diese Transformation wird durch eine Umdeutung der inhaltlichen Interpretamente erreicht, die durch die Adäquationstheorie impliziert werden.⁷⁶ Hieraus geht auch hervor, wie die Topoi mit bis auf den Wortlaut gleichlautenden Formeln sehr unterschiedliche Regeln begründen: Als die richtige Bedeutung einer Stelle wird nach wie vor das angesehen, was der Autor bezeichnen will. Der ›Entsprechungs‹-Topos besagt in formaler Hinsicht, dass der Textsinn mit den Umständen übereinstimmt. Er wird nun nach wie vor als Garant für richtiges Interpretieren akzeptiert, allerdings kommt durch

⁷⁴ Vgl. Wolf, Enc., 277.

⁷⁵ Siehe oben, S. 38.

⁷⁶ Semlers intentionale Definition des »richtigen und wahren Verstand[es]« einer Stelle sieht Hornig 1996, 267, als Anwendung der Adäquationstheorie an. Semler verwendet eine historisierte Fassung der Definition, wenn er sagt, eine Stelle sei verstanden, »[w]enn diese so erklärt und deutlich gemacht worden, daß wir eben den Umfang in der Vorstellung davon erreichen, als er bey dem Schriftsteller gewesen ist, und als er seinen damaligen nächsten Lesern hat mittheilen wollen« (Semler 1758, 134). Was der Autor gedacht hat, ist hier also nicht mehr das, »was die Worte nach der Vernunft und denen Regeln unserer Seele in uns vor Gedancken erwecken können« (Chladenius, Ausl., § 155), sondern das, was er dem ursprünglichen Publikum hat sagen wollen.

die Umdeutung dessen, was ›Umstände‹ konkret meint, ein völlig anderes Resultat heraus. So kann Wolf die traditionelle intentionale Definition der Hermeneutik übernehmen und im bezeichneten historischen Sinn aufgehen lassen. Der ›Entsprechungs‹-Topos begründet auf diese Weise bei Chladenius wie bei Wolf die hermeneutische Sinnzuschreibung, er begründet aber im einen Fall semiotisches Abfragen und im anderen philologisches ›Hineinstudieren‹.

Konstruktion des Altertums

Nachdem nun eine Übersicht über die ›Hermeneutik‹ bei Wolf gegeben wurde, ist die Frage zu stellen, wie er den Gegenstand konzeptualisiert, zu dessen Erklärung diese Ausführungen befähigen sollen. Aufschluss hierüber gibt vor allem seine *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, die nicht zuletzt das Fach durch die Suggestion einer besonderen Dignität seines Gegenstandes legitimieren sollte – mit beachtlichem Erfolg, mit Bezug auf angesehene Autoritäten (Zueignung an Goethe) und mit Rückgriff auf eine ganze zeitgenössische Topik der Griechenverehrung. Dies alles ist bereits recht gut bekannt und durch die Forschung erschlossen,⁷⁷ so dass es sich hier erübrigt, diesbezüglich ins Detail zu gehen. Stattdessen sollen wieder jene Aspekte in den Vordergrund gestellt werden, die für die Angemessenheit der philologischen Operationen an eben diesen Gegenstand einschlägig sind.

Das Projekt von Wolfs enzyklopädischen Vorlesungen ist nicht zuletzt die Grundlegung dieses Faches, das zuvor nicht als vollwertiges Studienfach unterrichtet wurde; Wolf gründet 1787 das Seminarium Philologicum Halense, und löst damit, zwecks Verbesserung der Ausbildung, die altertumswissenschaftlichen Studien aus dem Zusammenhang der theologischen Fakultät.⁷⁸ Ein wichtiges Anliegen ist dabei die Stiftung einer systematischen Ordnung, wie man sie gegen Ende des 18. Jahrhunderts als notwendige Form jeder Wis-

⁷⁷ Siehe nur Fuhrmann 1959.

⁷⁸ Vgl. Riedel 1996, 119f., ferner Zimmermann 1989 und Ebert 1989.

senschaft ansieht.⁷⁹ So beginnt Wolf sowohl die Vorlesungen wie die *Darstellung*, die ja eine Zusammenfassung der enzyklopädischen Vorlesungen mit besonderem Gewicht auf den konzeptionellen und legitimatorischen Aspekten ist, mit einer Diskussion über Namen, Objektbereich und Methodenkanon des Fachs – denn eine brauchbare Enzyklopädie habe die Philologie, anders als etwa die Medizin oder die Theologie, noch nicht.⁸⁰

Als adäquaten Namen für diese Wissenschaft schlägt Wolf »Altertumswissenschaft« vor und grenzt dies gegen alternative Bezeichnungen ab. Es fällt auf, dass dabei mehrere Synonyma von »angemessen« verwendet werden: Wolf fragt nach dem »richtigen Begriff von der Alterthumswissenschaft«,⁸¹ verwirft »Humaniora« und meint, »Philologie« »passt«, zumindest in alter Bedeutung, besser, schließe aber zuviel aus; den Ausdruck »classische Gelehrsamkeit« befindet Wolf für »auch nicht *adäquat*«. ⁸² In dieser Herleitung liegt bereits ein Hinweis auf das Verhältnis dieser Wissenschaft zu dem Gegenstandsbereich, den sie erforschen will: Es geht nämlich nicht nur um die Frage, wie die Wissenschaft heißen soll, sondern in ihrem Namen soll sich auch der Bezug auf ihre Gegenstände adäquat abbilden. Wenn Wolf eine neue Wissenschaft begründen will,⁸³ so ist damit

⁷⁹ Diese Auffassung ist bei Kant klar formuliert (siehe dazu auch unten, S. 238), und sie liegt auch den idealistischen Systementwürfen zugrunde, so bei Hegel 2000, 20, oder bei Fichte 1972. Schleiermacher übernimmt diese Hierarchie von Begründung und Anwendung, Boeckh integriert sie in den formalen Kanon des Fachs. Vgl. Horstmann 1978b, 54, ferner Stierle 1979, 263f. Zur Affinität Wolfs zu idealistischen Gedanken, etwa denjenigen Humboldts, siehe aber Fuhrmann 1959, 200ff.

⁸⁰ Siehe aber Wegmann 1994, 353.

⁸¹ Wolf, Enc., 6.

⁸² Wolf, Enc., 11. Alle Hervorhebungen der Synonyma von mir. – Diese Funde dürfen nicht überbewertet werden, da sie Vorlesungsmitschriften entnommen sind; in der *Encyclopädie der Philologie* steht zwar inhaltlich dasselbe, hier allerdings ohne das Wortfeld der Angemessenheit. Für die These, dass der Name dieser Wissenschaft auch nach dem Angemessenheitskriterium beurteilt wird, spricht indes die Verwendung in der *Darstellung*: Wolf bezeichnet hier den Ausdruck »Alterthums-Wissenschaft« als »am *schicklichsten*«, weil alle anderen entweder zu inklusiv oder zu exklusiv seien (Wolf, Darst., 30).

⁸³ Unabhängig von der historischen Frage nach der tatsächlichen Neuheit dieser Disziplin (dazu Zimmermann 1989) lässt sich, vor allem für die *Darstel-*

auch die Neukonzeption eines einheitlichen Gegenstandsbereichs impliziert. Es gibt keinen offen zutage liegenden Gegenstandsbereich, dessen sich bloß noch keine Wissenschaft angenommen hätte. Erst die wissenschaftliche Konzeptualisierung macht diesen Gegenstandsbereich als Einheit sichtbar. In dieser Eigenschaft – Einheitlichkeit – sollen nun wissenschaftliche Fachencyklopädie und Gegenstand zusammenkommen.⁸⁴

Der altertumswissenschaftliche Gegenstand bildet, so die immer wieder ausgedrückte Vorstellung, an sich eine Ganzheit, so dass seine Behandlung unter anderen disziplinären Modellen (wie den genannten) notwendig falsche Resultate befördern muss: Sie würde ja wesentliche Eigenschaften ihres Objekts verkennen und das Altertum gleichsam verfälschen: Lässe man bloß die Schriften und setze sie nicht in Zusammenhang mit den Kunstwerken, vernachlässigte man die alte Geographie oder Geschichte, so würden nicht nur die Schriften unverständlich, auch der altertumswissenschaftliche Gegenstand müsste in falschem Licht erscheinen.

Was ist nun dieser Gegenstand? Das Altertum wird bei Wolf zunächst zeitlich bestimmt, nämlich als der rund zweieinhalbtausend Jahre umfassende Zeitraum von 2000 v. Chr. bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Es geht nun vornehmlich darum, »die Nationen der alten Welt oder des Alterthums«⁸⁵ zu erkennen, oder, wie Wolf sagt, »kennen zu lernen«.⁸⁶ Zu Beginn der *Encyclopädie* umreist

lung, die rhetorische Suggestion einer solchen Neuheit ausmachen; siehe den Gebrauch des Futurs an der eben zitierten Stelle Wolf, Darst., 30: »der Wissenschaft [...], die am schicklichsten den Namen der *Althertums-Wissenschaft* tragen wird.«

⁸⁴ Wolf, Philologie, 2: »Eine solche Encyclopädie ist eine Generalcharte von dem Gebiete wissenschaftlicher und gelehrter Kenntnisse, Darstellung des Inhalts, des Umfangs und der Theile der Wissenschaft überhaupt, oder insbesondere ihres Zusammenhangs und wechselseitigen Einflusses.« – Und analog Wolf, Enc., 5: »In dieser Hinsicht können diese Kenntnisse kein Aggregat philologischer Wissenschaften seyn, sondern müssen als ein Ganzes für sich betrachtet werden. Hier kömmt darauf an, die Hauptnotionen über das Ganze und seine Theile zu geben und dies ist noch wichtiger, als wenn man in einer kurzen Zeit jede Wissenschaft für sich durchgehen wollte.«

⁸⁵ Wolf, Enc., 13.

⁸⁶ Diese Formulierung in beiden Fassungen der Vorlesung: Wolf, Enc., 13 u. Wolf, Philologie, 8.

Wolf wie folgt, was unter dem Begriff der ›alten Nationen‹ zu verstehen ist:

Es haben in Asien verschiedene Völker existirt; Bruchstücke aus ihrer Geschichte kennen wir noch; allein sie müssen ausgeschlossen werden, denn 1) haben wir ausser Griechen und Römern kein Volk, von dem wir vollständige Denkmäler erhalten hätten, aus denen wir ihren Zustand, ihre Verfassung und ihren Charakter befriedigend kennen lernen könnten.

2) Es ist auch kein einziges Volk vor und neben den Griechen zu einer gelehrten oder wissenschaftlichen Cultur fortgegangen; kein einziges hat eine Litteratur erhalten, wenn es gleich einzelne Bücher hatte. [...] Wenn wir nun ein homogenes Ganze in der Alterthumskunde erhalten wollen, so dürfen wir nur Griechen und Römer nehmen und müssen die übrigen davon ausschliessen. Orientalische Nationen nemlich weichen, wie in Sprache, so auch in Denkungsart und in Sitten von Griechen und Römern ab und es ist nicht möglich, Gesichtspunkte zu finden, worunter man beide vereinigen könnte, ausser an dem losen Faden, dass sie alle alt sind.⁸⁷

Behandelt werden also nur die Griechen und Römer. Ein Grund dafür ist ein pragmatischer: Es gibt für die anderen alten Völker zu wenig Quellen, als dass man sie erforschen könnte; zumindest ist das Kennenlernen, das aufgrund dieser Quellen möglich ist, nicht »befriedigend«. Der zweite Grund, den Wolf anführt, geht darüber hinaus. Der Ausschluss der asiatischen und orientalischen Völker dient der Konstruktion eines einheitlichen und vollständigen Gegenstandsbereichs. Während Griechen und Römer sich hinreichend ähnlich sind, so dass man Vergleichsgesichtspunkte ausmachen kann, um beide unter den Begriff der ›alten Nationen‹ zusammenzufassen, unterscheiden sich die anderen nämlich zu stark. Die Beschränkung auf Griechen und Römer wird in der *Encyclopädie* auch als »Axiom« bezeichnet.⁸⁸

Durch solche konzeptuellen Erwägungen konstruiert die neue Wissenschaft, deren Namen Wolf in Abstimmung auf Gegenstandsadäquatheit wählt, diesen Gegenstand erst als Einheit. Diese Konzeption des ›Altertums‹ war Ende des 18. Jahrhunderts nämlich nicht

⁸⁷ Wolf, Enc., 14.

⁸⁸ Wolf, Enc., 15.

üblich; so plädiert Wilhelm von Humboldt in seinem Aufsatz »Über das Studium des Alterthums, und des griechischen insbesondere« (1793) für eben das bei Wolf ausgeführte Erkenntnisinteresse, und zwar, so seine Begründung, »theils seiner innern Wichtigkeit wegen, theils weil er [dieser Gesichtspunkt, d.Vf.] seltener genommen zu werden pflegt.«⁸⁹ Dieser neue Gegenstandsbezug entstehe, wenn die antiken Überreste nicht für sich selbst betrachtet würden, als Teil einer Gattung, sondern als Teil der »Periode«, der sie angehören.

Näher charakterisiert wird dies Kennenlernen als ein Kennenlernen des Zustands »der Menschheit im Alterthume«.⁹⁰ Menschheit ist hier durchaus emphatisch zu lesen: Bezeichnet ist damit ein Erkenntnisinteresse, das nicht auf äußere Zwecke gerichtet ist, sondern auf die Erkenntnis der menschlichen Natur selbst, insofern nämlich, als diese Erkenntnis auch Selbsterkenntnis ist.⁹¹ Gegen Ende der *Darstellung* fasst Wolf den Hauptzweck der ganzen Altertumswissenschaft wie folgt zusammen:

Es ist aber dieses Ziel kein anderes als *die Kenntniss der alterthümlichen Menschheit selbst, welche Kenntniss aus der durch das Studium der alten Ueberreste bedingten Beobachtung einer organisch entwickelten bedeutungsvollen National-Bildung hervorgeht.*⁹²

Unter Menschenkenntnis soll, darauf weist Wolf explizit hin, nicht die praktische Fertigkeit im Umgang mit Menschen verstanden sein, sondern:

Hier aber reden wir von der Kenntniss des Menschen, von der empirischen Kenntniss der menschlichen Natur, ihrer ursprünglichen Kräfte und Richtungen und aller der Bestimmungen und Einschränkungen, die jene bald durch einander selbst, bald durch den Einfluss äusserer Umstände erhalten.⁹³

⁸⁹ Humboldt 1968, 256. Zum Verhältnis von Wolf und Humboldt s. Fuhrmann 1959, 204f.

⁹⁰ Wolf, Enc., 22.

⁹¹ Siehe etwa Wolf, Darst., 24f.

⁹² Wolf, Darst., 124f.

⁹³ Wolf, Darst., 126.

Die Stelle weist auffallende Ähnlichkeit auf zur Diskussion des Begriffs Menschenkenntnis bei Humboldt, der sogar noch deutlicher wird und sie bestimmt als Kenntnis »*der Geseze der Nothwendigkeit der von innen, und der Möglichkeit der von aussen gewirkten Umwandlungen.*«⁹⁴ Das klingt geradezu nach der Möglichkeit einer philologischen Erkenntnis der Naturgesetze des Menschen. An solchen Stellen erhält man Hinweise auf das Interesse, das die Erforschung des Altertums motiviert; es geht um eine bessere Kenntnis *des* Menschen, mithin auch von sich selbst. Zugrunde liegt hier die Vorstellung von der ›Menschheit‹ als organisch entwickelter Einheit, deren frühere Stufen zu den heutigen im selben Verhältnis stehen wie Stamm und Äste beim Baum.

Um das damit angesprochene Konzept von ›Menschheit‹ zu verstehen, ist es hilfreich, weiter zurückzugehen. Es steht in Zusammenhang mit anthropologischen, philologischen und theologischen Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, auf die oben bereits hingewiesen wurde. Die Sichtweise, die für Wolfs Philologie konstitutiv wird, ist zunächst für die Philologie entwickelt und zugleich für die protestantische Bibelauslegung methodologisch präzisiert worden. Als ihr Begründer gilt gemeinhin Wolfs Lehrer, der Göttinger Philologe Christian Gottlob Heyne.⁹⁵

Heynes Ruhm im 18. Jahrhundert ist groß, nicht zuletzt mag man an seine Erwähnung in *Dichtung und Wahrheit* denken, wenn Goethe sagt, er habe sich Heyne und Michaelis zu Füßen setzen und ihren Lehren lauschen wollen und sei nur durch väterlichen Zwang an die juristische Fakultät geraten.⁹⁶ Das personale Netzwerk der Dichter und Philologen des ausgehenden 18. Jahrhunderts hatte zweifellos in Heynes Seminar ein Zentrum, und auch Wolf war *Philologiae studiosus* bei Heyne.⁹⁷ Die Neuerung, die Heyne für die Philologie zugeschrieben wird, und die ihrerseits durch Angemessenheitsargumente plausibilisiert wird, wird vor allem vor der Folie

⁹⁴ Humboldt 1968, 257 (Herv. im Original).

⁹⁵ Auf die Neuheit von Heynes Perspektive auf das Altertum wird häufig hingewiesen, siehe Mettler 1955, 46ff., sowie Horstmann 1972 und Horstmann 1979. Einen Überblick gibt Heidenreich 2006, 13ff.

⁹⁶ Vgl. Goethe 1994b, 241.

⁹⁷ Vgl. hierzu Riedel 2001, 119f.

der Philologie verständlich, wie sie bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts geübt wurde. ›Geübt‹ mag der richtige Ausdruck sein, denn die meisten Beschreibungen betonen vor allem die als übertrieben empfundene Bedeutung der grammatischen Übungen: Die antiken Texte seien weder hinsichtlich ihrer Bedeutung gelesen worden, geschweige denn wegen ihrer Schönheit, sondern allein hinsichtlich des in ihnen enthaltenen grammatischen Materials; Ziel war die Imitation.⁹⁸ Eine Ursache für solche »statarische« Lektüre lag in der Tatsache, dass die antiken Autoren Heiden waren, und dass ihre Mythen, wenn man sie beim Wort nimmt, zumindest anstößig erscheinen mussten.

Dieser Lektürepraxis setzt Heyne eine sachorientierte Philologie entgegen, indem er die grammatische Erklärung zunächst durch verschiedene Hilfswissenschaften ergänzt. Die Antike soll so als Gesamtzusammenhang aus Poesie, Recht, Ökonomie, Verfassung und dergleichen erschlossen werden. Eine besondere Bedeutung für Heynes Philologie hat ferner seine Mythostheorie. Während die antiken Mythen zuvor als reine Erfindungen angesehen wurden, vertritt Heyne die Auffassung, dass nur die Mythen uns einen Zugang zur historischen Wirklichkeit der Antike liefern. Heyne sieht die Mythen also nicht als gegenstandslose Erfindungen, sondern als die notwendige Darstellungsform der antiken Menschheit an, die deren mehr oder minder primitiven Kulturstufe angemessen ist.⁹⁹ ›Mythos‹ ist für Heyne daher keine inhaltlich bestimmte Kategorie mehr, sondern eine »Denk- und Sprachform«.¹⁰⁰ Anstelle des früheren Überlegenheitsbewusstseins der Philologie gegenüber den alten Texten tritt so bei Heyne ein am Sachgehalt interessiertes Lesen der Texte, das, um zu deren Wahrheitsgehalt vorzudringen, darauf angewiesen ist, gerade die Alterität zu betonen und die Antike so an ih-

⁹⁸ So argumentiert etwa Niethammer 1808, 14, und nennt den Sprachunterricht ein »mechanisches Wort- und Buchstabenwesen«. – hierzu auch Paulsen 1919, 603, Ferner Herrmann 1912, 13, sowie Mettler 1955, 87f. – Ausführlicher zu der auf Johann Matthias Gesner zurückgehenden Unterscheidung von »statarischer« und »kursorischer« Lektüre und zur neuhumanistischen Lesepädagogik siehe Kopp/Wegmann 1988, insb. 52.

⁹⁹ Vgl. dazu Marino 1995, 270ff.

¹⁰⁰ Horstmann 1972, 79.

rem eigenen Maßstab zu messen. Erst diese Perspektive ermögliche nämlich ein Vordringen zur in den Texten überlieferten sachlichen Wahrheit.¹⁰¹ Angemessenheit ist bei Heyne deshalb das wichtigste Erklärungsziel: Es geht darum, zu zeigen, dass die antiken Texte keine ganz irrationalen Erfindungen sind, sondern ihrem Zeitalter angemessene Darstellungsformen, die, wenn man sie an ihren eigenen poetologischen und ästhetischen Kategorien beurteilt, auch heute noch etwas sagen.¹⁰²

Damit verbunden ist auch ein neues Konzept der Philologie, die nun, da sie ihren Gegenstand als Gesamtzusammenhang denkt, auch selbst nicht mehr ›Aggregat‹ disparater Disziplinen sein will, was nicht zuletzt zur Lösung von ihrer propädeutischen Funktion beiträgt.¹⁰³ Es gibt an diesem solcherart neu aufgefassten Gegenstand keine ›Nebensachen‹ mehr, sondern alles dient als Hinweis auf die historische Wirklichkeit der Antike.¹⁰⁴ Ihr topisches Fundament haben diese Entwicklungen in einer auf Rousseau zurückgehenden,¹⁰⁵ organistischen Konzeption der Menschheit: Die Antike markiert darin einen frühen Status, einen Status der ›Kindheit des Menschen‹, in dem Phantasie und Realität noch nicht klar geschieden sind und dessen natürliche Ausdrucksform eine mythische ist.

Diese Perspektive wird bei Johann Gottfried Eichhorn, vor allem in dessen *Urgeschichte* sowie in der *Einleitung ins Alte Testament*, auf die Bibel angewendet. Die Bibel fasst Eichhorn als Urkunde von der Kultur der frühen Menschheit auf, was Konsequenzen für die Einschätzung der biblischen Sprache und Denkart hat. Aus diesem »hermeneutische[n] Interpretament« vom »Jugendalter der Menschheit«¹⁰⁶ ergibt sich Eichhorns Blick auf das erste Buch Mose:

Lies es als zwey historische Werke der Vorwelt, und athme dabey die Luft seines Zeitalters und Vaterlandes. Vergiß also das Jahrhundert, in dem du lebst, und die Kenntnisse, die es dir darbiethet; und

¹⁰¹ Vgl. Mettler 1955, 91 ff.

¹⁰² Heidenreich 2006, 123 ff., zeigt das an Heynes Vergilkommentar.

¹⁰³ Vgl. Mettler 1955, 88 f.

¹⁰⁴ Vgl. Horstmann 1972, 70.

¹⁰⁵ Dazu Seidel 1993, 22 f.

¹⁰⁶ Seidel 1994, 456.

kannst du das nicht, so laß dir nicht träumen, daß du das Buch im Geist seines Ursprungs genießen werdest. Das Jugendalter der Welt, das es beschreibt, erfordert einen Geist in seine Tiefe herabgestimmt; die ersten Strahlen des dämmernden Lichts der Vernunft vertragen das helle Licht ihres vollen Tages nicht; der Hirte spricht nur einem Hirten und der uralte Morgenländer nur einem andern Morgenländer in die Seele.¹⁰⁷

Dass Eichhorn hier vom ersten Buch Mose als zwei Werken spricht, ist Resultat seines textkritischen Befundes, dass die Genesis kein einheitlicher Text sei. Grund ist zum einen die Verwendung unterschiedlicher Gottesnamen (Elohim im ersten, Jehova Elohim im zweiten und dritten Kapitel),¹⁰⁸ zum andern die Feststellung, dass Mose im ersten Kapitel die »ausgeführte Haupt-Idee aus dem 2ten genommen«¹⁰⁹ habe. Eichhorn nimmt daher an, dass Mose der echte Verfasser von Gen 1 ist, während Gen 2–3 älter sind: »ein Denkmal der menschlichen Geschichte, das schon lange vor Mose vorhanden war.«¹¹⁰ Auf das hohe Alter des zweiten Kapitels schließt Eichhorn aufgrund der Sprache, die auf die »Kindheit der Welt« schließen lasse, »wo dem Menschen noch der umfassende Blick mangelte.«¹¹¹

Die zitierte Leseanweisung für die Genesis fordert, der Leser solle sich in die Entstehungszeit hineinversetzen und den Text gerade durch die Differenz zur eigenen Zeit verstehen. Dadurch soll der originäre »Geist« dieser Zeit authentisch aufgefasst werden. Weil der Text von Hirten für Hirten, also für zeitgenössische Adressaten verfasst sei, gehöre zum angemessenen Verständnis die vollständige Rekonstruktion eben dieses Geistes. Die frühe Menschheit befand sich, so die Auffassung, noch in einem Dämmerzustand der Vernunft, sie konnte die Dinge noch nicht im klaren Licht sehen. Dies prägt die ganze Sprache der Mosebücher, und der Ausleger würde gar nichts mehr sehen, wenn er die Texte mit dem zu hellen Licht

¹⁰⁷ Eichhorn 1823, III, 174.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., III, 40.

¹⁰⁹ Eichhorn 1793, 23.

¹¹⁰ Ebd., 23 f.

¹¹¹ Ebd., 24.

der Aufklärung überblenden würde: Statt also die eigenen Maßstäbe auf den Text anzuwenden, muss, wie bei Heyne, der anzulegende Maßstab aus dem Text selbst bezogen werden; der Leser muss sich in den Geist der »Vorwelt« hineinversetzen und das eigene Jahrhundert völlig »vergessen«. Diese Perspektive entspricht präzise derjenigen Heynes auf die griechische Literatur,¹¹² die auch Wolfs Erkenntnisinteresse maßgeblich formatiert. Die Hermeneutik hat es nach dieser Konzeption unmittelbar mit der Geschichte selbst zu tun. Durch Kritik gelangt man, so Eichhorn, näher an die Wahrheit der Schrift; indem Eichhorn nämlich zwei statt bloß einer Quelle vorfindet, ist ein zusätzlicher Zeuge und damit ein zusätzlicher Beweis für die Wahrheit der biblischen Nachrichten gewonnen.¹¹³ Gewonnen ist dadurch auch eine neue Sicht auf den hermeneutischen Gegenstand: »Mose erzählt uns nicht den Pentateuch, sondern der Pentateuch erzählt über Mose.«¹¹⁴

»Interpretamente« wie das Modell der Antike als »Jugendalter der Menschheit« können veranschaulichen, inwiefern ›materiale‹ Topoi, also inhaltlich konkrete Aussagen, einen ›formalen‹ Status erhalten können: Aus einer inhaltlichen, allgemein als plausibel angesehenen Annahme (›die Antike ist die Kindheit der Menschheit‹) wird dann ein formaler Topos (›Texte sind an ihrem eigenen Maßstab zu beurteilen‹), der Bedeutungszuschreibung relativ kontextfrei ermöglicht und mehrere hermeneutische Regeln begründet. In dem Maße, in dem sie inhaltlich allgemein akzeptiert werden, werden sie zu fraglos vorausgesetzten Maximen, die dann nicht mehr als Aussagen anzusehen sind, sondern als die Gesamtargumentation strukturierende Figuren.

Das Modell von der Menschheit als organischer Einheit hat noch eine weitere, über die des »hermeneutischen Interpretaments« hinausgehende Funktion: Es legitimiert die Altertumswissenschaft vor dem Hintergrund des aufklärerischen Nützlichkeitsdenkens. In diesem Zusammenhang steht etwa die Schrift »Gedanken von dem Nutzen richtig getriebener Philologie in den Schulen« (1774) von

¹¹² Zum »Geist« der Epoche als Erkenntnisziel Heynes vgl. Mettler 1955, 63 ff.

¹¹³ Vgl. Seidel 1990, 78.

¹¹⁴ Seidel 1993, 135.

Gottfried Benedict Funk, auf die Wolf in der *Darstellung* verweist.¹¹⁵ Dem Pädagogen Funk geht es um eine Apologie des altsprachlichen Unterrichts, der dem Vorwurf ausgesetzt ist, es handle sich bloß um praxisfernes, unnützes Auswendiglernen. Funks Hauptargument lautet:

Die Sprachen sind die Magazine aller *Intellectualideen*, aller *Gedankenformen* und aller *Mittel* und *Werkzeuge* ihrer *Auflösung* und *Zusammensetzung*, welche die vereinte Wirksamkeit des ganzen menschlichen Geschlechts, von seinem Ursprunge an bis auf unsre Zeiten, hervorgebracht hat.¹¹⁶

Dieser sehr an die Rede von einer ›formalen Topik‹ erinnernde¹¹⁷ Passus entwirft die Sprache als Vorrat von Denkformen, die als solche universal sind und auch heute noch angewendet werden müssen. Je mehr ein Mensch davon kennt, desto vollkommener ist seine Bildung und desto mehr kann er auch seiner Gesellschaft nützlich werden. Insofern ist die Kenntnis der alten Sprachen eine ideale Propädeutik für alle menschlichen Denkopoperationen, sie ist gleichsam eine Art Leibesübung des Geistes.¹¹⁸ Diese Formen sind uns aber nicht eingeboren, sie müssen entdeckt werden. Das Studium der Antike ist nun deshalb so wichtig, weil die Alten mangels großer Vorgänger gezwungen waren, alles selbst zu erfinden. Und die Lektüre von »Originalsribenten«¹¹⁹, so Funks Überzeugung, ist ungleich lehrreicher als die von Nachgekauem: »Von dem Letztern lernt man bloß *Gedanken*, aber der Erstere lehrt uns zugleich *denken*.«¹²⁰ Präzise bezeichnet die Metapher vom »alte[n] griechischen und römischen Stamm«, auf den die heutige Religion, Gesellschaftsordnung, das Recht und die Wissenschaft als »Sprößlinge« gewachsen sind, und die sich so bei Funk findet,¹²¹ auch die bei Wolf ausgedrückte Vorstellung von der Menschheitsgeschichte als Organismus: Wer

¹¹⁵ Wolf, Darst., 92 (Anm.)

¹¹⁶ Funk 1820, 253; Herv. im Original gesperrt.

¹¹⁷ Siehe z. B. Bornscheuer 1976, 96.

¹¹⁸ Vgl. Funk 1820, 273.

¹¹⁹ Ebd., 281.

¹²⁰ Ebd., 280.

¹²¹ Ebd., 277.

sich selbst verstehen will, braucht die Alten. Wolf übernimmt Funks Argument und beschreibt auch die Sprachgeschichte des Griechischen anhand des organistischen Modells: »wie glücklich die Muttersprache der Musen jede natürliche Stufe der Bildung durchgegangen ist;« die Griechen hätten sie »erzogen und gepflegt«, so dass sie »bei fast jugendlicher Zartheit und Fülle und Kraft bis zu dem höchsten Alter gelangt ist«. ¹²² Die Begründung, weshalb gerade die Antike einen besonderen Erkenntnisgegenstand abgibt, sieht Wolf, wie Funk, in ihrer besonderen »Eigenthümlichkeit und Originalität«. ¹²³

Die Nützlichkeit, die dem Studium der Antike so zugeschrieben wird, ist insofern eigentümlich, als sie nur dann vollständig erreichbar ist, wenn dieses Studium als Selbstzweck betrieben wird, und nicht als bloßes Mittel zum Zweck. ¹²⁴ Wolf entwirft, hier wie an anderen Stellen, so das Bild einer zweckfreien Wissenschaft, der es um Bildung im emphatischen Wortsinn geht, und die er gegen die utilitaristische Aneignung als »Bedarfs-Wissenschaft« ¹²⁵ abgrenzt. In diesem Zusammenhang findet sich ein expliziter Bezug auf die Angemessenheit, der insofern besonders ist, als der Begriff hier pejorativ verwendet wird. Wolf unterscheidet die zweckfreie wissenschaftliche Kenntnis des Altertums, die von der erwähnten Formenfülle profitiert, von deren aneignender Benutzung:

Hieraus entspringt aber eine Vielseitigkeit des Denkens und Empfindens, die in wissenschaftlicher Hinsicht für uns Moderne eine schönere Stufe der Geistes-Cultur wird, als es für den Weltmann die Fertigkeit ist, ungewohnte Formen sich anzueignen, die er eben seinen Absichten angemessen glaubt. ¹²⁶

¹²² Wolf, Darst., 94. Vgl. wiederum Humboldt 1968, 256, wo es heißt, die Erforschung einer Nation liefere ihre »Biographie«.

¹²³ Wolf, Darst., 139.

¹²⁴ Vgl. Wolf, Darst., 83 ff., insb. 91. Ferner Wolf, Enc., 9, über die *artes liberales* in der Antike: »Ferner konnte sich lange Zeit der Gelehrte nichts durch Schreiben verdienen und das war für die Ausbildung der Menschheit unendlich nützlich.« – Zu dieser paradoxalen Form der Nützlichkeit siehe ausführlicher Limpinsel/Kaldewey 2008.

¹²⁵ Wolf, Darst., 89. Vgl. zur früheren »Service-Funktion« der Philologie auch Horstmann 1978a, 31.

¹²⁶ Wolf, Darst., 130.

Wolf setzt den Verweis auf Angemessenheit hier ein, um die beschriebene Form weltmännischer Aneignung abzuwerten. Die Stelle ist sicher nicht von großer systematischer Bedeutung, sie weist aber auf eine abweichende Verwendung des Topos hin und soll deshalb hier nicht übergangen werden. Der pejorative Beiklang verdankt sich wohl der zeittypischen Kritik an der Rhetorik als bloß persuasives Instrument. Oft richtet sich solche Kritik gegen die Topik, und auch die zitierte Stelle kritisiert ja die Ansicht der Antike als Vorratsmagazin von Formen, die zu beliebigen Zwecken benutzt werden können. Eine ähnliche und noch deutlichere Verwendung gibt es bei Kant:

Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am besten für seine vorliegende Materie schickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.¹²⁷

Der Bezug auf die Angemessenheit, der bei Kant durch das Verb »sich schicken« gegeben ist, verweist auch klarer auf die Rhetorikkritik. Was sich jeweils schickt, ist das *decorum*, und eben damit ist eine der wichtigsten rhetorischen *virtutes* bezeichnet.¹²⁸ Das Zeitalter der Kritik kompromittiert aber solche rhetorischen Argumentationen und orientiert sich allein am logisch-notwendigen Syllogismus: Die wissenschaftlichen Sätze sollen auf sicherem Wege geschlossen, und nicht bloß instrumentell inventiert werden.¹²⁹ Vor allem die Topik, die ja alle Unterschiede zwischen Begriffsgebrauch in erster und zweiter Intention sowie zwischen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit nivelliert hatte,¹³⁰ muss ihm obsolet erscheinen. Auf die starke rhetorische Orientierung, die sich bei Wolf gleichwohl findet, ist unten zurückzukommen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass Wolf, ganz im Widerspruch zu seiner eigenen, auf Gefühl, Takt und dergleichen basierenden Philologie, eine auffällig szientifische Rhetorik gebraucht.

¹²⁷ Kant 1974a, B 324f.

¹²⁸ Vgl. Quint. inst. XI, 1, 1 f. u. ö.

¹²⁹ Vgl. Viehweg 1974, § 5 u. ö.

¹³⁰ Vgl. Bornscheuer 2000, 276ff., sowie Schmidt-Biggemann 1983, 31 u. ö.

Das primäre Objekt der Altertumswissenschaften, wie Wolf es konzipiert, sind weder antike Texte oder Artefakte, noch die Epoche als solche in historischer Hinsicht. Altertumswissenschaft will die Menschheit des Altertums kennenlernen, ihr eigentlicher Gegenstand ist, wie bei Heyne, der originelle Geist dieser Epoche. Insofern sagt Wolf, dass die alten Sprachen nicht nur Objekt für die Altertumswissenschaften sind, sondern sie werden behandelt, »soweit deren Kenntniss *instrumental* ist«, ¹³¹ soweit sie nämlich zugleich Organon dieser Wissenschaft sind. Die Werke der Antike sind demnach die Erkenntnismittel, nicht bereits das Erkenntnisziel. Sie bilden den materialen »Grund« der Altertumswissenschaften: »Sie machen die *materiam substratam* aller Untersuchung der Alterthumswissenschaft aus. Sie sind der Grund dieser Wissenschaft, wie der Grund der Theologie die Bibel ist.« ¹³² Wenn Wolf nun fordert, zunächst eine Übersicht über die Gesamtheit dieser Werke aufzustellen, also der etwa 1000 überlieferten Texte und weit mehr Kunstwerke und sonstiger Artefakte, ¹³³ so soll auch hierdurch das Altertum als Ganzheit hypostasiert werden:

Durch die so zur Uebersicht gebrachten Disciplinen möchte die Masse der Sachen erschöpft scheinen, deren Kenntniss das Alterthum in seinen wichtigsten Verhältnissen und Eigenthümlichkeiten wieder zu einem belebten Ganzen machen kann. ¹³⁴

Der Topos von der vor aller Erklärung stehenden Übersicht über das Ganze findet sich bei Flacius Illyricus ebenso wie bei Schleiermacher ¹³⁵ und ist typisch mit der organistischen Vorstellung einer ›lebendigen Ganzheit‹ des Textes verbunden. Die geforderte Übersicht über die Werke korreliert mit dem Projekt der Enzyklopädie, die ja eine Übersicht über die altertumswissenschaftlichen Disziplinen darstellt. So soll die Erkenntnis der Ganzheit ermöglicht werden, die Wolf nicht im Einzeltext, sondern im Altertum sucht.

¹³¹ Wolf, Darst., 35.

¹³² Wolf, Enc., 16.

¹³³ Vgl. Wolf, Enc., 17, ferner Wolf, Darst., 72.

¹³⁴ Wolf, Darst., 64.

¹³⁵ Siehe Flacius Illyricus 1968, 90, sowie Schleiermacher, Allg. Herm., 1298ff. Siehe dazu ausführlicher unten, S. 213 ff.

Wahrscheinlichkeit, Angemessenheit, Wahrheit

Dieser Aspekt, die Rekonstruktion der lebendigen Ganzheit aus seinen Teilen, wird zu Beginn der *Encyclopädie* durch ein Bild gefasst und im Hinblick auf die Wahrscheinlichkeit problematisiert: Das Altertum müsse man sich denken als ein schönes Gebäude, von dem man aber nur noch Trümmer habe, und zwar »kaum den hundertsten Theil«. ¹³⁶ Hieraus ergebe sich aber, dass vieles in der Altertumswissenschaft nicht mit Gewissheit auszumachen sei, so dass man sich in weiten Teilen »mit Wahrscheinlichkeiten begnügen muss«. ¹³⁷ Die Diskussion, die hier thematisch ist, findet sich seit dem 17. Jahrhundert regelmäßig in den Hermeneutiken und wird mit dem Stichwort *probabilitas* oder ›hermeneutische Wahrscheinlichkeit‹ auf den Begriff zu bringen versucht. Das Lehrstück besagt, dass hermeneutische Schlüsse keine zwingende logische Gültigkeit haben, sondern prinzipiell nur wahrscheinliche Schlüsse sein können. Die Behauptung der *probabilitas* wird dabei meistens entweder auf die *circumstantiae* zurückgeführt, oder aber auf die Arbitrarität der Zeichen. ¹³⁸

Wolf bezieht die Lehre von der Wahrscheinlichkeit der altertumswissenschaftlichen Erkenntnis allerdings nicht auf die Hermeneutik im engeren Sinne; die meisten diesbezüglichen Stellen finden sich im Abschnitt über Kritik in der *Encyclopädie*. Das Problem, dass der Philologe oft keine mathematisch-gewissen Aussagen machen kann, sieht er nämlich weniger in der Beschaffenheit der Zeichen und ihrer Interpretation begründet, als in der Tatsache, dass die Erforschung des Altertums in besonderem Maße auf historisches Wissen angewiesen ist. Das Bild von den überlieferten Trümmern des Altertums impliziert aber, dass vieles verloren ist, und wir infolgedessen gezwungen sind, mehr oder weniger wahrscheinliche Mutmaßungen über die ursprünglichen Zustände anzustellen. Das Bezugsproblem der Wahrscheinlichkeit ergibt sich also für Wolf nicht aus dem hermeneutischen, sondern eher aus dem historischen Charakter seines besonderen Gegenstands. Die historische Dimension der

¹³⁶ Wolf, Enc., 20.

¹³⁷ Wolf, Enc., 20.

¹³⁸ Vgl. dazu Danneberg 1994a.

Texte wird besonders für die Kritik zum Problem, die ja nicht, wie die Hermeneutik, die Texte heute zum Sprechen bringen, sondern ihre historische Authentizität beurteilen soll. Kritik besteht nun im wesentlichen in der Beurteilung von deren Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit:

Hier kommt es auf Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit an. In allen Geschichtswahrheiten müssen wir uns oft befriedigen, eine wahrscheinliche Meinung zu finden. [...] Bei der Kritik ist nichts notwendiger, als mit der genauesten Kenntniss der Sprache sich ganz in die Manier der Schriftsteller hinein zu studiren. Doch ist Alles, was man hier ausmachen kann, nichts als hohe Probabilität.¹³⁹

Wolf spricht hier nicht von einer prinzipiellen Wahrscheinlichkeit der Altertumswissenschaft, wie dies üblicherweise für die Hermeneutik behauptet wird; der Bereich, für den gewisse Aussagen möglich sind, ist hier aber recht klein, so dass vieles wahrscheinlich bleiben muss: »Wer schlechterdings sich blos mit dem Ausgemachten begnügen will, muss bald stehenbleiben.«¹⁴⁰ Die Wahrscheinlichkeit erscheint daher als praktisches Problem, weniger als prinzipielle Beschränkung dieser Art von Erkenntnis. Die Probabilität vieler Geschichtswahrheiten liegt in der Geschichtlichkeit selbst begründet, das unterscheidet diese Wissensform gerade von den logischen und mathematischen Wahrheiten. Das Zitat macht aber bereits klar, dass Wolf hierin nicht unbedingt einen Mangel sieht. »[H]ohe Probabilität« rückt er nämlich in die Nähe zur Gewissheit, zumindest steht sie nicht in Opposition zu Wahrheit: »Der höchste Grad von Wahrscheinlichkeit rückt schon an die Wahrheit selbst.«¹⁴¹

Wolf verweist hier auf Moses Mendelssohn, der 1761 die Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften beantwortet (und gewinnt), ob metaphysische und mathematische Wahrheiten die gleiche Gewissheit haben. Dieser Verweis ist insofern interessant, als Mendelssohn in seiner Preisschrift erklärt, dass die Wahrscheinlichkeit *unsrer eingeschränkten Sphäre angemessen ist, und in den meisten*

¹³⁹ Wolf, Enc., 319.

¹⁴⁰ Wolf, Enc., 20.

¹⁴¹ Wolf, Enc., 319.

*Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß.*¹⁴² Dieser Zusammenhang – Wahrscheinlichkeit als angemessene Form des Wissens von menschlichen Phänomenen – wird auch bei Wolf behauptet: Wir können es nicht besser wissen, dazu ist unsere Sicht zu beschränkt, und müssen daher Wahrscheinlichkeiten annehmen. Insofern ist die Wahrscheinlichkeit eine der menschlichen Wissenschaft durchaus »angemessene« Kategorie. Bei Wolf heißt es nun, die höchste Wahrscheinlichkeit, die mittels Kritik erreichbar sei, sei »nicht minder überzeugend«¹⁴³ als die Wahrheiten der exakten Wissenschaften. Wenn also – bei Mendelssohn – von Angemessenheit der Wahrscheinlichkeit an die menschliche Erkenntnis und – bei Wolf – von der Überzeugungskraft des Wahrscheinlichen die Rede ist, so verweist beides auf einen eher rhetorischen Wissenschaftsbegriff, der auch ohne logischen Syllogismus zu akzeptablen Resultaten kommen kann. Wahrscheinliche Erkenntnis ist, im Falle historischer Forschung, die angemessene Form, sie entspricht dem, was man über einen solchen Gegenstand sagen kann. Sehr klar formuliert das Wolf in der *Darstellung*:

Allerdings verschieden ist *die Art* der Beweise, so auch die *Kunst* der Beweisführung: wo letztere größer sei, wo sie eindringender Scharfsinn und umsichtigeres Urtheil fordere, ob bei dem mathematischen Calcul, oder bei Berechnung und Abwägung unendlich ungleicher geschichtlichen Momente, mögen andere entscheiden: aber die erreichte Gewissheit ist öfters hier nicht geringer als dort, obgleich keine Kommensurabilität in den Graden solcher Gewissheit statt findet; so dass bei denen, welche historisch-kritischen Demonstrationen den Mangel mathematischer Strenge und Evidenz vorwerfen, am Ende die Geschichte ihre Schuld tragen muss, dass sie eben Geschichte ist, und nicht Mathematik.¹⁴⁴

Das heißt aber zugleich, dass die Ansprüche, die Wolf an die Wahrscheinlichkeit stellt, nicht zu unterschätzen sind. ›Wahrscheinlichkeit‹ ist hier keine substantielle Unwägbarkeit, sie ist lösbar. Wolf gibt dazu mehrere Anweisungen. So gilt es, für alle gefundenen Interpretationen Gründe anzugeben und gegeneinander abzuwägen,

¹⁴² Mendelssohn 1790, 243. Dazu Blumenberg 1999, 132 ff., sowie Engfer 1983.

¹⁴³ Wolf, *Darst.*, 40.

¹⁴⁴ Wolf, *Darst.*, 40f.

um dann mit »Gewissheit« zu entscheiden.¹⁴⁵ Die historisch-philologische Kritik soll »nicht auf Träumereien, sondern auf Beweise gründen«,¹⁴⁶ also auf historische Zeugnisse (äußere Gründe) sowie auf grammatische und stilistische Auffälligkeiten und sachliche Inkonsistenzen im Text (innere Gründe), so wie dies oben für Eichhorns Pentateuchkritik vorgeführt wurde.¹⁴⁷ Stets ist dabei, sowohl für die Hermeneutik wie für die Kritik, eine sehr genaue Kenntnis des Altertums »mit seinen kleinsten Umständen« vorausgesetzt.¹⁴⁸ Für die Beurteilung der inneren Gründe ist es nötig, seinen Autor gut zu kennen, was nur – darin besteht eine öfters wiederholte Anweisung zur philologischen Arbeit – durch vollständige und gründliche Lektüre möglich sei:

Das Allerwichtigste aber, wovon man anfangen muss, ist eine so innige Familiarität des Autors, dass man ihn gleichsam in succum et sanguinem vertirt. Hier aber reicht oft nicht ein hundertmal wiederholtes Lesen desselben hin, um sich genau mit dem Texte und mit dem, was zum Charakter und zur Manier des Autors gehört, bekannt zu machen. Ja einige kleine Schriften könnte man völlig auswendig lernen.¹⁴⁹

Mehr als hundertmal muss man den Autor lesen, und zwar nacheinander alle von ihm überlieferten Werke, um sich »recht in ihn einzustudieren«.¹⁵⁰ Indes weist Wolf oft darauf hin, dass trotz aller Hilfsmittel und Kenntnisse vieles auf »dunklem Gefühl« beruhe,¹⁵¹ und zwar desto mehr, je weniger die Hilfsmittel anwendbar sind. Liegen genügend Varianten vor, so kommt man zu einer historisch-sicheren Lesart. Für Emendationen spricht Wolf immerhin noch von Gewissheit, während man bei Konjekturen über Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommt.¹⁵² Erst, wenn alle übrigen Hilfsmittel

¹⁴⁵ Wolf, *Philologie*, 164.

¹⁴⁶ Wolf, *Enc.*, 338.

¹⁴⁷ Siehe oben, S. 130.

¹⁴⁸ Wolf, *Enc.*, 297f.

¹⁴⁹ Wolf, *Enc.*, 322.

¹⁵⁰ Wolf, *Enc.*, 297. Vgl. auch Wolf, *Enc.*, 195 ff. u.ö.

¹⁵¹ Wolf, *Enc.*, 343.

¹⁵² Vgl. Wolf, *Enc.*, 322: Emendationen »sind gewisse Verbesserungen, mit Kenntniss der Geschichte, Rhetorik, Grammatik etc. gemacht; Conjecturen

ausgeschöpft sind, dürfe man daher mit Konjekturen beginnen, andernfalls bilde »man sich zum temerären Künstler«. ¹⁵³ Je weniger Hilfsmittel nun zur Verfügung stehen, desto mehr kommt es auf philologischen Spürsinn an. Dessen Bedeutung geht schon aus Wolfs oben dargestellter Regelskepsis hervor, und es findet sich kaum eine konkrete Anweisung für die Hermeneutik oder Kritik, die nicht mit dem Hinweis auf die »natürliche[n] Anlagen« ¹⁵⁴ des Auslegers versehen wäre.

Die drohende Willkür der historischen Forschung – an unterschiedlichen Stellen ist die Rede von »Träumerei«, ¹⁵⁵ »Temerität«, ¹⁵⁶ »Rathen« ¹⁵⁷ – soll bei Wolf durch das philologische *iudicium* abgewendet werden. Der Hauptgrund für diese Option – eine Alternative wäre ja eine strenge Regelkontrolle der hermeneutischen Operationen – ist die oben mit Bezug auf Heyne und Eichhorn diskutierte Perspektive: Der Ausleger soll sich in die Vorwelt hineindenken und die Texte nicht vom Standpunkt der eigenen Gegenwart aus beurteilen; die Applikation eines Regelsystems, wie es sich bei Meier findet, würde nun genau das Gegenteil bedeuten. Die Texte könnten dann ja nicht in ihrem eigenen Licht erscheinen, sondern in dem zu hellen Licht des 18. Jahrhunderts, in dem man die Eigentümlichkeit und Originalität der Antike gerade nicht mehr sieht. Statt Regeln braucht der Ausleger deshalb spezifische Kompetenzen, die ihm solche Einfühlung ermöglichen. Er muss die eigenen Vorurteile ausschalten und sich ganz in den Autor vertiefen. ¹⁵⁸

Diese Denkfigur, die Kompensation von Unlehrbarkeit durch Gefühl, spielt in der antiken Rhetorik eine wichtige Rolle: Wie es geht, kann nicht gelehrt werden, man braucht Gefühl dazu; wer dazu begabt ist, Takt und Geschmack hat, kann beurteilen, was richtig

sind Vermuthungen, die keine Gewissheit, aber einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit haben.«

¹⁵³ Wolf, Enc., 325.

¹⁵⁴ Wolf, Enc., 326.

¹⁵⁵ Wolf, Enc., 325.

¹⁵⁶ Wolf, Enc., 326; Wolf, Darst., 106.

¹⁵⁷ Wolf, Enc., 295; Wolf, Philologie, 30.

¹⁵⁸ Vgl. Wolf, Enc., 295.

ist und nicht.¹⁵⁹ Das Gefühl ist somit eines der wichtigsten philologischen Hilfsmittel.

Man spricht von *subsidiis externis* und *internis*. Zu den ersten rechnet man alle Varianten, zu den *internis* alles das, was der Gelehrte selbst mitbringen muss, sein *judicium*, gelehrtes Gefühl von allem logisch-Wahren, rhetorisch-Richtigem und Schönen, was grammatische Accuratesse hat, einen Scharfsinn, der leicht entwickelt, der die Verwirrungen entwirrt und eine ἀγχινοια, die auf Vermuthungen kommt, welche einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreichen können.¹⁶⁰

An dieser Stelle wird klar, was oben eher spekulativ angenommen wurde: dass das *iudicium* deshalb so wichtig ist, weil die Wahrscheinlichkeit das Bezugsproblem ist, für den Orator wie für den Philologen. Es geht hier nämlich nicht um logisches Schließen, sondern um Abwägen und Beurteilen, um Einsicht. Noch deutlicher wird das an der folgenden, auf die Konjekturen bezogenen Stelle, die sich, wie ausgeführt wurde, am wenigsten auf regelhafte Gründe stützen können:

Wie ist es mit der *critica conjecturalis*? Sie ist eine Art Divination. Um sie recht auszuüben, muss sich jemand eine Lage der Seele verschaffen, die nur weniger Menschen Sache seyn kann: Kälte und Wärme zusammen, ruhige Beobachtung und warme Phantasie, beständige Behutsamkeit, dass man nicht eine falsche Lesart für eine wahre halte. Die Behutsamkeit muss hier so gut seyn, wie bei der Weltklugheit. Das Ganze giebt ein gewisses Talent, das immer den rechten Fleck trifft. So bekommt man eine Scharfsichtigkeit des Aechten und Wahren, die man in der Kritik εὐστοχία nennt.¹⁶¹

Wolfs ›philologus perfectus‹ hat eine Art Spürsinn, mit dem er die echten von falschen Stellen unterscheiden kann, ohne dass er dafür immer schlagende Beweise geben könnte. Wolf bezeichnet dies mit dem Ausdruck εὐστοχία, was eine besondere Art der Geschicklichkeit meint, wie sie etwa beim Bogenschießen erforderlich ist: Es gilt,

¹⁵⁹ Ausführlich oben, S. 45 ff.

¹⁶⁰ Wolf, Enc., 322.

¹⁶¹ Wolf, Enc., 324.

aus einer Mehrzahl an Möglichkeiten, die jeweils gleich wahrscheinlich sein können, die richtige spürgenau zu ›treffen‹. Dies gelingt, wenn Phantasie und Beobachtung im richtigen Mischverhältnis zusammenstimmen; dieser Aspekt – die richtige Mitte zwischen zwei Extremen – verweist auf die Topik der Angemessenheit. Auch der Hinweis auf die erforderliche »Behutsamkeit« ein in der Rhetorik regelmäßig anzutreffender Angemessenheitstopos.¹⁶²

All diese Bezüge machen zunächst deutlich, dass die Angemessenheit bei Wolf im Rahmen des Wahrscheinlichkeitsproblems diskutiert wird. Wolf, das wurde oben gesagt, besteht darauf, dass auch die Aussagen der Altertumswissenschaften vollen Anspruch auf Wahrheit machen können, dass sie also nicht minder überzeugend und gewiss seien als diejenigen, zu denen die exakten Wissenschaften kommen;¹⁶³ der Weg, auf dem man dahin gelangt, sei bloß ein anderer. Nun wird deutlich, dass Wolf an genau dieser Stelle die Angemessenheit einsetzt. Um wahre Aussagen machen zu können, muss der Ausleger nach Wolf entweder bestimmte Operationen anwenden, oder er muss die Unanwendbarkeit solcher Methoden durch bestimmte habituelle Eigenschaften und Haltungen kompensieren. Beide: Operationen und Eigenschaften weisen dabei typisch Bezüge zur Angemessenheitstopik auf. Was das für den resultierenden Wahrheitsbegriff heißt, ist nicht leicht explizierbar: Auf eigentümliche Weise scheint er zwischen logischem und rhetorischem Geltungsanspruch zu oszillieren.¹⁶⁴

Dieser Eindruck entsteht dadurch, dass Wolf einerseits in kaum zu überbietender Deutlichkeit die Wichtigkeit des philologischen

¹⁶² Vgl. auch Wolf, Enc., 326: »Die Seelenkräfte müssen einander dirigieren und einschränken.«

¹⁶³ Vgl. die oben zitierte Stelle Wolf, Darst., 40f.

¹⁶⁴ Vgl. Fuhrmann 1959, 231: »Im Prinzip läßt Wolf strenge Wissenschaftlichkeit neben dem idealisierten Griechenbild des Neuhumanismus unverkürzt zu ihrem Recht kommen; jenes aber wird durch das unbestechliche Streben nach Objektivität nicht gefährdet, geschweige denn zerstört; die ›Darstellung‹ bezeugt so einen glücklichen, aber unwiederholbaren Schwebezustand, der schon durch die nächste auf Wolf folgende Forschergeneration aufgehoben werden sollte.« Vgl. ferner Danneberg 2009, 430: »Doch es kommt noch merkwürdiger: Ein und derselbe Philologe kann die Methode, das ›Strengwissenschaftliche‹ herausstreichen, und zugleich das ›Gefühl‹ betonen.«

Taktgefühls und die Unlehrbarkeit der philologischen Operationen hervorhebt, andererseits aber mit ebenso großer Emphase eine wissenschaftliche Rhetorik von Beweiskraft, sicheren Gründen und Gewissheit verwendet.¹⁶⁵ Schleiermachers Erwähnung von »Wolfs Andeutungen« in seinem Akademievortrag von 1829 geht hauptsächlich hierauf ein, nämlich auf Wolfs Ansicht, man könne die Gedanken eines Schriftstellers »mit notwendiger Einsicht« auffinden; Schleiermacher legt hiergegen »Protest« ein und hebt den »divinatorischen« Charakter des Auslegens hervor.¹⁶⁶ Andererseits widerspricht die Einrichtung von Wolfs Schriften solcher strengen wissenschaftlichen Notwendigkeit gerade. Schleiermacher sieht dies durchaus, schiebt diese Tatsache aber darauf, dass Wolf in der *Darstellung* bloß die systematische Form vermeiden wollte, und plädiert dafür, den Aufsatz »als seine [Wolfs] eigentliche Theorie anzusehen.«¹⁶⁷ Auch Schleiermacher merkt indes an, dass Wolf die divinatorische Seite der Hermeneutik »keineswegs ganz übersehen« habe.¹⁶⁸ Richtig ist, dass Wolfs Rhetorik und seine ›Theorie‹ offenbar nicht recht zusammenpassen. Das Verhältnis ist aber gerade andersherum, als Schleiermacher sagt: Nicht Wolfs ›Theorie‹ ist eigentlich streng und bloß die Form der Darstellung unsystematisch, vielmehr behauptet er auf Ebene der tatsächlichen Aussagen eine Unformalisierbarkeit und Gefühlsabhängigkeit der Hermeneutik, während seine Rhetorik stets bemüht ist, den Eindruck strenger Wissenschaftlichkeit zu evozieren.

Die Vermutung ist, dass hier tatsächlich eher ein topischer, also durch gemeinhin akzeptierte Plausibilitäten (nicht: durch Syllogismen) gestützter Wahrheitsbegriff vorliegt. Wolfs häufiges Insistieren auf Gewissheit legt nahe, dass er sich dessen wohl bewusst ist. Der entstehenden Altertumswissenschaft stärkt nicht zuletzt »ein günstiger Wind aus Weimar den Rücken«:¹⁶⁹ Ihre Überzeugungskraft be-

¹⁶⁵ Fuhrmann 1959, 222, sieht die Popularität der *Prolegomena* unter anderem in der Vorbildlichen Anwendung einer strengen wissenschaftlichen Methode begründet.

¹⁶⁶ Schleiermacher, *Herm.*, 131f. Vgl. hierzu Zovko 1990, 162f.

¹⁶⁷ Schleiermacher 1977, 311.

¹⁶⁸ Ebd., 319.

¹⁶⁹ Fuhrmann 2002, 29, in Bezug auf den Neuhumanismus.

zieht diese wissenschaftliche Enzyklopädie im wesentlichen aus der allgemeinen Wertschätzung, die das ›Alttertum‹ – und damit das Ideal klassischer wie rhetorisch-ästhetischer Bildung, das ja die meisten der genannten Operationen und Eigenschaften beinhaltet – gegen Ende des 18. Jahrhunderts behaupten konnten.¹⁷⁰

Die nähere Charakterisierung des *iudicium*, dessen Bedeutung für Wolf, wie deutlich wurde, kaum überschätzt werden kann, stimmt auch im Wesentlichen mit dem überein, was sich in den antiken Rhetoriken dazu findet. Es ist oben schon darauf hingewiesen worden, dass auch die Rhetorik mit Sachen zu tun hat, in denen eine Entscheidung bisweilen schwerfällt, und dass Cicero gleichwohl an der Auffassung festhält, »dass es in allen Dingen irgendein Ideal gibt, wenn es auch verborgen ist, und dass es von dem, der sich auf dem betreffenden Gebiet auskennt, beurteilt werden kann.«¹⁷¹ Diese Art der Kennerschaft spielt nun auch bei Wolf eine wichtige Rolle für den Umgang mit Ungewissheiten. Auch wo vieles auf Gefühl beruht, sei nämlich so etwas wie intersubjektive Gültigkeit möglich:

Zu glauben, es ist hier Alles temerär und keine Sicherheit zu erwarten, ist auch nicht der Fall. Viele Dinge sind Sachen des Gefühls, und hierin kommen viele Kenner überein.¹⁷²

In der *Darstellung* deutet Wolf sogar an, dass auch in den Naturwissenschaften, die ja oft mit Gegenständen zu tun haben, »welche kein Blick und kein Sehglas erreichen kann«, letztlich Kennerschaft die Forschungsergebnisse »überzeugend« mache: »wer hätte hier, wie in jeder Kunst und Wissenschaft, eine Stimme ausser den Kennern?«¹⁷³ Das Problem, das Wolf so löst, ist für die Kritik und Hermeneutik zentral. Schließlich bräuchte es strenggenommen gar keine Interpretationen, wenn das Ergebnis nur Resultat eines feststehenden Ableitungsverfahrens wäre. Evidenz, Gültigkeit erhält eine Interpretation so durch das Urteil des Sachkundigen. Wichtiger als propositionales Wissen sind dabei bestimmte habituelle Eigenschaften.

¹⁷⁰ Vgl. P.L. Schmidt 1989, 72.

¹⁷¹ Cic. orat. 36. Siehe ausführlicher und mit weiteren Belegen oben, S.45.

¹⁷² Wolf, Enc., 326.

¹⁷³ Wolf, Darst., 107.

Bevor auf diese Eigenschaften näher eingegangen wird, soll zunächst ein ernstzunehmender Einwand referiert werden, den Goethe gegen diese Art der Evidenzerzeugung erhebt.¹⁷⁴ Goethe kritisiert die Vorstellung, es gäbe so etwas wie ein Sehen erster und zweiter Ordnung, so dass etwa der Kritiker eine Beobachtung machen und anschließend, in einem »zweiten Sehen« die Wahrheit des ersten beurteilen könnte: »Alles Sehen ist nur eins«.¹⁷⁵ Hierin liegt ein Einwand gegen Wolfs Versuche einer methodologischen Absicherung des philologischen Wissens – denn diese bestehen ja, wie deutlich wurde, darin, einerseits eine genialische philologische Praxis zu fordern und die resultierenden Geltungsansprüche andererseits, in einem »zweiten Sehen«, wissenschaftstheoretisch zu legitimieren. Auch Goethe kommt nun zu dem Schluss, in der Kritik sei vieles unsicher, so dass nur der zu einem sicheren Urteil kommen könne, der mit der Sache zu tun habe. Beim Abwägen von Wahrscheinlichkeiten komme es nämlich darauf an, was man für möglich halte und was nicht. Eben hierin besteht aber ein Problem:

Denn um etwas möglich zu finden, muß man in der Reihe dessen seyn, wohin das Mögliche gehört. Ein Physiker konnte die Luftballone möglich finden, ein Unphysiker nicht.¹⁷⁶

Dieser Topos wird nun negativ gewendet, indem Goethe sagt, solche Urteile könnten aber dann auch nur die »Gleichgesinnten«¹⁷⁷ überzeugen. Die Sicherheit, die Wolf so evoziert, verschwindet in dieser Perspektive wiederum hinter der Subjektivität und Genialität des Kenners. Eine intersubjektive Plausibilität kommt dabei nach Einschätzung Goethes nicht heraus.¹⁷⁸ Wolfs Begründungsversuch

¹⁷⁴ F. Schmidt 1970, 485f., schreibt die zuvor unveröffentlichten Notizen aus dem Riemer-Nachlass (»Beyläufige Gedanken über historische Critik«), die den Text enthalten, jedenfalls Goethe zu und datiert sie um die Jahreswende 1807/1808. Die Goethe zugeeignete *Darstellung* Wolfs erscheint 1807. Schmidt vermutet, dass Goethes Beschäftigung mit Wolfs *Prolegomena* sowie mit der Pentateuchkritik Eichhorns Anlass der Überlegungen gewesen sei.

¹⁷⁵ Goethe in F. Schmidt 1970, 483.

¹⁷⁶ Ebd., 481.

¹⁷⁷ Ebd., 483.

¹⁷⁸ Siehe dazu auch Buschmeier 2008, 212ff.

führt daher nicht zur angestrebten allgemein verbindlichen Wahrheit, sondern eher zu einem philologischen Sprachspiel, das zwar nicht völlig beliebig verläuft, aber doch nur von einem relativ exklusiven Forscherkreis akzeptiert wird. Es gewinnt seine Plausibilität aus einer Art Fachtopik, und es erscheint rückblickend als historische Koinzidenz von kurzer Dauer, dass diese Topik den Schein von Allgemeingültigkeit erwecken konnte. Das besagt indessen mehr über den Neuhumanismus als über die philologische Enzyklopädie.

Philologisches Genie

Diese Erwägungen können freilich die historische Bedeutung der philologischen Begründung, wie Wolf sie gibt, nicht schmälern; sie weisen vielmehr darauf hin, dass auch hier bestimmte Latenzen maßgeblichen Einfluss darauf haben, was überhaupt sinnvoll als Gegenstand konzipiert werden kann, und welche methodologischen Konsequenzen eine solche Topik bringt. Im Falle Wolfs führt sie zu einer Beschreibung der Philologie als Kunst.¹⁷⁹ Es könnten nämlich, so Wolf, »am Ende nur die Wenigen zu echter vollendeter Kenner-schaft gelangen [...], die mit künstlerischem Talent gebohren und mit Gelehrsamkeit ausgerüstet«¹⁸⁰ sind. Der Philologe muss daher selbst zu einem gewissen Grade Künstler sein:

Nicht bloss altertümlicher Litterator und Kritiker muss der seyn, der die innere Geschichte einer Kunst oder Wissenschaft zu bearbeiten gedenkt; er muss auch die Kunst oder Wissenschaft selbst inne haben, deren Gang er zeichnen, deren Gewinne und Resultate er würdigen will.¹⁸¹

Insbesondere bei den schwierigen Konjekturen gebe es »Dinge, wo das Glück mit in's Spiel kommt, wozu aber auch Genie kommen

¹⁷⁹ Diese Beschreibung bleibt, mit signifikanten Ausnahmen, bis ins 20. Jahrhundert virulent. Es muss aber der Gegensatz zur geradezu mathematischen Technizität der Hermeneutik auffallen, wie sie etwa bei Chladenius, auffallender noch bei Meier, angestrebt wird. Auch die protestantische Bibelhermeneutik (etwa bei Flacius) beruft sich auf Fleiß und Glaubensfestigkeit, nicht aber auf Talent und Genie.

¹⁸⁰ Wolf, Darst., 69.

¹⁸¹ Wolf, Darst., 63.

muss.«¹⁸² Wolfs oben ausgeführte Regelskepsis hat ihre Begründung nicht zuletzt hierin. Der Ausdruck ›Kunst‹ ist durchaus emphatisch zu lesen, wenn Wolf etwa sagt:

Kunst lässt sich nur absehen. Die Hermeneutik oder Auslegungskunst kann uns kein System von Regeln verschaffen. Hier ist, wie bei allen Künsten, das Nachahmen, was zur Erlangung einer Fertigkeit nothwendig ist.¹⁸³

Dies wirft auch eine andere Perspektive auf die pädagogische Einbettung der Philologie bei Wolf: Sie bedeutet keine Verminderung ihres Anspruchs, sondern vielmehr eine Erhöhung. Die Studenten sollen durch Wolfs Vorbild selbst jene praktischen Fertigkeiten erlernen, zu denen Theorie nur das notwendige Beiwerk ist, das heißt, sie sollen selbst zu Künstlern werden.¹⁸⁴ Dies hat durchaus konzeptionelle Bedeutung und weist nicht zuletzt einen Bezug zur Angemessenheit auf. Wolf meint nämlich, dass die Betrachtung der Kunstwerke ohne eigenen Kunstverstand die Gegenstände geradezu verfälsche:

Kein Wunder also, wenn sich Einfälle und Träume über Kunstwerke und Künstler verbreiteten, dergleichen jemand über Dichter vorbringen könnte, der nie eine poetische Stimmung in sich empfunden, nie den kleinsten Versuch in der Dichtkunst gemacht, nur aus einigen Lehrbüchern erfahren hätte, wie etwa ein Gedicht entstehe. In diesem Betracht benahmen sich wenigstens ältere Archäologen mit sichernder Bescheidenheit, da sie die Werke der Kunst als blosse Denkmäler des Alterthums und sich als Erläuterer der am meisten ins Auge fallenden Attribute und ähnlicher Dinge anboten. Doch es litt hierunter viel zu sehr die Schätzung der Kunstwerke als solcher, um über der Tugend des Gelehrten das Interesse der Wissenschaft länger vergessen zu können.¹⁸⁵

¹⁸² Wolf, Enc., 336.

¹⁸³ Wolf, Enc., 291f.; vgl. bereits oben, S.107.

¹⁸⁴ Vgl. hierzu auch Beetz 1983, 38f. – Vgl. ferner Kittler 1995, 195ff., der die Rekrutierung von Künstlern als charakteristisches Merkmal des »Aufschreibesystems 1800« ansieht, das auch durch die Praxis des Universitätsunterrichts erreicht werden soll. – Die Vorstellung findet sich noch bei Kayser 1978, 11, wenn er sagt, die studentische Begeisterung für Literatur sei oft »zugleich Zeichen einer eigenen latenten Schaffenskraft, deren Weckung von der theoretischen Beschäftigung mit der Dichtung erwartet wird.«

¹⁸⁵ Wolf, Darst., 69f.

Vor allem muss in diesem Zusammenhang die Formulierung »Werke der Kunst als bloße Denkmäler des Alterthums« auffallen: Mangelndes Kunstverständnis führt, so ist dies zu verstehen, zu einer verfälschten Auffassung von der Natur des eigenen Gegenstands; man sieht die Kunstwerke nicht *als* Kunstwerke, sondern bloß als Dokumente. Dies ist indes die präzise Bedeutung des Unangemessenheitsvorwurfs.¹⁸⁶

Es wurde inzwischen deutlich, dass wissenschaftliche Auslegung zwar, zur besseren Nachvollziehbarkeit, Regeln und Gründe heranziehen muss, dass dies aber nur aufgrund entsprechender habituel-ler Anlagen möglich ist. Auf diese Anlagen geht Wolf schon deshalb meist nur recht andeutungsweise ein, weil sie sich ja gerade dadurch auszeichnen sollen, dass sie nicht lehrbar sind. Nur sporadisch finden sich Hinweise darauf, worin das philologische Talent eigentlich besteht, wie es zustande kommt und gefördert werden kann:

Wehe dem, der dazu keine Anlage hat. Diese muss zum Grunde liegen. So wird man einsehen, dass man sich vorher lange durch praktisches Erklären und Anhören praktischer Erklärer bilden muss, ehe man daran denkt, einen Versuch zu machen und die Regeln zu studieren. Daher spreche man in Schulen zuerst selbst eine Zeitlang, um die Manier und den Ton bekannt zu machen, wie man eine Sache behandeln muss; denn sonst wird der Schüler nicht in den Stand gesetzt, den Autor zu verstehen und zu erklären. Die Hauptsache ist: man muss gewandt seyn, d.i. diejenige Leichtigkeit der Seele haben, sich schnell in fremde Gedanken hineinzustimmen. Dies ist sehr bildsam für die Seele. Sehr oft liegt der Mangel derselben daran, dass man zu wenig Umgang mit Andern hat. Je diverser der Umgang ist, desto mehr und leichter bildet sich die Gewandtheit. Und diese verschafft die Erklärungskunst, oder man gelangt dazu, indem man sich mit Erklären beschäftigt.¹⁸⁷

Hier wird das Talent zum Auslegen (nach der von Wolf übernommenen Definition der Hermeneutik als Nachvollziehen fremder Gedanken heißt das: zur Divination) spezifiziert als »Gewandtheit«, als das Vermögen, sich in die Seele eines anderen leicht »hineinzu-

¹⁸⁶ Siehe nur die oben, S. 11, zitierte Stelle Szondi 1978, 276.

¹⁸⁷ Wolf, Enc., 273.

stimmen«. Dies muss der Ausleger zuvor durch »eine liberale Erziehung«¹⁸⁸ und vor allem durch sozialen Umgang, also wiederum durch Praxis, erworben haben. Hiermit ist schließlich auch die soziale Bedeutung der Angemessenheit thematisch, die oben als rhetorischer Angemessenheitstopos konstatiert wurde.¹⁸⁹

Dieser Bezug wird auch an dem 1799 publiziertem »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens« von Schleiermacher sichtbar, der mit der Frage beginnt, ob so etwas überhaupt angemessen sei, da es scheinen könne, »nichts sey so anmaßend, als gerade hierüber allgemeine und alles umfassende Vorschriften zu geben.«¹⁹⁰ Worauf es hier ankomme, die »Feinheit des Betragens«, scheine ja »so individuell, [...] daß man allgemeinen Regeln nicht trauen dürfe, und alle eigene Vollkommenheit aus der Nachahmung bewährter Muster oder aus einem eignen Gefühl hervorgehen müsse.«¹⁹¹ Die Auffassung, die diesen Einwänden (die Schleiermacher freilich nicht gelten lässt) zugrundeliegt, scheint Wolfs Bild des sozialen Umgangs gut zu charakterisieren. Die hermeneutische Praxis wird daher am Modell eines sozialen Kontakts zwischen Menschen entworfen, hier also zwischen Ausleger und antikem Autor – ihre Plausibilität bezieht diese Konzeption aus Angemessenheitserwägungen.

Neben demjenigen zu seinem Autor steht der gelehrte Ausleger auch mit seinem Publikum in einem sozialen Verhältnis.¹⁹² Wenn nämlich nun betont wurde, dass Wolf auch die Philologie zu weiten Teilen als ›Kunst‹ kennzeichnet, so heißt das auch, dass Auslegung und Gegenstand an dieselben Gebote gehalten sind. Die rhetorische Angemessenheit ist hier ein wesentlicher Punkt. Der Ausleger muss nicht nur die Angemessenheit des Textes prüfen – diese Aufgabe ist anspruchsvoll genug¹⁹³ –, sondern er muss auch seine eigene

¹⁸⁸ Wolf, Enc., 284.

¹⁸⁹ Siehe oben, S. 49.

¹⁹⁰ Schleiermacher 1984, 166.

¹⁹¹ Ebd., 167.

¹⁹² In der Rhetorik ist dies die wichtigste soziale Implikation der Angemessenheitskategorie.

¹⁹³ Vgl. Wolf, Enc., 335: »Endlich ist der schwierigste Punkt die Schönheit und Angemessenheit der Gedanken und des Ausdrucks in rhetorischer Hinsicht. Hier muss man jeden Autor genau kennen, um zu wissen, was man ihm zutrauen

Textproduktion danach ausrichten. Wolf, der den Ruf eines Cholerikers hat,¹⁹⁴ entwickelt hieraus selbst einen Unangemessenheitsvorwurf gegen Herder. Dieser hatte sich 1795 in den *Horen* kritisch gegen Wolfs im selben Jahr erschienene *Prolegomena ad Homerum* geäußert; Wolf erwidert:

Das Ganze [Herders Aufsatz, d. Vf.] aber ist ein Gemisch von gemeinen und halbverstandenen Gedanken, wie sie nur jemand fassen kann, dem die Geistesstimmung, womit eine so äusserst verwickelte Aufgabe der *historischen Kritik* zu behandeln ist, und die hiezu notwendigen Kenntnisse so gut als völlig fremd sind. Dahin mag sich eine solche Darstellung schicken, wo man mit dunklen Gefühlen spielen oder geistiges Jucken erregen darf, höchstens in eine Postille über die *Apokalypse*; nicht in Gattungen der Gelehrsamkeit, wo jeder Schritt Beweis und jeder Beweis genaue Sprachkunde und feste Abwägung und Vergleichung von Zeugnissen und fast verloschenen Spuren im Geist jedes Zeitalters erfordert.¹⁹⁵

Wolf übt seine Kritik hier in zwei Schritten, die beide auf die Angemessenheitstopik rekurrieren: Erstens wird der Inhalt von Herders Kritik mit dem Argument zurückgewiesen, diese »gemeinen« Gedanken entsprängen keiner »Geistesstimmung«, wie sie für eine solche Expertise nötig sei; zweitens wird die Form der Darstellung als »unschicklich« getadelt, weil sie der »Gattung der Gelehrsamkeit« nicht angemessen sei. Wolfs Bemerkung, hierhin gehörte etwa kein Spielen mit »dunklen Gefühlen«, kann nun als Hinweis darauf gelesen werden, dass philologische Auslegung und Kritik eine Sache ist, die gelehrte Darstellung der Resultate aber eine andere. Während im ersten Fall durchaus auch »dunkles Gefühl« eine Rolle spielt,¹⁹⁶ geht es im andern um die klare, für andere nachvollziehbare Darlegung von Gründen und Argumenten.¹⁹⁷

Nähere Anweisungen über die angemessene Einrichtung der eigenen erklärenden und kritischen Texte gibt Wolf vor allem im Hin-

en darf. Hier lassen sich nur einige allgemeine Regeln festsetzen.« Vgl. auch Wolf, Enc., 287.

¹⁹⁴ Vgl. Fuhrmann 1959, 190.

¹⁹⁵ Wolf 1869, II, 727; Herv. im Original.

¹⁹⁶ Vgl. Wolf, Enc., 277 u. 343.

¹⁹⁷ Vgl. nur Wolf, Philologie, 164.

blick auf das Publikum, denn es komme stets darauf an, für wen geschrieben werde: »Das wird schlecht, was nicht an seinem Orte angebracht wird.«¹⁹⁸ So sei es, wenn man für Anfänger schreibt, »nicht schicklich«,¹⁹⁹ zu sehr abzuschweifen, vielmehr müsse man alles, auch das Leichte, gründlich entwickeln, wohingegen man sich bei für Gelehrte bestimmten Texten auf die schwierigen Stellen beschränken müsse. Auch die Anordnung von Text- und Kommentarteil²⁰⁰ sowie die Gewichtung von Kritik und Erklärung soll mit Rücksicht auf das Publikum erwogen werden. Ganz entgegen seiner eigenen, allerdings erst später voll ausgeprägten Praxis des Umgangs mit widersprechenden Kollegen betont Wolf auch hier das soziale Ideal der Angemessenheit:

Ferner muss eine gewisse Modestie im Ton und in der Manier seyn. Diese muss vorzüglich darin bestehen, dass man nicht mit den vorigen Editoren hadert, oder bei fehlerhaften Erklärungen nicht ihre Namen nennt. Man hat freilich Ausgaben, die oft bloß darauf eingerichtet sind, gegen einen andern zu hadern.²⁰¹

In der der *Encyclopädie* angehängten »Litterärsgeschichte der Alterthumswissenschaft« gibt Wolf einen Überblick über das philologische Schrifttum in Form kurzer kommentierter biographischer Einträge. Die Philologen behandelt er vornehmlich als Schriftsteller und beurteilt sie rhetorisch. Wolfs Kommentare beziehen sich dabei häufig auf den Stil der Texte, der zumeist mit der Reputation eines Philologen korreliert:

Der Styl darin ist abscheulich. Er bestritt die aristotelische Philosophie. Kritik fehlt ihm sehr.²⁰²

Da wo er am wenigsten von den factis weiss, ist sein Styl am pomposesten. [...] Er hat keine Kenntniss der Alten; daher muss man sich nicht auf ihn verlassen. Auf die Art ist auch geschrieben[.]²⁰³

¹⁹⁸ Wolf, Enc., 291. Dies ist wiederum ein Angemessenheitstopos: ›Teil und Ganzes‹.

¹⁹⁹ Wolf, Enc., 346.

²⁰⁰ Siehe Wolf, Enc., 289: »Für Ausgaben, die nicht für die tirones sind, ist's schicklich, dass sie getrennt sind.«

²⁰¹ Wolf, Enc., 349.

²⁰² Wolf, Enc., 472, über Franciscus Patricius.

²⁰³ Wolf, Enc., 363, über de l'Isle.

Die Angemessenheit als rhetorische Kategorie der Textproduktion von Kommentaren und Interpretationen ist demnach kein äußerliches Kriterium, sie hängt mit der Beurteilung der wissenschaftlichen Qualität unmittelbar zusammen.

Die These, dass die Einrichtung der hermeneutischen Methodologie insofern nach Angemessenheitskriterien erfolgt, als eine bestimmte Auffassung des thematischen Gegenstands vorausgesetzt, und die Methodologie dazu passend eingerichtet wird, hat sich, so kann zusammengefasst werden, für Wolf bestätigt, es haben sich aber einige Idiosynkrasien ergeben. Wolf konzipiert seinen Gegenstand auf Grundlage des zeitgenössischen Neuhumanismus in neuer Weise. Die Konzeption der Altertumswissenschaften entspricht diesem Gegenstand insofern, als beides am Ideal der Ganzheit orientiert ist: Das Altertum wird als organische Ganzheit vorgestellt, in dem alles mit allem zusammenhängt, und auch seine Erforschung soll nicht einseitig bestimmte Aspekte übergewichten. Dem besonderen historischen Charakter dieses Gegenstands begegnet Wolf mit einer breiten Diskussion von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, für die er aber eine ungewöhnliche Lösung anbietet: Während auf der Ebene der gedanklichen Rekonstruktion des Altertums kongeniale Anlagen gefordert sind, soll die Plausibilisierung für andere durch eine starke Bindung an die rhetorischen Vorschriften möglich sein.

Wolf steht der Hermeneutik, verglichen mit den anderen in der vorliegenden Arbeit diskutierten Autoren, außergewöhnlich skeptisch gegenüber. Ein allzu regelhafter Zugriff auf die Antike wird dabei als unangemessen ausgewiesen; das Instrumentarium der philologischen Operationen und Einstellungen, die die im 18. Jahrhundert gebräuchlichen hermeneutischen Regeln bei Wolf ersetzen sollen, weist so einen deutlichen Bezug zur Angemessenheitstopik auf. Insbesondere die Verknüpfung der *probabilitas* mit dem spezifischen *iudicium* wird bei Wolf sehr explizit formuliert. Es ist die dem Gegenstand inhärente Affinität zur Wahrscheinlichkeit sowie die konzeptuelle Notwendigkeit, den Beurteilungsmaßstab dem Gegenstand selbst zu entnehmen, die ›Angemessenheit‹ als einzig gangbare Evidenzstrategie erscheinen lässt. Dabei findet ein Transfer statt zwischen poetologischer und hermeneutischer Angemessenheit: Das Er-

klärungsziel ist gerade die Angemessenheit der antiken Texte. Sie sollen als ihrem Zeitalter angemessene Darstellungsformen ausgewiesen und so mit ihrem eigenen Maßstab beurteilt werden. Eben aus diesem Zusammenhang ergibt sich aber die starke Bedeutung des philologischen *iudicium* gegenüber regelhaften Verfahren. Wolf greift daher, wiederum im Vergleich mit den anderen besprochenen Autoren, außergewöhnlich explizit auf außergewöhnlich viele der oben ausgewiesenen Angemessenheitstopoi zurück. Das Verhältnis von Angemessenheit und Wahrheit, die hinsichtlich ihrer Funktion, Evidenz zu erzeugen, äquivalent sind, wird bei Wolf geradezu invertiert: Während ›Angemessenheit‹ üblicherweise ein eher rhetorisch-topisches, ›weiches‹ Wissenschaftsverständnis markiert, erscheint in Wolfs Konzeption Erkenntnis überhaupt nur auf diesem Wege zugänglich zu sein. Intersubjektive Annehmbarkeit, begründete und regelhaft erzeugte Aussagen und derlei ›harte‹ Kriterien erscheinen dagegen nur als gelehrter Appendix, als rhetorisch erzeugte, dem Gelehrtenwesen, nicht unbedingt dem verhandelten Gegenstand angemessene Form der Darstellung.

2) Friedrich Schlegel

Zur selben Zeit, zu der Wolf in Halle seine altertumswissenschaftlichen Vorlesungen hält, befasst sich auch Friedrich Schlegel mit der philologischen Enzyklopädie. Schlegel arbeitet zwar keine eigene hermeneutische Theorie aus, wird aber in hermeneutikgeschichtlichen Darstellungen regelmäßig als ›Einflussgeber‹ Schleiermachers aufgenommen.²⁰⁴ Schlegel und Schleiermacher wohnen zusammen in einer Berliner Wohnung und führen dort, wie ihre Freunde es nennen, eine »Ehe« (sicher platonisch: sie arbeiten zusammen an einer Übersetzung).²⁰⁵ Was Schlegel zur Hermeneutik geschrieben

²⁰⁴ Siehe dazu u. a. Körner 1928, Patsch 1966, Michel 1982, 348 ff., sowie Schnur 1994.

²⁰⁵ Schleiermacher schreibt 1797 an seine Schwester: »Unsere Freunde haben sich das Vergnügen gemacht unser Zusammenleben eine Ehe [zu nennen] und stimmen allgemein darüber überein, daß ich die Frau seyn müßte, und Scherz und Ernst wird darüber genug gemacht.« (Schleiermacher 1980 ff., V.2, 219; Herv.

hat, ist jedoch, mehr noch als die ebenfalls fragmentarische Hermeneutik Schleiermachers, kaum irgendwo ausformuliert, so dass nach Ansicht der Forschung Schleiermacher theoretisch entwickelt hat, was bei Schlegel nur angedeutet ist²⁰⁶ – als Aufgabe wird es deshalb stets angesehen, eine »Rekonstruktion Schlegels hinsichtlich der Hermeneutik«²⁰⁷ zu versuchen. Anstatt ausformulierter Gedanken liegen bloß Andeutungen und für den eigenen Gebrauch bestimmte Notizen vor: »Ein Werk aus Werkplänen.«²⁰⁸ Es scheint daher angebracht, einleitend kurz auf Schlegels Schreibpraxis sowie auf die Lektürepraxis einzugehen, die in der Forschung zu Schlegel praktiziert wird. Anhand der Notizen »Zur Philologie« soll dann gefragt werden, wie Schlegels Unterscheidung von Philologie und Philosophie zu denken ist, um so den Rahmen sichtbar zu machen, innerhalb dessen sich die Frage nach der Angemessenheit der Interpretation bei Schlegel stellt. Ihrer Beantwortung gilt der daran anschließende Teil.

Probleme mit Schlegels Hermeneutik

Schlegels Hinweise zur (philologischen) Hermeneutik sind zum einen weit verstreut, wenngleich im wesentlichen auf die erste Werkphase vor 1800 konzentriert. Die wichtigsten finden sich in den im *Athenäum* und im *Lyceum* publizierten Fragmenten, außerdem in Schlegels Notizen »Zur Philologie«; schließlich gibt es unter den Fragmenten aus den »Philosophischen Lehrjahren« mehrere einschlägige.²⁰⁹ Das zweite Problem hängt nicht zuletzt mit der Kürze und Skizzenhaftigkeit der Texte zusammen: ihre relative Unverständlichkeit. Schlegels Andeutungen sind teils kryptisch, teils uneindeutig, teils sogar widersprüchlich, so dass jede Darstellung auf Interpre-

und Erg. in Klammern im Original). Zur gemeinsam geplanten, aber schließlich von Schleiermacher allein ausgeführten Platon-Übersetzung, sowie zu den Wohnverhältnissen vgl. A. Arndt 2009.

²⁰⁶ Vgl. Patsch 1966, 464. Siehe bereits Körner 1928, 8f.

²⁰⁷ Schnur 1994, 139.

²⁰⁸ Ebd., 142.

²⁰⁹ Alle Hervorhebungen, Kapitälchen und Ergänzungen in eckigen Klammern in den Zitaten stehen in der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*.

tation angewiesen ist. Dabei wird typisch auf andere, ›fertige‹ Texte Schlegels zurückgegriffen, etwa den Aufsatz »Über das Studium der griechischen Poesie« oder die Charakteristiken, etwa »Über Goethes Meister«. Diese Texte werden interpretiert, und die Fragmente werden in den so entstehenden Zusammenhang eingeordnet. Wenn gleich solches Vorgehen vielleicht das philologische Lesen überhaupt kennzeichnet und somit nicht ungewöhnlich ist, so fällt für Schlegel doch auf, dass Ergebnis und Duktus der Interpretation sehr von der Wahl der Bezugstexte abhängen. So unterscheiden sich Lesarten der Fragmente recht deutlich, wenn man sie auf Schlegels altphilologische Aufsätze bezieht²¹⁰ oder etwa auf Schlegels spätere philosophische Vorlesungen²¹¹.

Hinzu kommt, dass Schlegels Texte oft »ironisch« gelesen werden. Ironie ist bekanntlich für die Frühromantik, insbesondere für Schlegel, ein poetologisches Verfahren, um das unsagbare, aber stets erstrebte ›Unendliche‹ im Text anzuzeigen.²¹² Hierzu ist jedoch zu sagen, dass sich aus Schlegels Ironiekonzept kaum eine einfache Leseanweisung ableiten lässt. Gemeint ist ja keineswegs, dass einfach das Gegenteil von dem ›gemeint‹ ist, was dasteht. Vielmehr ist der ›Witz‹ der romantischen Ironie gerade die Unentscheidbarkeit: Man kann nicht sagen, ob eine Äußerung ernst oder ironisch ist, weil immer zugleich der Gegenwert kopräsentiert ist.²¹³

Eine andere populäre Lesestrategie besteht in der philologischen Aufarbeitung des philosophischen Hintergrunds der Schlegelschen Fragmente. Diese enthalten zum Teil Verweise auf die idealistische Philosophie, etwa auf Kant, Fichte oder Schelling. Schlegels eigene Texte sind indes meist nicht im philosophischen Duktus geschrieben. Hieraus erklärt sich die Praxis vieler Schlegelinterpretationen, die Bezüge explizit zu machen und Schlegels Gedanken in transzendentalphilosophischem Vokabular zu reformulieren. So verdienstreich diese Arbeit freilich ist – denn natürlich war Schlegel auch zünftiger Philosoph –, die teils erhebliche Distanz zum Wortlaut

²¹⁰ So etwa die diskursanalytisch orientierten Ausführungen bei Leventhal 1994.

²¹¹ So Benjamin 2008.

²¹² Siehe dazu Frank 1992.

²¹³ Dazu ausführlicher Limpinsel/Kaldewey 2008, 592 ff.

und zum Stil der vor 1800 geschriebenen Fragmente mag zumindest vorsichtig stimmen.

Schlegels erstmals 1928 durch Josef Körner publizierte Notizhefte »Zur Philologie I« und »II« bereiten noch weitere, besondere Probleme. Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu beobachtenden Bestrebungen, der Philologie eine einheitliche Fachtheorie voranzustellen, und ihre Elemente zu einem systematischen Ganzen zusammenzufassen, schlagen sich auch bei Schlegel im Plan nieder, eine Enzyklopädie der Philologie zu schreiben.²¹⁴ Schlegel, der sich früh in mehreren Schriften mit der griechischen Literaturgeschichte befasst hatte, arbeitet an einer logischen Grundlegung der Philologie, die er in Form eines Aufsatzes vorstellen will, der offenbar den Titel »Begriff der Philologie« tragen und zusammen mit weiteren geplanten Aufsätzen eine »vollständige *Philosophie der Philologie*«²¹⁵ bilden soll. Im August 1797 kündigt er in einem Brief an Niethammer die Übersendung des ersten Aufsatzes für das *Philosophische Journal* an.²¹⁶ Den Aufsatz vollendet er allerdings nie – was stattdessen als Schlegels »Philosophie der Philologie« bezeichnet wird, sind nur Schlegels Notizen dazu. Es handelt sich also nicht um einen fertigen Text, sondern allenfalls um den Plan für einen Text, um Andeutungen und Gedächtnisstützen. Hiervon zeugen Stellen wie die folgenden:

Beweis, daß jeder Historiker ein Philolog seyn müsse.²¹⁷

Alle Beyspiele weggelassen.²¹⁸

Anwendung des Begriffs der Annihilazion auf die Philologie.²¹⁹

*Unterscheidung der φλ von verwandten Begriffen. Wohin??*²²⁰

Am Schluß der Iten Abhandlung eine bestimmte Hinweisung auf die II und auf die Geschichte der φλ [Philologie] als Kunst.²²¹

²¹⁴ Vgl. Wegmann 1994, 373 u.ö.

²¹⁵ Schlegel zit. nach Körner 1928, 2; Herv. im Original gesperrt.

²¹⁶ Vgl. ebd., 2.

²¹⁷ Schlegel, KFSa, XVI, 37, Nr. 29.

²¹⁸ Schlegel, KFSa, XVI, 37, Nr. 32.

²¹⁹ Schlegel, KFSa, XVI, 38, Nr. 38.

²²⁰ Schlegel, KFSa, XVI, 53, Nr. 209.

²²¹ Schlegel, KFSa, XVI, 64, Nr. 48.

Studium der aristotelischen Schrift *περι ερμηνειας*.²²²

Auch eine *φλοσ*[Philosophie] der Hermeneutik müsste wohl vorangehn.²²³

1) Verschiedenheit von *φλοσ*[Philosophie] 2) Verschiedenheit von Historie 3) Bestandtheile 4) Vollendung, Identität mit *φλοσ*[Philosophie] und Historie.²²⁴

Diese kurze Auswahl zeigt an, dass Schlegel in der so genannten »Philosophie der Philologie« eher mit sich selbst kommuniziert als mit dem Leser. So ist es auch zu verstehen, dass an vielen Stellen Fragen gestellt werden, auf die dann verstreut teils widersprechende explorative Antworten folgen. Stellen wie die Erinnerung, Aristoteles zu studieren oder der Entschluss, ohne Beispiele zu schreiben, sind sehr klare Fälle von bloßen Erinnerungen, die dem Leser, zumal dem philologischen, einen Eindruck vom vorgestellten Resultat vermitteln mögen, die aber in der Sache nicht informativ sind. Stellen, die die *dispositio* des Aufsatzes betreffen, die also angeben, was an welcher Stelle behandelt werden soll, führen bereits etwas weiter, weil durch sie zumindest ein Plan angedeutet wird. Bei solchen Stellen wiederum, an denen ein »Beweis« oder die »Anwendung« eines bestimmten Begriffs angezeigt sind, handelt es sich zwar gleichfalls um eher private Erinnerungen, da der Beweis oder die Anwendung ja nur angekündigt, nicht durchgeführt wird; wir wissen also nicht, *wie* Schlegel beweisen wollte, dass jeder Historiker ein Philologe sein müsse, es geht aber zumindest soviel daraus hervor, *dass* dieses Argument behauptet werden sollte.

Das wohl größte Problem einer ›Rekonstruktion‹ der hermeneutischen Gedanken Schlegels ergibt sich aus der Tatsache, dass es sich bei der »Philosophie der Philologie« nicht um romantische Fragmente handelt, sondern um echte Notizhefte. Während die Fragmente für die Publikation vorgesehen sind und in diesem Sinne »durchaus keine Werkstatt-Gedanken« enthalten,²²⁵ sondern als komponierte

²²² Schlegel, KFSa, XVI, 65, Nr. 55.

²²³ Schlegel, KFSa, XVI, 69, Nr. 93.

²²⁴ Schlegel, KFSa, XVI, 51, Nr. 189.

²²⁵ Patsch 1966, 444. Vgl. auch Behlers Einleitung in Schlegel, KFSa, XVIII, L f.

Textstücke angesehen werden müssen, handelt es sich bei den Notizheften um für den Eigengebrauch bestimmte Aufzeichnungen.²²⁶ Alle Versuche, eine hermeneutische Lehre zu rekonstruieren, müssen indes von dem ausgehen, was in Schlegels Notizen steht. Das führt zwangsläufig dazu, dass gerade jenen Zusammenhängen ein großes Gewicht beigemessen wird, die in den Notizen besprochen werden. Was dort öfter auftaucht, bekommt so den Status von zentralen, besonders wichtigen Aussagen.

Dies steht aber im Widerspruch zum heuristischen Charakter²²⁷ von Schlegels Aufzeichnungen und zur Textform ›Notizheft‹ überhaupt: Was ohnehin klar ist, für den Autor feststeht und gleichsam die Basis der Überlegungen darstellt, braucht ja nicht aufgenommen zu werden. Vielmehr werden gerade solche Zusammenhänge notiert, die noch fraglich sind und die, weil sie eben nicht das Zentrum der Lehre darstellen, vergessen zu werden drohen. Die Notizhefte sind ein Medium der Mnemotechnik und der explorativen Entwicklung von Gedanken, und dienen weniger der Fixierung fertiger Lehren. Hiervon zeugen Einträge wie der folgende: »Alles zusammengenommen, was ich über Philol.[ogie] vor der Hand zu sagen habe.«²²⁸ Was Schlegel »vor der Hand« über die Philologie zu sagen hat, ist für eine Rekonstruktion dessen, was er unter Philologie versteht, von zentraler Bedeutung und letztlich wohl das Ziel dieser Rekonstruktion. Gerade das Wichtigste findet demnach keine Aufnahme ins Notizheft, weil es dem Verfasser, für den allein es bestimmt ist, ohnehin klar ist. Hieraus entsteht die Gefahr, Peripheres durch rekonstruierende Darstellung und Diskussion in den Status des Zentralen zu rücken. In der Forschungsliteratur werden so häufig Themen diskutiert und philologisch unterfüttert, die in den Heften stehen – etwa die These, dass die Philologie Kunst sei oder die Frage nach der Reihenfolge von Grammatik, Hermeneutik und Kritik²²⁹ –, gerade die wichtigsten Aspekte aber bleiben notwendig Leerstellen. Was ist für Schlegel Philologie im Unterschied

²²⁶ Vgl. Nüsse 1962, 99.

²²⁷ Vgl. Patsch 1966, 444.

²²⁸ Schlegel, KFSa, XVI, 36, Nr. 17.

²²⁹ Siehe etwa Patsch 1966.

zur Philosophie? Obwohl der Aufsatz den Titel »Begriff der Philologie« tragen sollte, geben die Notizen hierauf keine Antwort. Angesichts solcher Fragen bleibt man auf relativ freie Spekulationen angewiesen.

Die Schlegel-Philologie sträubt sich hiergegen, indem sie immer wieder darauf hinweist, dass Schlegels Manuskripte nicht als Monologe angelegt seien, sondern »im Kreis der philosophisch-literarischen Freunde und Weggefährten zirkulierten, also von Beginn an weitere Leser hatten als allein ihren Autor.«²³⁰ Eine solche Maximierungsannahme, die die Funktion hat, eine philologische Lektüre der Notizhefte zu legitimieren, ist aber kaum überzeugend. Soll damit gesagt sein, dass Schlegel grundsätzlich keine privaten Aufzeichnungen angefertigt hat und alles, was er in seinem Leben notiert hat, für die Öffentlichkeit bestimmt war? Immerhin wird man voraussetzen können, dass den Freunden und Weggefährten der Kontext bekannt war und die Lektüre der Manuskripte im Zusammenhang mit mündlichen Gesprächen stand. Nach wie vor gültig ist daher Menninghaus' Einschätzung, wonach die »Unentscheidbarkeit des pragmatischen Status« und die Widersprüchlichkeit der Fragmente ein ernstzunehmendes Problem für ihre Interpretation darstellen. Menninghaus postuliert daher eine andere Maximierungsannahme, die nahezu der gesamten Forschung zu Schlegel als »Gradmesser« dient: Eine Interpretation ist desto produktiver, je besser sie »die Deutung einzelner Begriffe und Elemente in die Deutung größerer Denkbzusammenhänge zu integrieren« vermag.²³¹ Auch hierbei handelt es sich um eine Angemessenheitsregel, die notwendig mit Annahmen über den Gegenstand verbunden ist, auf den sie sich bezieht, hier etwa mit der Annahme, dass Schlegels Denken einen kohärenten Zusammenhang bildet.

Philologie und Philosophie

Eine exponierte Stellung in den Notizheften nimmt die Unterscheidung von Philosophie und Philologie ein. Nirgends wird indes ex-

²³⁰ Benne 2011, 16.

²³¹ Menninghaus 1987, 79f.

pliziert, was Schlegel darunter versteht. Was sich findet, sind bloß Grenzregulierungen, keine realen Definitionen. Zwei Stellen suggerieren zunächst Klarheit:

*Philologie ist Philosophie.*²³²

$\varphi\sigma - \varphi\lambda = 0.$ ²³³

Die erste Stelle ist deutlich: die Philologie ist Philosophie, Schlegel behauptet dergleichen an mehreren Stellen – die Philologie sei philosophisch,²³⁴ jeder Philologe sei notwendig Philosoph²³⁵ –, an der zitierten Stelle geradezu die Identität der beiden Disziplinen. Die andere Stelle besagt im Grunde das gleiche, nur aus umgekehrter Perspektive: Nimmt man alles Philologische von der Philosophie weg, so bleibt nichts, null, übrig.

Beides zusammengenommen legt den Schluss nahe, die beiden Disziplinen seien in Wahrheit ein und dieselbe. Dies ist aber offenbar nicht gemeint. Zu vermuten ist vielmehr, dass » $\varphi\sigma$ « und » $\varphi\lambda$ « bei Schlegel einerseits die akademischen Disziplinen bezeichnen (etwa wenn er sagt, alle Philologie sei philosophisch), dass er die Termini aber andererseits als Tendenzbegriffe nimmt, und so gleichsam verschiedene Dimensionen an ein und der selben Denkooperation analytisch unterscheidet. Denn auch eine gegenläufige Tendenz ist festzustellen: An vielen anderen Stellen verwendet Schlegel die Unterscheidung im Sinne einer Opposition, so im Athenäumsfragment Nr. 55, das verschiedene Gegensatzpaare aufzählt, unter anderem das von »philosophisch« und »philologisch«.²³⁶

Dies spricht dafür, Philologie und Philosophie weniger als durch bestimmte Eigenschaften unterschiedene Gebilde aufzufassen, sondern als analytische Unterscheidung, die eine bestimmte Dimension der Behandlung eines Objekts bezeichnet.²³⁷ Die Philosophie zeichnet sich in dieser Hinsicht dadurch aus, dass sie einem gegebenen

²³² Schlegel, KFSa, XVI, 52, Nr. 203.

²³³ Schlegel, KFSa, XVI, 72, Nr. 124.

²³⁴ Schlegel, KFSa, XVI, 51, Nr. 193.

²³⁵ Schlegel, KFSa, XVI, 47, Nr. 153.

²³⁶ Schlegel, KFSa, II, 154, Nr. 55.

²³⁷ Schlegel, KFSa, XVIII, 212, Nr. 192: » $\varphi\lambda$ [Philologie] und $\varphi\sigma$ [Philosophie] nur verschiedene Dignitäten derselben Sache. –«

Material die Form des Wissens gibt. Die Philosophie muss daher ihre Gegenstände sowie eine vorthoretische Bekanntschaft damit bereits voraussetzen:

Die Philosophie über einen Gegenstand kann nur brauchen, wer den Gegenstand kennt, oder hat; nur der wird begreifen können, was sie will und meint. Erfahrungen und Sinne kann die Philosophie nicht inokulieren oder anzaubern. Sie soll es aber auch nicht wollen. Wer es schon gewußt hat, der erfährt freilich nichts Neues von ihr; doch wird es ihm erst durch sie ein Wissen und dadurch neu von Gestalt.²³⁸

Insofern müsse eine Philosophie der Poesie mit der »Selbständigkeit des Schönen beginnen«,²³⁹ einer Art ›Ich = Ich‹ der Poesie. Wer unbelesen ist und keine Kenntnis der Poesie hat, dem müsse eine solche Poetik daher vorkommen »wie einem Kinde, das bildern wollte, ein trigonometrisches Buch.«²⁴⁰ Die Philosophie kann demnach keine Ansicht des Gegenstands geben, sie muss sie voraussetzen;²⁴¹ sie kann also nichts eigentlich »Neues« vermitteln, sondern bloß das, was ohnehin schon sinnlich, vorthoretisch klar war, in Wissen transformieren: »Alles Wissen ist Philosophiren; es giebt keine andre Wss[Wissenschaft] als φσ[Philosophie]. Was Wissen darin ist, ist φσ[Philosophie].«²⁴² Das heißt: Die Philosophie modifiziert die Art und Weise, in der wir etwas vom Gegenstand wissen, sie wird uns aber den Gegenstand selbst nicht verändern: Was er ist, wird gar nicht in der Philosophie über diesen Gegenstand erst ermittelt, sondern diese setzt schon eine bestimmte Antwort auf die Frage voraus. Die Gegenstandserkenntnis kann somit gar nicht nur methodisch erfolgen, sie setzt bestimmte mehr oder weniger latente Vorannahmen voraus, die dann das Maß der Angemessenheit jeweils vorgeben.²⁴³ Ein Beispiel für solche Annahmen ist ein kurzer,

²³⁸ Schlegel, KFSa, II, 208, Nr. 252.

²³⁹ Schlegel, KFSa, II, 207, Nr. 252.

²⁴⁰ Schlegel, KFSa, II, 208, Nr. 252.

²⁴¹ Vgl. Leventhal 1994, 283.

²⁴² Schlegel, KFSa, XVIII, 409, Nr. 1066.

²⁴³ Wenn man also den Gegenstand nicht »kennt, oder hat«, so Schlegel an der zitierten Stelle, so kann nur eine ›unbrauchbare«, das heißt: unangemessene

in den Zusammenhang der gemeinsam mit Schleiermacher geplanten Platon-Übersetzung gehöriger Text von Schlegel: die »Grundsätze zum Werk Platons«, in dem einige interpretationsleitende Maximierungsannahmen formuliert werden, etwa dass es einen »Faden zwischen mehreren, ja den meisten« platonischen Gesprächen gebe, »eine ursprüngl.[iche] absichtliche Beziehung.«²⁴⁴

»Freilich wird alles«, so Schlegel, »was man von der Kunst erfahren hat, erst durch φσ[Philosophie] zum Wissen.«²⁴⁵ Während es also die Aufgabe der Philosophie sei, dem gegebenen Material die Form des Wissens zu geben, verortet Schlegel die Philologie viel näher an diesem Material selbst. In seiner Formel etwa: »φλ[Philologie] + φυ[Physik] = Hist[orie]²⁴⁶ « erscheint die Historie als die Summe der Naturtatsachen und der Artefakte – wie die Physik die wirklichen Phänomene der Natur behandelt, so behandelt die Philologie »bedingtes Wissen«,²⁴⁷ also solche Phänomene, die durch Menschen hervorgebracht werden und zwischen Geist und Buchstabe stattfinden. An anderer Stelle heißt es, Historie sei der »Zweck«²⁴⁸ oder das »Ende«²⁴⁹ der Philologie. Diese operiert zwar in großen Teilen philosophisch und sie erzeugt dabei historische Erkenntnisse, sie ist deshalb aber weder Philosophie noch Historie.

Die Philologie hat aber nicht primär die Aufgabe, die Texte nach dem Geist zu erklären, also die verhandelten Sachen weiterzudenken – das wäre schon Philosophie.²⁵⁰ Ebenso wenig soll sie am bloßen Buchstaben kleben, zumal diese Unterscheidung für Schlegel ohnehin nicht exklusiv ist.²⁵¹ Vielmehr behandelt Schlegels Philologie einen Text als eine je spezifische Konstellation von Geist und Buch-

Philosophie herauskommen. Unangemessenheit hier als Gegenbegriff zu »angemessen« im Sinne von »zweckmäßig« (so die Verwendung etwa bei Mill: siehe oben, S. 37).

²⁴⁴ Schlegel, KFSa, XVIII, 526.

²⁴⁵ Schlegel, KFSa, XVI, 101, Nr. 193.

²⁴⁶ Schlegel, KFSa, XVIII, 273, Nr. 939.

²⁴⁷ Schlegel, KFSa, XVI, 46, Nr. 137.

²⁴⁸ Schlegel, KFSa, XVI, 37, Nr. 27; im Original herv.

²⁴⁹ Schlegel, KFSa, XVI, 52, Nr. 203; im Original herv.

²⁵⁰ Vgl. auch Schlegel, KFSa, XVIII, 407, Nr. 1037.

²⁵¹ Siehe u. a. Schlegel, KFSa, II, 290, und XVIII, 297, Nr. 1229. – Vgl. dazu Benne 2011, 28, und Zovko 1990, 91 ff, sowie ausführlich Buschmeier 2008,

stabe, als historische Tatsache. Hierin stimmt Schlegel mit Wolf überein: Der Text wird aufgefasst »als historisches, anthropologisches und gesellschaftliches Dokument.«²⁵² Während Philosophie und Historie vor allem Modi der Behandlung von Gegenständen sind,²⁵³ hat es die Philologie zunächst mit der Herstellung der Gegenstände zu tun. Schlegel will »[g]ewaltig insist[ieren] auf MATERIALE *Philologie*.«²⁵⁴ Vor allem die Textkritik erzeugt buchstäblich die Gegenstände: »Geht man auf den histor[ischen] Endzweck, so ist die *restit. [utio]* des Textes das Wichtigste.«²⁵⁵ Damit ist die historische Rekonstruktion des Textes angesprochen, eine originär philologische Aufgabe, die sich selbstverständlich nicht auf poetische Texte begrenzt. Auch die philosophischen Texte sind Texte, und auch sie bedürfen philologischer Aufarbeitung, damit sie der gegenwärtigen philosophischen Kritik unterzogen werden können.²⁵⁶

Das Ergänzungsverhältnis von philologischer und philosophischer Lektüre zeigt sich auch in der hermeneutischen Maxime vom ›Besserverstehen‹, die sich bei Schlegel in einer recht idiosynkratischen Form findet.²⁵⁷ Gemeint ist das Athenäumsfragment 401:

Um jemanden zu verstehn, der sich selbst nur halb versteht, muß man ihn erst ganz und besser als er selbst, dann aber auch nur halb und grade so gut wie er selbst verstehn.²⁵⁸

Jesper Gulddal legt dies so aus, dass die philosophische Behandlung einer Stelle an der Sache interessiert ist, so dass der aufgefasste Sinn

138ff. Gleichwohl schreibt Schlegel: »Der Buchstabe jedes Werks ist *Poesie*, der Geist $\varphi\sigma$ [Philosophie].« (Schlegel, KFSa, XVI, 167, Nr.984).

²⁵² Bohrer 2011, 149.

²⁵³ Vgl. auch Schlegel, KFSa, XVIII, 389, Nr.828: »Historie ist eine $\varphi\lambda$ [philologische] Behandlungsart«.

²⁵⁴ Schlegel, KFSa, XVI, 54, Nr.222. An anderer Stelle spricht Schlegel von der »[n]otwendige[n] *Mikrologie* des $\varphi\lambda$ [Philologen]« (Schlegel, KFSa, XVI, 47, Nr.146).

²⁵⁵ Schlegel, KFSa, XVI, 50, Nr.180. Vgl. dazu auch Schlegel, KFSa, XVI, 65, Nr.53: »*Die Philologie ist selbst nichts andres als die Kritik*«.

²⁵⁶ Siehe Schlegel, KFSa, XVIII, 112, Nr.997. Vgl. Bäuerle 2008, 116u.126ff.

²⁵⁷ Zum Topos des ›Besserverstehens‹ siehe ausführlich Danneberg 2003a. Speziell zu Schlegel siehe Behler 1987, 148ff., Zovko 1990, 141ff., und Schnur 1994, 147ff.

²⁵⁸ Schlegel, KFSa, II, 241, Fr.401.

in einen systematischen, über den Wortlaut hinausgehenden Zusammenhang gestellt wird. Die philosophische Interpretation eines Textes behauptet so eine Bedeutung, die etwas über die verhandelte Sache aussagt. Der Autor, so der philosophische Gestus, hat *das* gemeint, oder er hätte es zumindest meinen müssen, wenn er konsequent gedacht hätte.²⁵⁹ Schlegel erkennt nun die Notwendigkeit solchen ›Besserverstehens‹ durchaus an. Für den Fall aber, dass der Autor sich selbst nur halb verstanden hat,²⁶⁰ reicht die philosophische Auslegung allein nicht aus. Die Mitteilungsdimension des Textes, die Tatsache nämlich, dass der Autor selbst das im Text Liegende zum Zeitpunkt seiner Entstehung nicht gesehen hat, gehört mit zum Text und kann ebenfalls vom Leser erkannt werden.

Schlegels Andeutungen in der »Philosophie der Philologie«, sowie die häufige Verwendung von ›φλ‹ in den Fragmenten weisen nun darauf hin, dass eine rein philosophische Behandlung der Texte ebenfalls als insuffizient angesehen wird. Zumindest aus Sicht der Philologie, so Gulddal, sei das philosophische Verstehen ein »*schlechteres* Verständnis [...], wenn nicht einfach ein Missverständnis.«²⁶¹ Namentlich das philosophische Besserverstehen, das Kant gegenüber Platon, und Fichte gegenüber Rousseau und Kant behauptet, sei »das Ergebnis einer Art Überinterpretation, die ihre Gegenstände aktualisiert, anpasst und umformt.«²⁶² Zwar habe die Philosophie eigentlich den »richtigen Anspruch«, aber keine »Legitimität und

²⁵⁹ Vgl. Gulddal 2003, 36.

²⁶⁰ Schnur 1994, 150, meint, die Stelle sei gar nicht ernst gemeint, sondern nur eine Polemik gegen Kant, so dass das Halbverstehen gar kein tatsächlich behauptetes Ideal sein könne, sondern »ironisch« zu nehmen. Hiergegen ist einzuwenden, dass Schnur Schlegel damit allenfalls halb versteht. Dass, wie Schnur sagt, bei Schlegel »von historischen Entstehungsbedingungen, direkten und indirekten« (ebd., 150f.), gar nicht die Rede sei, trifft nämlich nicht zu: Dass der Autor sich selbst nur halb verstanden hat, ist ja eine über die philosophische Interpretation hinausgehende historische Aussage. Dass die Stelle auch eine Polemik gegen Kant sein mag, ändert nichts daran, dass daneben auch etwas über den Verstehensbegriff gesagt ist – Schlegels Ironie kann gerade nicht im Sinne dieses Entweder/Oder ausgelegt werden.

²⁶¹ Gulddal 2003, 41; Herv. im Original.

²⁶² Ebd., 41. Zur Affinität von Besserverstehen und Überinterpretation vgl. auch Kurz 2004, 53.

Evidenz«; die Philologie habe dagegen »plausible Ergebnisse« vorzuweisen, drohe aber, eine »pedantische und gleichgültige Affäre« zu werden.²⁶³ Der richtige Umgang erfordert so zwar grundsätzlich ein philosophisches Besserverstehen, wenn die Auslegung aber nur ›nach dem Geist‹ vorgeht, droht sie, willkürlich zu werden. In seiner Rezension der ersten vier Bände des *Philosophischen Journals* fordert Schlegel von Fichte den Beweis, dass Kant tatsächlich von der gleichen Frage ausgehe und sie ebenso beantworte wie die *Wissenschaftslehre* – dies ist das Bezugsproblem der Diskussion über Besserverstehen –, und zwar nicht, um zu zeigen, dass die »Kantianer Kantens wirklich nicht verstanden haben«.²⁶⁴

Sondern um zu verhüten, daß die Auslegung Kants nach dem Geist, auf die sich jetzt wahrscheinlich viele legen werden, da sie's inne zu werden scheinen, wie übel ihnen die Auslegung nach dem Buchstaben bekommen sei, nicht gesetzlos und willkürlich werde. Eine solche Auslegung aber würde, nicht bloß nach dem Vorurteil des Pedanten, sondern auch nach dem Sinne des ächten Philosophen, so gut als gar keine sein.²⁶⁵

Neben philosophischer Auslegung nach dem Geiste ist deshalb auch philologische Genauigkeit²⁶⁶ gefordert. »Die kritische Methode«, heißt es in den »Philosophischen Lehrjahren«, »ist zugl[eich] φσ[philosophisch] und φλ[philologisch].«²⁶⁷

Die oben zitierte Formel »φσ – φλ = 0« erscheint vor dem Hintergrund dieser Überlegungen in anderem Licht: Gesagt ist nicht, dass von der Philosophie nichts übrig bleibt, wenn man alles abzieht, was an ihr philologisch ist, sondern, dass sie nichts mehr zu tun hätte, wenn die Philologie sie nicht mit Material versorgen würde. Wenn ihre Funktion im Relationieren und im ›Besserverstehen‹ besteht, so braucht sie dazu notwendig auch Philologie: Ohne Aus-

²⁶³ Gulddal 2003, 49.

²⁶⁴ Schlegel, KFSa, VIII, 26.

²⁶⁵ Schlegel, KFSa, VIII, 26.

²⁶⁶ Schlegel, KFSa, XVI, 70, Nr. 106: »Ohne Genauigkeit keine wahre klassische φλ[Philologie].«

²⁶⁷ Schlegel, KFSa, XVIII, 34, Nr. 164. Vgl. Schlegel, KFSa, XVI, 139, Nr. 640: »Char[akteristik] = φσ[Philosophie] + φλ[Philologie].«

gangsmaterial gibt es nichts weiterzudenken und somit keine philosophischen Operationen: »Alle $\chi\phi$ [kritische Philosophie] muß ein bestimmtes Objekt haben, *Individuum*.«²⁶⁸

Die Philosophie, so kann das Gesagte zusammengefasst werden, gibt einem gegebenen Material die Form des Wissens, das sie dann inhaltlich transformieren und neu kontextualisieren kann; die Philologie behandelt dieses Material selbst, ohne freilich eine philosophische Bestimmung anzustreben. Es fällt nun auf, dass in den Notizen »Zur Philologie« die Frage nach der Angemessenheit der Interpretation so gut wie keine Rolle spielt. Nur sporadisch wird etwa geäußert, die Philologie sei »eine Kunst und keine Wissenschaft«,²⁶⁹ und zum Philologen müsse man geboren sein,²⁷⁰ aber diese Verweise bleiben Ausnahmen und werden auch nirgends besonders begründet.

Lässt sich aus der Absenz der Angemessenheitstopik folgern, dass Philologie für Schlegel gar keine angemessene Form der Behandlung literarischer Texte ist? Ja. Schlegel konzipiert die Philologie in enger Anlehnung an Wolf,²⁷¹ mit dem Unterschied, dass reine Philologie der Kunst unangemessen ist und durch Philosophie, die Wolf marginalisiert und nur für Sacherklärungen und zur Beurteilung der logischen Richtigkeit reserviert, supplementiert werden muss.²⁷² Der Grund liegt in einer anderen Auffassung vom Kunstwerk, die diese über die reine philologische Analyse hinausgehende Behandlung erfordert. Es ist daher zu fragen, wie Schlegel sich seinen Gegenstand denkt, so dass alle weiteren philologisch-philosophischen Instruktionen als Folge dieser Festlegung sichtbar werden. Gegen die genannte Auffassung des Textes als historische Tatsache steht eine zweite, entgegengesetzte, die aber ebenfalls auf Friedrich August Wolf zurückgeht: Die Texte werden als Momente eines Prozesses verstanden, den Schlegel in metaphorischer Übertragung eines editionskritischen Begriffs bei Wolf »Diaskeuase« nennt.

²⁶⁸ Schlegel, KFSa, XVIII, 86, Nr. 676.

²⁶⁹ Schlegel, KFSa, XVI, 40, Nr. 68 u. ö.

²⁷⁰ Schlegel, KFSa, XVI, 40, Nr. 61. Vgl. Schlegel, KFSa, II, 241 f., Nr. 404.

²⁷¹ Schlegel, KFSa, XVI, 52, Nr. 196: »Wolf und Winkelmann sind meine Stützen.«

²⁷² Vgl. auch Bohrer 2011, 149.

Romantische Poesie

In den *Prolegomena ad Homerum* spricht Friedrich August Wolf von »διασκευάζειν«, ²⁷³ gemeint ist die fortwährende Bearbeitung der Homerischen Epen. Schlegel überträgt den Begriff auch auf die hermeneutische Behandlung des Textes: Nicht nur die Redaktion des Textes selbst, wie bei Wolf, heißt hier Diaskeuase, sondern auch seine fortwährende Interpretation und Vollendung durch die Rezeption. Der Sinngehalt des Textes wird nämlich nicht als historisch feststehende Größe gedacht, sondern als je neu zu erarbeitende Rezeptionsleistung. Das ist nicht nur so gemeint, dass jeder Leser den Sinn neu aus seiner jeweiligen Gegenwart erschließen muss, wie Gadamer das Verstehen später konzipiert – wenngleich beide Konzepte einige Ähnlichkeiten aufweisen. ²⁷⁴ Die Vorstellung ist vielmehr die, dass der Text als Ausgangspunkt für die philosophische Behandlung bestimmter Fragen dient, so dass der Fortschritt im Denken in der lebendigen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie besteht. Im Hintergrund dieser Vorstellung steht Wolfs Perspektive auf Homer: Die Epen erscheinen zum einen weniger als Produkt des Individuums Homer, sondern als Ausdruck eines »Volksgeistes«, als »supra- wie intratextuelles Zusammenspiel der Termini«. ²⁷⁵ Zum anderen fokussiert Wolf die Geschichte des Textes als fortgesetzte Umbildung eines Gegebenen – Denis Thouard sieht hierin einen Grund dafür, dass in der frühromantischen Literaturtheorie »die Vorstellung kanonischer Werke zugunsten einer ›progressiven Universalpoesie‹ aufgegeben« werde. ²⁷⁶

Schlegel fasst die historisch erreichten Leistungen des Geistes also in eben dem Sinne auf, in dem Wolf die Homerischen Epen, und in dem Eichhorn den Pentateuch behandelt: Als ›ewiges Werden‹, ²⁷⁷ als der fortgesetzten Verbesserung und Redaktion unterworfenen Material, deren ›fertige‹ Gestalt jeweils nur das (Zwischen-)

²⁷³ Wolf 1795, CXXXI (Anm.97) u. ö.

²⁷⁴ Vgl. kritisch und mit Belegen Buschmeier 2008, 161 f.

²⁷⁵ Fetscher 2002, 83.

²⁷⁶ Thouard 2011, 42 f.

²⁷⁷ Zur Anwendung dieses Gedankens aus dem 116. Athenäumsfragment auf geschichtsphilosophische Zusammenhänge siehe Behler 1987, 159.

Resultat eines Prozesses ist, an dem viele Menschen beteiligt sind. Indem die Verbindung von Geist und Buchstabe stets durch die Kritik neu ausgehandelt wird,²⁷⁸ verändern sich die Texte in einem potentiell unendlichen Prozess der »Symphilosophie«. Die oben diskutierte Amalgamierung von Philosophie und Philologie gelingt nicht zuletzt aufgrund solcher Transpositionsleistungen ursprünglich philologischer Termini auf philosophische Zusammenhänge:

Die φσ[Philosophie] (viell[eicht] mehr als π[Poesie]) die eigentl[iche] Heimath der *Diaskeue*. – Die Erklärung nach d[em] Geist tendenzirt auf eine solche Transc[endentale] HÖHERE Kritik.²⁷⁹

Die Philosophie leistet für die Menschheit, was die Philologie für die Texte leistet, sie sichert das Erreichte und vervollständigt es dabei permanent: »Die Absol[ute] φ[Philosophie] ist die critica Divina d[er] Menschheit, die Conjekturnkunst d[er] Bildung. Diaskeuasen des menschl.[ichen] Geistes.«²⁸⁰

Eben diese Übertragung des textkritischen Begriffs auf die philosophische Rezeption macht nun, so Denis Thouard, die Herausbildung der romantischen Programmatik verständlich, wie sie paradigmatisch im 116. Athenäumsfragment formuliert ist:

Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. [...] Andre Dichtarten sind fertig, und können nun vollständig zergliedert werden. Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. [...] Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein.²⁸¹

Wenn es das Wesen der romantischen Dichtart ist, nie vollendet werden zu können, so bedeutet dies für die Hermeneutik, dass ihr Sinngehalt niemals vollständig erfassbar ist, dass sie »durch keine

²⁷⁸ Vgl. Schlegel, KFSa, XVI, 168, Nr.992.

²⁷⁹ Schlegel, KFSa, XVI, 160, Nr.887.

²⁸⁰ Schlegel, KFSa, XVIII, 114, Nr.1015.

²⁸¹ Schlegel, KFSa, II, 182f., Nr.116.

Theorie erschöpft werden« kann. Die Interpretation muss insofern über das im Werk selbst Liegende hinausgehen. Eine angemessene Interpretation der romantischen Dichtart darf gar nicht nur auslegen, sondern muss philosophisch vorgehen und auch solche Bedeutungen annehmen, die im Werk gar nicht ausgesprochen sind. Der Schlusspassus macht klar, dass solche »divinatorische Kritik« nicht auf romantische Texte im Sinne einer Epochenbezeichnung beschränkt ist. Das Attribut ›romantisch‹ ist nicht als Feststellung von dem Text zukommenden Eigenschaften aufzufassen, sondern als Leseanweisung: Das Gedicht soll als progressive Universalpoesie *behandelt* werden.²⁸² Die Feststellung, andere Dichtarten seien fertig und könnten ruhig zergliedert werden, ist ebenfalls in diesem Sinne zu lesen: Gemeint ist keine bestimmte Gruppe von Texten. ›Romantisch‹ ist ein Wertprädikat, weil es der Dichtung eine epistemologische Funktion zugesteht. Schlechte Texte, die nichts dahingehendes enthalten, bieten insofern keinen legitimen Gegenstand der Diaskeuase.

Hinsichtlich dieser Bestimmung weisen die Prädikate ›klassisch‹ und ›romantisch‹ bei Schlegel eine auffällige Affinität auf. Der Begriff des Romantischen, so Buschmeier, sei nämlich bei Schlegel »kein Gegenbegriff zum Klassischen, sondern der Synthesebegriff der antithetischen Struktur von Antike und Moderne.«²⁸³ Es finden sich denn auch zahlreiche Stellen, an denen ›klassisch‹ in eben dem Sinne bestimmt wird, den das 116. Athenäumsfragment als Attribut des Romantischen feststellt: Klassische Texte sind gekennzeichnet durch ihre infinite Lesbarkeit, also dadurch, dass sie einen Wert über ihre Zeit hinaus haben:²⁸⁴

Eine klassische Schrift muß nie ganz verstanden werden können. Aber die, welche gebildet sind und sich bilden, müssen immer mehr draus lernen wollen.²⁸⁵

²⁸² Vgl. auch die Fragmente Nr. 143 und 153 (Schlegel, KFSA, II, 188 u. 189), in denen die Attribute ›klassisch‹ und ›romantisch‹ als Resolute gegenwärtiger Zuschreibungen dargestellt werden.

²⁸³ Buschmeier 2008, 129.

²⁸⁴ Vgl. A. Arndt 1997, 12f.

²⁸⁵ Schlegel, KFSA, II, 149, Nr. 20.

Alle class.[ischen] Schriften werden nie ganz verstanden, müssen daher ewig wieder kritisirt und interpretirt werden.²⁸⁶

Vor diesem Hintergrund wird die Emphase des Klassischen verständlich, die sich in den Notizen »Zur Philologie« durchgängig findet. Keineswegs weist sie, wie Schnur meint, darauf hin, »daß Schlegel unter Philologie ausschließlich die Klassische oder Altphilologie versteht.«²⁸⁷ Wenn Schlegel sagt, »[n]ur KLASSISCHE Werke sollen kritisirt und philologisirt werden«,²⁸⁸ so beinhaltet dies vielmehr die Integration von philologischer und philosophischer Lektüre. Eine Schrift, die bloß alt ist, stellt noch keinen legitimen Gegenstand der Kritik dar. Nur wenn es neben bloßem Alter auch sachliche Gründe für eine Klassizität des Textes gibt – und das heißt: wenn man aus ihm heute noch etwas lernen kann –, lohnt es, ihn philologisch zu analysieren und philosophisch zu kritisieren. Genau wie die » $\varphi\sigma - \varphi\lambda = 0$ « ist, so wäre auch die Philologie ohne Philosophie unvollkommen. In diesem Sinne spricht auch für Schlegel nichts dagegen, neuere Texte, wenn sie philosophisch solvent sind, als »klassisch« zu bezeichnen.²⁸⁹

Die charakterisierte Behandlung von Texten korreliert mit bestimmten epistemologischen Zuschreibungen. Manfred Frank sieht den Unterschied zwischen idealistischer und frühromantischer Erkenntnistheorie darin, dass die Idealisten davon ausgegangen waren, dass das Selbstbewusstsein sich aus sich selbst heraus verstehen könne, während die Frühromantiker meinen, das Ich hänge an etwas Transzendentelem, das immanent nicht verstanden werden könne und somit zum Rätsel werde. Gerade hieraus erwächst eine Funktionszuschreibung an die Kunst: Die durch rationale Mittel unerreichbare Einheit des Ichs könne durch die Kunst, deren Sinnfülle

²⁸⁶ Schlegel, KFSa, XVI, 141, Nr.671. Vgl. auch Schlegel, KFSa, XVI, 139, Nr.640 (»*Classisch* ist alles was cyclisch studirt werden muß.«), sowie Schlegel, KFSa, XVI, 163, Nr.917 (»Class[isch] = Cycl[isch]«).

²⁸⁷ Schnur 1994, 144.

²⁸⁸ Schlegel, KFSa, XVI, 46, Nr.140.

²⁸⁹ Siehe etwa Schlegel, KFSa, XVI, 98, Nr.167: »Ein moderner Classiker muß zugl.[eich] *universell* sein. –« (98), sowie Schlegel, KFSa, XV/2, 44: »Das Classische ist also mit dem Romantischen gar nicht unvereinbar[,] ja die romantischen Gedichte sollen klassisch seyn«.

ebenfalls nie ganz erschöpfbar sei, symbolisiert werden.²⁹⁰ Die Kritik der Kunst leistet so nicht bloß eine Beschreibung von Kunstwerken, sondern sie trägt bei zur philosophischen Selbsterkenntnis.

Mit solcher Reflexion des Individuums ist auch eine Erkenntnis des Universums verbunden; Jure Zovko sieht hierin einen besonderen Fokus von Schlegels Kritikkonzept. Der jeweilige Text wird aufgefasst als eine Tätigkeit des Verfassers, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt stattfindet.²⁹¹ Zugleich enthält er aber Verweise auf das Unendliche, weil an seiner Hervorbringung auch eine unbewusste produktive Tätigkeit beteiligt ist, die die unendliche Fülle des Universums allegorisch erfasst:²⁹² »Jedes Kunstwerk ist eine Anspielung aufs Unendliche.«²⁹³ Die Kritik der Kunst ermöglicht damit, so die Vorstellung, auch eine Erkenntnis des Universums, und zwar auch solcher Aspekte, die durch andere Erkenntnismittel gar nicht erfassbar wären. Die Interpretation oder, wie Schlegel sagt: Charakteristik des Kunstwerks wird zu einer »Offenbarung über das Universum.«²⁹⁴ »Schlegel geht«, so Gunter Scholtz, »gleitend vom Literaturverstehen zum Weltverstehen über.«²⁹⁵ Durch diese epistemologische Aufwertung der Kunst erscheint Kritik als Beitrag zu einer als stetiger Prozess gedachten Erkenntnis der Welt: »Das *Charakterisieren* ist offenbar eben so $\chi\rho$ [kritisch] als $\pi\rho$ [prophetisch] und allein d[er] Approxim[ation] zum Universum angemessen.«²⁹⁶

Der einzig angemessene Umgang mit den Texten ist für Schlegel deshalb eine gleichermaßen philologisch wie philosophisch dirigierte Diaskeuase.²⁹⁷ Den Gegenstand durch die Analyse festzulegen, widerspräche seinem »ewigen Werden«, seiner als konstitutiv gedachten Variabilität. An dieser Stelle mag es erhellend sein, einen Passus

²⁹⁰ Frank 1992, 125.

²⁹¹ Vgl. Zovko 1990, 90.

²⁹² Vgl. ebd., 118.

²⁹³ Schlegel, KFSa, XVIII, 416, Nr. 1140.

²⁹⁴ Schlegel, KFSa, XVIII, 292, Nr. 1157.

²⁹⁵ Scholtz 2002, 32.

²⁹⁶ Schlegel, KFSa, XVIII, 303, Nr. 1306.

²⁹⁷ Vgl. auch Benne 2011, 34: »Die Diaskeuase ist für Schlegel der angemessene *geschichtliche* Umgang mit der Fragmentarizität der Überlieferung, weil sie in einer Ästhetik und Poetik des Machens die Lücken des Buchstabens durch die Divination des Geistes ergänzt.«

einzu beziehen, mit dem August Boeckh 1853 die Unendlichkeit der philologischen Tätigkeit erweisen will:

die zahllosen geschichtlichen Erscheinungen wollen nicht allein gesammelt sein, sie wollen analysirt, mit einander in Beziehung gesetzt und combinirt werden, und diese Verbindung, die sich bis ins Unendliche vervielfältigt, lässt immer Neues und Neues wie durch elektrische Berührung hervorspringen, zeigt immer neue Verhältnisse der Anziehung und Abstossung der massenartigen Grundstoffe: diese Analysis und Synthesis der Philologie wird ebensowenig als die mathematische oder philosophische jemals ein Ende finden, solange der menschliche Geist es der Mühe werth achtet sich und seine Schöpfungen zu betrachten.²⁹⁸

Das klingt romantisch, und in der Tat kommt Boeckhs Charakterisierung der philologischen Tätigkeit recht nah an Schlegels oben diskutierte Auffassung des philosophischen Umgangs mit Texten als Diskeuase des Geistes heran. Interessant ist aber die Differenz: Boeckh beschreibt die unendliche Entstehung des Neuen aus der philologischen Synthesis, aus der stetigen Rekombination des Materials; die Elemente, die »massenartigen Grundstoffe«, sieht er dabei aber als invariant an. Gerade diese Annahme bestreitet Schlegel. In einer Kölner Vorlesung zur »Propädeutik und Logik« von 1805/1806 formuliert er Zweifel an der Auffassung, das Ich lasse sich mithilfe der Formel »a = a« fassen. Dieser Satz habe

keine reelle Bedeutung; denn jener Gegenstand, welcher a genannt wird, verändert sich unaufhörlich; somit ist a nach Verlauf eines unendlich kleinen Zeitraums, schneller, als man jenen Satz nur aussprechen kann, nicht mehr dasselbe a, sondern schon etwas modifiziert und verändert.²⁹⁹

Zwar sei diese Veränderung klein und praktisch unbedeutend;

[a]llein in theoretischer Hinsicht, wo es einzig darauf ankommt, zu bestimmen, was ein Gegenstand ist, müsste auf diese mögliche Veränderung die größte Rücksicht genommen werden.³⁰⁰

²⁹⁸ Boeckh 1859c, 414.

²⁹⁹ Schlegel, KFSa, XIII, 259.

³⁰⁰ Schlegel, KFSa, XIII, 259.

Versuche man aber, einen Gegenstand zu fixieren, entschlüpfe dessen »Seele« und es bleibe »immer nur eine tote Spur zurück.«³⁰¹

Die angemessene Interpretationsart heißt bei Schlegel aus den genannten Gründen weder Hermeneutik, noch Philosophie, noch Philologie. Die umfassende und den Gegenstand in seiner Variabilität ernst nehmende Behandlungsart fasst diese Perspektiven, die für sich genommen nur Teilaspekte beleuchten, unter dem Begriff »Kritik« zusammen. Schlegel, der die Frage nach dem Vorrang von Hermeneutik und Kritik in den Notizheften explorativ bearbeitet, bestimmt das »Dominantenspiel der Zwecksetzungen«³⁰² nämlich letztlich auf unentschieden, indem er den Kritikbegriff ausweitet: »Ist die Hermeneutik nicht auch eine Art der Kritik?«³⁰³ Und: »Sonderbare Trennung und Entgegensetzung von Kritik und Interpretation! [...] Was ist *Interpretation* anders als mitgetheilte hermeneutische Kritik, Unterricht in der Kritik des Sinns.«³⁰⁴ Unabhängig von der Frage nach der Gewichtung der philologischen Teildisziplinen zeigt dies vor allem an, dass ›Sinn‹ nicht das Ziel dieser Hermeneutik ist. Er wird nicht als passive Abspiegelung des im Textmaterial Enthaltenen angesehen, sondern seinerseits wiederum nur als Material.

Naiv könnte man annehmen, dass die Kritik die Texte für den hermeneutischen Zugriff zurechtmacht, so dass sie nur ein Instrument zur Vorbereitung auf das Verstehen ist – der »philologische[n] Trieb«³⁰⁵ wäre befriedigt, sobald die Bedeutung einer Stelle verstanden ist. Indem nun Schlegel die Interpretation als eine »Kritik des Sinns« bezeichnet, augmentiert er diesen Rahmen. Das Verstehen erscheint so, wie vorher die Kritik, nur als ein Phasenmoment im Lesen der klassischen Texte. Wie die materiale Echtheitsprüfung, mit der die Kritik der Hermeneutik zuarbeitet – wie immer zirkulär

³⁰¹ Schlegel, KFSa, XII, 331.

³⁰² Michel 1982, 49.

³⁰³ Schlegel, KFSa, XVI, 62, Nr. 35.

³⁰⁴ Schlegel, KFSa, XVI, 76, Nr. 167. Schlegel fügt eine erläuternde Randbemerkung hinzu: gemeint ist logische Kritik, nicht poetische oder historische. Diese Unterscheidung findet sich in dieser Form auch bei Wolf. – Zur Gleichsetzung von »Philologie« und »Kritik« bei Schlegel vgl. auch Buschmeier 2008, 149.

³⁰⁵ Schlegel, KFSa, II, 239, Nr. 391.

das Verhältnis dabei ist –, liefert die hermeneutische Kritik das Material für den nächsten Schritt, für die philosophische Diaskeuase. Der verstandene Sinn ist damit nicht Ziel und Zweck, sondern wiederum nur Mittel: »φλ[Philologie] ist nur allgemeines Moyon, ist nicht Zweck an sich.«³⁰⁶ Diese Formulierung erinnert an eine Stelle aus der *Darstellung der Alterthumswissenschaft*, an der Wolf von den alten Sprachen nicht als einem Objekt der Wissenschaft sprechen will, sondern nur, »in soweit deren Kenntniss *instrumental* ist.«³⁰⁷ Diese Stelle wurde oben dahingehend gedeutet, dass das primäre Erkenntnisziel der Altertumswissenschaft für Wolf nicht die poetischen Texte sind, sondern die Antike selbst. Die klassischen Texte behandelt sie daher als Urkunden, deren Sinn sie qua hermeneutischer Erklärung empfängt. Schlegels Rede von hermeneutischer Kritik geht ebenfalls in diese Richtung: Die Arbeit ist nicht getan, wenn der Sinn der Texte hermeneutisch erfasst ist, sondern das Resultat wird wiederum Material für anschließende Behandlung – auch sie nennt Schlegel »Kritik«. Bevor dieser Gedankengang weitergeführt und gefragt wird, welche Rolle die Angemessenheit für die in diesem Sinne erweiterte Kritik spielt, soll zunächst eine weitere hermeneutische Theorie herangezogen werden, in der dem Verstehen eine ähnliche Funktion eingeräumt wird: die Hermeneutik von Friedrich Ast.

Exkurs: Hermeneutik des Geistes bei Friedrich Ast

Friedrich Ast hat, weil Schleiermacher ihn in den beiden Akademie-reden neben Wolf als Gewährsmann nennt, einen festen Platz in der Hermeneutikgeschichte, ohne dass seine Theorie jemals Gegenstand lebhafter Forschung geworden wäre. Ast behandelt die Hermeneutik im Zusammenhang seiner philologischen Fachencyklopädie, dem 1808 erschienenen *Grundriss der Philologie*, einem gegenüber Wolfs Enzyklopädie stärker philosophisch fundierten Versuch, die

³⁰⁶ Schlegel, KFSa, XVIII, 369, Nr. 582. Vgl. hiergegen zur Philosophie Schlegel, KFSa, II, 179, Nr. 96: »Wer nicht um der Philosophie willen philosophiert, sondern die Philosophie als Mittel braucht, ist ein Sophist.« – Siehe hierzu auch A. Arndt 1997, 5.

³⁰⁷ Wolf, Darst., 35.

Philologie als einheitliche Wissenschaft zu konzeptualisieren, der insofern, so Klaus Willimczik, ebenfalls als »Philosophie der Philologie« bezeichnet werden kann.³⁰⁸ Mit Schlegel war Ast persönlich bekannt, und Körner meint, dass er seine wichtigsten Gedanken aus Schlegels Notizheften übernommen habe, sie aber »zu einem in sich geschlossenen, bis in die Einzelheiten durchgebildeten systematischen Werke ausgestaltet« habe.³⁰⁹

Diese Einschätzung ist nicht leicht nachzuvollziehen. Tatsächlich finden sich, insbesondere im hermeneutischen Teil, kaum Erörterungen von Einzelaspekten, stattdessen wird in recht esoterischen Wendungen die ursprüngliche Einheit des Geistes beschworen, die auch den hauptsächlichen Gegenstand dieser Hermeneutik bildet: »Der Mittelpunkt dieses Studiums ist der Geist des Alterthums«. ³¹⁰ Dass Asts Hermeneutik im Prinzip bis heute »ohne Echo«³¹¹ geblieben ist, also so gut wie nicht rezipiert wurde, liegt wohl maßgeblich an dieser Esoterik sowie an der Explizitheit, mit der Ast darauf insistiert. Ihr zentrales Thema, dessen Erörterung auch den meisten Raum einnimmt und nur von Bestimmungen flankiert wird, die sich so oder ähnlich auch bei Wolf und bei Schlegel finden, ist die Objektkonstitution. Ob die Altertumskunde überhaupt etwas Sinnvolles zu sagen hat, und ob sie auch nur als Wissenschaft gelten kann, hängt für Ast daran, ob sie *diese* Gegenstandskonzeption übernimmt oder nicht:

Die Altertumskunde hat keine Bedeutung und Wahrheit, wenn sie das Einzelne bloss faktisch und empirisch auffasst, ohne sein höheres und eigentliches Wesen in der Idee des Ganzen zu erkennen; eben so gehaltlos und todt ist das bloss gelehrte Sprachstudium, das die Sprache nicht als Organ des Geistes erkennt und deutet, sondern sie in ihrer atomistischen Einzelheit als ein nicht höher beziehbares, also zufälliges und blindes Wesen behandelt.³¹²

³⁰⁸ Vgl. Willimczik 1967, 14. – Dass die Schrift *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* im selben Jahr separat erscheint, hat, so Ast in der Vorrede, lediglich »drucktechnische« Gründe.

³⁰⁹ Körner 1928, 13.

³¹⁰ Ast 1808b, 1.

³¹¹ Patsch 1982, 98.

³¹² Ast 1808b, 2.

Ast benutzt hier die typische Formulierung vom ›Gegenstand als x‹: Die Altertumswissenschaft muss, wenn sie kein bloß gelehrtes Sprachstudium sein will, die Sprache »als Organ des Geistes« erkennen und deuten, nur so hat sie überhaupt »Bedeutung und Wahrheit«. Die Sprache, so lautet die Implikation, *ist* tatsächlich Organ des Geistes, aller sinnvolle wissenschaftliche Konsens oder Dissens beginnt erst, wenn diese Prämisse akzeptiert ist. Diese Annahme wird nicht eigentlich begründet, sie wird apodiktisch gesetzt; gleich der erste Paragraph der *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* beginnt so: »Sprache ist Ausdruck und Offenbarung des Geistes«. ³¹³

Der Geist verbinde – dies ist eine dialektische Figur, wie Ast sie ubiquitär verwendet – Form und Inhalt, und allein diese Verbindung könne das Ziel der Philologie sein, die andernfalls entweder bloßer Formalismus (Grammatik) wäre, oder bloßer Materialismus (antiquarische Altertumskunde). ³¹⁴ Nur aufgrund der im Geist gegebenen ursprünglichen Einheit des Getrennten, so die Vorstellung, ist Verstehen überhaupt möglich:

Für den Geist giebt es schlechthin nichts *an sich* fremdes, weil er die höhere, unendliche Einheit, das durch keine Peripherie begränzte Centrum alles Lebens ist. ³¹⁵

Und dies eben ist das Ziel der *philologischen* Bildung, den Geist vom Zeitlichen, Zufälligen, und Subjektiven zu reinigen, und ihm diejenige Ursprünglichkeit und Allseitigkeit zu ertheilen, die dem höheren und reinen Menschen notwendig ist, die *Humanität*: auf dass er das Wahre, Gute und Schöne in allen, wenn auch noch so fremden, Formen und Darstellungen auffasse, in sein eigenes Wesen es verwandelnd, und so mit dem ursprünglichen, rein menschlichen Geiste, aus dem er durch die Beschränktheit seiner Zeit, seiner Bildung und Lage getreten ist, wiederum Eins werde. ³¹⁶

So ist alles aus Einem Geist hervorgegangen und strebt in Einen Geist wieder zurück. Ohne Erkenntniss dieser ursprünglichen, sich

³¹³ Ast 1808a, I. Eine (etymologische) Rechtfertigung erfolgt lediglich in der Anmerkung (S. 3). Vgl. auch ebd., 32.

³¹⁴ Vgl. ebd., IV.

³¹⁵ Ebd., 166; Herv. im Original gesperrt.

³¹⁶ Ebd., 168f.; Herv. im Original gesperrt.

selbst fliehenden (zeitlich sich trennenden) und sich selbst wieder suchenden Einheit sind wir nicht nur unfähig, das Alterthum zu verstehen, sondern überhaupt von Geschichte und Menschenbildung etwas zu wissen.³¹⁷

Diese Stellen – sie entstammen den ersten beiden Paragraphen des Teils zur Hermeneutik in den *Grundlinien* – machen klar, dass die Darstellung der Hermeneutik bei Ast mit Setzungen beginnt, die über eine rein methodologische Verstehensanleitung hinaus gehen. Dabei handelt es sich hier keineswegs um eine philosophische Hermeneutik, der es um die Begründung und Bestimmung des ›Verstehens‹ ginge, sondern um einen Teil der philologischen Enzyklopädie.

Die Fremdheit des Altertums, aus der Wolf den Leitfaden der hermeneutischen Behandlung bezieht, die Notwendigkeit nämlich, die Texte nur an ihrem eigenen Maßstab zu beurteilen, wird durch diese Bestimmungen relativiert. Selbst die ältesten Artefakte stehen dem zeitgenössischen Philologen immer auf Augenhöhe gegenüber. Alle Differenzen sind nur zufällig, »nur zeitlich und relativ«,³¹⁸ und das Ziel der Philologie besteht für Ast gerade darin, »den Geist vom Zeitlichen, Zufälligen und Subjektiven zu reinigen«. ³¹⁹ Interessant und erklärungs-würdig sind die philologischen Gegenstände hier-nach nur insofern, als sie etwas enthalten, das auch heute noch aktuell ist. Hierin besteht auch die Parallele zwischen Ast und Schlegel: Das Interpretieren der Klassiker dient nicht nur einem historischen Interesse, es ist selbst ein Moment der kontinuierlichen Entwicklung des Geistes.

Wie also denkt sich Ast den Vorgang des philologischen Verstehens und Erklärens der Antike? Die Hermeneutik, so Ast, setzt »das *Verständniss* des Alterthums überhaupt in allen seinen äusseren und inneren Elementen voraus, und gründet darauf die *Erklärung* der schriftlichen Werke des Alterthums.«³²⁰ Diese Definition deutet bereits an, worauf der Schwerpunkt liegt: nicht auf der Erhellung der

³¹⁷ Ebd., 171.

³¹⁸ Ebd., 168.

³¹⁹ Ebd., 169.

³²⁰ Ebd., 172; Herv. im Original gesperrt.

Umstände, sondern auf den Konsequenzen, die daraus für die Bildung des Geistes entstehen. Ast unterscheidet drei Phasen der hermeneutischen Erklärung, die »Hermeneutik des Buchstaben«, die »Hermeneutik des Sinns« und die »Hermeneutik des Geistes«. Im ersten Schritt wird, vor allem durch Parallelstellen und historische Hilfsmittel, der Wortsinn grammatisch und sachlich ermittelt.³²¹ Der zweite Schritt bezieht dann die Worterklärung auf den Geist, aber noch nicht auf den universellen Geist, sondern zunächst nur auf den Geist des Verfassers. Der Sinn hängt nämlich von den Umständen ab, also von der Absicht, der Zeit, in der der Autor lebt und von den »Verhältnissen des öffentlichen und individuellen Lebens«. ³²² Erst die »Hermeneutik des Geistes« vollendet das Verstehen, und erst wenn die Sprache auf sie kommt, werden Asts Formulierungen wieder esoterischer:

Erklärung des *Geistes* einer Schrift oder einer einzelnen Stelle ist Darlegung der Idee, die dem Verfasser vorschwebte, oder auch unbewusst ihn leitete. Die Idee ist nemlich die höhere, lebendige Einheit, aus der sich alles Leben entfaltet, und in welche es geistig verklärt wieder zurückstrebt.³²³

Das Verstehen ist auch nach Asts Darstellung die Umkehrung des Produktionsvorgangs eines Textes: Die Vorstellung ist die, dass ursprünglich ein harmonischer Geist zugrunde liegt, der sich dann in Äußeres (Form) und Inneres (Inhalt) trennt, um sich schließlich im

³²¹ Siehe dazu Ast 1808a, 192f.

³²² Ebd., 196. – Wach 1966, I, 60, schreibt Ast deshalb das Verdienst zu, als erster »die Notwendigkeit ins Licht gestellt zu haben, beim Verstehen nicht absolute, sondern *relative Maßstäbe* anzulegen« (Herv. im Original gesperrt). – Voraussetzung der »Hermeneutik des Sinns« ist die historische Kenntnis des Altertums, auch bekannte hermeneutische Unterscheidungen wie die von wörtlicher und allegorischer Bedeutung haben hier ihren Platz. Die Kritik an Asts Hermeneutik, beispielsweise, dass Asts harmonisierender Geistbegriff »in seiner Nebelaura alle Probleme aufhebt, die etwa mit dem Zeitenabstand zwischen Autor und Leser oder mit der Interdependenz von Text und Kontext, gesetzt sind« (Szondi 1975, 139; vgl. auch Patsch 1982, 94, und Buschmeier 2008, 100), trifft insofern nur halb. Ast sieht diese Aspekte durchaus, widmet ihnen aber nicht dieselbe Breite der Darstellung. Dies liegt aber an seiner spezifischen Funktionszuweisung an die Hermeneutik.

³²³ Ast 1808a, 197; Herv. im Original gesperrt.

Verstehen wieder zu vereinigen.³²⁴ Ast nennt solches Hervorgehen von Vielheit aus Einheit und ihr Zurückgehen »Bildung«, und sieht darin das Universalprinzip allen Lebens überhaupt.³²⁵ Ganz analog beschreibt er die Entwicklung der Menschheit,³²⁶ die Geschichte der Tragödie,³²⁷ oder, in einem ausgerechnet *Grundlinien der Philosophie* betitelten Buch, die Vegetation der Pflanze:

Die eigentliche Vegetation ist die äussere Entfaltung, das Wachstum der Pflanze: Hervorstreben der Pflanzenseele aus dem materiellen (dunklen) Schosse der Erde zur lichten Wirklichkeit, d. i., ein Grünen, das in seiner Verklärung in die helleren Farben übergeht. Aus der ursprünglichen, noch verhüllten Einheit ihres Wesens bildet sie sich nemlich in den Gegensatz des Aeusseren und Inneren hervor, und in der Versöhnung dieses Gegensatzes hat sie ihr Ziel erreicht. Die Pflanze in ihrer innerlichen Einheit (ihrem Schwerpunkte gleichsam) ist Wurzel, in ihrem geoffenbarten, entfalteten Leben Gegensatz des Aeusseren und Inneren; denn rein äusserlich (als Vielheit) ist die Blätterentfaltung, die Innerlichkeit in der Aeusserlichkeit aber ist das mit der Blätterentfaltung fortschreitende Aufsteigen des inneren Grundes, d. h., der Stamm. [...] Den Gegensatz bildet sie zur Einheit in der Blume oder Frucht, und dies ist das Ziel des Pflanzenlebens.³²⁸

Auch die Produktion von Texten denkt sich Ast als Aktualisierung dieser Struktur: Zuerst habe der Dichter eine dunkle Ahnung, aus der dann die sich gegenseitig beschränkenden Elemente flössen, um sich im fertigen Werk wiederum als Einheit zu präsentieren.³²⁹ Für die Hermeneutik ist nun der Buchstabe Form, nämlich »der Körper oder die Hülle des Geistes«.³³⁰ Seine inhaltliche, stoffliche Füllung ist der ›Sinn‹. Ziel des dritten Erklärungsschrittes ist es dann, die beiden zuvor ermittelten Elemente ›Buchstabe‹ und ›Sinn‹ als Einheit zu begreifen. Ast nennt das Verstehen aus diesem Grunde

³²⁴ Vgl. ebd., 174f.

³²⁵ Dazu ausführlicher Willimczik 1967, 37ff.

³²⁶ Siehe Ast 1808b, 39ff.

³²⁷ Ebd., 113ff.

³²⁸ Ast 1809, 76f.

³²⁹ Vgl. Ast 1808a, 187f.

³³⁰ Ebd., 191.

ein »wahrhaftes Reproduciren oder Nachbilden des schon Gebildeten«³³¹ – wie die Produktion des Textes von einer ersten Ahnung zum fertigen Produkt gebildet wird, so steigt auch das Verstehen von der Ahnung des Ganzen über zunehmende Klarheit der einzelnen Teile zur bewussten Auffassung der Einheit des Mannigfaltigen in der Idee hinauf – »das Verständniss und die Erklärung sind vollendet.«³³² Hier wird auch klar, was Ast in der oben zitierten Passage meint, wo er sagt, die Aufgabe der Philologie sei es, »den Geist vom Zeitlichen, Zufälligen, und Subjektiven« zu reinigen:

Beurtheilen wir z. B. eine platonische Schrift relativ und individuell, so beziehen wir ihren Geist auf den Genius des Platon, würdigen wir sie national, so ist der Masstab unserer Beurtheilung der Geist des griechischen Alterthums; wollen wir sie aber unbedingt würdigen, so müssen wir uns über den bloss relativen und nationalen Standpunct zum höchsten unbedingten erheben. Dann fragen wir, in welcher Uebereinstimmung steht die vom Platon dargestellte Idee mit der Wahrheit selbst?³³³

Es wird deutlich, dass hier die Textproduktion und das Verstehen nicht als zwei verschiedene Prozesse gedacht werden. Das Verstehen gehört zum Text wie die Frucht zur Pflanze. Es ist, wie die Frucht, kein Selbstzweck, sondern wiederum nur Ausgangspunkt der nächsten Phase. Die Hermeneutik ist dann aber keine Methodologie der Erkenntnis, sondern sie ist selbst ein Moment des geistigen Lebens: Produktion und Rezeption, erneute Produktion und erneute Rezeption.

Der Grund, weshalb Ast hier herangezogen wurde, ist die Affinität der Funktionszuweisungen an die Hermeneutik bei Schlegel und Ast: Der Sinn wird als Material eines größeren Zusammenhangs aufgefasst, der bei Schlegel »Diaskeuase« heißt. Die Topik der Angemessenheit spielt bei Ast indes gar keine Rolle, weder explizit noch implizit. Allenfalls der oben referierte Anspruch, nur diejenige Philologie könne sinnvoll sein, die die Sprache »als Organ des Geistes« behandelt, mag im Sinne der Objektkonstitution und des Topos von ›Teil

³³¹ Ast 1808a, 187.

³³² Ebd., 187.

³³³ Ebd., 210.

und Ganzem« als einschlägig angesehen werden. Auch diese Stelle hat jedoch einen eindeutig epistemologischen Bezug. Das Verstehen ist für Ast ein philosophisches Unternehmen, in dem es um Wahrheit im emphatischen Sinne geht und in dem Angemessenheitserwägungen keinen Platz haben. Lediglich den ›Entsprechungs‹-Topos, der oben als Kennzeichen einer logischen Hermeneutik interpretiert wurde, für die die Vorstellung, eine Interpretation müsse angemessen sein, keinen Sinn macht, wird von Ast sporadisch verwendet.³³⁴ Dies korrespondiert auch mit dem Lebensmodell des Geistes: Die Texte sind aus dieser Perspektive Phasenmomente, aber nichts, dem man seinerseits ›gerecht‹ werden müsste. Sie behaupten gerade kein eigenes Leben. Schlegels Hermeneutik geht, wie deutlich geworden ist, darüber hinaus. Bei ihm erfüllt das Verstehen zwar eine philosophische Funktion, diese soll aber mit der philologischen Gründlichkeit und mit der Wertschätzung des Kunstwerks ins richtige Verhältnis gesetzt werden.

Angemessenheit der ›Kritik‹

Die Funktion, die Ast der Hermeneutik zuweist, kommt derjenigen sehr nahe, die Schlegel für die »Kritik« vorsieht. Während in Schlegels explizit auf die Philologie bezogenen Notizen die Topik der Angemessenheit so gut wie keine Rolle spielt, lässt sich hierfür durchaus eine starke Orientierung an dieser Kategorie feststellen. Was die Kritik leisten soll, lässt sich an vielen Stellen explizit oder implizit ablesen. Auch bei Schlegel finden sich dabei die oben dargestellten Topoi der Angemessenheit in relativ eindeutiger Form. Es scheint, als neigten die Autoren desto mehr zur Verwendung dieser Topik, je weniger Anspruch auf ein ›hermeneutisches System‹ sie machen. Ein recht allgemeiner Gebrauch der Angemessenheitstopik findet sich in den Athenäumsfragmenten und bezieht sich auf »Empfindungen«:

³³⁴ Siehe beispielsweise ebd., 196f.: »In zweifelhaften Stellen ist im Allgemeinen derjenige Sinn der richtigste, der dem Geiste des Alterthums und ins Besondere dem Genius, der Tendenz und dem Charakter eines Schriftstellers am entsprechendsten ist.«

Um sittlich zu heißen, müssen Empfindungen nicht bloß schön, sondern auch weise, im Zusammenhange ihres Ganzen zweckmäßig, im höchsten Sinne schicklich sein.³³⁵

Mit den Bezügen auf Schönheit, Weisheit und Zweckmäßigkeit verwendet Schlegel die typische Angemessenheitstopik, die in der klassischen Rhetorik ganz allgemein positive Qualitäten der Rede als Kennzeichen ihrer Angemessenheit fasst.³³⁶ Anders als beim rhetorischen Gebrauch bezieht sich die Angemessenheit hier aber nicht auf die Rede, sondern auf »Empfindungen«. Während also in der Rhetorik Angemessenheit ein Ideal ist, das die Produktion von Artefakten instruiert, wird hier die Rezeption danach beurteilt. Der Begriff »Empfindung« weist nämlich bereits auf einen ästhetischen Kontext, da er in der im 18. Jahrhundert geführten Diskussion um ästhetische Wahrnehmung und Geschmack eine zentrale Rolle spielt – die Empfindung und das Gefühl werden, etwa bei Dubos, als *iudicium* für die Kunst der analytischen Erkenntnis vorgeordnet.³³⁷ Der oben für Wolf konstatierte Transfer zwischen einer rhetorischen, auf die Produktion von Reden gerichteten Kategorie und einem Korrektiv für die Beurteilung von Kunst findet also auch hier statt.

Ein expliziterer Bezug der Angemessenheitskategorie auf die Kritik literarischer Texte findet sich in Schlegels »Allgemeiner Einleitung« zu *Lessings Gedanken und Meinungen*, die mit einem historischen Abriss der Kritik beginnt. Schlegel lobt zunächst die Kritik der alten Griechen, lässt aber die Anfänge der Kritik in Deutschland in keinem guten Licht erscheinen. Man habe aus Mangel an Bildung die »der Nation angemessne Denkart verloren« und versucht, die Begriffe von Schönheit und Kunst anzuwenden, »oft ohne recht zu unterscheiden, wo sie passen könnten oder nicht«, was oft zu den »gewaltsamsten Spitzfindigkeiten« geführt habe.³³⁸ Dass hier die Rede ist von »gewaltsamsten Spitzfindigkeiten«, weist darauf hin, dass solche Interpretationen in dem Sinne unangemessen sind, dass sie ihrem Gegenstand Gewalt antun. Der Grund ist, dass Schlegel hier

³³⁵ Schlegel, KFSa, II, 242, Fr. 409.

³³⁶ Siehe oben, S. 35 ff.

³³⁷ Siehe Dubos 1760, 354f. Vgl. Baeumler 1981, 50ff. u. ö.

³³⁸ Schlegel, KFSa, III, 55 f.

davon ausgeht, dass die Texte ursprünglich ein Ganzes bilden; denn die »Anschauung des Ganzen«, die den frühen deutschen Kritikern im Gegensatz zu den Griechen abgehe, bezeichnet er als die »erste Bedingung des Verständnisses, und also auch das Verständnis eines Kunstwerks«. ³³⁹

Die genannten Stellen verwenden ›Angemessenheit‹ in sehr allgemeiner Bedeutung und sind nicht zuletzt moralisch konnotiert. Solche moralische Beurteilung, positiv wie negativ, bezieht sich dann, in Übereinstimmung mit der rhetorischen Angemessenheitstopik, nicht primär auf die Interpretation, sondern auf den Interpreten. So heißt es in den Notizheften »Zur Philologie«, die Garvianer müssten »lächerlich gemacht werden«, weil sie kein Kunstgefühl hätten; ³⁴⁰ an Heyne sei dagegen zu loben, »was recht ist«. ³⁴¹ Daneben finden sich bei Schlegel vor allem drei der oben unterschiedenen Angemessenheitstopoi: die Bedeutung von ›Mitte und Maß‹, von ›Passivität‹ und der Topos vom erforderten besonderen ›iudicium‹. Das richtige Maß ist bei Schlegel, wie bei Wolf, ³⁴² zunächst eine rhetorische Kategorie, die sich auf den Stil der Kritik als Textgattung bezieht:

Manches kritische Journal hat den Fehler, welcher Mozarts Musik so häufig vorgeworfen wird: einen zuweilen unmäßigen Gebrauch der Blasinstrumente. ³⁴³

Der »unmäßige[n] Gebrauch der Blasinstrumente« führt demnach zu einem Fehler, also zu falschen Interpretationen. Wofür steht »Blasinstrumente«? Offenbar für stilistische Übertreibungen, sei es präventiöse Selbstinszenierung, sei es übertriebene Schärfe der Urteile. Allgemein gelten Blasinstrumente im 18. Jahrhundert als problematisch, weil ihr Klang schnell ermüdet. Jedenfalls schreibt der Philologe und Mozartbiograph Otto Jahn – der in Bonn mit Ritschl den »Philologenkrieg« führt –, die Klangwirkung der Blasinstrumente sei »zwar frappant und reizend«, müsse aber »um so vorsichtiger

³³⁹ Schlegel, KFSa, III, 56.

³⁴⁰ Schlegel, KFSa, XVI, 39, Nr. 55.

³⁴¹ Schlegel, KFSa, XVI, 41, Nr. 77.

³⁴² Siehe oben, S. 149.

³⁴³ Schlegel, KFSa, II, 147, Fr. 5.

und maaßvoller angewendet werden«. ³⁴⁴ Das Ideal besteht darin, das richtige Maß zu treffen, das, wie immer, in der Mitte liegt. Solche Angemessenheit bezieht sich hier allerdings weniger auf die richtige Erkenntnis des Kunstwerks als auf die Form der Kritik. Die Kritiker sollen, so lautet eine Anweisung im 167. Athenäumsfragment, »in ihren eignen Produkten [...] die schöne Mitte suchen, und nicht in den Werken der Dichter.« ³⁴⁵

Als Spezifikation mag eine Stelle aus den »Philosophischen Lehrjahren« herangezogen werden, an der Schlegel sagt, »In d[er] Mitte von Verstand und Liebe« liege »d[ie] Gerechtigkeit, d[ie] Tapferkeit, die Mäßigkeit und d.[ie] Weisheit«. ³⁴⁶ »Verstand und Liebe« sind Kategorien, die beide auch bei der Textinterpretation eine Rolle spielen – das hermeneutische Bezugsproblem der Angemessenheit besteht insofern darin, das richtige Verhältnis von beiden zu treffen. Die Erkenntnis eines Gegenstands, hier eines Kunstwerks, ist traditionell als vernunftmäßige Operation konzipiert. Insofern ist die Emphase, mit der Schlegel die »Liebe« in diesem Zusammenhang betont, auffällig. Die neue Semantik des Kunstwerks, für die Schlegels Aufzeichnungen eine wichtige Quelle darstellen, verlangt offenbar eine besondere Berücksichtigung dieses Aspekts. Auch diese Überlegung schließt an Wolf an, der ja der Anwendung formaler Regeln auf die Erkenntnis von Kunstwerken skeptisch gegenübersteht. In einer Kölner Vorlesung bestimmt Schlegel »Liebe« als erkenntnissteuerndes Prinzip des Verstehens:

Dies unmittelbare Wahrnehmen des Sinnes, die Bedeutung, welche die Grundlage des eigentlichen Verstehens ist, ist eine eigentliche innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des *Ichs* mit dem, was der Gegenstand des *Ichs* ist, dem *Du*. Und sofern wir dies *Wahrnehmen und Ergreifen* des *Ichs* des Gegenstandes, diese Vermählung des *wahrnehmenden Ichs* und des wahrgenommenen Geistes sehr gut *Liebe* nennen, können wir den Satz aufstellen, *ohne Liebe kein Sinn, der Sinn das Verstehen beruht auf der Liebe*. ³⁴⁷

³⁴⁴ Jahn 1856, 491 f.

³⁴⁵ Schlegel, KFSa, II, 191, Fr. 167.

³⁴⁶ Schlegel, KFSa, XVIII, 365, Nr. 523.

³⁴⁷ Schlegel, KFSa, XII, 350 f.

Eine andere Mitte, die es zu treffen gilt, setzt »nützlich« und »heilig« ins rechte Maß. Die Prädikate lassen sich der genannten Opposition von Vernunft (nützlich) und Liebe (heilig) zuordnen; ihre Mitte bezeichnet Schlegel als »gut« und auch hier wieder als »schicklich«:

Gut ist in d[er] Mitte zwischen Nützlich und Heilig und ist einerlei mit *Schicklich*. Alle sittl[iche] Bildung bezieht s.[ich] aufs Wahre, Schöne und Gute d.h. *Schickliche*. –³⁴⁸

Insbesondere der letzte Satz zeugt von der Bedeutung, die Schlegel der Angemessenheit zumisst; dies ist insofern interessant, als die Geltung dieser rhetorischen Kategorie im ausgehenden 18. Jahrhundert keineswegs mehr selbstverständlich ist, vielmehr wird sie, im Namen der ›Natürlichkeit‹, oft gerade abgelehnt.³⁴⁹

Die richtige Ermittlung der Bedeutung eines Textes oder einer Stelle ist demnach eine Frage des richtigen Maßes. Insofern lokalisiert Schlegel die hermeneutische Grundkategorie ›Sinn‹ in der Mitte zwischen ›Geist‹ und ›Buchstabe‹.³⁵⁰ Es stimmt auch mit der oben gegebenen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Philologie überein, wenn Schlegel sagt, der »Buchstabe jedes Werks ist *Poesie*, der Geist $\varphi\sigma$ [Philosophie].«³⁵¹ Dies erlaubt es auch, das von Schlegel projizierte Verhältnis von Philologie und Philosophie näher zu spezifizieren: Die richtige Interpretation soll so gar nicht nur philologisch *und* philosophisch vorgehen, sondern sie muss beides ins richtige Verhältnis setzen.³⁵² Die Behandlung der Texte, seien es philosophische oder poetische, ist eine Tätigkeit, und sie soll auf angemessene Weise ausgeübt werden; dies geschieht dadurch, dass die beiden Dimensionen dieser Praxis ins rechte Maß gesetzt werden.

Eine weitaus größere Rolle in Schlegels Aufzeichnungen zur Hermeneutik und Kritik spielt der Topos von der ›Passivität‹ der Interpretation, wonach der Interpret seinem Gegenstand Gerechtigkeit zukommen lassen soll, indem er nicht seine eigenen Intentionen

³⁴⁸ Schlegel, KFSa, XVIII, 215, Fr.247.

³⁴⁹ Vgl. Asmuth 1992, Sp. 598.

³⁵⁰ Vgl. dazu Zovko 1990, 93 ff.

³⁵¹ Schlegel, KFSa, XVI, 167, Fr.984.

³⁵² Vgl. auch Breuer 2011, 90.

auf den Gegenstand appliziert, sondern sich von diesem selbst leiten lässt. Eine idealtypische Formulierung des Topos bietet eines der »Fragmente zur Litteratur und Poesie« (1797):

Zu einer Theorie d.[er] Dichtkunst wäre das Erste eine *Deduction* derselben, dann ein *Ideal* – dann *Maximen* sowohl d[er] Beurtheilung als Hervorbringung. – Die *Kritik* soll die Werke nicht nach einem allgemeinen Ideal beurtheilen, sondern das *individuelle* Ideal jedes Werkes aufsuchen.³⁵³

Die Besonderheit dieser Forderung wird besonders vor dem Hintergrund der Hermeneutik des 18. Jahrhunderts deutlich. Schlegel unterscheidet hier eine Theorie der Dichtkunst und die Kritik der Dichtungen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu allgemeinen Maximen. Während die Theorie sich dadurch auszeichnet, dass sie solche Maximen aufstellt – also Festlegungen bezüglich der ›Natur‹ ihrer Gegenstände –, soll die Kritik gerade nicht von solchen Maximen ausgehen, sondern diese nur aus dem individuellen Werk selbst beziehen. Es ist oben herausgestellt worden, dass in der Hermeneutik Georg Friedrich Meiers solches Verstehen gar nicht denkbar wäre, weil erst die Annahme allgemeiner Maximen qua Billigkeit das Verstehen ermöglicht. Und noch für Wolf – dessen altertumswissenschaftliche Vorlesungen sich zeitlich mit der Niederschrift von Schlegels Fragmenten überschneiden – hat sich gezeigt, dass dort zwar durchaus von »Individualität« die Rede ist, dass damit aber nirgends die Individualität des Einzelwerks gemeint ist, sondern stets die Ganzheit der Antike, so dass wiederum äußere Maximen zur Interpretation des Einzeltexts herangezogen werden.³⁵⁴ Insofern weist Schlegels Privilegierung der Individualität des Einzeltextes auf eine neue Konfiguration der Semantik des Kunstwerks. In programmatischer Form ist sie formuliert im oben zitierten 116. Athenäumsfragment, das ja die theoriegeleitete »Zergliederung« der Poesie mit dem Verweis auf deren wesentliche Eigenschaften zurückweist.³⁵⁵ Das 117. Athenäumsfragment fügt dann hinzu, nur ein Werk, das

³⁵³ Schlegel, KFSa, XVI, 270, Fr. 197.

³⁵⁴ Vgl. Zovko 1990, 101.

³⁵⁵ Schlegel, KFSa, II, 182f., Nr. 116.

»lebendige Realität, und gleichsam Persönlichkeit hat, wie die Geliebte oder der Freund«, könne Kunstwerk heißen.³⁵⁶ Auch insofern erscheint »Liebe« als Voraussetzung angemessenen Verstehens.

Welche Konsequenzen diese Annäherungen für die Kritik haben, lässt sich paradigmatisch an Schlegels *Wilhelm-Meister*-Rezension von 1798 ablesen.³⁵⁷ »[D]as Erste und das Wesentlichste«, schreibt Schlegel hier, nachdem er den Roman einleitend in Begriffen der romantischen Kunstwerksemantik charakterisiert hat, sei es, »sich dem Eindruck eines Gedichtes ganz hinzugeben, den Künstler mit uns machen zu lassen, was er will«. ³⁵⁸ Hierbei handelt es sich um eine hermeneutische Wendung des rhetorischen Angemessenheitstopos von der ›Passivität‹. Während die Rede in dem Sinne angemessen einzurichten ist, dass darauf geachtet werden muss, was die Sache erfordert, um so das Publikum zu lenken,³⁵⁹ soll der Interpret, darin besteht das hermeneutisch angemessene Verhältnis zum literarischen Text, solche Manipulation ohne Gegenwehr zulassen. Die Passivität, mit der er sich auf den Text einlassen soll, geht noch weiter; Schlegel schreibt, dass die gewöhnliche Kategorie ›Roman‹ zur Beurteilung gar nicht angesetzt werden dürfe:

Denn dieses schlechthin neue und einzige Buch, welches man nur aus sich selbst verstehen lernen kann, nach einem aus Gewohnheit und Glauben, aus zufälligen Erfahrungen und willkürlichen Forderungen [sic] zusammengesetzten und entstandnen Gattungsbegriff

³⁵⁶ Schlegel, KFSa, II, 183, Nr. 117. Solche Stellen finden sich bei Schlegel zahlreich. Siehe etwa Behler 1987, 158, und Takeda 2008.

³⁵⁷ Es sind diesbezüglich oft Widersprüchlichkeiten konstatiert worden, da der ausnehmend positiven Wertung in der Rezension mehrere andere, vor allem briefliche Äußerungen Schlegels entgegenstehen, aus denen nicht viel Wertschätzung für Goethe hervorgeht: dazu nur Eichners Einleitung in Schlegel, KFSa, II, insb. LXXVIII f. – Gleichwohl muss Schlegels Rezension, so Menemeier 2007, 248, als »ausschlaggebende Quelle« für Schlegels Kunstkritik angesehen werden. Denn ungeachtet dessen, ob das in der Rezension vorgebrachte Lob nun tatsächlich ernstgemeint ist oder nicht, geht daraus doch hervor, was als kritikwürdiges Kunstwerk angesehen wird und nach welchen Maßstäben die Kritik dann vorgehen soll.

³⁵⁸ Schlegel, KFSa, II, 131 u. 130.

³⁵⁹ Vgl. Cic. orat. 125. Siehe dazu oben, S. 50f.

beurteilen; das ist, als wenn ein Kind Mond und Gestirne mit der Hand greifen und in sein Schächtelchen packen will. Ebenso sehr regt sich das Gefühl gegen eine schulgerechte Kunstbeurteilung des göttlichen Gewächses.³⁶⁰

Schlegels Formulierung »verstehen lernen« erinnert an den Sprachgebrauch der Aufklärungshermeneutiken, und tatsächlich stellt der Passus ja einen negativen Bezug hierauf dar: Die Theorien des 18. Jahrhunderts hatten stets den einzelnen Text durch Bezüge auf allgemeine logische Konventionen zu erklären versucht. Verstehen müsste sich, schreibt Chladenius, eigentlich von selbst herstellen, es sei denn, dem Leser fehlen bestimmte Voraussetzungen; durch Aufarbeitung dieser Voraussetzungen könne er dann leicht lernen, den Text zu verstehen.³⁶¹ Wenn Schlegel also sagt, den *Wilhelm Meister* könne man »nur aus sich selbst verstehen lernen«, so ist dies gegen eben jene Auffassung gerichtet. Die Prinzipien, die zur Interpretation herangezogen werden, sollen nicht von außen appliziert werden, sondern sie müssen stets neu und nur in Auseinandersetzung mit dem Einzeltext selbst neu geschöpft werden. Den Beweis der Unangemessenheit solcher Fremdapplikationen liefert das »Gefühl« – der Sinn für Angemessenheit³⁶² –, das sich gegen solche »schulgerechte Kunstbeurteilung« regt. Die Ablehnung hermeneutischer Lehrgebäude reicht hier noch weiter als bei Wolf, dessen Argument ja lautete, die Hermeneutik könne nicht gelehrt werden, eine systematische Hermeneutik sei insofern nicht zielführend. Das ist letztlich ein pragmatisches Argument, während der Vorbehalt bei Schlegel substantieller Art ist: Man tut dem »göttlichen Gewächs« Unrecht, wenn man seine Individualität nicht ernst nimmt, sondern einfach bestehende Regeln darauf anwendet. Schlegels Konklusion lautet, man müsse den Text gewissermaßen »zugleich beurteilen und nicht beurteilen; welches keine leichte Aufgabe zu sein scheint.«³⁶³ Die divinatorische Kritik muss beides leisten: die Individua in ein System bringen und den »Sinn für das Chaos« einbeziehen; solche Aufrecht-

³⁶⁰ Schlegel, KFSa, II, 133; Absatzumbruch im Original.

³⁶¹ Vgl. Chladenius, Ausl., 92f. (§169).

³⁶² Siehe hierzu oben, S.45.

³⁶³ Schlegel, KFSa, II, 133. Vgl. auch Schlegel, KFSa, II, 173, Nr. 53.

erhaltung des Widerspruchs sei, so Zovko, »die einzige denkerisch angemessene Abbildung der Wirklichkeit.«³⁶⁴

Die Forderung kann auch durch die Textform der jeweiligen Kritik eingelöst werden. So empfiehlt Schlegel für die Besprechung der Charaktere im *Wilhelm Meister* die Form des Gesprächs, um gleich jede Einseitigkeit auszuschließen:

Denn wenn ein einzelner nur aus dem Standpunkte seiner Eigentümlichkeit über jede dieser Personen räsionierte und ein morales Gutachten fällt, das wäre wohl die unfruchtbarste unter allen möglichen Arten, den WILHELM MEISTER anzusehn; und man würde am Ende nicht mehr daraus lernen, als daß ein solcher Redner über diese Gegenstände so, wie es nun lautete, gesinnt sei.³⁶⁵

Gespräch und Fragment sind nicht zuletzt textuelle Strategien, die Evokation von Eindeutigkeit und Abgeschlossenheit zugunsten einer »Symphilosophie« und »Symposie« zu verhindern.³⁶⁶ Bei der Interpretation herauskommen soll indes nicht die subjektive Meinung des Rezensenten über das Gelesene, denn dies wäre »unfruchtbar«. Die Vollendung des Werks durch die Lektüre zielt vornehmlich auf das, was im Werk liegt und zuvor nicht bemerkt wurde;³⁶⁷ der Interpret soll nämlich davon ausgehen, dass das Werk »mehr weiß als es sagt«. ³⁶⁸ Auch hierin zeigt sich die Orientierung an der Angemessenheitstopik, denn es sollen ja keineswegs die privaten Ansichten des Auslegers kommuniziert werden, sondern der im Werk selbst enthaltene Sinn soll entfaltet werden, der Ausleger muss die eigenen Intentionen hinter die des Werks stellen. Andernfalls – auch Schlegel verwendet den bekannten Topos – droht das Auslegen zum Einlegen zu werden:

Nicht selten ist das Auslegen ein Einlegen des Erwünschten, oder des Zweckmäßigen, und viele Ableitungen sind eigentlich Auslei-

³⁶⁴ Zovko 1990, 147.

³⁶⁵ Schlegel, KFSa, II, 143.

³⁶⁶ Vgl. etwa Buschmeier 2008, 146 ff.

³⁶⁷ Vgl. auch Schlegel, KFSa, II, 135, wo es heißt, das Erklären dessen, was schon bekannt ist, sei »unzweckmäßig«.

³⁶⁸ Schlegel, KFSa, II, 140. Vgl. Schlegel, KFSa, XVIII, 318, Nr. 1515: »Die Frage was d[er] Verfasser will, läßt s.[ich] beendigen, die was das Werk sei, nicht.«

tungen. Ein Beweis, daß Gelehrsamkeit und Spekulation der Unschuld des Geistes nicht so schädlich sind, als man uns glauben machen will. Denn ist es nicht recht kindlich, froh über das Wunder zu erstaunen, das man selbst veranstaltet hat?³⁶⁹

Hieran fällt eine abweichende Verwendung der Angemessenheitstopik auf: Während Angemessenheit bei Schlegel ansonsten stets positiv konnotiert ist, dient der Bezug auf das gerade Zweckmäßige hier der Abwertung solcher Interpretationen. Der pejorative Beiklang der Zweckmäßigkeit widerspricht zwar der Verwendung von ›Angemessenheit‹ in der antiken Rhetorik wie auch in der konsequent als deren Inversion angelegten Hermeneutik des 18. Jahrhunderts, er muss aber hier nicht irritieren. Zum einen findet die hermeneutische Abwertung des Zweckmäßigen schon früher statt, oben ist darauf auch bereits hingewiesen worden.³⁷⁰ Zum anderen geht es hier gar nicht um den Zweck, also die Intention des Verfassers, sondern um ein Einlegen, um ein Benutzen des Textes für ein ihm fremdes Ziel. Insofern verweist die Stelle noch einmal klar auf den Passivitätstopos: Es ist albern, sich über einen noch so schönen Sinn in einem Text zu freuen, wenn man ihn selbst hineingedeutet hat.

Schleiermacher bezeichnet in eben diesem Sinne die übermäßige Zuschreibung von Bedeutungen als »Kabbala« – gemeint ist zwar wohlmeinende, aber willkürliche und nur auf »Fiction« beruhende Einlegung von Bedeutsamkeit³⁷¹ –, und Schlegel gibt eine Definition der Kabbala als » $\gamma\rho^{\frac{1}{0}}$ [unendliche Grammatik]«. ³⁷² Beides zeigt an, dass die potenziell unendlich mögliche Zuschreibung von Bedeutungen im Sinne der ›Passivität‹ als angemessener Haltung des Interpreten gegenüber dem Text hermeneutisch beschränkt werden soll. Schlegels » $\gamma\rho^{\frac{1}{0}}$ « meint insofern die allein in der Sprache liegende Unbegrenztheit solcher Semiose.³⁷³ Eine zeitgenössische bibelhermeneutische Maxime, die Schlegel einmal nennt, und die die-

³⁶⁹ Schlegel, KFSa, II, 169, Fr. 25.

³⁷⁰ Siehe oben, S. 133.

³⁷¹ Schleiermacher, Allg. Herm., 1295.

³⁷² Schlegel, KFSa, XVIII, 386, Nr. 788.

³⁷³ Dass dies eine Fremdbeschreibung ist, macht bereits die passive Wortbedeutung »Kabbala« (u.a. »empfangen«) klar.

selbe Funktion erfüllt, ist die Annahme, ein Text könne nur einen Sinn haben: »Es gibt nur Einen Sinn, und in dem Einen liegen alle; der geistigste ist der ursprüngliche, die andern sind abgeleitet.«³⁷⁴ Auch die Einsicht in die Unverständlichkeit eines Textes gilt dann als akzeptables Resultat der Interpretation, wenn sie nicht bloß ›negativ‹ erfolgt – das heißt, wenn die Schuld nicht beim Leser liegt –, sondern als »positives Nichtverstehen« eine tatsächliche Unverständlichkeit registriert.³⁷⁵ Es wäre insofern ein Missverständnis, wenn die von Schlegel geforderte Diaskeuase und Vollendung des Textes durch Lesen als Aufruf zu interpretatorischer Willkür aufgefasst würde. Die im Kontext der frühromantischen Programmatik – und zumal von Schlegel – so betonte »Unendlichkeit« ist zumindest im hermeneutischen Kontext nicht um jeden Preis angestrebt.

Noch eine weitere Eigenschaft des *Wilhelm Meister* entschärft das Problem, dass man den Roman aus den genannten Gründen »zugleich beurteilen und nicht beurteilen« müsse: »Glücklicherweise ist es eben eins von den Büchern, welche sich selbst beurteilen, und den Kunstrichter sonach aller Mühe überheben.«³⁷⁶ Dazu ist freilich nicht jeder Interpret geschickt.³⁷⁷ »Eine bloße Darstellung des Eindrucks«, so Schlegel weiter, wäre nämlich nicht nur dem Dichter gegenüber »überflüssig« und mangelhaft, sondern auch für denjenigen Leser, »der Sinn für das Höchste hat, der anbeten kann, und ohne Kunst und Wissenschaft gleich weiß, was er anbeten soll, den das Rechte trifft wie ein Blitz.«³⁷⁸ Recht ähnlich lautete Wolfs Charakterisierung der kritischen »ἐὺστοχία«, nämlich als »ein gewisses

³⁷⁴ Schlegel, KFSa, II, 263, Nr.79.

³⁷⁵ Schlegel, KFSa, XVIII, 141, Nr.221. – Vgl. zur Unterscheidung von positivem und negativem Nichtverstehen, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, Behler 1987, 151 ff., Schnur 1994, 148 ff., sowie ausführlich Zovko 1990, 140 ff.

³⁷⁶ Schlegel, KFSa, II, 133 f. – Ausführlich interpretiert diese Stelle Mennemeier 2007, 272 ff., im Sinne einer »transzendente[n] Reflexivität des ›Wilhelm Meister‹«, ohne auf die hermeneutischen Implikationen einzugehen.

³⁷⁷ Vgl. Schlegel, KFSa, XVIII, 317, Nr.1503: »Das Verstehen mit d[em] Sinn ist ein Aneignen d[es] Keims, ein Empfangen, Wachsen, Blühen. Können alle Früchte auf jedem Boden wachsen? ... Mit nichten!«

³⁷⁸ Schlegel, KFSa, II, 134.

Talent, das immer den rechten Fleck trifft.«³⁷⁹ Hier fällt jedoch auf, dass die Richtung der Aktivität bei Schlegel invertiert wird: Nicht der Leser trifft das Rechte, sondern das Rechte trifft ihn. Einerseits wird also hier ebenfalls auf den Topos der hermeneutischen ›Passivität‹ verwiesen, da die Vorstellung offenbar lautet, dass vom Text eine Intention ausgeht, die der Interpret bloß erfassen muss. Andererseits nimmt auch Schlegel an, dass dazu auf Seiten des Interpreten eine bestimmte Disposition erforderlich ist, die er »Sinn für das Höchste« nennt. Auch bei Schlegel findet sich also die Annahme eines besonderen Urteilsvermögens, eines hermeneutischen *iudicium*, ohne das keine angemessene Interpretation möglich sein kann.³⁸⁰ In Übereinstimmung mit der Rhetorik kennzeichnet auch Schlegel dieses Vermögen als unlehrbar, so dass der Leser »ohne Kunst und Wissenschaft« – das heißt gemäß dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts: ohne Hermeneutik! – das Rechte erkennt.

Insofern grenzt Schlegel »Kritik« scharf gegen »Methode« ab. Es ist deutlich geworden, dass diese Abwertung des Methodischen substantiellerer Art ist, als es bei Wolf der Fall ist, der eher die Brauchbarkeit einer systematischen Methodik in Zweifel zieht. Für Wolf kommt es auf bestimmte »Fertigkeiten« an, zu deren Erwerb die Hermeneutik nicht anleiten könne. Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich zwar auch bei Schlegel, in den »Philosophischen Vorlesungen«:

Kritische Methode ist aber eigentlich gar keine Methode, oder anders gesagt, zur Kritik bedarf es keiner Methode, das Geschäft der Kritik kann in jeder Methode abgetan werden; es kommt dabei nur auf das Genie des Scharfsinnes, auf große Gelehrsamkeit und Unparteilichkeit an, auf Eigenschaften, die nicht in dem Gesetz und der Methode, sondern einzig in den Individuen liegen; [...]. [E]ine kritische Methode gibt es aber streng genommen nicht, es kann bloß von *kritischem Geiste* die Rede sein.³⁸¹

³⁷⁹ Wolf, Enc., 324; vgl. oben, S. 141.

³⁸⁰ Vgl. auch Schlegel, KFSa, I, 365: »Die rechte Einsicht und künstlerische Weisheit geht nach der Platonischen Lehre, aus der Bewunderung hervor, nämlich aus der tief empfundenen, reinen Begeisterung für das Göttliche und Schöne.«

³⁸¹ Schlegel, KFSa, XII, 313.

Die Kritik beruht demnach auf Fertigkeiten, die nichts Objektives haben, sondern allein beim Subjekt liegen.³⁸² Mit den Hinweisen auf »das Genie des Scharfsinnes, auf große Gelehrsamkeit und Unparteilichkeit« nennt Schlegel drei solcher Fertigkeiten, die eher im Charakter des Auslegers liegen, als sie Resultat eines wissenschaftlichen Studiums wären, die »Gelehrsamkeit« vielleicht ausgenommen. Die Kriterien zur Beurteilung einer Interpretation sind so kaum methodisch kontrollierbar, sondern vielmehr Sache des Gefühls,³⁸³ des Takts, und der Stimmung:

Die Logik ist auch eine praktische Wissenschaft. Das ist unläugbar. Die ächte Stimmung ist einzige sichere *Grundlage* der Urtheilskraft, *Richtschnur* und *Prüfstein*.³⁸⁴

Im Vergleich mit Wolf findet sich bei Schlegel aber eine stärkere Beziehung auf die Angemessenheitstopik als Ganzheit. Während Wolf nämlich zwar einzelne Topoi sehr explizit verwendet, verweist Schlegel – oft auch wörtlich im Form des »Schicklichen«³⁸⁵ – auf die ganze Topik der rhetorischen Angemessenheit. Das impliziert vor allem die Einbettung auch der moralisch-sozialen Dimension, auf die ja bereits die geforderte »Unparteilichkeit« weist. So unterscheidet Schlegel in seinem Aufsatz »Über das Studium der Griechischen Poesie« zwei Postulate als Bedingung der Möglichkeit einer »ästhetische[n] Revolution«, nämlich die »*ästhetische Kraft*« auf der einen, und »*Moralität*« auf der anderen Seite.³⁸⁶ Gerade der zweite Aspekt weist über das Idealbild des Philologen hinaus, das Wolf zeichnet. Beide verweisen indes sehr deutlich auf die Angemessenheit:

Es gibt auch eine ursprüngliche Naturgabe des echten *Kenners*, welche zwar, wenn sie schon vorhanden ist, vielfach gebildet werden,

³⁸² Vgl. Schlegel, KFSa, II, 175 f., Nr. 74: »Das Wahrscheinliche ist der Gegenstand der Klugheit, des Vermögens unter den möglichen Folgen freier Handlungen die wirklichen zu erraten, und etwas durchaus Subjektives.« – Vgl. auch Frischmann 2001, 89 f.

³⁸³ Vgl. Schlegel, KFSa, II, 133.

³⁸⁴ Schlegel, KFSa, XVI, 14, Nr. 57.

³⁸⁵ Siehe nur die oben zum Teil bereits zitierten Stellen Schlegel, KFSa, II, 203, Nr. 231 und 242, Nr. 409, sowie Schlegel, KFSa, XVIII, 215, Nr. 247.

³⁸⁶ Schlegel, KFSa, I, 271.

wenn sie aber mangelt, durch keine Bildung ersetzt werden kann. Der treffende Blick, der sichere Takt; jene höhere Reizbarkeit des Gefühls, jede höhere Empfänglichkeit der Einbildungskraft lassen sich weder lernen noch lehren. Aber auch die glücklichste Anlage ist weder zu einem großen Künstler noch zu einem großen Kenner zureichend. Ohne Stärke und Umfang des sittlichen Vermögens, ohne Harmonie des ganzen Gemüts, oder wenigstens eine durchgängige Tendenz zu derselben, wird niemand in das Allerheiligste des Musentempels gelangen können. Daher ist das zweite notwendige Postulat für den einzelnen Künstler und Kenner wie für die Masse des Publikums – *Moralität*. Der richtige Geschmack, könnte man sagen, ist das gebildete Gefühl eines sittlich guten Gemüts. Unmöglich kann hingegen der Geschmack eines schlechten Menschen richtig und mit sich selbst einig sein.³⁸⁷

Demnach korrespondiert jedes ästhetische Urteil mit dem guten Charakter des Urteilenden. Dieser Aspekt ist ein integraler Bestandteil der Rhetorik insbesondere bei Cicero, der ja die ausführlichste Definition des Angemessenen im Sinne eines Handlungsideals formuliert.³⁸⁸ Als Grund dieser im Vergleich zu Wolf extensiveren Bezugnahme auf die Rhetorik ist anzuführen, dass Schlegel den ganzen Vorgang der Kritik weniger als wissenschaftliche Erkenntnisleistung konzipiert wie dies ja bei Wolf – zu denken ist an seine oben diskutierte Wissenschaftsrhetorik – durchaus der Fall ist: Hermeneutik ist dort ein wissenschaftliches Mittel, das Altertum »kennen zu lernen«, außerdem eine pädagogische Übung. Schlegel diskutiert die Hermeneutik aber im Rahmen einer allgemeineren Metaphysik, die es weniger mit einer Antike als Objekt zu tun hat, als mit der Erkenntnis der »Welt«, wie sie sich vor allem in Philosophie und Kunst spiegelt.³⁸⁹

³⁸⁷ Schlegel, KFSa, I, 271 f.

³⁸⁸ Vgl. Cic., De off. I 93 ff.; siehe dazu oben, S.49.

³⁸⁹ Zu Schlegels hermeneutisch fundierter Metaphysik und zu seiner transzendentalen Erkenntnistheorie vgl. Zovko 1990, 132, und Zeuch 1991, 39 ff. – Mittel solcher Erkenntnis ist vor allem die Allegorie, durch die das Unausprechliche dargestellt und über diesen Umweg erfasst werden kann; vgl. speziell hierzu Frank 1989, 293 f., Zovko 1990, 114 ff., Krause 2001, 129, sowie Götze 2003, 48 ff. – Die Spiegelmetapher findet sich im 116. Athenäumsfragment, Schlegel, KFSa, II, 182 f.

Interpretieren wird hier weniger als eine auf Objekterkenntnis bezogene Operation angesehen, sondern als ein allgemein welterschließendes Moment der steten Diaskeuase. Der Interpret ist nicht nur passiv, auch wenn nach wie vor nur ein passives Verhältnis zum Kunstwerk erstrebenswert ist. Aber zugleich gilt es, die im Kunstwerk vorgefundenen Bezüge im Sinne einer fortlaufenden Welterkenntnis produktiv zu machen. Wenn das Kunstwerk in seinem »ewigen Werden« erst durch die Lektüre und Kritik vollendet – und immer neu vollendet – werden muss, so rückt der Interpret von der reinen Rezeptionshaltung, in die ihn vor allem die Aufklärungshermeneutik gesetzt hatte, stärker in Richtung Produktion. Um diese Aufgabe zu erfüllen, braucht er aber weniger eine Lehre des richtigen Sehens als eine Anleitung zur Redeherkunft, weniger Erkenntnistheorie als Rhetorik. Schlegel übernimmt deshalb zwar den auch hermeneutischen Bezug auf die Angemessenheit, bindet diese Kategorie aber stärker an die umfassende Bedeutung, die ihr in der Rhetorik zukommt.

Diese Bestimmungen haben indes noch viel weiter reichende Konsequenzen. Wenn nämlich die Textualität der Charakteristiken sowie die speziellen Fertigkeiten angesprochen wurden, die den Kritiker ausmachen, so rückt damit die Interpretation selbst in die Nähe des Kunstwerks. Damit ist indes mehr gemeint, als der oben bereits erwähnte Aspekt, dass auch wissenschaftliche Texte letztlich Texte sind, die geschrieben werden müssen und anschließend Material für die Diaskeuase liefern. Die ideale Form einer Kunstkritik ist für Schlegel ihrerseits ein Kunstwerk im vollen Sinne des Wortes. Das ästhetische *iudicium*, das ja gewissermaßen ein »Sinn für Genialität« ist, rückt Schlegel denn auch in die Nähe der Genialität.³⁹⁰ Ganz im Sinne der romantischen Obsession für alles Reflektierte plädiert Schlegel dafür, dass die Kritik nicht nur sagen soll, was dargestellt ist, wozu es nur eines fleißigen Menschen bedürfe, sondern zugleich die »Darstellung von neuem darstellen, das schon Gebildete noch einmal bilden«. ³⁹¹ Kritik ist daher keine wissenschaftliche Methode, keine Tätigkeit, die etwa reine Deduktionen erfordert – solche Ab-

³⁹⁰ Vgl. Schlegel, KFSA, XVI, 128, Nr. 506.

³⁹¹ Vgl. Schlegel, KFSA, II, 140.

leitungen sind eine Frage des Fleißes, vielleicht der Intelligenz, nicht aber des Genies.³⁹² Insofern ist eine Kritik, die methodisch vorgeht und als wissenschaftliche Abhandlung auftritt, von vornherein unangemessen:

Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein Kunstwerk ist, entweder im Stoff, als Darstellung des notwendigen Eindrucks in seinem Werden, oder durch eine schöne Form, und einen im Geist der alten römischen Satire liberalen Ton, hat gar kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst.³⁹³

Auch hieraus erklärt sich die große Bedeutung der Angemessenheitskategorie für die romantische Kunstkritik. Die Philosophie, schreibt Schlegel, »strebt in die Extreme d[er] Menschheit zu dringen, das Innerste und das Aeußerste.« Der Poesie – und mithin auch ihrer Kritik – muss es dagegen um ein angemessenes Verhältnis gehen: »Die schöne Mitte ist in der π [Poesie] ja sie ist es selbst.«³⁹⁴

Angemessenes Interpretieren wird so auch bei Schlegel strikt gegen ein Wissenschaftsverständnis abgesetzt, das sich am epistemischen Modell der Mathematik orientiert und das gerade im deutschen Idealismus angestrebt wurde.³⁹⁵ Auch diese Abgrenzung wird deutlicher formuliert als bei Wolf, in dessen Schriften, hierauf ist oben hingewiesen worden, eine Art Schwebezustand zwischen Angemessenheitstopik und szientifischer Rhetorik festzustellen ist. Bei Schlegel ist diese Abgrenzung eng an die Kategorie des Angemessenen gebunden, und zwar sowohl durch den Topos des besonderen *iudicium*, wie durch die Auffassung, dass bereits der Gegenstand der Philologie eine Affinität zur Wahrscheinlichkeit, nicht zur Lo-

³⁹² Vgl. hierzu auch Schlegel, KFSa, II, 177, Nr.82: »Soll beides gleich gut gemacht werden, so ist es unstreitig viel schwerer behaupten, als beweisen.«

³⁹³ Schlegel, KFSa, II, 162, Fr. 117.

³⁹⁴ Beide Schlegel, KFSa, XVIII, 377, Nr.687.

³⁹⁵ Zu denken ist etwa an die rein logische Ordnung der wissenschaftlichen Sätze, wie sie die *Wissenschaftslehre* im Sinn hat (siehe z. B. Fichte 1972, 45). Zur Verdrängung der Topik zugunsten des deduktiven »Systems« vgl. Viehweg 1974, 62 ff. u. ö.

gik, aufweist.³⁹⁶ Während Wolf einige Mühe darauf verwendet, die Philologie trotz dieser Affinität als ordentliche Wissenschaft auszuweisen, etwa wenn er sagt, die Geschichte selbst trage die Schuld daran, dass es historisch-kritischen Demonstrationen an mathematischer Evidenz mangle,³⁹⁷ erscheint dieser ›Mangel‹ bei Schlegel im Gegenteil als philologisches Spezifikum:

Die Kritik ist das einzige Surrogat der von so manchen Philosophen vergeblich gesuchten und gleich unmöglichen moralischen Mathematik und Wissenschaft des Schicklichen.³⁹⁸

Die Kritik handelt mit einem Gegenstand, für den keine mathematisch-evidenten Aussagen möglich sind, und die Konsequenz ist die Substitution von Objektivitäts- durch Plausibilitätsansprüche. Es ist deutlich geworden, dass dies keinesfalls eine Abwertung der Beschäftigung mit dem Schönen impliziert, vielmehr ist die Erkenntnis des Absoluten, um das es Schlegel geht, nur über den Umweg seiner allegorischen Darstellung denkbar. Gleichwohl ist der Versuch, die Kunst *more geometrico* zu behandeln, dieser nicht nur unangemessen, er ist schlicht aussichtslos. Kritik und Philologie sind dann keine Wissenschaften neben anderen, sondern sie ersetzen die Wissenschaft für diesen Bereich. Damit ist gesagt, dass hier keine Aufteilung der Welt auf besondere Disziplinen stattfindet, was ja dem oben herausgestellten Universalitätsanspruch der ›Kritik‹ widersprechen würde; alle wissenschaftlichen Tugenden – und nicht nur wissenschaftliche – werden zur Ausübung der »gehörigen«³⁹⁹ Kritik beieinander erfordert:

Der gute Kritiker und Charakteristiker muß treu, gewissenhaft vielseitig beobachten wie der Physiker, scharf messen wie der Mathematiker, sorgfältig rubriciren wie der Botaniker, zergliedern wie d.[er] Anatom, scheiden wie der Chemiker, empfinden wie der Musiker,

³⁹⁶ Vgl. T. Günther 2011, 264: »Das Wahrscheinliche liegt ihr [der Philologie, d. Vf.] näher als das Wahre, die Plausibilität näher als die Objektivität.« Dasselbe gilt auch für die Rhetorik, siehe dazu oben, S. 45.

³⁹⁷ Vgl. Wolf, Darst., 41.

³⁹⁸ Schlegel, KFSa, II, 178, Fr. 89.

³⁹⁹ Schlegel, KFSa, II, 162, Nr. 120.

nachahmen wie ein Schauspieler, praktisch umfassen wie ein Liebender, überschauen wie ein $\varphi\sigma$ [Philosoph], cyclisch studieren wie ein Bildner, strenge wie ein Richter, religiös wie ein Antiquar, den Moment verstehn wie ein Politiker pp –⁴⁰⁰

Die Vorstellung, eine Interpretation müsse ihrem Gegenstand angemessen sein, so kann zusammengefasst werden, ist bei Schlegel deutlich formuliert. Eine besonders prominente Rolle dabei spielt die Emphase des Einzelwerks, also die Auffassung, man dürfe dem Werk keine fremden Kategorien aufstülpen, sondern alles aus diesem selbst entwickeln. Dies ist umso auffälliger, als der Grund für die spezifische hermeneutische Konzeption bei Schlegel darin besteht, dass die Kritik von Kunstwerken eben kein Selbstzweck sei, sondern Moment eines Prozesses der universellen Diaskeuase. Diese Rahmung ist es auch, die dazu führt, dass Schlegel sehr extensiv auf die Angemessenheitstopik verweist, und zwar nicht bloß auf einzelne Aspekte, sondern häufig auf die ganze rhetorische Kategorie: Interpretation ist Moment eines Erkenntnisprozesses, Moment der »Diaskeuase[n] des menschl.[ichen] Geistes«. ⁴⁰¹ Insofern dies aber als produktiver Beitrag aufgefasst wird, ist das Modell, an dem die »Interpretation« ausgerichtet wird, weniger die (logisch angeleitete) Erkenntnis als eine (rhetorisch angeleitete) Produktion.

3) Friedrich Schleiermacher

Friedrich Schleiermachers Hermeneutik ist, vor allem weil die Historiographie der Hermeneutik seit Dilthey ihn lange zur Schlüsselfigur stilisiert hat, ⁴⁰² recht gut, vielleicht sogar: übertrieben gut erforscht. ⁴⁰³ Für die Rekonstruktion der Angemessenheitssemantik

⁴⁰⁰ Schlegel, KFSa, XVI, 138, Fr. 635.

⁴⁰¹ Schlegel, KFSa, XVIII, 114, Nr. 1015.

⁴⁰² So ist oft die Rede von einer (transzendentalen) »Wende« der Hermeneutik, die Schleiermacher eingeleitet habe; siehe nur Kimmerle 1962, 114. Etwa seit den 1980er Jahren werden demgegenüber Argumente für eine Kontinuität der hermeneutischen Theoriebildung vorgebracht; siehe Birus 1982, Schnur 1994, Danneberg 1998, Brenner 1998, 45, M. Bauer 2011, 278.

⁴⁰³ Scholtz 1995, 86, spricht von einer »fast groteske[n] Verzerrung« des Stellenwertes der Hermeneutik im Werk Schleiermachers, die er auf einen »Rezepti-

und ihrer topischen Wirksamkeit im weiteren Verlauf der philologischen Methodendiskussionen ist Schleiermacher indes gerade wegen der beispiellosen Rezeption besonders interessant. Er setzt ein vor allem im Vergleich zur Hermeneutik des 18. Jahrhunderts grundlegend anderen Textbegriff an und kommt so zu einem emphatischen Konzept des (angemessenen) Verstehens, das im Folgenden zu rekonstruieren ist.

Verstehen als Problem

Die Veränderung, die Schleiermacher in die Hermeneutikgeschichte einführt, soll zumeist mit dem Topos der »Unverständlichkeit« auf den Punkt gebracht werden. So sei es erst die Erfahrung des Unverständlichen, die uns darauf aufmerksam mache, dass es nicht selbstverständlich ist, einen literarischen Text zu verstehen.⁴⁰⁴ Harald Schnur hat allerdings gezeigt, dass diese Einschätzung Schleiermachers als Entdecker der Unverständlichkeit nicht zutrifft: Des- sen »Rede von Nichtverstehen und Unverständlichkeit« sei nämlich »heuristischer Natur [...] und nicht als kategoriale Aussage zu nehmen«.⁴⁰⁵ Demnach wäre Schleiermacher gar nicht an dem Phänomen interessiert, dass ein Text nicht oder nicht sogleich verständlich ist und deshalb der Auslegung bedarf. Tatsächlich, so Schnur, gehe er vom Gegenteil aus, nämlich von einer »Selbstverständlichkeit« des Verstehens, wie sie etwa bei Hamann oder Friedrich Schlegel zu finden sei.⁴⁰⁶ Nur weil Verstehen normalerweise ganz selbstverständlich und fraglos vonstatten gehe, habe Schleiermacher eine Hermeneutik erfunden, die einem solchen »laxen« Verstehen ein kunstmäßiges gegenüberstellt.

Schleiermacher geht also gar nicht von der Erfahrung der Unverständlichkeit aus, wie es in der Hermeneutik des 18. Jahrhunderts üblich ist, die den Ausleger dann und nur dann zuständig sieht,

onsunfall« durch eine Überdehnung des Hermeneutikbegriffs durch Heidegger zurückführt.

⁴⁰⁴ Siehe etwa Jacob 1995, 324f., sowie Schumacher 2000. Viele weitere Belege, speziell in Bezug auf Schleiermacher bei Schnur 1994, 4f.

⁴⁰⁵ Ebd., 173.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., 186.

wenn eine Stelle dem Leser »dunkel« ist.⁴⁰⁷ Die Annahme, dass Verstehen prinzipiell unwahrscheinlich sei, ist für Schleiermacher eine rein heuristische, sie ist gewissermaßen die Gegenposition zur Alltagspraxis des selbstverständlichen Verstehens. Zwar heißt es in dem frühen Entwurf der »Allgemeinen Hermeneutik«,⁴⁰⁸ noch ganz analog zu der Formulierung bei Chladenius,⁴⁰⁹ die Hermeneutik beruhe »auf dem Faktum des Nichtverstehens der Rede«, und zwar insofern es »ohne Schuld des Redenden gedacht« werde.⁴¹⁰ Gleichwohl fügt Schleiermacher hinzu: »Das Geschäft der Hermeneutik darf nicht erst da anfangen, wo das Verständniß unsicher wird, sondern vom ersten Anfang des Unternehmens an, eine Rede verstehen zu wollen.«⁴¹¹ Diese Zuschreibung, die unmittelbar mit der hermeneutischen Gegenstandskonstitution zusammenhängt, bezeichnet bereits die Perspektive, die bei Schleiermacher im Gegensatz zu den bisher besprochenen Autoren einnimmt: ›Auslegen‹ wird als aktive, die Lektüre konstant (also nicht nur anlässlich etwaiger ›Dunkelheit‹) begleitende Leserleistung konzipiert.

Lutz Danneberg hat darauf hingewiesen, dass »aufgrund gewandelter Ansichten zu dem, was die Interpretation von einem (literarischen) Text vermitteln soll«, das alte hermeneutische Modell, wonach die Bedeutung eines Textes das ist, was der Autor dem Leser vermitteln wollte, sich zugunsten einer neuen Auffassung verschiebt, die eher auf das Erfassen der je besonderen »Individualität« eines Textes, auf seine spezifisch ästhetischen Eigenschaften zielt: »Die Interpretation ist dem Kunstwerk gegenüber nicht nur insuffizient: Sie droht, überflüssig zu werden.«⁴¹² Es ist mithin der herkömmliche Interpretationsbegriff selbst, den Schleiermacher ablehnt: In dem Maße nämlich, in dem der Text nicht mehr nur als Mittel zum

⁴⁰⁷ Siehe beispielsweise Crusius 1965, §632, aber auch noch Wolf, Enc., 276.

⁴⁰⁸ Die neu gefundene Abschrift der verloren gegangenen Aufzeichnungen von 1809/10 (Schleiermacher, Allg.Herm.) ist erstmals 1984 durch Wolfgang Virmond zugänglich gemacht worden.

⁴⁰⁹ Vgl. Chladenius, Ausl., 98; siehe oben, S. 58.

⁴¹⁰ Schleiermacher, Allg.Herm., 1271; vgl. auch 1285: »Voraussetzung, daß die Unverständlichkeit auf Rechnung des Lesers komme«.

⁴¹¹ Schleiermacher, Allg.Herm., 1272.

⁴¹² Danneberg 2004, 262.

Zweck erscheint, sondern als lebendige, auf eine bestimmte Wirkung zielende Einheit, ist die bloße Paraphrase seiner Bedeutung unbefriedigend. Wenn Schleiermacher Verstehen also als »Nachkonstruieren« konzipiert, so zielt dies nicht auf die Paraphrase des Textes, sondern vielmehr auf eine Wiederholung des Produktionsaktes selbst.⁴¹³ Es ist diese Umdeutung der hermeneutischen Aufgabe, die das Verstehen zu etwas macht, das sich nicht mehr von selbst herstellt, sondern »gesucht werden« muss. Während es noch bei Wolf die Aufgabe des Auslegers ist, dem Leser qua Belehrung schwere Stellen in leichte zu verwandeln, findet sich bei Schleiermacher die Forderung, auch leichte Stellen so zu behandeln, als seien es schwere: »Das genaue Verstehen schließt in sich daß man auch das leichteste in dem Sinn auffaßt daß es den Schlüssel zu künftigem schweren enthalten kann.«⁴¹⁴ Stellen würden überhaupt nur deshalb schwierig, »weil man auch die leichteren nicht verstanden hat. Nur ein kunstmäßiges Verstehen begleitet ständig die Rede und die Schrift.«⁴¹⁵ Skizziert ist damit eine neue Konzeption des »genauen Verstehens« oder des Verstehens »im höheren Sinne des Wortes«⁴¹⁶: Verstehen als konstante Lektürehaltung, nicht mehr als okkasionell zuschaltbarer Auslegemodus. Es besteht in der Bereitschaft des Lesers, den *ganzen* Text mit gleichbleibender Aufmerksamkeit zu studieren.⁴¹⁷

›Verstehen‹ ist deshalb auch nicht zu verwechseln mit einem »Darlegen des Verstehens für Andere«:⁴¹⁸ Indem dieses wiederum Rede

⁴¹³ Insofern wäre Mussils Vorschlag zu widersprechen, die »hermeneutische Funktion« allgemein als (literaturwissenschaftliche) Erklärung über die (eigentliche) Mitteilung einer Botschaft (in einem Text) zu fassen (vgl. Mussil 2001, 15 u.ö.). Der Effekt einer ›Nachkonstruktion‹ beschränkt sich gerade nicht auf das Erfassen des eigentlich mitgeteilten Sinns.

⁴¹⁴ Schleiermacher, Herm., 85 (Anm. **).

⁴¹⁵ Schleiermacher, Herm., 79.

⁴¹⁶ Schleiermacher 1834–64, III/2, 214.

⁴¹⁷ Auf die Steuerung »selektionsloser Aufmerksamkeit« durch die im 19. Jahrhundert entstehende Edition von Werkausgaben – Aufmerksamkeit also, die sich auch auf das Unvollkommene richtet, damit das Eigentliche besser verstanden werden kann – weist Martus 2007b, S.467ff.u.ö., hin. Die »selektionslose Aufmerksamkeit« zielt zwar auf größere Zusammenhänge beispielsweise die Kenntnis der Literaturgeschichte) sie ähnelt aber konzeptuell der von Schleiermacher geforderten gleichbleibenden Aufmerksamkeit.

⁴¹⁸ Schleiermacher, Herm., 55.

ist, ist es selbst nur wieder Gegenstand der Hermeneutik. Schleiermacher trennt so die eigentliche hermeneutische Operation von der Mitteilung der Auslegung, die ja bei Chladenius die eigentliche hermeneutische Funktion ist.⁴¹⁹ Auch bei Meier und bei Wolf, und, in etwas anderer Form, auch bei Schlegel finden sich mehr oder weniger detaillierte Ausführungen zur Mitteilung der Interpretation, und gerade in diesem Zusammenhang verwenden die Autoren die Angemessenheitstopik, weil die Mitteilung unter rhetorischen Gesichtspunkten behandelt wird.⁴²⁰ Die Angemessenheit der Interpretation besteht nach diesem neuen Konzept gerade darin, dass man die geforderte Einstellung einnimmt, also nicht mehr nur den Schülern erklärt, was sie selbst nicht verstehen. Darin liegt wohl auch eine besondere Wertschätzung des Textes: Die Präntention eines bis auf weiteres sich von selbst herstellenden Verstehens erscheint aus dieser Perspektive bereits als Anmaßung.

Dass das Verstehen von Schleiermacher durchaus als etwas gesehen wird, das im Alltag unproblematisch ist, zeigt seine bekannte Unterscheidung von »laxerer« und »strengerer Praxis« der Auslegung, oder, in anderer Formulierung:

Zwei entgegengesetzte Maximen beim Verstehen. 1.) Ich verstehe alles bis ich auf einen Widerspruch oder Nonsens stoße 2.) ich verstehe nichts was ich nicht als nothwendig einsehe und construiere kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe.⁴²¹

Die Auffassung, das Verstehen stelle sich bis auf wenige Ausnahmen – die zudem, als »Widerspruch oder Nonsens«, gleichsam als Mängel des Textes selbst angesehen werden – von allein her, setzt

⁴¹⁹ Vgl. oben, S. 58.

⁴²⁰ Indem Schleiermacher das Verstehen als einsame, nur im Bewusstsein des Auslegers stattfindende Denkopration konzipiert, rückt er es in die Nähe der Erkenntnistheorie. Hierin kann man durchaus eine transzendentaltheoretische Verschiebung der Perspektive sehen: »Schleiermacher erhebt das Verstehen selbst zum Problem, die subtilitas explicandi gehört für ihn schon nicht mehr in den Bereich der Hermeneutik. Damit hat Schleiermacher gleich in dem ersten Satz einen eigenen Standpunkt bezogen.« (Patsch 1966, 441).

⁴²¹ Schleiermacher, Herm., 3 I; vgl. auch Schleiermacher 1977, 92, sowie Schleiermacher, Allg. Herm., 1272.

Schleiermacher als die übliche Lektürepraxis voraus.⁴²² Dabei ist es wichtig, dass ›ungenau‹ Verstehen keineswegs nur ein Zuwenigverstehen meint, sondern dass ebenso das Zuvielverstehen darunter fällt. Wenngleich nicht sehr häufig hierauf hingewiesen wird, handelt es sich dabei um einen hermeneutischen Topos, der sich überall, sowohl in früheren wie in späteren Hermeneutiken, darin äußert, dass angegeben wird, wie die Fülle möglicher Sinnzuschreibungen reduziert werden muss.⁴²³ Hinweise finden sich besonders in Schleiermachers frühem Entwurf der »Allgemeinen Hermeneutik«, etwa im Zusammenhang mit Metaphern und Anspielungen, wo nachdrücklich vor einer »Ungleichheit [...] in den Vorstellungen des Lesers und Schriftstellers« gewarnt wird. Eine solche Ungleichheit besteht jedoch nicht nur dann, wenn der Leser einen Gedanken des Schriftstellers nicht erfasst, sondern auch dann, wenn er »mehr hineinleg[t], als dieser will.«⁴²⁴ Quelle solchen »Zuvielherausnehmens« sei, so heißt es später, die »reine Fiction«:

Das vollkommenste Schema der Fiction in diesem Sinne ist die Kabbala, der mehrfache Sinn p.p. Der eigentliche Grund ist übertriebene Meinung von dem Gehalt einer Rede, daß man in allem besondere Bedeutsamkeit sucht. Fast jeder kabbalisirt gewissermaßen mit seinem Lieblingsschriftsteller.⁴²⁵

Wenngleich nicht mehr so explizit, so finden sich durchaus auch später noch Hinweise auf die »Kabbalagefahr«; so beginnt Schleiermacher die Darstellung der grammatischen Auslegung in der »kompendienartigen Darstellung von 1819« mit dem Kanon, dass alles,

⁴²² Er spricht in diesem Sinne von der »Landläufigkeit des Verstehens« (Schleiermacher, Herm., 37). Grondin 2001, 106, bestätigt dies auch historisch als Abgrenzung gegen die hermeneutische Tradition vor Schleiermacher.

⁴²³ Die Rede von »Anti-Hermeneutik« bei Hörisch 1987 ist insofern problematisch: Die Funktion der Hermeneutik ist überall zunächst die Reduktion willkürlicher Sinnzuschreibungen und nicht das Problem, dass es schlechterdings nicht möglich wäre, ›irgendwelche‹ Bedeutungen zu finden.

⁴²⁴ Schleiermacher, Allg.Herm., 1294; das Problem besteht auch grundsätzlich bei der quantitativen grammatischen Auslegung (vgl. Schleiermacher, Allg.Herm., 1290): beispielsweise ist es wichtig bei der »*Bestimmung des quantitativen der Bedeutsamkeit*, daß man nirgends zu viel oder zu wenig suche.« (Schleiermacher, Herm., 68; bei Kimmerle gesperrt).

⁴²⁵ Schleiermacher, Allg.Herm., 1295.

was in einer Rede »noch einer näheren Bestimmung bedarf« – und das ist, so Schleiermacher, jede Stelle – »nur aus dem dem Verfasser und seinem ursprünglichen Publikum gemeinsamen Sprachgebiet bestimmt werden [darf].«⁴²⁶ Hier weist besonders das »darf« darauf hin, dass es Schleiermacher gar nicht primär darum geht, die an sich unverständlichen Texte zum Sprechen zu bringen, sondern vielmehr um die Unterbindung unlauterer Sinnproduktion: »Kabbalisieren«. Die Hermeneutik wird so zur Anstandsdame einer interpretativen Angemessenheit, die bereits im ersten Kanon durch das Verbot fremder Begriffe gesichert werden soll.⁴²⁷

Problematisch ist das Verstehen für Schleiermacher daher nicht grundsätzlich, im Gegenteil: Es ist allzu ubiquitär und bedarf hermeneutischer Einschränkung. Ein Problem ist jedoch das »genaue Verstehen«, seine »strengere Praxis«, die Schleiermacher als »eine unendliche Aufgabe« bezeichnet. Das liegt nicht daran, dass die Texte ihrerseits hermetisch oder schwierig wären, sondern vielmehr an den Ansprüchen, die an das Verstehen gestellt werden. Schleiermachers ›Neufassung‹ der Hermeneutik bezieht sich daher weniger auf das ›Wie‹ des Interpretierens als vielmehr auf den Verstehensbegriff selbst.⁴²⁸ An die Stelle eines unkontrollierten »Kabbalisierens« tritt die Vorstellung von einem ›angemessenen Verstehen‹, das die Texte als das ernst nimmt, was sie sind:

Die strengere Praxis geht davon aus, daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jeden Punkt muß gewollt und gesucht werden.⁴²⁹

⁴²⁶ Schleiermacher, Herm., 90; vgl. auch Schleiermacher, Herm., 57. Weitere Beispiele im Zusammenhang mit der Anwendung auf das Neue Testament Schleiermacher, Herm., 68.

⁴²⁷ Ein Beispiel ist das Anachronismusverbot (vgl. insb. Schleiermacher, Herm., 68: »Moses und Homer«. Dies ist offenbar eine Anspielung auf Heynes Interpretationspraxis; jedenfalls berichtet Alexander von Humboldt, dass Heyne regelmäßig Moses und Homer verglichen habe; vgl. Smend 1987, 78).

⁴²⁸ Szondi 1975, 161, spricht von einer »Änderung der hermeneutischen Aufgabe« durch Schleiermacher. Auch für Daube-Schackat 1985, 267, besteht in der Unterscheidung von strengerer und laxerer Praxis »der eigentliche Wendepunkt in der Geschichte der Hermeneutik«.

⁴²⁹ Schleiermacher 1977, 92.

Das heißt nicht, dass Missverstehen als Verstehensbedingung der Hermeneutik vorangestellt wird. Vielmehr wird Verstehen, im ausgeführten Sinne einer Lektüreheuristik, als ein bewusst anzustrebender Akt vorgestellt, so dass alles Verstehen, das nicht nach dieser strengeren Praxis verfährt, als bloßes Missverstehen gekennzeichnet wird. Der emphatische Verstehensbegriff Schleiermachers fügt sich in eine zeitgenössische Topik des »lebendigen Lesens« ein – dieser Ausdruck findet sich explizit etwa bei Herder:

Jedes Gedicht, zumal ein ganzes, großes Gedicht, ein Werk der Seele und des Lebens, ist ein gefährlicher Verräther seines Urhebers, oft, wo dieser am wenigsten sich zu verrathen glaubte. [...] Wo es der Mühe lohnt, ist dies *lebendige Lesen*, diese Divination in die Seele des Urhebers das *einzigste Lesen* und das tiefste Mittel der Bildung. [...] Solches Lesen ist Wetteifer, *Heuristik*: wir klimmen mit auf schöpferische Höhen, oder entdecken den Irrthum und die Abweichung in ihrer Geburtsstätte.⁴³⁰

Insofern bleibt der Text ›tot‹, Druckerschwärze auf Papier, wenn er nicht »lebendig« gelesen wird. Verstehen heiße, schreibt Johann Adam Bergk, »das Ganze zu einer Einheit im Bewußtseyn verbinden, und Geist und Sprache in die toden Buchstaben und Worte bringen.«⁴³¹ Die hier und an anderen Stellen verwendete Semantik weist darauf hin, dass sich mit veränderten Ansichten vom hermeneutischen Gegenstand auch ein verändertes Konzept der Lektüre aufdrängt. Das impliziert zwar durchaus eine Zurückweisung des älteren hermeneutischen Verständnisses vom ›gelehrten‹ Lesen eines Textes. Daraus kann man indes nicht schließen, dass solche Emphase des lebendigen Lesens geradezu eine Opposition zum hermeneutischen darstelle.⁴³² Die Parallele zu Schleiermachers hermeneutischem Konzept des ›genauen Lesens‹ legt vielmehr nahe, dass es sich, im Sinne des Gesagten, um eine Umdeutung des hermeneutischen Verstehensbegriffs selbst handelt. Der Grund ist die Fokussierung der logischen Hermeneutik auf die dunklen Stellen. Herder und

⁴³⁰ Herder 1877–1913, VIII, 208f.; Herv. im Original.

⁴³¹ Bergk 1973, 172.

⁴³² So Strube 2005, 414.

Schleiermacher beziehen das Modell des ›lebendigen‹ Lesens nämlich auf die Kategorie des Textganzen, das, so die Kritik bei Herder, durch das stellenfixierte Lesen aus dem Blick gerate.⁴³³ Hierin zeigt sich eine Koinzidenz zwischen dem hermeneutischen Gegenstand und einem diesem angemessenen Lektüremodus: Das ›lebendige‹ Lesen erfasst den Text als ein ›Ganzes‹.⁴³⁴ Hierauf ist nun näher einzugehen.

Umwandlung des Ursprünglichen

Ein Text, der der Auslegung nach der »höheren Maxime« bedarf, entsteht für Schleiermacher durch die sprachliche Fixierung von Gedanken:

1. Reden ist freilich auch Vermittlung des Denkens für den Einzelnen. Das Denken wird durch innere Rede fertig und in so fern ist die Rede nur der gewordene Gedanke selbst. Aber wo der Denkende nöthig findet den Gedanken sich selbst zu fixieren, da entsteht auch Kunst der Rede, Umwandlung des ursprünglichen, und wird hernach Auslegung nöthig.
2. Die Zusammengehörigkeit besteht darin daß jeder Akt des Verstehens ist die Umkehrung eines Aktes des Redens; indem das Bew[ußtsein] kommen muß welches Denken der Rede zugrunde gelegen.⁴³⁵

Gelungenes Verstehen besteht demnach im Schluss von der Rede auf den ihr zugrunde liegenden Gedanken, mithin in einer »Umkehrung« der Rede. Während der Gedanke nämlich für den Redenden das Erste ist, der Rede »zugrunde« liegt und folglich später in Rede transformiert wird, so steht der Interpret zuerst der Rede gegenüber und muss den Gedanken aus ihr ableiten. Die Differenz von intentionalem Inhalt und sprachlicher Fixierung ist für Schleiermacher das zentrale Problem: Verstanden werden soll der Denkinhalt;

⁴³³ Herder 1877–1913, III, 352: »Man wird nie das Ganze eines Dichters, eines Gedichts recht innig fühlen, recht mit seiner Seele verfolgen, wenn man an Stellen klebt.«

⁴³⁴ Diese Koinzidenz findet sich ebenfalls schon bei Wolf: Siehe die oben, S. 135, zitierte Stelle Wolf, Darst., 64.

⁴³⁵ Schleiermacher, Herm., 80; Ergänzung in Klammern von Kimmerle.

dieser jedoch ist nur durch Sprache zugänglich. Durch die sprachliche Fixierung der Gedanken entsteht der Text, der folglich eine »Umwandlung des ursprünglichen« ist. Der Text wird so zu einer »lebendige[n] Einheit von beidem«, ⁴³⁶ von ursprünglichem Gedanken und dessen sprachlicher Fassung. Erst aufgrund der in diesem Sinne als problematisch konzipierten Genese des hermeneutischen Gegenstands wird auch die Auslegung zu einem Problem.

Dies ergibt sich auch aus einer Definition, mit der Schleiermacher seine erste Akademierede beginnt: Als »Auslegen« bezeichnet er nämlich »alles Verstehen fremder Rede«. ⁴³⁷ Das »fremd« kann hier als Hinweis darauf angesehen werden, dass das Denken, sofern es noch nicht ›kunstmäßig‹ versprachlicht ist, noch keiner Auslegung bedarf: Eigenes Denken muss deshalb nicht ausgelegt werden, sondern ist dem Denkenden unmittelbar zugänglich, obwohl es ja ebenfalls immer sprachlich geformt ist. ⁴³⁸ Erst die Fixierung für fremden Gebrauch macht Auslegung nötig. Das Problem besteht hier nicht, wie später für Dilthey, in der Fremdheit des Anderen schlechthin, sondern in der Umwandlung, die der zu verstehende Sinn durch die Fixierung erfährt. Davon zeugt, wie unten ersichtlich werden wird, die Unterschiedlichkeit der Lösungsstrategien des Verstehensproblems bei Dilthey und Schleiermacher.

Das eigentlich Problematische am Verstehen liegt also in der Verschmelzung beider Elemente; erst sie lässt es zur »unendliche[n] Aufgabe« ⁴³⁹ werden. Es gilt jetzt nämlich nicht nur, die Sprachlichkeit des Textes *und* den dahinter liegenden Gedankengang zu verstehen: Zusätzlich muss noch die spezifische Vermittlung beider Momente verstanden werden, was, so Schleiermacher, nur durch Nachkonstruktion möglich ist. Poetik und Hermeneutik sind so zwei unterschiedliche Richtungen derselben Bewegung. ⁴⁴⁰ Hierin liegt auch ein Grund, der von John Maraldo vertretenen Auffassung zu widersprechen, Schleiermachers Hermeneutik beziehe sich auf den Ge-

⁴³⁶ Schleiermacher, Allg. Herm., 1304.

⁴³⁷ Schleiermacher, Herm., 124.

⁴³⁸ Vgl. dazu auch Schleiermacher, Herm., 128.

⁴³⁹ Schleiermacher, Herm., 31.

⁴⁴⁰ Vgl. Schleiermacher, Herm., 48. Zu diesem immer wieder aufgerufenen hermeneutischen Topos siehe oben, S.70.

genstand Sprache.⁴⁴¹ Ihr Gegenstand ist ein in besonderer Weise konzipierter Text, der neben Sprachlichkeit immer auch durch Individualität ausgezeichnet ist.

Es ist indes nicht das Ziel der Interpretation, den Text wieder in seine Ausgangsatome ›Denken‹ und ›Sprache‹ zu zerlegen, die derart isoliert auch gar nicht verständlich wären. Die Verschmelzung der Elemente betrifft nämlich nicht erst die Textproduktion, sondern Sprache und Denken stehen ihrerseits in einem zirkulären Verhältnis:

Dies führt auf die Einheit von Sprache und Denken, die Sprache ist die Art und Weise des Gedankens, wirklich zu sein. Denn es gibt keinen Gedanken ohne Rede. Das Aussprechen der Worte bezieht sich bloß auf einen andern und ist insofern zufällig. Aber niemand kann denken ohne Worte. Ohne Worte ist der Gedanke noch nicht fertig und klar.⁴⁴²

Die Rede von der »Einheit von Sprache und Denken« erinnert hier an die Aufklärungshermeneutik. Deren ›Verstehensgarantie‹, beruhte ja, so wurde gesagt, auf der Konvertierbarkeit von Textsorte und Autorintention, oder, zeichentheoretisch, von Zeichen und Bedeutung: Sobald das eine vorliegt, stellt sich notwendig auch das andere ein. Die Verhältnisbestimmung von Sprache und Denken, die Schleiermacher in der zitierten Passage vorstellt, weicht jedoch signifikant hiervon ab. Nicht impliziert hier das eine das andere, so dass ein sprachlich verfasster Text automatisch die damit verknüpften Gedanken auch im Leser hervorruft, sondern der Gedanke wird erst in seiner sprachlichen Fassung »fertig«. Denken und Sprache stehen hier also nicht in einem gegenseitigem Präsentifikationsverhältnis, sondern sie bedingen sich bereits auf der Ebene ihrer eigenen Konstitution. Ziel der Auslegung ist es dann, dieses »Ineinandersein« zu rekonstruieren.

Dabei ist nicht klar, ob es sich bei dem so entstandenen Gebilde notwendig um ein ›Kunstwerk‹ handeln muss. Die aufgezeigten Parallelen zu Herders Konzept des »lebendigen« Lesens legen dies

⁴⁴¹ So Maraldo 1974, 29.

⁴⁴² Schleiermacher 1977, 77.

zwar nahe – dort war explizit von Dichtern und Gedichten die Rede –, und auch finden sich mehrere Stellen, an denen Schleiermacher die Kunstmäßigkeit des Gegenstands als Voraussetzung der (ihrerseits kunstmäßigen) Verstehensbemühungen apostrophiert: »wo das Reden ohne Kunst ist bedarf es zum Verstehen auch keiner.«⁴⁴³ In den Akademiereden von 1829 revidiert Schleiermacher dies allerdings, indem er explizit auch Kunstloses, nämlich Zeitungsinserate, mündliche Gespräche oder »Briefe[n] vom vertraulichsten und nachlässigsten Styl«, zum Gegenstand der Hermeneutik rechnet.⁴⁴⁴ Das Attribut »kunstmäßig« findet sich indes auch in Schleiermachers Ästhetik meist als Kennzeichnung eines bestimmten Rezeptionsmodus und nicht als kategoriale Eigenschaft ästhetischer Gegenstände. Kunstmäßige Behandlung kann aber prinzipiell jeder menschlichen Äußerung zukommen und ist insofern nicht auf Kunstwerke im engeren Sinne begrenzt.⁴⁴⁵ Sicher ist seine Hermeneutik keine ›literarische Hermeneutik‹, und Peter Brenner meint sogar, von Schleiermacher führe auch »kein Weg« dorthin.⁴⁴⁶ Auch Gunter Scholtz sagt, es könne keine Schleiermachersche Hermeneutik der Kunst geben: »Er gehört nicht zu denjenigen, die die zarte Blume der Poesie unter den harten Stiefel einer wissenschaftlichen Hermeneutik geraten lassen.«⁴⁴⁷ Auch diese Bemerkungen verweisen wieder darauf, dass die »höhere Maxime« der Auslegung weniger als tatsächliche Zuschreibung an den Gegenstand aufzufassen ist, sondern vielmehr als Leseanweisung, auf den Vorrang der Lesehaltung gegenüber den tatsächlichen Zuschreibungen an den Gegenstand selbst, wie dies oben bereits für die Verwendung der Attribu-

⁴⁴³ Schleiermacher, *Herm.*, 80. An anderer Stelle, Schleiermacher 1977, 95, entsprechend: »Nur beim Unbedeutenden begnügen wir uns mit dem auf einmal Verstandenen.« Und, Schleiermacher, *Herm.*, 82: »Nicht alles Reden ist gleich sehr ein Gegenstand der Ausleg[ungs]kunst; einige haben für dieselbe einen Nullwerth« (Ergänzung in eckigen Klammern von Kimmerle).

⁴⁴⁴ Schleiermacher, *Herm.*, 129.

⁴⁴⁵ Vgl. Gutenberg 2000, 71.

⁴⁴⁶ Brenner 1998, 66.

⁴⁴⁷ Scholtz 1995, 109. Anderer Auffassung ist Bultmann 1961, 215, der meint, die Schleiermachersche Auffassung vom Verstehen orientiere sich »an der Interpretation philosophischer und dichterischer Texte«.

te »klassisch« und »romantisch« bei Friedrich Schlegel aufgefallen ist.⁴⁴⁸

Exkurs: Flacius' Schriftkörper

Den durch Umwandlung entstehenden Text charakterisiert Schleiermacher typisch durch Bezugnahme auf die Metaphorik des Lebendigen: Der Text wird als lebendiger Organismus aufgefasst. Auf die Verwendung der Organismusmetapher in der antiken Rhetorik, vor allem aber in der *Ars poetica*, ist oben hingewiesen worden.⁴⁴⁹ Sie bezeichnet dort das richtige Verhältnis der Redeteile zueinander. Schleiermacher betont demgegenüber stärker eine Lebendigkeit des Textes, bindet diese aber immer an die Kategorie des Textganzen. Aus dieser Perspektive auf den Gegenstand leitet sich auch die Bestimmung der angemessenen Rezeptions- und Interpretationsweise ab. Bevor allerdings auf die Organismusmetaphorik bei Schleiermacher eingegangen wird, soll zunächst auf eine interessante anachronistische Parallele hingewiesen werden: In einem 1567 erschienenen Text nimmt Matthias Flacius Illyricus Zuschreibungen an den hermeneutischen Gegenstand vor, die denjenigen bei Schleiermacher zum Teil sehr nahe kommen.⁴⁵⁰ Dies mag zunächst verwundern, insofern Schleiermacher oft als Modernisierer der Hermeneutik galt; es sind indes gerade jene Aspekte, die bei Schleiermacher als »neu« erscheinen, die bereits bei Flacius angelegt sind. Schleiermacher erneuert demnach die Hermeneutik gar nicht so sehr, sondern reintegriert bestimmte Theoreme, die im Zuge der Säkularisierung der Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit aus der zunehmend logisch-semiotischen Hermeneutik verdrängt wurden. Indem der Dichter

⁴⁴⁸ Siehe oben, S. 169.

⁴⁴⁹ Siehe oben, S. 43.

⁴⁵⁰ Es geht also nicht darum, eine historische Verbindung zwischen Flacius und Schleiermacher aufzuzeigen, so dass Flacius' Bibelhermeneutik hier nicht inhaltlich zum Thema wird. – Flacius wird zwar sporadisch, zuerst bei Dilthey, GS, XIV, 599ff., im Zusammenhang mit der Vorgeschichte der Schleiermacherschen Hermeneutik genannt, die Auseinandersetzung findet aber hauptsächlich statt mit Blick auf hermeneutische Theoreme, nicht auf die Objekt-konstitution; siehe kritisch dazu Hübener 1985.

im ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend als ›Genie‹ konzipiert wird, scheinen nun bestimmte bibelexegetische Anweisungen auch auf die Poesie applizierbar. In dem Maße, in dem die Individualität des Werkes zum Gegenstand der Erklärung wird, wird das reformatorische *Sacra scriptura sui ipsius interpres* zu einer auch im nicht theologischen Bereich überzeugenden Maxime.

Die Rede ist von der *Clavis Scripturae Sacrae*, einer lateinisch verfassten Anleitung zur Interpretation der Bibel, und insbesondere vom ersten Traktat im zweiten Band »De ratione cognoscendi sacras literas«. Diltheys Darstellung zufolge markiert diese Schrift den Beginn der hermeneutischen Wissenschaft, weil erst die Infragestellung der Deutungshoheit durch den entstehenden Protestantismus eine hermeneutische Theorie erforderlich gemacht habe.⁴⁵¹ Flacius' Text ist formal streng gegliedert und besteht größtenteils aus Aufzählungen zunächst der Ursachen von Verstehensproblemen, dann zahlreicher hermeneutischer Regeln, die teils allgemeiner, teils konkreter gehalten sind.⁴⁵² Ihr Gegenstand ist allein die Heilige Schrift, Anmerkungen über die mögliche Generalisierbarkeit des Gesagten finden sich nirgends. Im Gegenteil: Fast alle Regeln sind offenbar gar nicht übertragbar, weil sie entweder konkrete Textstellen behandeln, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament thematisieren oder sich direkt aus der Autorschaft Gottes herleiten. Zudem ist die Hauptquelle für alle Erkenntnismittel die Schrift selbst: Der dritte und umfangreichste Abschnitt enthält hermeneutische Regeln zur Auslegung der Schrift, die sämtlich aus Bibelstellen hergeleitet werden.

Auch wenn freilich von Angemessenheit so gut wie nie explizit die Rede ist, liegt bereits in dieser Anlage ein Bezug auf die Angemessenheitstopik vor: Es gibt hier gar keine fremden Regeln, die dann appliziert würden, vielmehr werden genuine Regeln aus dem

⁴⁵¹ Vgl. Dilthey, GS, XIV, 597f., sowie V, 324.

⁴⁵² Flacius benennt zunächst 51 Ursachen für mögliche Verständnisschwierigkeiten und gibt dann acht »remedia« zur ihrer Behebung. Nachdem die Ursachen für Verständnisschwierigkeiten behoben sind, kann die Auslegung beginnen. In den zwei weiteren Abschnitten werden dazu 60 »Regulae cognoscendi sacras literas ex ipsis desumptae« sowie 27 »Praecepta de ratione legendi sacras literas, nostro arbitrio collecta aut exogitata« aufgeführt.

Gegenstand selbst bezogen: »Der Heilige Geist ist zugleich Autor und Ausleger der Schrift.«⁴⁵³ Die Schrift legt sich selbst aus, der Leser muss den Sinn nur aufnehmen. Der Topos der ›Passivität‹ des Interpreten ist hier sehr deutlich artikuliert, zumal Flacius das Verständnis der Schrift gar nicht dem Leser zuschreibt, sondern Jesus selbst, der das Verständnis öffnet (Flacius bezieht sich auf Lukas), so dass man die Schrift völlig passiv versteht:⁴⁵⁴ »Das geschieht aber, indem wir ihn im Glauben anerkennen und aufnehmen.«⁴⁵⁵ Der Ausleger muss also keine Regeln anwenden, sondern das Verständnis von Gott erbitten. Weil Jesus will, dass wir die Schrift verstehen, soll man »auf die kleinsten Zusätze und I-Punkte achten [. . .], damit keines derselben vergeblich dastehe oder umkomme.«⁴⁵⁶ Dieser Kanon erinnert sehr an Schleiermachers Forderung des »genauen«, den ganzen Text ernst nehmenden Verstehens. Auch legt er nahe, dass Verstehen nicht nur anlässlich dunkler Stellen gefordert ist, sondern sich auf alle Elemente der Schrift gleichermaßen beziehen soll.

Flacius ruft weitere Angemessenheitstopoi auf, etwa wenn er falsche Interpretationen mit dem Charakter der Personen erklärt, die sie geben. Verdrehungen und Einlegungen wirft er etwa den »gottlosen Kölner Jesuiten« vor, die die Schrift »verhöhnern« und ihr »eine wächserne Nase« anhängen.⁴⁵⁷ Wer nicht die zum Verständnis der Schrift nötige Haltung aufbringt – Frömmigkeit, Furcht Gottes, fester Glaube⁴⁵⁸ –, dem wirft Flacius »die offensichtlichste Heuchelei des Teufels« vor.⁴⁵⁹ Hier findet sich sogar eine wörtliche Nennung der Angemessenheit, nämlich wenn er Menschen, die aus Bibelstellen sophistische, weit hergeholte Schlussfolgerungen ziehen, als »inerti homines« bezeichnet.⁴⁶⁰ Den zahlreichen weiteren Bezügen auf die Angemessenheit, die sich in Flacius' Traktat auffinden lassen, kann aber hier nicht nachgegangen werden. Hingewiesen werden

⁴⁵³ Flacius Illyricus 1968, 31.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 30/31, und Lk 24,45.

⁴⁵⁵ Flacius Illyricus 1968, 31.

⁴⁵⁶ Ebd., 49.

⁴⁵⁷ Ebd., 7.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., 33, 63, 65 u.ö.

⁴⁵⁹ Ebd., 33; gemeint sind hier Caspar Schwenckfeldt und der Papst.

⁴⁶⁰ Ebd., 71.

soll nur noch – und das ist auch der Grund für diesen Exkurs – auf die organistische Auffassung vom hermeneutischen Gegenstand.

Diese Ansicht wird besonders im vierten Abschnitt entfaltet. Flacius beschreibt hier den hermeneutischen Gegenstand am Modell des menschlichen Körpers. Dieser Metaphernbereich wird mit der dritten Regel betreten, wo es heißt, die Heilige Schrift solle nicht so gelesen werden, als handle es sich um ein »totes Buch«, sondern um die »lebendigen Worte Gottes selbst«. ⁴⁶¹ Das Buch lebt also, und es ist ein Organismus. Es sei nämlich darauf zu achten,

was sozusagen das Haupt, die Brust, die Hände, die Füße usw. sind. Dabei also magst du genau erwägen, wie jener Körper beschaffen ist, wie er alle diese Glieder umfaßt und in welcher Weise so viele Glieder oder Teile diesen einen Körper gemeinsam erstellen, welches die Übereinstimmung, Harmonie oder das Verhältnis der einzelnen Glieder untereinander oder auch zu dem ganzen Körper und besonders zu dem Haupte sei. ⁴⁶²

Die Bibel erscheint so als ein lebendiger Körper, dessen einzelne Organe unterschiedliche Funktionen und unterschiedliche Bedeutung für die jeweils anderen haben. Sie besitzt nicht nur Hände, Füße, Kopf, sondern auch ein Skelett, nämlich die Hauptargumentation, die durch Paraphrase, die allen Schmuck und alles Fleisch wegnimmt, ermittelt werden soll. ⁴⁶³

Flacius empfiehlt nun, »jene ganze Anatomie oder Zergliederung des einen Körpers in so verschiedene Glieder in eine Tabelle einzutragen«. ⁴⁶⁴ So weiß man, wo man sich befindet und kann auch durch Übereinstimmung mit dem Skopus an anderen Stellen richtige und falsche Interpretationen unterscheiden. »Es ist nämlich«, so Flacius,

unmöglich, daß irgend etwas vernünftig geschrieben ist, was nicht einen sicheren Gesichtspunkt (scopus) und eine gewisse Körperlichkeit (um es so auszudrücken) (certum quoddam genus alicujus (ut

⁴⁶¹ Ebd., 88.

⁴⁶² Ebd., 93.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 99. Inwiefern diese Anweisung mit der oben zitierten: man soll jeden I-Punkt achten, vereinbar ist, sagt Flacius nicht.

⁴⁶⁴ Ebd., 93 (»Denique utile fuerit, etiam in tabellam diducere, totam illam unius corporis, in tam varia membra, anatomiam aut diductionem«).

ita dicamus) corporis) aufweist, und bestimmte Teile oder Glieder in sich umfaßt, die nach gewisser Ordnungsweise und gleichsam Proportion sowohl untereinander als auch mit dem ganzen Körper, und zumal mit ihrem Gesichtspunkt, verbunden sind.⁴⁶⁵

Gerade angesichts der Bibel muss aber diese Annahme als heuristische Maximierungsannahme gelten: Sie gibt weniger Aufschluss über die tatsächlichen Verbindungen zwischen den kanonisierten Teilen, als sie die Annahme eines solchen Zusammenhangs fordert und als Plausibilitätslieferanten für mögliche Interpretationen lizenziert. Der Glaube an den dogmatisch richtigen Sinn ist so bereits eine Verstehensbedingung. Diese zirkuläre Figur von Textverstehen und richtiger Lehre löst bei Flacius auch das philologische Problem, das das Schriftprinzip stellt: Das Schriftprinzip setzt nämlich einen gesicherten Text voraus, zu dessen Herstellung dann die Dogmatik den Maßstab gibt.⁴⁶⁶ Der ›gesunde‹ Textsinn wird dadurch hermeneutisch und philologisch garantiert. Es sind deshalb auch nur solche Fragen zugelassen, die den guten Sinn nicht infrage stellen können (also, wieder recht genau in dem Sinne, den Heinz von Foerster diesem Begriff gibt: »decidable questions«⁴⁶⁷) – »spitzfindige, unnütze und unerklärbare Fragen [...], mit denen man nur sich und anderen Schwierigkeiten macht«, sind verboten.⁴⁶⁸

Organisches Ganzes

Die Metaphorik des organischen Ganzen kennzeichnet auch die Ansicht des ›Textes‹, auf die Schleiermachers Hermeneutik gemünzt ist. Der ›Text‹ entsteht, ob Kunstwerk oder nicht, durch »Umwandlung« als emergente Einheit eigenen Rechts, nicht als einfaches Vehikel der darin enthaltenen Gedanken. Dies wird etwa an einer Formulierung klar, mit der Schleiermacher in der ersten Akademierede die »hermeneutischen Operationen« beschreibt:

⁴⁶⁵ Flacius Illyricus 1968, 97.

⁴⁶⁶ Vgl. Schmidt-Biggemann 2007, 47f.

⁴⁶⁷ Foerster 1991, 95; vgl. oben, S.28.

⁴⁶⁸ Flacius Illyricus 1968, 75.

wenn ich mich mit einem gewöhnlichen Grade des Verstehens nicht begnüge sondern zu erforschen suche, wie sich wol in dem Freunde der Uebergang von einem Gedanken zum anderen gemacht habe, oder wenn ich nachspüre, mit welchen Ansichten Urtheilen und Bestrebungen es wol zusammenhängt, daß er sich über einen besprochenen Gegenstand grade so und nicht / anders ausdrückt.⁴⁶⁹

Die Erkenntnis, die durch die Auslegung erzielt werden soll, richtet sich auf die Rede selbst und nicht primär auf die Intention des Redenden.⁴⁷⁰ Es geht nicht darum, was der Freund mir hat mitteilen wollen, sondern darum, dass er sich »grade so und nicht anders ausdrückt.« Das Ziel ist nicht, den *sensus auctoris* aus dem Text zu erklären, vielmehr wird dieser selbst der primäre Gegenstand, in dessen Erklärung dann auch psychologische Umstände des Verfassers einfließen mögen. Nicht nur der Redner: der Text selbst wird lebendig.

Diese Lebendigkeit lässt sich paradigmatisch an bestimmten Formulierungen ablesen, in denen Schleiermacher die synthetisierten Elemente durch die Metapher des Organismus charakterisiert. Bezüglich der technischen Richtung der Interpretation unterscheidet er bereits im frühesten Entwurf die »comparative« und »unmittelbare« (später: »divinatorische«⁴⁷¹) Methode zur Ermittlung der »Eigenthümlichkeit« eines Textes:

Man will gewöhnlich mit der letztern allein ausreichen; allein es ist eigentlich nie etwas unmittelbar zu vergleichendes da, sondern alles in zwey Werken Einer Art ist heterogen, denn der Organismus wird in jedem durch das subjective Princip bestimmt. Was also in dem einen ein organischer Theil ist, dem steht in dem andern nur ein anorganischer gegenüber. Also wird entweder der eine zu Grunde gelegt, geschont, und der andere zerstückelt oder aus beiden nur anorganische Einzelheiten verglichen.⁴⁷²

Während in der grammatischen Interpretation hier das Prinzip des »Einen λογος« gilt, wonach auch fremde Texte als Erklärungsmittel

⁴⁶⁹ Schleiermacher, Herm., I 30; Bruchzeichen bei Kimmerle.

⁴⁷⁰ Vgl. auch Most 1984, 71, der diese Stelle heranzieht, um zu belegen, dass auch die auf Mündliches ausgeweitete Hermeneutik am Modell des Geschriebenen festhalte.

⁴⁷¹ Siehe Schleiermacher, Herm., 109.

⁴⁷² Schleiermacher, Allg. Herm., I 303 f.

hinzugezogen werden dürfen,⁴⁷³ muss, wenn das Individuelle der Rede ermittelt werden soll, von solchen Vergleichen abgesehen werden. Denjenigen Teilen eines Textes, die auf die Einheit seines Stils schließen lassen, die also geeignet sind, die Rede als Handlung des Verfassers zu verstehen (oder, in der oben zitierten Formulierung: dass er »grade so und nicht anders« formuliert ist), wird zugeschrieben, sie seien »organisch«. Die Parallelstellen in anderen Werken sind, selbst wenn sie inhaltlich ähnlich sind, demgegenüber »anorganische« Fremdkörper, die zum Verständnis nichts beitragen. Das Erfassen der Individualität muss sich, will es gelingen, auf den ganzen Textorganismus richten und auch die Teile dieses Ganzen schonend am Leben erhalten. Wird ein organischer Teil aus dem Textkörper herausgerissen, so fordert es die Logik dieser Metapher, stirbt er ab und verstummt.

Es ist die Emphase des Organismus, die bei Schleiermacher zum Verbot der anatomischen Methode führt, die Flacius ja gerade mit Verweis auf diese Metaphorik entwickelt. Da sich die hermeneutischen Bemühungen hier auf die Einheit des Ganzen richten, scheidet Sektion, die diese Einheit zerstört, als Erkenntnismittel aus.⁴⁷⁴ »Sie [die comparative Methode, d. Vf.] muß das Ganze wieder zerstückeln um die entsprechenden Theile im Andern aufzusuchen und ist also nichtig.«⁴⁷⁵ Indem, in Analogie zum menschlichen Körper, die Teile des Textes als organische Teile einer Einheit gedacht werden, ist folgerichtig alles nur an seinem Ort verständlich. Eben deshalb, meint Danneberg, benutzt Schleiermacher auch den Begriff »Analyse« nur selten terminologisch für die Interpretation eines Textes.⁴⁷⁶ Das Organismusmodell findet auch in den Reden *Über die Religion* Anwendung, wenn Schleiermacher die Notwendigkeit einer

⁴⁷³ Schleiermacher, Allg. Herm., 1285; vgl. ferner Schleiermacher, Herm., 67. Das Prinzip des ›Einen λογος‹ gehört in den Kontext der Parallelstellenmethode in der grammatischen Richtung.

⁴⁷⁴ An anderer Stelle, Schleiermacher, Allg. Herm., 1296, spricht Schleiermacher von der durch die Eigentümlichkeit des Vortragenden gewährleisteten »innern Einheit« der Sätze.

⁴⁷⁵ Schleiermacher, Herm., 117.

⁴⁷⁶ Vgl. Danneberg 2004, 265 ff.

auf »Unendlichkeit« ausgerichteten Religion durch die Unzulänglichkeit partikularer Anschauungen und Erfahrungen motiviert:

Und aus diesen abgestorbenen und verderbten Teilen wollt Ihr eine Religion zusammensetzen? Zerlegen kann man wohl die Säfte eines organischen Körpers in seine / nächsten Bestandteile; aber nehmt nun diese ausgeschiedenen Elemente, mischt sie in jedem Verhältnis behandelt sie auf jedem Wege, werdet Ihr wieder Herzblut daraus machen können? Die Erzeugnisse der lebenden Natur aus ihren getrennten Bestandteilen zu restituieren, daran scheitert jede menschliche Kunst, und so wird es Euch mit der Religion nicht gelingen, wenn ihr Euch ihre einzelnen Elemente auch noch so vollkommen von außen an und eingebildet habt; von innen muß sie hervorgehen.⁴⁷⁷

Die »abgestorbenen und verderbten Teile« mögen für Zwecke der empirischen Forschung – im Falle des Körpers etwa für die Anatomie – nützlich sein; ein »lebendiges Lesen« ist darin jedoch nicht mehr möglich. Sie haben ihre Bedeutung verloren. Das Analyseverbot ist eine Angemessenheitsregel, es bezieht sich nämlich auf den Topos von ›Teil und Ganzem‹.⁴⁷⁸ Die Redeteile, so die rhetorische Anweisung, müssen im richtigen Verhältnis zueinander stehen, aus dem allein sie ihre Schönheit und Wirkung beziehen. Diese Topik wird hier auf die Hermeneutik übertragen: Die Teile beziehen ihre Bedeutung erst durch den harmonischen Zusammenhang, den sie zum Ganzen unterhalten. Das hat nicht zuletzt Auswirkungen auf den Sinn von ›Bedeutung‹. Es liegt nämlich nun ein emphatischer, über den propositionalen Gehalt von Zeichen weit hinausgehender Begriff vor. Diese Emphase übernimmt insbesondere Dilthey von Schleiermacher und steigert sie noch, so dass bei ihm ›Bedeutung‹ und ›Bedeutsamkeit‹ einander angenähert werden.⁴⁷⁹ Den ›Teilen‹ der Rede kann die Hermeneutik, so die bei Schleiermacher vorgetragene Ansicht, nur dann gerecht werden, wenn sie sie als das auffasst,

⁴⁷⁷ Schleiermacher 2004, 43; Bruchzeichen bei Arndt.

⁴⁷⁸ Siehe oben, S. 43.

⁴⁷⁹ Siehe nur Dilthey, GS, VII, 155: »So hat also jede Handlung, jeder Gedanke, jedes gemeinsame Schaffen, kurz jeder Teil dieses historischen Ganzen seine *Bedeutsamkeit* durch sein Verhältnis zu dem Ganzen der Epoche oder des Zeitalters.« (Herv. im Original gesperrt).

was sie sind: als Teile eines Ganzen. »Die Aufgabe ist, das Einzelne einer zusammenhängenden Rede als in die bestimmte Gedankenreihe des Schriftstellers gehörig zu verstehn.«⁴⁸⁰

Die Anwendung der Angemessenheitskategorie auf die Interpretation literarischer Texte muss als Übernahme aus dem theologischen Zusammenhang angesehen werden. Zum einen ist die Organismusmetapher, wie die Verwendung bei Flacius zeigt, eine für die Schriftexegese entwickelte Kategorie. Zum anderen ist die Vorstellung, es gelte, seinem eigentümlichen Wesen ›gerecht‹ zu werden, zunächst eher für heilige Gegenstände plausibel. Die Anweisung, die Texte nach ihrem eigenen Maßstab zu beurteilen, ist, wie oben mit Bezug auf Eichhorn und Semler gezeigt wurde, zunächst für die Bibel methodologisch formuliert worden,⁴⁸¹ und auch Schleiermacher steht als protestantischer Theologe natürlich in dieser Tradition.⁴⁸² In einem literarischen Versuch Schleiermachers, der Erzählung *Die Weihnachtsfeier* (1806), finden sich zahlreiche Bezüge auf die Angemessenheitstopik, zunächst in der Rahmenerzählung, um das Fest selbst zu beschreiben. So heißt es etwa, das »Fremde und Neue« des zum »stattlichen Ganzen«⁴⁸³ angeordneten Saales »konnte nur langsam und bei genauer Betrachtung bestimmt erkannt und sicher gewürdigt werden.«⁴⁸⁴ Aber auch als Urteilkategorie wird die Angemessenheit eingesetzt, sowohl bei der Betrachtung der Geschenke⁴⁸⁵ als auch in dem abschließenden Gespräch über Sinn und Anlass des Weihnachtsfestes. Der Aufforderung, »das Fest selbst« zum Thema zu machen, »daß Jeder es verherrlichen kann, wie er am liebsten will«,⁴⁸⁶ folgen zunächst drei Redner, die jeweils andere Aspekte hervorheben. Die Formulierung ›jeder wie er will‹ weist auch hier wieder auf die Ambiguität der Angemessenheitskategorie hin, wie sie schon oben bei Kant und bei Wolf aufgefallen ist. Formelhaft ruft

⁴⁸⁰ Schleiermacher, Allg. Herm., 1296.

⁴⁸¹ Siehe oben, S. 115 ff.

⁴⁸² Vgl. hierzu ausführlich Danneberg 1998.

⁴⁸³ Schleiermacher 1837, 3.

⁴⁸⁴ Ebd., 3.

⁴⁸⁵ Siehe vor allem ebd., 9f.

⁴⁸⁶ Ebd., 62.

sie die pejorative Fassung der Angemessenheit auf.⁴⁸⁷ Insofern es die Funktion der hermeneutischen Angemessenheit ist, solche Willkür gerade auszuschließen, erscheint die Formel hier als Inbegriff der Unangemessenheit. So werden die Reden schließlich von Josef, der »als frommer deus ex machina«⁴⁸⁸ am Ende auftritt, als unangemessen gekennzeichnet. Sie kommen ihm, sagt er, »wunderlich und fast thöricht vor«:⁴⁸⁹

Ich meinestheils kann heute damit gar nicht dienen. Alle Formen sind mir zu steif, und alles Reden zu langweilig und kalt. Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen. Alle Menschen sind mit heute Kinder, und sind mir eben deshalb nur um so lieber. [...] So bin ich umhergegangen den ganzen Abend, überall mit der herzlichsten Theilnahme an allen Kleinigkeiten und Spielen, und habe alles Alles geliebt und angelacht. Es war Ein langer liebkosender Kuß, den ich der Welt gab, und jetzt meine Freude mit Euch sollte der letzte Druck der Lippe sein. Ihr wißt, wie Ihr mir die Liebsten seid von Allen. Kommt denn, und das Kind vor allen Dingen mit, wenn es noch nicht schläft, und laßt mich Eure Herrlichkeiten sehn, und laßt uns heiter sein und etwas Frommes und Fröhliches singen.⁴⁹⁰

Der hier aufgerufene Topos ist die dem Gegenstand selbst zugeschriebene ›Intention‹ und die damit verbundene ›Passivität‹. Es ist gar nicht nur der teils durchaus inkriminierte Inhalt der Reden, der den Unangemessenheitsvorwurf motiviert, sondern bereits die Tatsache, dass eitle Reden über dieses Thema geschwungen werden, denn das Fest »verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude«. Das Fest will nicht zerredet, es will als das genommen werden, was es ist. Eben diese Anweisung: den Text als das ernst nehmen, was er ist, formuliert Schleiermacher aber auch hermeneutisch. Sie ist theologisch ohnehin plausibel: »Ich bin, der ich bin.« Die semantische Annäherung der Kunst an das Göttliche führt aber dazu, dass sie auch für die Interpretation literarischer Texte herangezogen wird.

⁴⁸⁷ Siehe oben, S. 133 f.

⁴⁸⁸ Nowak 2001, 169.

⁴⁸⁹ Schleiermacher 1837, 85.

⁴⁹⁰ Ebd., 86 f.

Diese Annäherung wird vor allem über den Begriff des Genies geleistet, dem, mehr oder weniger explizit, als Produktionsprinzip eine wichtige Funktion in der Beschreibung der Kunst zukommt. In der *Philosophie der Kunst* schreibt Schelling, dass Gott die »unmittelbare Ursache aller Kunst« sei,⁴⁹¹ und zwar durch den »ewige[n] Begriff des Menschen selbst, der in Gott ist«.⁴⁹²

Dieser ewige Begriff des Menschen in Gott als der unmittelbaren Ursache seiner Produktionen ist das, was man Genie, gleichsam den Genius, das innewohnende Göttliche des Menschen, nennt.⁴⁹³

Deshalb erscheint auch das Kunstwerk als etwas, dem man auf besondere Weise gerecht werden muss und von dem der gleiche Imperativ ausgeht, wie für Schleiermachers Josef vom Weihnachtsfest. »Gott producirt aus sich nichts«, so Schelling weiter, »als worin wieder sein ganzes Wesen ausgedrückt ist, nichts also, das nicht wieder producirt, wieder Universum wäre.«⁴⁹⁴ Das Kunstwerk ist dann nicht mehr irgendein Ding in der Welt, es ist eine Welt für sich und fordert eine besondere Behandlungsweise: die ihm angemessene Interpretation.

Zwei Richtungen der Auslegung

Es kann festgehalten werden: Der Gegenstand der Auslegung entsteht für Schleiermacher als Emergenzeffekt der Verschmelzung von intentionalem Inhalt (Denken) und sprachlicher Fassung (Sprache). Zwar kann jede Seite für sich »vollkommen verstanden werden«,⁴⁹⁵ die Auslegung ist aber nur dann hinreichend, wenn beide Seiten in Rechnung gestellt werden. Weil der Text aber ›lebendige Einheit‹ ist, kann dies nur durch Nachkonstruktion des Produktionsakts, nicht durch Analyse geschehen. Beides: die ursprünglichen Momente und der Akt der Nachkonstruktion ihrer Verbindung werden nun näher in den Blick genommen.

⁴⁹¹ Schelling 1966, 30.

⁴⁹² Ebd., 103.

⁴⁹³ Ebd., 104; im Original teilweise gesperrt, »Genie« zusätzlich fett.

⁴⁹⁴ Ebd., 104.

⁴⁹⁵ Vgl. Schleiermacher, Allg.Herm., 1272.

Der hermeneutische Gegenstand hat nach Schleiermacher eine doppelte Natur: Er kann einerseits als sprachliches Phänomen aufgefasst werden, andererseits als individuelle Leistung seines Urhebers. Diese beiden Perspektiven auf den Text korrelieren mit zwei unterschiedlichen Perspektiven auf den Verfasser:

Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; er und sein ganzes Denken ist ein Erzeugnis derselben. Er kann nichts mit völliger Bestimmtheit denken, was außerhalb der Grenzen derselben läge; die Gestalt seiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit ist ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er geboren und erzogen ist; Verstand und Fantasie sind durch sie gebunden. Auf der andern Seite aber bildet jeder freidenkende geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache.⁴⁹⁶

Insofern verschwindet der Verfasser als Mensch ganz hinter der Sprache, wenn man von der ersten Perspektive ausgeht und den Text als grammatisches Phänomen betrachtet. Die sprachliche Struktur, nicht der Sprecher, ist dann das Subjekt der Rede. In diesem Sinne wirkt die Sprache nicht nur negativ, als Einschränkung des in ihr Sagbaren, »sondern auch positiv, weil sie durch die in ihr liegenden Verwandtschaften seine Combination lenkt. Jeder kann also nur sagen, was sie will, und ist ihr Organ.«⁴⁹⁷ Der Text, der Gegenstand also, der hermeneutisch verstanden werden soll, erscheint aus dieser Blickrichtung als rein sprachliches Gefüge, als Aktualisierung einer grammatischen Struktur, die alles in ihr Sagbare bereits als Potential enthält. Dass da »jemand« spricht, ist für diesen Standpunkt irrelevant, weil, wer immer sprechen mag, ohnehin nichts Verständliches sagen könnte, was außerhalb dieser Struktur läge.⁴⁹⁸

Die andere Blickrichtung zeigt einen anderen Gegenstand: Sieht man den Text als »That seines Urhebers«⁴⁹⁹ an, so erscheint er als

⁴⁹⁶ Schleiermacher 1834–64, III/2, 213.

⁴⁹⁷ Schleiermacher, Allg. Herm., 1273.

⁴⁹⁸ Frank 1977a, 266ff., hat die grammatische Auslegung, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, ausführlich dargestellt und mit strukturalistischen Ansätzen verglichen.

⁴⁹⁹ Schleiermacher, Herm., 147.

Teil von dessen Gedankengang. Als solcher kann er also nicht nur grammatisch erklärt werden, sondern ebenso »aus der Natur des Redenden, seiner Stimmung, seinem Zweck«. ⁵⁰⁰ Während die grammatische Perspektive den Text als mehr oder weniger kontingente, durch die Struktur der Sprache bestimmte Äußerung versteht, ist sie für die technische (psychologische) Perspektive als Positives fassbar: »Das einzige positive ist die individuelle Thätigkeit des Menschen in dieser bestimmten Richtung aufgefaßt.« ⁵⁰¹ Der Text – verstanden als Handlung des Verfassers – ist so »nur aus seinem Wesen gerade so hervorgegangen und erklärbar«. ⁵⁰² Er bekommt dadurch den Charakter des Schöpferischen, da er nicht nur grammatische Normen performiert, sondern seinerseits die Sprache aktiv gestaltet. Während die erste Blickrichtung ihr Erklärungsmittel aus der Sprachstruktur bezieht, so die zweite aus dem Verfasser, aus dem denkenden Menschen selbst, genauer: aus dessen Stil. ⁵⁰³

Die doppelte Natur des Textes führt also auf seine doppelte Kausalität und damit – geht man davon aus, dass die Angabe der Ursache geeignet ist, ein Phänomen zu erklären – auf die doppelte Möglichkeit seiner Erklärung. Insofern ist jeder Text *sowohl* eine Aktualisierung der Sprachstruktur *wie* individuelle Äußerung. Aufgabe der Hermeneutik ist es nach Schleiermacher, beide Aspekte isoliert zu verstehen: Weil der Text Sprache *ist*, muss er, wie alles andere Einzelne in der Sprache, »aus der Totalität können verstanden werden.« Gleichzeitig *ist* der Text aber auch ein Produkt der »Gedankenreihe des Redenden« und muss folglich auch daraus »vollkommen können verstanden werden.« ⁵⁰⁴ Zentral für Schleiermachers Konzeption des Verstehens ist nun die Auffassung, dass das Verstehen nach der höheren Maxime weder durch eine *entweder* grammatische *oder* technische Interpretation zu erreichen sei, noch durch eine bloße Ergänzung der beiden. Zwar heißt es im Entwurf zur »Allgemeinen

⁵⁰⁰ Schleiermacher, Allg.Herm., 1272.

⁵⁰¹ Schleiermacher, Allg.Herm., 1297.

⁵⁰² Schleiermacher 1834–64, III/2, 214.

⁵⁰³ Schleiermacher versteht darunter die »Eigenthümlichkeit des Menschen in seinem unmittelbar auf die Darstellung gerichteten Denken« (Schleiermacher, Allg.Herm., 1297).

⁵⁰⁴ Alle Schleiermacher, Allg.Herm., 1272.

Hermeneutik« von 1809/10, »jede Auslegung muß beides vollkommen leisten«, ⁵⁰⁵ in der »kompendienartigen Darstellung von 1819« wird das Verhältnis der beiden Richtungen aber präzisiert als »Ineinandersein dieser beiden Momente«. ⁵⁰⁶ Schleiermacher bietet hier geradezu eine ›Probe‹ des richtigen Verstehens an:

Die absolute Lösung der Aufgabe ist die, wenn jede Seite für sich so behandelt wird, daß die Behandlung der andern keine Änderung im Resultat hervorbringt, oder, wenn jede Seite für sich behandelt die andere völlig ersetzt, die aber ebensoweit auch für sich behandelt werden muß. ⁵⁰⁷

Vollkommenes Verstehen ist für Schleiermacher also genau dann erreicht, wenn beide Richtungen zur Deckung gebracht werden können, wenn die grammatische und die psychologisch-technische Interpretation das gleiche Ergebnis hervorbringen. Diese Anweisung für eine angemessene Behandlungsweise der Texte korreliert passgenau mit der Objektkonstitution, die diese ja als »Ineinandersein« zweier Momente entwirft. ›Verstehen‹ ist entsprechend als Ineinandersein der beiden Richtungen möglich; es erfordert die Vermittlung der beiden Seiten der Unterscheidung auf dem Wege einer wechselseitigen Durchdringung von grammatischer und psychologischer Auslegung. Verstehen heißt so Nachempfinden des Produktionsakts, Nachkonstruieren. Solches »Nachkonstruieren beruht vorzüglich darauf, daß man das Verhältniß beider Functionen und ihr Ineinandergreifen verstehe.« ⁵⁰⁸ Dies korreliert mit der Anweisung zum ›genauen Verstehen‹, weil die Nachkonstruktion immer auf das Textganze bezogen ist. Die Hermeneutik, so formuliert es Clemens Knobloch, »stopft also nicht mehr bloß das Sinngewebe des löchrig gewordenen Textes, er muß vielmehr dessen Grundmuster völlig neu konstruieren.« ⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Schleiermacher, Allg. Herm., 1272.

⁵⁰⁶ Schleiermacher, Herm., 81.

⁵⁰⁷ Schleiermacher 1977, 80; bei Frank kursiv. Vgl. auch ebd., 164 sowie Schleiermacher, Herm., 81.

⁵⁰⁸ Schleiermacher, Allg. Herm., 1300.

⁵⁰⁹ Knobloch 1990, 74.

Schleiermacher folgert aus diesen Bestimmungen, dass solches Verstehen »Kunst« ist.⁵¹⁰ Mit diesem Begriff ist hauptsächlich angezeigt, dass sich insbesondere für die Synchronisation von grammatischer und technischer Interpretationsrichtung »keine Regeln geben« lassen.⁵¹¹ Grund dafür ist die Zirkularität beider Momente: Keine der beiden Auslegungsrichtungen kann tatsächlich ohne die andere vollendet werden, weil dazu die »vollkommene Kenntniß der Sprache« beziehungsweise die »vollständige Kenntniß des Menschen« erforderlich wäre. »Da nie beides gegeben sein kann: so muß man von einem zum andern übergehen, und wie dieses geschehen soll, darüber lassen sich keine Regeln geben.«⁵¹² Gleichwohl betont Schleiermacher das »Gefühl« viel weniger als etwa Friedrich August Wolf. Roland Daube-Schackat grenzt die Position Schleiermachers so auch gegen die philologischen Konzeptionen (namentlich gegen diejenige August Boeckhs) ab, weil, wie er zeigt, sowohl Divination wie Komparation als diskursive Verfahren beschreibbar sind, für die es kein Genie braucht.⁵¹³ So sei weder die grammatische noch die technische Interpretation maßgeblich von Talent, Takt, Intuition und dergleichen abhängig, sondern allein die Zusammenschau der beiden Richtungen. Gleichwohl ist logische Notwendigkeit ausgeschlossen, Schleiermacher bezieht sich diesbezüglich aber weniger auf den ›iudicium‹-Topos als auf den von der ›richtigen Mitte‹.⁵¹⁴ Zumindest konzeptuell ist Schleiermachers Hermeneutik aber auch am Geniebegriff orientiert. Er behandelt alle menschlichen Äußerungen, als wären es Gedichte.

Die als organische Einheiten konstruierten Texte sind der Analyse, verstanden als ›Zerstückelung‹ der Texte, entzogen. Der Aus-

⁵¹⁰ Vgl. Schleiermacher, *Herm.*, 80.

⁵¹¹ Schleiermacher, *Herm.*, 82; vgl. auch 37f., 68; Schleiermacher 1977, 81; Schleiermacher, *Allg.Herm.*, 1296f.

⁵¹² Schleiermacher, *Herm.*, 82.

⁵¹³ Vgl. Daube-Schackat 1985, 269f.u.ö.

⁵¹⁴ Siehe aber beispielsweise Schleiermacher 1977, 120: »Vorzüglich wichtig bei der Unvollkommenheit der Hilfsmittel ist das Achtgeben auch da, wo sich keine Schwierigkeit findet, sonst bekommt man nie einen Takt für das, was man sich erlauben darf.« Außerdem ebd., 102: »Daher auch eben diese Regel eine Kunstregel ist, deren glückliche Anwendung auf einem richtigen Gefühle beruht.« Vgl. hierzu auch Danneberg 2009, 422.

leger kann die lebendige Einheit nicht mehr in ihre Bestandteile zerlegen, weil sie offenbar mehr ist als die Summe ihrer Teile. Plausibilisiert werden diese Annahmen durch die Topik von Teil und Ganzem, und zwar im Sinne ihres »Entfaltungsmodells«, das das Ganze »als eingefaltete Ordnung seiner Teile« begreift. Weil der Sinn der Teile dadurch gleichsam multipliziert wird, wird die eindeutige Bestimmung der Teile problematisch.⁵¹⁵ Die hermeneutische Frage wird deshalb auch für Schleiermacher zu einer »undecidable question«:⁵¹⁶

Soll das Auslegen eine eigne Kunst seyn, so müssen die Elemente der Sprache in ihrer Bedeutsamkeit an und für sich unbestimmt seyn. / Wenn man sich bey jedem Wort und Formel nur einerley denken könnte: so wäre nichts nöthig, als die Elemente zu kennen; es gäbe nur Grammatik.⁵¹⁷

Die Lebendigkeit des Textes – im nun explizierten Sinne der doppelten Bedingtheit – ist aber der Grund dafür, dass die Bedeutungen nicht eindeutig sind und dass folglich Verstehen »im höheren Sinne des Wortes« erforderlich ist. Die Hermeneutik ist deshalb auf den Parallelismus der zwei Richtungen angewiesen, sie muss die Arbeit quasi doppelt leisten und dann auf deren Synchronisierbarkeit hoffen. Die Unterscheidung von Teil und Ganzem – die oft mit dem Stichwort »hermeneutischer Zirkel« bezeichnet wird – wird deshalb bei Schleiermacher oft zu diesem Zweck bemüht.

Zirkularitäten

Die Regellosigkeit der Interpretation betrifft besonders die Verknüpfung der beiden Richtungen, für deren isolierte Interpretation ja durchaus Regeln angegeben werden. Die Kreisfigur beschränkt sich indes nicht auf die Teil/Ganzes-Unterscheidung, sondern betrifft zahlreiche Relationen, mit denen die Hermeneutik es zu tun hat. Zutreffend schreibt Reiner Wiehl, »daß das unvollkommen verstandene Wissen nicht durch einen einzigen und absoluten Gegensatz

⁵¹⁵ Schmidt-Biggemann 2008, 22.

⁵¹⁶ Foerster 1991, 65. Siehe oben, S. 28.

⁵¹⁷ Schleiermacher, Allg. Herm., 1276.

hindurch verstanden wird, sondern durch eine Mannigfaltigkeit von Gegensätzen, die im Verhältnis der Über- und Unterordnung, sowie der Nebenordnung systematisch geordnet ist.«⁵¹⁸ Frank spricht von in der Auslegungspraxis überall anzutreffenden »zirkulären Verwicklungen«.⁵¹⁹ Solche Pole, die nur zirkulär vermittelt werden können, sind:⁵²⁰

Teil	Ganzes
Denken	Sprache
Sprache	Redner
Gebrauchsweise	Einheit
Kenntnis der Eigenheit	Verstehen einzelner Gedankenreihen
Kenntnis des Redners	Verstehen der Rede
Allgemeines	Besonderes
Comparison	Divination

Eine das Problem des ›hermeneutischen Zirkels‹ betreffende Diskussion soll hier jedoch umgangen werden. Im Hinblick auf seine literaturwissenschaftliche Bedeutung soll allein ein Aspekt seiner methodisch wirkungsvollsten Variante, des Zirkels von Teil und Ganzem diskutiert werden, sowie dessen besonders für die Literaturwissenschaft relevante Konsequenz: die Semantik des Werks.

Die Unterscheidung von Teil und Ganzem ist – im Gegensatz zu den anderen aufgeführten – relativ: Weder das Ganze, noch die Teile sind an sich Ganzes oder Teile. Dies ermöglicht es dem Interpreten, jedes ›Ganze‹ wiederum als ›Teil‹ eines anderen, höherstufigen ›Ganzens‹ einzusetzen. So muss etwa ein Wort als Teil des Satzes, der Satz aber als Teil eines Werks, dieses als Teil der Gattung verstanden werden. Bei Schleiermacher findet sich ein regelrechter Stufenbau solcher Teil/Ganzes-Beziehungen:⁵²¹

⁵¹⁸ Wiehl 1979, 58.

⁵¹⁹ Frank 1977b, 45.

⁵²⁰ Die Tabelle erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vgl. insb. Schleiermacher, Herm., 44, 109 und Schleiermacher, Allg. Herm., 1270f.

⁵²¹ Vgl. zur Tabelle Schleiermacher, Herm., 147f. Speziell zur grammatischen Richtung, für die Schleiermacher viel genauere Bestimmungen gibt als für die technische vgl. Schleiermacher, Herm., 47. Tendenziell sind noch viel kleinstufigere Schritte denkbar; die Tabelle erfasst deshalb nur einen Ausschnitt des Verstehensakts.

	<i>grammatisch</i>	<i>technisch</i>
<i>Teil</i>	Wort	
<i>Ganzes</i>	Satz	
<i>Teil</i>	Satz	
<i>Ganzes</i>	Abschnitt	
<i>Teil</i>	Abschnitt	Gedanke
<i>Ganzes</i>	Werk	Werk
<i>Teil</i>	Werk	Werk
<i>Ganzes</i>	Gattung	Leben

Die Bedeutung, die einem Element zugeschrieben werden kann, variiert demnach in Abhängigkeit zu der Einheit, auf die es bezogen wird.⁵²² Der heuristische Charakter dieser Einsetzungen wird an den Ähnlichkeiten deutlich, die Schleiermachers Stufenbau zu anderen, viel späteren Konzepten zur Beschreibung von Kunstwerken aufweist, wie sie zum Beispiel von Roland Barthes oder von Niklas Luhmann vorgeschlagen wurden. Barthes' Definition des Mythos als »sekundäres semiologisches System« folgt der gleichen Logik wie Schleiermachers Teil/Ganzes-Stufenbau. Der Mythos sei nämlich durch die höherstufige Verwendung eines Zeichens charakterisiert: Ein vollständiges Zeichen (also eine Einheit von Signifikant und Signifikat) fungiert im Mythos als bloßer Signifikant.⁵²³ Ähnlich, aber mit potentiell mehr Stufen funktioniert Luhmanns Unterscheidung von Medium und Form. Auch sie betrifft allein die Relation der Elemente zueinander: Als ›Medium‹ bezeichnet Luhmann die losere, als ›Form‹ die festere Kopplung von Elementen. Jede Formgebung ist demnach nur in einem Medium möglich, das Medium bleibt dabei unsichtbar, kann aber »seinerseits als Form benutzt werden, wenn es gelingt, dieser Form im Kunstwerk selbst eine Differenzfunktion zu geben.«⁵²⁴ Zum Beispiel ist die Musik auf das Primärmedium der Akustik angewiesen, in dem bestimmte Formen (Geräusche, Töne) gebildet werden können. Diese möglichen Formen werden nun medial verwendet und bilden so einen Möglichkeitsraum, in dem die kompositorischen Entscheidungen als Formen

⁵²² Siehe Schleiermacher, *Herm.*, 46: »Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen.«

⁵²³ Vgl. Barthes 1964, 92.

⁵²⁴ Luhmann 1997, 176.

sichtbar werden. Musik verstehen können so nur die, »die den entkoppelten Raum mithören können, in dem die Musik spielt.«⁵²⁵

Obwohl Luhmann die Unterscheidung von Medium und Form ausdrücklich als Alternative zu der von Teil und Ganzem einführt, kommt er zu Resultaten, die der Konstruktion bei Schleiermacher recht nahe kommen: Dadurch, dass in seiner Variante die Seiten der Unterscheidung immer neu bestimmt werden könnten, komme es »zu einer eigentümlichen, oft auf den ersten Blick nicht faßbaren (oder nur ›intuitiv‹ faßbaren) zirkulären Sinnanreicherung dessen, was schon festliegt.« Dies führe dann zu dem Eindruck, »daß das Kunstwerk, obwohl hergestellt, obwohl individuell, obwohl nicht seinsnotwendig, sondern kontingent, notwendig so ist, wie es ist. Es kann sich, könnte man sagen, gegen die eigene Kontingenz durchsetzen.«⁵²⁶ Auf eben diesen Eindruck der Notwendigkeit zielt das ›nachkonstruierende‹ Verstehen bei Schleiermacher. Anders als es etwa bei Wolf oder Ast aufgefallen ist, meint ›Notwendigkeit‹ bei Schleiermacher jedoch keine Notwendigkeit der hermeneutischen Schlüsse,⁵²⁷ sondern bezieht sich allein auf die kompositorische Notwendigkeit des zu verstehenden Textes.

In der oben stehenden Tabelle sind nur die Relationen erfasst, die Schleiermacher explizit erwähnt. Es können aber auch andere Bezüge sinnvoll eingesetzt werden, an denen die Interpretation sich ausrichten kann. Eines, das in dieser Allgemeinheit etwa zur Zeit der Schleiermacherschen Forschungen prominent wird, betrifft die Einheit der Künste. So heißt es in Goethes *Propyläen*-Aufsatz »Über Laokoon« (1798):

Wenn man von einem vortrefflichen Kunstwerk sprechen will, so ist es fast nötig, von der ganzen Kunst zu reden, denn es enthält sie fast ganz, und jeder kann, soviel in seinen Kräften steht, auch das Allgemeine aus einem solchen besonderen Fall entwickeln.⁵²⁸

⁵²⁵ Luhmann 2001, 203 f.; zur medialen Verwendung der Sprache durch Poesie siehe Luhmann 1997, 204 f.

⁵²⁶ Luhmann 1997, 193.

⁵²⁷ Zu Schleiermachers Kritik an Wolf siehe oben, S. 143.

⁵²⁸ Goethe 1994a, 56.

Das einzelne Werk verweist demnach, als deren ›Teil‹, auf die Kunst als ›Ganzes‹. Schleiermachers Stufenbau muss also nicht bei der Gattung enden. Die Gattung kann als ›Teil‹ der Gattungsgeschichte, diese als ›Teil‹ der Epoche, der Kultur, der Sozialgeschichte interpretiert werden – dem Verstehen sind auch insofern keine Grenzen gesetzt. In den Reden *Über die Religion* wird als das letzte einsetzbare Ganze die »Welt« angeführt:

Auch die Welt ist ein Werk, wovon Ihr nur einen Teil übersieht, und wenn dieser vollkommen in sich selbst geordnet und vollendet wäre, könntet Ihr Euch von dem Ganzen keinen hohen Begriff machen.⁵²⁹

So seien es etwa die »Perturbationen in dem Laufe der Gestirne«, die uns auf die Existenz einer »höhere[n] Einheit«, eines höheren Standpunkts hinwiesen.⁵³⁰ Als das alles Umfassende bildet die Welt insofern die Letztgarantie für Sinn und Bedeutung. Die originäre Funktion der Religion sieht Schleiermacher gerade darin, dieses Ganze, die »Harmonie des Universums, [...] die wunderbare und große Einheit in seinem ewigen Kunstwerk«⁵³¹ sichtbar zu machen: »mir gibt die Religion von dem allen eine gar große und herrliche Ansicht.«⁵³² Die Religion fokussiert so die übergeordnete Einheit als ›Ganzes‹. Erst in dieser »Ansicht« erscheint die Welt sinnvoll.

Auch die Reden *Über die Religion* enthalten Verweise auf die Angemessenheit, nämlich einerseits, wie deutlich geworden ist, auf den Topos von ›Teil und Ganzem‹, andererseits auf die ›Intention‹ oder ›Passivität‹. Dieser Bezug wird etwa an einer Stelle aus der zweiten Rede greifbar, wo das Verhältnis von Subjekt und Objekt thematisiert wird:

Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird.

⁵²⁹ Schleiermacher 2004, 47.

⁵³⁰ Ebd., 47.

⁵³¹ Ebd., 54.

⁵³² Ebd., 51.

Wenn die Ausflüsse des Lichtes nicht – was ganz ohne Euer Veranstaltung geschieht – Euer Organ berührten, wenn die kleinsten Teile der Körper die Spitzen Eurer Finger nicht mechanisch oder chemisch affizierten, wenn der Druck der Schwere Euch nicht einen Widerstand und / eine Grenze Eurer Kraft offenbarte, so würdet Ihr nichts anschauen und nichts wahrnehmen, und was Ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch.⁵³³

Schleiermacher verwendet hier auch explizit das Wortfeld der Angemessenheit (»seiner Natur gemäß«) zur Charakterisierung einer Erkenntnisoperation. Passivität erscheint als der angemessene Modus der Naturanschauung. Es ist demnach gar nicht der Anschauende, sondern das Angeschauete selbst, das handelt: Die Wahrnehmung ist Effekt des »Handeln[s]« der Natur. Hiermit wird der Topos der ›Intention‹ aufgerufen, die Vorstellung nämlich, das Objekt schreibe dem Subjekt gleichsam vor, wie es angemessen aufzufassen sei. Die angemessene Erkenntnis ist erst dadurch möglich, dass Angeschauetes und Anschauender in einem Zusammenhang stehen, den gerade die Religion nach Schleiermacher stiften soll. Dieser konstitutive Zusammenhang spezifiziert, als was der Gegenstand erfasst sein ›will‹:

Möchten sie doch einmal einsehen, daß man jedes Ding, um es als Element des Ganzen anzuschauen, notwendig in seiner eigentümlichen Natur und in seiner höchsten Vollendung muß betrachtet haben. Denn im Universum kann es nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen; auf diese kommt alles an, und um ihrer inne zu werden, muß man eine Sache nicht von einem Punkt außer ihr, sondern von ihrem eignen Mittelpunkt aus und von allen Seiten in Beziehung auf ihn betrachtet haben, das heißt, in ihrem abgesonderten Dasein, in ihrem eignen Wesen.⁵³⁴

Auch hier ist der Bezug auf die Angemessenheitstopik deutlich: Der Zusammenhang, den jedes Ding mit dem Universum hat, ist nichts äußerliches, sondern es betrifft gerade seine »eigenthümlche[n] Natur«, sein eigenes »Wesen«. Nur insofern es Teil dieses Ganzen ist, ist

⁵³³ Schleiermacher 2004, 31; (Bruchzeichen bei Arndt).

⁵³⁴ Ebd., 85.

es ›lebendig‹ und sinnvoll. Wie das Verhältnis zwischen Textstellen und Werken hermeneutisch gewürdigt werden soll, so fällt die Würdigung des organisierten Universums der Religion zu: »Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen«. ⁵³⁵ Erfüllt die Religion demnach eine hermeneutische Funktion, indem sie die Welt sinnvoll erscheinen lässt? Oder verfährt die Hermeneutik religiös, indem sie die Texte nach dem durch die Religion gestifteten Organismusprinzip modelliert und versteht? John H. Smith verortet die Religion auf einer anderen Ebene: Indem Schleiermacher durch die Idee der organisierten Natur den Gegensatz von ›Freiheit‹ und ›Notwendigkeit‹ vermittele, fungiere sie als Bedingung von Wissenschaft überhaupt. ⁵³⁶ Auch die Hermeneutik, und auch die »allgemeine« Hermeneutik im Sinne Schleiermachers ist dann an das ›organisierte Wesen‹ ihrer Gegenstände gebunden, nicht weil diese Hermeneutik am Modell der Bibel konzipiert wäre, sondern weil die einzig sinnvolle Ansicht der Welt die ist, in der jeder Teil in seinem Bezug auf das Ganze gesehen wird.

Text als Werk

Der hermeneutische Stufenbau von Teil und Ganzem hat eine für die Literaturwissenschaft entscheidende Konsequenz. Wenn der Zirkel nämlich besagt, dass das Ganze nur aus seinen Teilen, jedes Teil aber nur aus dem Ganzen verstanden werden kann, so hängt das hermeneutische Resultat davon ab, was man jeweils als ›Ganzes‹ einsetzt. Eines der wichtigsten ⁵³⁷ der oben genannten Ganzen ist das »Werk«, also ein Text in der Form, in der er dem Interpreten vorliegt. Die Kategorie ›Werk‹ ist nach Schleiermachers Hermeneutik – besonders nach ihrem erwähnten Anspruch, die Teil/Ganzes-Stufen aus der Natur des Gegenstandes herzuleiten – geradezu notwendig, um überhaupt etwas zu verstehen. Ohne Werk, so lautet der Umkehrschluss des methodischen Zirkels, kein Verstehen.

⁵³⁵ Ebd., 29.

⁵³⁶ Vgl. J.H. Smith 2011, 142 u.ö.

⁵³⁷ Zumindest für die technische Richtung: vgl. Schleiermacher, Herm., 147.

Das ›Werk‹ besitzt in der oben gezeigten Tabelle⁵³⁸ eine Sonderstellung: Es kommt zweimal vor. Sowohl der psychologischen wie der technischen Interpretationsrichtung kann es als Referenz dienen, beide Richtungen überschneiden sich im Werk. Vom Werk aus kann der Interpret daher ebenso die Gattung wie den Verfasser in die Auslegung einbeziehen. Auch unabhängig von Schleiermacher wird die Semantik des Werks in der Ästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts zur zentralen Organisationsinstanz, von der aus der Topos der Autonomie des Kunstwerks ebenso erreichbar ist wie der Topos der Genialität seines Schöpfers. Bei Karl Philipp Moritz findet sich so die Auffassung, dass »mit dem Begriff des Schönen der Begriff von einem für sich bestehenden Ganzen unzertrennlich verknüpft ist.«⁵³⁹ Und Schelling stellt das Verhältnis in seiner *Philosophie der Kunst* wie folgt vor:

Das Genie unterscheidet sich von allem, was bloß Talent, dadurch, daß dieses bloß empirische Nothwendigkeit, die selbst wieder Zufälligkeit, hat, jenes absolute Nothwendigkeit. Jedes wahre Kunstwerk ist ein absolut nothwendiges; ein solches, das gleicherweise seyn und nicht seyn konnte, verdient diesen Namen nicht.⁵⁴⁰

Was der Text, und damit der Gegenstand der Hermeneutik *ist*, wird durch diese aufeinander bezogenen Begriffe bestimmt: Die absolute Notwendigkeit erscheint so als wesentliche Eigenschaft des wahren Kunstwerks, und diese ist nur durch die Genialität seines Schöpfers gewährleistet.⁵⁴¹ Der Genietopos impliziert auf diese Weise eine Argumentation, die in den vorangegangenen bereits mehrmals angetroffen wurde: Die Anweisung zu selektionsloser Aufmerksamkeit, weil jedes noch so kleine Detail sich in ein konsistentes Gesamtbild fügt. Der Geniebegriff leistet so die Übertragung der bibelexegetischen Anweisung, »daß wir auf die kleinsten Zusätze und I-Punkte achten sollen«⁵⁴² (Flacius) auf den Bereich der Kunst. Damit soll

⁵³⁸ Siehe oben, S. 227.

⁵³⁹ Moritz 1981, 558.

⁵⁴⁰ Schelling 1966, 104f.

⁵⁴¹ Bosse 1981, 62f. sieht das Verhältnis von Schrift und Verfassergeist ähnlich, aber aus anderer Perspektive, nämlich als hermeneutischen Effekt ökonomisch-juristischer Strukturen.

⁵⁴² Flacius Illyricus 1968, 49. Siehe oben, S. 212.

weniger auf die theologische Herkunft der Hermeneutik hingewiesen werden als auf die hier exemplarisch zu beobachtende Transformation von Plausibilitäten. Im ›Werk‹ des Genies findet die für die Angemessenheit der Interpretation zentrale Frage danach, was der Text *ist*, so eine historisch vorläufige Antwort. Bei Schleiermacher erscheint das Werk als Gelenkstelle der beiden Auslegungsrichtungen, was mit der Herleitung der Hermeneutik aus ihrem Gegenstand übereinstimmt: Im Werk überschneiden sich schöpferische Leistung und grammatische Bedingtheit.

Diesselts dieser idealistisch-emphatischen Werksemantik ist das ›Werk‹ und das oben diskutierte Ideal vom ›ganzen Text‹ freilich zuerst eine editionswissenschaftliche Kategorie, und nicht zufällig ist nach Schleiermacher die ›Kritik‹ ein notwendiges Supplement der Hermeneutik. Auch an der oft konstatierten wechselseitigen Abhängigkeit von Hermeneutik und Kritik zeigt sich die objektkonstituierende Funktion der Hermeneutik: Sie versichert die Philologie erst, um *was* es sich bei dem durch sie erforschten Gegenstand überhaupt handelt und wie folglich sinnvolle Fragen an einen solchen Gegenstand formuliert werden können.

Am Beispiel Carl Lachmanns zeigt Wolfgang Neuber, dass solche hermeneutisch formatierten Grundbegriffe der Editionswissenschaft typisch am theologischen Schöpfungsmodell orientiert sind: »Es gibt *einen* Schöpfer, *ein* ›Werk‹, *eine* Sprache.«⁵⁴³ Insbesondere den auch moralisch konnotierten Begriff »Textverderbnis« konzipiere Lachmann als »Paraphrase des Sündenfall-Geschehens«.⁵⁴⁴ Lachmann beziehe nun all diese Prämissen fast ausschließlich von Schleiermacher. Tatsächlich stimmt die von Neuber inkriminierte Begriffslage mit der oben herausgearbeiteten Einrichtung von Schleiermachers Hermeneutik überein: So erzwingt der methodische Zirkel die Konstruktion eines Gegenstands als ›Werk‹, so sind Eingriffe in den Textkörper als »Zerstückelung« der lebendigen Einheit verboten, und so ist die Identität des »Schöpfers« neben der Sprache das wichtigste Konstitutionsmerkmal eines Textes.

⁵⁴³ Neuber 2007, 47; Herv. im Original.

⁵⁴⁴ Ebd., 49.

Die Hermeneutik tritt daher nicht nur mit dem Anspruch auf, die Grundlage für jede im weitesten Sinn ›verstehende‹ Auseinandersetzung mit Texten zu liefern, sondern sie konfiguriert faktisch bereits unseren Begriff davon, was diese Texte an sich ›sind‹. Und auch Neubers Forderung, die editionswissenschaftlichen Prämissen offenzulegen und etwa den Begriff »Textverderbnis« aufzugeben, ist ihrerseits hermeneutisch formatiert. Die im Namen der Intertextualität geführte Ausweitung des Textbegriffs habe nämlich der traditionellen editorischen Praxis ihre Grundlage entzogen. Aufgabe stemmatologischer Rekonstruktionen sei es daher nun, Distributions- und Rezeptionswege zu beschreiben, denn »der jeweilige ›textus receptus‹ ist in seiner je historischen Situation *als intentionale Rezeptionsstufe zu verstehen* und entsprechend zu würdigen.«⁵⁴⁵

Die ausgeführte Notwendigkeit des Werks als Einheit, auf die die zu verstehenden Stellen bezogen werden können, müssen streng genommen zu der Einsicht führen, dass Schleiermachers Schriften zur Hermeneutik unverständlich sind. Schließlich hat Schleiermacher diese nicht nur nie veröffentlicht – bis auf die beiden Akademievorträge gibt es von ihm gar keinen ausformulierten Text zur Hermeneutik. Ja, die Aufzeichnung der Akademievorrede verdankt sich offenbar gerade dieser Einsicht, da Schleiermacher in der später durchgestrichenen Version des Anfangs schreibt, seine bisherige Verfolgung des hermeneutischen Gegenstands sei »durch öfters wiederholte Vorlesungen geschehen die aber wegen des mir anklebenden theils Ungeschicks theils Mißgeschicks, daß nicht genug weder vorher noch nachher aufs Papier kommt, noch / zu keinem Grundriß gediehen sind.«⁵⁴⁶ Und auch das, was in der Akademierede vorgetragen werden soll, wird dort als »nur vereinzelt und fragmentarisch« bezeichnet.

Alle weiteren Entwürfe enthalten daher zahlreiche (von Kimmerle aufgelöste) Abkürzungen, Ellipsen und Randbemerkungen. Zwar sind einzelne Passagen ausformuliert, vieles ist aber lediglich angedeutet. Die nach Diltheys und Gadammers Lesart viel wichtigere technische Interpretation umfasst in der »kompendienartigen Darstel-

⁵⁴⁵ Neuber 2007, 57 (meine Herv., d.Vf.).

⁵⁴⁶ Schleiermacher, *Herm.*, 123, Fn.4; das Bruchzeichen steht bei Kimmerle.

lung« nur drei Seiten. Besonders im »ersten Entwurf aus der Zeit von 1810 bis 1819« und in den »Aphorismen von 1805 bis 1809« finden sich Stellen wie die folgenden:

a) Negative Seite. Cautel, Beweis ihrer Nothwendigkeit. b) positiv. Studium des Zeitalters.⁵⁴⁷

Allgemeine Cautel für beide. Man muß nicht glauben das Aufgegebene bloß aus dem Vergangenen bestimmen zu können, sondern das künftige mit zu Hülfe nehmen. Demonstration an a und b vorzüglich an a.⁵⁴⁸

Resultat für unser Gebiet ist dann ein vollständiges und wohlorganisiertes Wörterbuch der Schrift. Die Idee eines solchen am Beispiel des Plato dargestellt. Wie weit die N. Test. W[örter]b[ücher] hinter dieser Idee zurück sind.⁵⁴⁹

Offensichtlich handelt es sich um für den eigenen Gebrauch – nämlich für die Hallenser Vorlesungen⁵⁵⁰ – bestimmte Aufzeichnungen; davon zeugen Andeutungen wie »Beweis ihrer Notwendigkeit« (ein solcher Beweis wird nicht geführt), »Die Idee [...] am Beispiel des Plato dargestellt« (diese Darstellung bleibt aus) oder »Wie die N. Test. Wbr hinter dieser Idee zurück sind« (wie sie dahinter zurück sind, wird nicht ausgeführt). Gedächtnisstützen sind die Aufzeichnungen also, die Schleiermacher anzeigen, dass an diesen Stellen Darstellungen, Beweise und Beispiele eingefügt werden sollten, damit die Hörer verstehen, was er ihnen sagt.

Die fragmentarische Gestalt des hermeneutischen Werks Schleiermachers führt dazu, dass man es, sofern man es ernst nimmt, als unverständlich ansehen muss. Wie Schleiermacher in der oben zitierten verworfenen Einleitung der Akademierede sagt, ergeben die verstreuten Notizen keinen Grundriss, keine »Übersicht« eines Ganzen, auch wenn die von Frank herausgegebene Fassung darüber hinwegtäuscht.⁵⁵¹ Jede Auslegung muss aber nach Schleiermacher eben

⁵⁴⁷ Schleiermacher, Herm., 49.

⁵⁴⁸ Schleiermacher, Herm., 63.

⁵⁴⁹ Schleiermacher, Herm., 100; Ergänzung in eckigen Klammern von Kimmerle.

⁵⁵⁰ Vgl. Virmond 1985, 578.

⁵⁵¹ Frank kompiliert aus den verstreuten Stellen und Hinweisen einen flüssig lesbaren Text. Neuber 2007 weist auf die problematische Textgestalt hin, indem

mit einer solchen Übersicht beginnen.⁵⁵² Man steckt hier tatsächlich in einer Paradoxie, in einer negativen Fassung des hermeneutischen Zirkels: Die Einsicht, dass Schleiermachers Werk aus den genannten Gründen unverständlich ist, wird ja aus ihm überhaupt erst bezogen.

Bezeichnend ist ein Ausweg, den Kurt Nowak nimmt: Er behandelt den Fragmentcharakter von Schleiermachers Hermeneutik seinerseits als Gegenstand, den es zu interpretieren gilt. Nowak meint, Schleiermachers Hermeneutik müsse »unvollendbar bleiben«, sie sei »Sisyphosarbeit«.⁵⁵³ Dies erklärt er biographisch und führt es auf die mangelnde Konzentration des »Vielbeschäftigten« zurück.⁵⁵⁴ Damit löst er Schlegels Forderung ein, das Unverständliche durch »positives Nichtverstehen«⁵⁵⁵ in den Verstehensakt zu integrieren; und er beweist, dass es sich beim Verstehen tatsächlich um eine »unendliche Aufgabe« handelt: Es geht immer weiter.

4) August Boeckh

Die 1877 postum erschienene *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*⁵⁵⁶ von August Boeckh stellt den Höhepunkt der Tradition der philologischen Fachencyklopädie dar, so-

er durchgängig als »Schleiermacher/Frank 1977« zitiert. *Hermeneutik und Kritik* demonstriert so musterhaft die gegen das editionswissenschaftliche Credo verstoßende Praxis: »Die Mitautorschaft des Editors, der einen Mischtext konstruiert, den es bisher nicht gegeben hat.« (zit. 56).

⁵⁵² Vgl. etwa Schleiermacher, Allg. Herm., 1298ff.

⁵⁵³ Nowak 2001, 205.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., 203.

⁵⁵⁵ Schlegel, KFSA, XVIII, 129, Nr. 89.

⁵⁵⁶ Alle Hervorhebungen in den Zitaten stehen im Original gesperrt und werden im Folgenden stets kursiviert; lateinische Ausdrücke stehen im Original grundsätzlich kursiv. – Wie viele heute als maßgeblich geführte Autoren in der Geschichte der Hermeneutik hat Boeckh seine systematische Darstellung nicht in »eine druckreife Form« gebracht (Bratuscheck im Vorwort zu Boeckh, Enc., S. III f.). Die *Encyklopädie* ist auf der Basis handschriftlicher Aufzeichnungen, die Boeckh seinen Vorlesungen zugrundelegte und jeweils mündlich ergänzte, sowie nachgeschriebener Collegienhefte durch Ernst Bratuscheck publiziert worden. Zur Quellenlage siehe ausführlicher Horstmann 1992, 23 (Anm. 2).

wohl hinsichtlich der darin angestrebten Systematizität wie auch hinsichtlich der Beachtung, die das Buch gefunden hat; sowohl von den Zeitgenossen wie von neueren Forschern wird es als einer der wichtigsten Beiträge zur Hermeneutikgeschichte des 19. Jahrhunderts gewertet.⁵⁵⁷ Heymann Steinthal schreibt, dass Boeckhs *Encyklopädie* »die Quintessenz der Philologie jener Zeit enthält, den Geist jener Bestrebungen am vollständigsten und reinsten, also auch am fassbarsten ausgesprochen hat«,⁵⁵⁸ und Boeckhs Leistung scheint ihm so groß, dass er selbst eine lobende Beurteilung für unangemessen hält.⁵⁵⁹

Die systemphilosophische Anlage der *Encyklopädie* ist ein Grund dafür, dass Boeckh zwei Topoi, die einander eigentlich ausschließen, zugleich aufgerufen: einerseits die ›Entsprechung‹, die vor allem in den Hermeneutiken der Aufklärung aufgefunden, und dort meist zur Operationalisierung einer eher technischen und regelhaften Konzeption der Bedeutungsermittlung eingesetzt wurde, und andererseits das ›iudicium‹, das demgegenüber die intuitiven, regellosen und genialischen Momente des Verstehens betont. Um den Gebrauch der Angemessenheitstopik zu rekonstruieren, wird im Folgenden zunächst der Frage nachgegangen, was Boeckh eigentlich als Gegenstand der Philologie ansieht und wie er diesen Gegenstand konstruiert. Im Anschluss daran wird erst die Funktion des ›Entsprechungs‹-Topos für die Hermeneutik und für die Kritik diskutiert, dann wird auf das ›iudicium‹ eingegangen. Abschließend wird Boeckhs Stellung zur philologischen Forschung diskutiert, also zur intersubjektiven Dimension der Wissenschaft. Gerade hier: in der Auseinandersetzung mit Fachkollegen spielen Angemessenheitsargumente eine wichtige Rolle. Hierhin gehört auch die Frage nach dem Verhältnis von ›Logik‹ und ›Angemessenheit‹ als Evaluationskriterien für philologische Argumentationen.

⁵⁵⁷ Zur Rezeption ausführlich ebd., 14f.

⁵⁵⁸ Steinthal 1970a, 543.

⁵⁵⁹ Steinthal 1970c, 533: »Ueber dieses Grundwerk eines Philologen aus dem Geschlechte der Scaliger ein dürres oder auch in Lobeserhebungen sich ergehendes Urtheil auszusprechen schiene mir nicht angemessen.«

Philologie im System der Wissenschaften

Der philologischen Enzyklopädie wird die Funktion zugeschrieben, das Fach wissenschaftstheoretisch zu ›begründen‹, also die Einheit des Objektbereichs sowie der Methoden anzuzeigen.⁵⁶⁰ Ihr ist insofern stets, neben dem pädagogischen, auch ein legitimatorischer Aspekt inhärent, der sich auch bei Wolf bereits gezeigt hat. Die Wissenschaft strebt danach, alles in eine systematische Ordnung zu bringen, weil, so die Auffassung schon im frühen 17. Jahrhundert, das rechte Argument erst an der richtigen Stelle virulent werden kann.⁵⁶¹ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, im Kontext der idealistischen Systementwürfe, erfährt die Semantik des ›wissenschaftlichen Systems‹ eine neue Konjunktur, nun aber nicht mehr im topischen Verständnis, sondern in einem logischen Sinne: Die einzelnen Sätze der Wissenschaft sollen einen deduktiven Zusammenhang, eine notwendige Einheit bilden. Die Stichworte – System, Aggregat, Einheit – verwendet bereits Wolf. Seine Konzeption vermag die Zeitgenossen allerdings nicht recht zu überzeugen: Es ist wohl als Reaktion auf die sehr populäre *Darstellung* Wolfs aufzufassen, wenn Hegel ausgerechnet die Philologie aus der philosophischen Enzyklopädie ausschließt, weil sie zu den »durch und durch positiven« Wissenschaften zähle, die er als »bloße Aggregate von Kenntnissen« bezeichnet.⁵⁶² Boeckh sieht darin eine »Schmach« für die Philologie und will das Gegenteil beweisen.⁵⁶³ Im Vergleich zu Wolf, für den ja oben festgestellt wurde, dass seine Darstellung der Philologie als Wissenschaft eher unentschieden zwischen einem rhetorisch-topischen und einem strenger szientifischen Wissenschaftsverständ-

⁵⁶⁰ Kritisch zur theoretischen »Begründung« der Interpretation siehe Eibl 1992, insb. 176.

⁵⁶¹ Vgl. Schmidt-Biggemann 1980, 70.

⁵⁶² In der ersten Ausgabe der *Enzyklopädie* von 1817: Hegel 2000, 20 (§ 10); Herv. im Original. In den späteren Ausgaben ist der Hinweis abgemildert; nennt die Fassung von 1817 Philologie und Heraldik in einem Atemzug, so heißt es ab der zweiten Ausgabe von 1827 lediglich, die Philologie *erscheine* zunächst als Aggregat, während die Heraldik nach wie vor als willkürliches Unternehmen ausgewiesen ist (vgl. Hegel 1989, 42).

⁵⁶³ Boeckh 1859b, 192. Siehe hierzu auch A. Arndt 1998.

nis steht,⁵⁶⁴ findet sich bei Boeckh daher eine stärkere Betonung der Wissenschaftlichkeit: Seine philologische Enzyklopädie ist ihrem wissenschaftstheoretischem Anspruch nach eine philosophische. Die Auffassung, dass erst die systematische Form der Erkenntnisse eine Wissenschaft ausmacht – und im übrigen auch der menschlichen Vernunft angemessen ist⁵⁶⁵ –, ist formuliert bei Kant:

Ich verstehe unter einer *Architektonik* die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d.i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Szientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre.⁵⁶⁶

Diesem Verständnis von Wissenschaft schließt sich Boeckh an; auch nach seiner Konzeption wird die Philologie allerdings kaum als in diesem Sinne ›eigentliche‹ Wissenschaft gelten können:

Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes *Wissen*.⁵⁶⁷

Solche apodiktische Gewissheit kann auch Boeckh nicht garantieren, und er behauptet sie auch gar nicht, wie unten deutlich werden wird. Festzuhalten ist hier zunächst, dass die *Encyklopädie* im Unterschied zu vielen anderen hermeneutischen Reflexionen innerhalb der Philologie seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sehr szientifisch *auftritt*. Diese Ambivalenz wird denn auch häufig konstatiert: Während Jörg Paulus für Boeckh einen Mangel an Grenzscharfe bezüglich theoretischer und praktischer Philologie feststellt,⁵⁶⁸ sieht

⁵⁶⁴ Siehe oben, S. 142.

⁵⁶⁵ Kant 1974a, B 502: »Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d.i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstatet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend ein System mit anderen zusammen zu stehen.«

⁵⁶⁶ Ebd., B860; Herv. im Original gesperrt.

⁵⁶⁷ Kant 1966, A V; Herv. im Original gesperrt.

⁵⁶⁸ Vgl. Paulus 2009, 44f.

Viktor Lau darin einen positiven Befund und meint, Boeckhs Projekt sei »aufzufassen als ein Programm zur Vermittlung zwischen rationalistischer Hermeneutik und der experimentellen, z.T. ludistischen Verstehenstheorie der Frühromantik.«⁵⁶⁹ Diese Bestimmung trifft insofern zu, als bei Boeckh einerseits eine Affinität für klassifikatorische Unterscheidungen und für detaillierte methodologische Anleitungen auffällt, andererseits aber eine Betonung der Unendlichkeit und nur approximativen Erreichbarkeit des Verstehens.

Axel Horstmann, dessen Monographie die bis heute gründlichste Studie zu Boeckhs Wissenschaftsverständnis darstellt, und auf die hier in vielem zurückgegriffen werden kann, kommt diesbezüglich zu einem systematischeren Befund: In Boeckhs Konzeption der Philologie verbänden sich Elemente eines antiken und eines modernen Wissenschaftsverständnisses. Zum einen finde das antike Erkenntnismodell der *Theoria* Eingang, dort nämlich, wo Boeckh behauptete, hermeneutische Erkenntnis vollziehe sich plötzlich, »mit einem Schlage«, und zwar nicht aufgrund spezifischer Operationen durch das Erkenntnissubjekt, sondern allein infolge einer rein passiven Haltung gegenüber dem sich offenbarenden Gegenstand.⁵⁷⁰ Zum anderen ende der Erkenntnisvorgang damit aber nicht, denn die solcherart mögliche Gewissheit sei nur eine Gewissheit des Gefühls, die unbedingt durch intersubjektive Prüfung ergänzt werden müsse.⁵⁷¹

Boeckh geht also davon aus, dass die Philologie als einheitliches Ganzes konstruiert werden muss und will einen inhaltlich wie formal einheitlichen Begriff aufstellen, der »consequent wissenschaftlich und organisch gestaltet« ist.⁵⁷² Weil er den Begriff nicht frei »setzen« will, sondern annimmt, dass hier »ein Seiendes« vorliege, »aus welchem wir jenen Begriff *herausziehen* müssen«, ⁵⁷³ diskutiert er, wie Wolf,⁵⁷⁴ zunächst die Frage, welche der traditionellen Bezeich-

⁵⁶⁹ Lau 1999, 400.

⁵⁷⁰ Vgl. Horstmann 1992, 249ff. u. ö.; zusammenfassend auch Horstmann 2009, 441ff.

⁵⁷¹ Vgl. Horstmann 1992, 267 u. ö.

⁵⁷² Boeckh, Enc., 3f.

⁵⁷³ Boeckh, Enc., 4f.

⁵⁷⁴ Vgl. Wolf, Enc., 6ff. Siehe oben, S. 123.

nungen diese Wissenschaft am ehesten trifft. Wenn Boeckh nun teilweise die selben Namen verwirft wie Wolf, so fällt doch auf, dass die Argumente sich unterscheiden: Wolf lehnt die Bezeichnungen meist deswegen ab, weil sie den Gegenstandsbereich künstlich einschränken würden: Er geht vom Gegenstand aus und sucht dann einen Namen, der möglichst alles ein- und nichts ausschließt. Boeckh argumentiert dagegen begriffslogisch, indem er die Bedeutungen, die der ›Philologie‹ zugeschrieben werden – Humanitätsstudium, Polyhistorie, Sprachstudium – als zufällige Zuschreibungen ausweist. So sei es ein Fehler, Philologie als Altertumsstudium zu begreifen (dies tut Wolf), weil das Wort φιλολογία »in der gewöhnlichen griechischen Ansicht nie diese Bedeutung gehabt hat« – in einer Art *reductio ad absurdum* wendet Boeckh ein, dass der Gegenbegriff, μισολογία, ja sonst »Verachtung des Antiken« bedeuten müsste.⁵⁷⁵

Hierin spiegelt sich bereits eine hermeneutische Auffassung, die auch Konsequenzen für die Einschätzung der Angemessenheitskategorie hat. Wolf ordnet alles dem Gegenstand unter, so dass die hermeneutische Methode sich ganz danach richtet, was dieser ihr ›vorschreibt‹ – deshalb hält er jede Art von System schon für eine Unangemessenheit. Boeckh geht gerade andersherum vor, seine Enzyklopädie beginnt mit dem Begriff. Er nimmt nun gar keinen bestimmten philologischen Gegenstand an, sondern fragt stattdessen nach der spezifisch philologischen Operation – und dies ist auch der Grund, warum er den Gegenstand nicht auf die Antike begrenzt, sondern explizit auch moderne Texte zum philologischen Gegenstandsbereich zählt:⁵⁷⁶ »So gross und erhaben das griechische und römische Alterthum ist, lässt sich doch der *Begriff* der Philologie nicht darauf beschränken; er kann nur durch etwas bestimmt werden, was die eigentliche philologische Thätigkeit angeht.«⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Boeckh, Enc., 5.

⁵⁷⁶ Boeckh, Enc., 6: »Was die Philologen am Antiken thun, das thun alle diese am Modernen, z. B. an *Dante*, *Shakespeare* oder irgend einem Gegenstande aus dem Mittelalter. Da alle Kritik und Auslegung factisch philologisch ist, und in diesen das formale Thun des Philologen, wie sich späterhin zeigen wird, ganz aufgeht, so kann die Philologie nicht auf das Alterthumsstudium beschränkt sein, weil jene Funktionen auch alles Moderne berühren.«

⁵⁷⁷ Boeckh, Enc., 6.

Als spezifisch philologische Operation und mithin als eigentlichen Begriff der Philologie schlägt Boeckh vor: »das Erkennen des vom menschlichen Geist *Producirten*, d.h. des *Erkannten*«. ⁵⁷⁸ Der Philologe soll gar kein unmittelbares Wissen produzieren – weder soll er philosophieren wie Platon, noch soll er naturwissenschaftliche Befunde erzeugen. ⁵⁷⁹ Der Philologie geht es vielmehr um das Verstehen der Schriften, und zwar sowohl der naturwissenschaftlichen wie der philosophischen und künstlerischen. ⁵⁸⁰ Auf den Gebieten, um die es diesen Schriften der Sache nach geht, hat die Philologie gar nichts beizutragen, für sie sind die Texte nur insofern interessant, als sie an ihnen erkennt, was die Menschen wann und wie erkannt haben. Dem Philologen, der den *Timaios* liest, geht es also nicht um die Frage, wie etwa der Kosmos entstanden sei oder ob Platon sich diesbezüglich geirrt habe. Zwar muss er, wie der an der Entstehung des Kosmos interessierte Naturforscher, den *Timaios* auch inhaltlich »ebensogut verstehen und erklären können wie Aesops Fabeln oder eine griechische Tragödie.« ⁵⁸¹ Das Ziel philologischer Analyse ist aber allein das menschliche Erkennen selbst, insofern es Erkenntnis ist. Den *Timaios* philologisch lesen heißt, den Erkenntnisstand auffassen, den Platon (bzw. die griechische Antike ⁵⁸²) diesbezüglich erreicht hat, so dass die (implizit) in der Schrift ausgedrückte Weltsicht unbeschadet ihrer Wahrheit aufgefasst wird.

»Erkenntnis des Erkannten«: Wer eine derart handliche Formel anbietet, die zugleich die philologische Tätigkeit und ihr Objekt auf den Begriff bringt, provoziert Kritik. ⁵⁸³ Liest man das »Erkannte«,

⁵⁷⁸ Boeckh, Enc., 10.; vgl. auch 52.

⁵⁷⁹ Boeckh, Enc., 9f., meint, die Philologie stehe quer zur Unterscheidung von Physik (Erforschung der Natur, Notwendigkeit) und Ethik (Erforschung des Geistes, Freiheit); siehe hierzu ausführlich Horstmann 1992, 56ff.

⁵⁸⁰ Vgl. Boeckh, Enc., 10.

⁵⁸¹ Boeckh, Enc., 10.

⁵⁸² Warum eine so konzipierte Philologie auf das Erkennen einer individuellen Erkenntnis beschränkt sein soll (so Horstmann 1992, 87), ist nicht nachvollziehbar. Hierauf ist unten zurückzukommen.

⁵⁸³ Die Frage nach dem Objektbereich der Literaturwissenschaft gilt bis heute als unbeantwortet, und diese Unentschiedenheit ist immer wieder Anlass, eine »Krise« zu diagnostizieren: vgl. Werber 1997, 176f., sowie Jahraus 1999, 250 u.ö.

das nach Boeckh philologisch erkannt werden soll, kognitivistisch, dann erscheint der Begriff zu eng. Dilthey reklamiert beispielsweise, dass »in der Produktion alle geistigen Kräfte zusammen[wirken]« und will den Objektbereich ausweiten auf den »Zusammenhang der Tätigkeiten, durch welche das Geschichtliche zum Verständnis gebracht wird.«⁵⁸⁴ Hiergegen wendet Frithjof Rodi ein, dass es Boeckh nicht um den Erkenntnisvorgang als solchen gehe, sondern um den in die sinnlichen Formen »versenkten« Logos.⁵⁸⁵ Aber auch Boeckh selbst expliziert den Begriff bereits in diesem Sinne:

Nun ist aber das Erkennen eines Volkes, wie gesagt, nicht bloss in seiner Sprache und Literatur niedergelegt, sondern seine ganze *nicht physische*, sondern sittliche und *geistige* Thätigkeit ist ein Ausdruck eines bestimmten Erkennens; es ist in allem eine Vorstellung oder Idee ausgeprägt. [...] Sonach bildet das *ganze geistige Leben und Handeln* das Gebiet des Erkannten, und die Philologie hat also bei jedem Volke seine gesammte geistige Entwicklung, die Geschichte seiner Cultur nach allen ihren Richtungen darzustellen. In allen diesen Richtungen ist ein *λόγος* enthalten, der in der praktischen Färbung schon Gegenstand der Philologie ist [...].⁵⁸⁶

Boeckh kommt deshalb zu dem Befund, dass Philologie und Geschichte strenggenommen gar nicht unterscheidbar seien, jedenfalls dann nicht, wenn man »alle willkürlich und empirisch gesetzten Schranken wegnimmt und der Betrachtung die höchste Allgemeinheit giebt.«⁵⁸⁷ Die höchste Allgemeinheit, das ist die rein formale Betrachtungsweise, wonach jede Erkenntnis eines in diesem weiten Sinne »Erkannten« *per definitonem* philologisch ist. In höchster

⁵⁸⁴ Dilthey, GS, V, 336. – Birt 1913, 4, findet Boeckhs Definition aus einem anderen Grund zu eng: »Allein auch diese Definition ist noch zu eng. Denn wenn z.B. der Grammatiker fragt, warum griechisches ζ aus Jod (in ζυγόν) oder aus dj (in Ζεύς) hervorging, so ist dies kein Erkennen des Erkannten (denn die alten Griechen waren sich dieses Lautprozesses nicht bewußt), sondern es ist ein *Erkennen des Gewesenen*. Wir sagen also: Philologie ist das Erfassen alles dessen, was im Bereich menschlicher Kultur einmal gewesen ist; sie ist *Rekonstruktion vergangener menschlicher Kulturen*.« (Herv. im Original gesperrt; »dj« kursiv).

⁵⁸⁵ Rodi 1979, 74.

⁵⁸⁶ Boeckh, Enc., 55f.

⁵⁸⁷ Boeckh, Enc., 11.

Allgemeinheit gesprochen kann man wohl sagen, dass, wenn auch nicht jede Wissenschaft Philologie ist, doch keine Wissenschaft ganz ohne Philologie auskommt: Ganz ohne die Erkenntnis von bereits Erkanntem kommt man zu keiner wissenschaftlichen Aussage.⁵⁸⁸ »Insofern«, so Boeckh, »ist die Philologie eine methodische Propädeutik für alle Wissenschaften.«⁵⁸⁹ Diese Lesart hat freilich den entgegengesetzten Nachteil: Boeckhs Formel ist so ausgesprochen inklusiv.

Heuristische Gegenstandskonstitution

Ein Blick in den materialen Teil der *Encyklopädie* zeigt aber, dass Boeckh selbst seine Philologie gar nicht in dieser Allgemeinheit auffasst.⁵⁹⁰ Auch wenn die Beschränkung auf einen besonderen Gegenstand als etwas Zufälliges und Äußerliches ausgewiesen wird, so handelt der größere Teil der *Encyklopädie* doch vom klassischen Altertum. Wie kommt diese Eingrenzung des philologischen Gegenstandsbereiches zustande? Im wesentlichen auf zwei Wegen, erstens über eine besondere Berücksichtigung der Sprache und zweitens durch eine mereologische Begrenzung durch Kultureinheiten.

Aus der Formel »Erkenntnis des Erkannten« leitet Boeckh ab, dass der primäre philologische Gegenstand die Sprache ist – Wolf hatte das abgestritten und deshalb gegen die Bezeichnung »Philologie« und für »Altertumswissenschaft« plädiert. Die Sprache ist, so Boeckh, »der reine Abdruck für alles Erkennen«,⁵⁹¹ so dass sie schon deshalb der primäre Gegenstand der am Erkanntem interessierten Philologie sein muss. Auch die nichtsprachlichen Artefakte werden als Umbildungen des λόγος aufgefasst: In der Sprache »wird zunächst der gesamte *Stoff* der Erkenntnis zum Inhalt des *Wissens*«;⁵⁹² alle weiteren Darstellungsformen, etwa die literarischen Gattungen, begreift Boeckh als durch die Zumischung von »Individualität« entstehende, gleichsam sekundäre Formen des sprachlich

⁵⁸⁸ Vgl. Boeckh, Enc., I I, 18 f. u. ö.

⁵⁸⁹ Boeckh, Enc., 33.

⁵⁹⁰ Vgl. Horstmann 1992, 96.

⁵⁹¹ Boeckh, Enc., 12.

⁵⁹² Boeckh, Enc., 258.

Erkannten, das schließlich durch die philologische Interpretation wiedererkannt wird. Obschon die Sprache also der primäre Gegenstand der Philologie ist, ist sie es doch nicht als Selbstzweck, sondern nur, insofern sie ein Mittel weiterer Erkenntnis ist.⁵⁹³ Die philologische Konzentration auf den Logos, die bislang vor allem bei Schlegel und Ast aufgefallen ist, wird bei Boeckh daher zum eigentlichen Kern der Disziplin erhoben.

Diese Bestimmung ist insofern relevant, als sie die Vorstellung, um was es sich bei dem hermeneutischen Gegenstand überhaupt handelt, allererst konfiguriert: Für die Frage nach der Angemessenheit einer Interpretation macht es einen Unterschied, ob man den Text als sprachliches Kunstwerk ansieht oder als Ausdrucksmedium. Vor allem Ast plädiert für ›Ausdruck‹ und richtet die Philologie entsprechend ein, nämlich letztlich als philosophische Funktion. Boeckh urteilt in der Sache kaum anders, er schreibt die Aufgabe aber exklusiv der Philologie zu, die dadurch auch philosophisch aufgewertet wird. Der Unterschied von Philologie und Philosophie erscheint dann weniger als ein Unterschied des Gegenstands oder der Erkenntnisfunktion, sondern vor allem als zeitlicher: Der Philosoph erkennt allgemeine Normen und Prinzipien, der Philologe erkennt deren historisches Entstehen – modern gesprochen kann man sagen, die Philosophie treibt Beobachtung erster Ordnung, die Philologie Beobachtung zweiter Ordnung.⁵⁹⁴ Die Sprache sieht Boeckh insofern nicht als an sich interessanten Erkenntnisgegenstand, sondern als Mittel, zum ›Erkannten‹ zu gelangen. Den hermeneutischen Gegenstand begrenzt er deshalb wie folgt:

⁵⁹³ Deshalb ist die bei Strohschneider-Kohrs 1979, 89f., vorgetragene Auffassung zu relativieren, wonach die Hermeneutik es für Boeckh im Unterschied zu anderen Autoren mit »alle[n] Arten von literarischen Texten« zu tun habe. Das ist zwar nicht ganz falsch, aber eben nur, insofern in den Texten Erkenntnis ausgedrückt ist. Diese Bestimmung trifft aber ebenso auf Ast, auf Dilthey oder auf Gadamer zu, die ja ebenfalls Erkenntnis- bzw. Lebensausdruck anhand schriftlicher Artefakte verstehen wollen.

⁵⁹⁴ Boeckh, Enc., 16: »die Philosophie erkennt primitiv, γιγνώσκει, die Philologie erkennt wieder, ἀναγιγνώσκει«. – Vgl. auch Horstmann 1992, 138, der aber zugleich auf die produktive Funktion der Philologie hinweist: Die Bildung eines »angemesseneren, weil historisch gehaltvolleren Begriff[s] menschlichen Handelns.«

Wir setzen nun das Verständniss der Schriftzeichen voraus und beschäftigen uns also nicht mit der Entzifferungskunst, die, wenn der Schlüssel fehlt, eine Hermeneutik aus unendlich vielen unbekanntem Grössen ist. Ebenso sehen wir auch von dem Unterschied zwischen der Sprachbezeichnung und dem bezeichneten Denken ab, indem wir nicht die lautliche Seite der Sprache, sondern nur die mit den Worten verknüpften Vorstellungen als Object der Hermeneutik betrachten.⁵⁹⁵

Diese letzte Bestimmung ist ungewöhnlich deutlich, nicht nur was die Logosorientierung der Philologie angeht, sondern auch hinsichtlich der Bestimmung des hermeneutischen Gegenstands, der ja oft als Gegebenes mehr oder weniger unreflektiert vorausgesetzt wird. Gerade die oft angetroffene Vorstellung, dass ohnehin schon vortheoretisch klar sei, was eigentlich verstanden werden soll, scheint in dieser Formulierung ausgeschlossen zu sein, indem die heuristische Entscheidung markiert wird, die das hermeneutische Objekt erzeugt. Hier wird auch eine Differenz zu Schleiermacher klar, in dessen Konzeption das Verstehen ja gerade aus dem »Unterschied zwischen der Sprachbezeichnung und dem bezeichneten Denken« entwickelt und evaluiert wird.⁵⁹⁶

Die besondere Fokussierung des Sprachlichen als privilegiertem Erkenntnisausdruck ist also *ein* Grund dafür, dass Boeckh, trotz seiner sehr allgemeinen Formel, letztlich doch vor allem schriftliche Texte der klassischen Antike im Blick hat. Aber warum die Antike? Die Antwort auf diese Frage hat zwei Teile, einen formalen, der erklärt, warum überhaupt eine solche Einheit erforderlich ist, und einen materialen, der erklärt, warum *diese* Einheit gewählt wird. Der formale Grund ist die von Boeckh behauptete Notwendigkeit,

⁵⁹⁵ Boeckh, Enc., 81.

⁵⁹⁶ Der hermeneutikgeschichtliche Zusammenhang von Boeckh und Schleiermacher wird meistens als weitgehende Übereinstimmung gesehen. Siehe etwa Rodi 1979, 70; Stierle 1979, 270f.; Horstmann 1992, 160, 168f.u.ö.; Lau 1999, 408ff. Differenzierter etwa Pflug 1975, 186f. – Dass Boeckh, Enc., 75, selbst sagt, er habe Schleiermacher »benutzt, doch so, dass ich nicht mehr im Stande bin das Eigene und Fremde zu unterscheiden«, mag die Verbreitung dieser Auffassung erklären, besagt aber wenig, wenn man etwa an die Art und Weise denkt, wie Dilthey Schleiermacher als Vorläufer der eigenen Theorie stilisiert hat.

das jeweils erforschte Einzelne durch Bezug auf eine übergeordnete ›Idee‹ in einen Zusammenhang zu bringen – ein platonischer Gemeinplatz:

Als Wissenschaft muss sie [die Philologie, d.Vf.] aber Alles unter eine Einheit bringen; denn alle Wissenschaft ist Aufweisung des Seienden, nicht bloss in seiner Vereinzelung, sondern in seiner Einheit, dem Zusammenhang alles Einzelnen. Die Hervorbringung der Einheit liegt aber bloss in der Idee; die Materie ist durchaus mannigfach und zerstreut; daher muss die Wissenschaft Ideen bilden, in welchen das Seiende liegt, und den Zusammenhang dieser Ideen aufweisen. Eine isolirte Betrachtung der Gegenstände oder vielmehr des Materials, wie sie in der Interpretation und Kritik bei vereinzelter Betribe allein thätig ist, entbehrt folglich aller Wissenschaftlichkeit.⁵⁹⁷

Damit ist zunächst nur gesagt, dass die Philologie eine ›Idee‹ braucht, um ihren Gegenstandsbereich als Einheit zu erzeugen. Dass dies unbedingt »die Idee des Antiken an sich«⁵⁹⁸ sein müsse, geht aus diesem formalen Argument noch nicht hervor. Tatsächlich geht Boeckh davon aus, dass das Subjekt des in den Artefakten ausgedrückten Erkennens grundsätzlich ein ›Volk‹ ist.⁵⁹⁹ Horstmann meint deshalb, dass zwar prinzipiell jedes Artefakt Gegenstand der Philologie sein könne, jedoch nur, »sofern der Gegenstand auf die kulturelle Geschlossenheit eines Volksganzen verweist. [...] Nur gegenüber einem solchen Gegenstand ist – so Boeckh – philologische Tätigkeit überhaupt möglich.«⁶⁰⁰ Diese Erklärung vermischt aber die formale und die materiale Begründung solcher Bezugnahme. Denn wenn gleich er die logische Notwendigkeit der Einheitsbildung behauptet, sieht Boeckh doch sehr wohl, dass es für die materiale Füllung der einheitsstiftenden ›Idee‹ keine notwendigen Beschränkungen gibt.

⁵⁹⁷ Boeckh, Enc., 26.

⁵⁹⁸ Boeckh, Enc., 57.

⁵⁹⁹ Siehe u.a. Boeckh, Enc., 17: »Erkenntnisse eines Volkes«; 55: »Erkennen eines Volkes«; 138: »Eigenthümlichkeit des Volksstammes, dem der Schreibende angehört«; 263: »Charakter eines Volkes oder einer Zeit«; 311: »die astronomischen Vorstellungen des Volkes«; 624: Poesie symbolisiert den »Gesamttzustand des Volkes«; 625: Stoff und Zweck des Dichters entsprechen »dem Charakter seines Volkes und seines Zeitalters«; 724: das »Wissen eines Volkes ist ein System von Vorstellungen und Ideen«.

⁶⁰⁰ Horstmann 1992, 99; Herv. im Original fett.

Während bezüglich der formalen Einrichtung des philologischen Gegenstands durchaus logisch argumentiert wird, fällt auf, dass die konkrete Einsetzung topisch motiviert ist. Gerade angesichts der Unbeschränktheit des *Begriffs* der Philologie hält Boeckh die Beschränkung des Gegenstands für »geboten«. ⁶⁰¹ Eine Einteilung nach innerphilologischen Disziplinen lehnt er ab und bringt eine andere ins Spiel:

Eine andere Beschränkung betrifft nur die äussere Erscheinung des Begriffes nach Zeit und Raum, wenn man nämlich ein relativ geschlossenes Zeitalter oder ein Volk allein in Betracht zieht. So erhält man eine antike und moderne, eine orientalische oder occidentalische, eine römische, griechische, indische, hebräische Philologie u. s. w. Eine solche Theilung ist dem Wesen der Philologie angemessener. ⁶⁰²

Die Teilung, die Boeckh durchgängig benutzt und die auch den materialen Teil der *Encyklopädie* bestimmt, wird also gar nicht, wie es dem strengen Wissenschaftsanspruch vielleicht entsprechen würde, deduziert, sondern aus dem Grund angenommen, dass sie der Philologie »angemessener« sei. Aus den so entstehenden Philologien wählt er die »Philologie des *klassischen* Alterthums«, ⁶⁰³ und auch diese Wahl wird bloß mit der Bemerkung motiviert, dass dies »eine naturgemässe Abtheilung« sei: Einen notwendigen Grund gibt es nicht, die Plausibilität stützt sich allein auf das Fundament einer Topik, wonach der klassischen Antike ein besonderer Bildungswert zugestanden wird. So ruft Boeckh, um die Schlüssigkeit seiner Wahl zu bekräftigen, unter anderem den Topos der Autorität auf, indem er die Option für die Antike als Endoxon ausweist, als etwas, das »entweder von allen oder den meisten oder den Fachleuten und von diesen entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten und anerkanntesten für richtig gehalten« ⁶⁰⁴ wird:

Wilh. v. Humboldt, wahrhaftig ein Mann, der auf der Höhe seiner Zeit stand, in seine Zeit und in Verhältnisse, die gross waren, in alle

⁶⁰¹ Boeckh, Enc., 2 I.

⁶⁰² Boeckh, Enc., 2 I.

⁶⁰³ Boeckh, Enc., 2 I.

⁶⁰⁴ Aristot. top. I, 1.

wichtigen Begebenheiten eingegriffen hat, hinterliess keine Memoiren, wie mir sein Bruder sagte, weil er sich bei dieser Misère nicht aufhalten wollte, sondern es vorzog, während der Zeit, die ihm [sic] dies kosten würde, die Griechen und Römer zu studieren.⁶⁰⁵

Wenn eine Autorität wie Humboldt seine Zeit lieber auf die Lektüre der Griechen und Römer verwendet, als seine Memoiren zu schreiben, muss, so ist dies zu verstehen, etwas daran sein. Die Besonderheit dieser Argumentation wird vor dem Hintergrund früherer, neuhumanistischer Bezüge auf diese Topik sichtbar: Für Wolf und für Ast ist es gar keine Frage, dass die klassische Antike ein Wert an sich ist, und sie rekurrieren darauf, um die Philologie auch wissenschaftstheoretisch zu legitimieren.⁶⁰⁶ Anders als Boeckh kann Wolf dafür aber nicht auf eine bereits bestehende herrschende Meinung zurückgreifen, weil diese Topik erst im Entstehen begriffen ist – als Protagonist zumindest der institutionellen Verbreitung des Neuhumanismus wird ja sporadisch er selbst angesehen.⁶⁰⁷ Boeckhs Bezug auf das Altertum ist deshalb anderer Art: Er kann sich auf die Überzeugungskraft dieser Topik verlassen und braucht weder deren unbedingte Geltung zu behaupten, noch sich auf inhaltliche Argumentationen einzulassen, wie man sie etwa exemplarisch in den pädagogischen Auseinandersetzungen gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts findet.⁶⁰⁸

Boeckh, dessen Anliegen es ja ist, eine Begründung zu liefern, die den strengen wissenschaftlichen Ansprüchen tatsächlich gerecht wird, verwendet diese Topik nun nicht einfach, sondern er reflektiert auch den Status, der dieser Argumentation zukommt. Zwar wirkt die Vorstellung von der organischen Einheit der ›Menschheit‹, wonach die Antike das Fundament bildet, auf dem die Moderne als Dach aufgerichtet ist, auch bei Boeckh.⁶⁰⁹ Diese Argumentation kennzeichnet er aber nicht als notwendig, sondern er weist, indem er überhaupt die Frage stellt, nach welchen Prinzipien die Beschrän-

⁶⁰⁵ Boeckh, Enc., 28.

⁶⁰⁶ Vgl. dazu für Wolf Fuhrmann 1959, 201 ff., für Ast Herrmann 1912, 54 u.ö.

⁶⁰⁷ So Paulsen 1921, 210. Siehe auch Wilamowitz-Moellendorff 1998, 48.

⁶⁰⁸ Oben wurden genannt Funk 1820 und Niethammer 1808 (s. hier bes. 47 ff.).

⁶⁰⁹ Dieses Bild bei Boeckh, Enc., 33.

kung des Gegenstandsbereichs zustande kommen soll, gerade ihre Kontingenz auf. Die Einteilung nach Volksgruppen findet er der Philologie »angemessen«, und die Beschränkung auf das Altertum scheint ihm »natürlich«. ⁶¹⁰ Er weist zudem schon zu Beginn der *Encyklopädie* ausdrücklich auf die Kontingenz der Perspektive hin:

Indem wir nun ausdrücklich die übrigen Zweige der Philologie als gleichberechtigt anerkennen, nehmen wir für die folgende Betrachtung die aus äussern Gründen gerechtfertigte, aber an sich zufällige Beschränkung auf das klassische Alterthum, und zwar mit Bewusstsein der Beschränkung an; [...]. ⁶¹¹

Dies ist die topische Konfiguration, von der Boeckh schon ausgeht, ehe er angibt, welche Einheiten die Philologie qua Induktion eigentlich erzeugt. So führt er zunächst aus, dass nicht nur in der Literatur und in der Kunst »das Erkennen eines Volkes« ausgedrückt sei, sondern auch etwa in der »*Idee* der Familie« und in der »Entwicklung des Staates«: »auch in der Anordnung dieser beiden Seiten des praktischen Lebens ist überall ein inneres Wesen, eine Vorstellung, also Erkenntniss jedes Volkes entwickelt.« ⁶¹² Diese Bestimmungen koinzidieren mit einer Formulierung des philologischen Erkenntnisziels, die festlegt, »als« was der Gegenstand erkannt werden soll: Das Altertum »soll in dem materialen Theile seiner allseitigen Eigenthümlichkeit nach als ein in sich selbst vollendeter Organismus erkannt werden.« ⁶¹³ Wer hier das Subjekt der zu erkennenden Erkenntnis ist, ist dabei bereits entschieden: das jeweilige Volk. Das einzige Argument für diese Festlegung ist, darauf wurde hingewiesen, die Bemerkung, dass sie »dem Wesen der Philologie angemessener« sei als eine Unterteilung nach Subdisziplinen, wodurch nämlich »die Theile des Begriffs« auseinandergerissen würden. ⁶¹⁴ Einen Grund, warum ausgerechnet die Teilung nach Disziplinen die (einzige) Alternative ist, gibt Boeckh nicht an. Auch damit entspricht seine Konstruktion des philologischen Gegenstandsbereichs, so szientifisch sie sich in

⁶¹⁰ Beide Boeckh, *Enc.*, 2 I.

⁶¹¹ Boeckh, *Enc.*, 2 I.

⁶¹² Boeckh, *Enc.*, 55.

⁶¹³ Boeckh, *Enc.*, 56.

⁶¹⁴ Boeckh, *Enc.*, 2 I.

großen Teilen gibt, recht genau der topischen Methode als »Techne des Problemdenkens«, wie Theodor Viehweg sie charakterisiert: Sie geht vom gegebenen Problem aus und ordnet es, um es bearbeitbar zu machen, explorativ in ein passendes System ein.⁶¹⁵ Das Problem kann so gelöst werden, aber die Lösung ist, eben weil sie nicht deduziert ist, nicht die einzig mögliche. Boeckh spielt auf diese Methode an, wenn er sagt, dass der Bezug der Einzelheiten auf einen einheitlichen Zusammenhang nur »durch Induction aufgewiesen« werden könne.⁶¹⁶

Dadurch [durch die logische Konstruktion der Philologie, d. Vf.] allein wird aber dieser Theil noch nicht wissenschaftlich, sondern erst dadurch, dass diese Einzelheiten alle unter einer Einheit [sic] begriffen sind. Es muss ein Gemeinsames gefunden werden, in welchem alles Besondere enthalten ist. Es ist dies dasjenige, was die Philosophen das *Princip* eines Volkes oder Zeitalters nennen, der innerste Kern seines Gesamtwesens; etwas Anderes kann es nicht sein; denn jedes Andere wäre fremdartig, von Aussen hereingenommen. Die Einzelheiten sollen nicht aus diesem Princip *deducirt* werden, was bei historischen Dingen nicht möglich ist, aber sie sollen hervorgehen aus einer allgemeinen Anschauung, und diese muss sich wieder in jedem einzelnen Theile bewähren; sie ist die Seele des Leibes, durchdringt den irdischen Stoff als die zusammenhaltende ordnende Ursache, wie die Griechen die Seele mit Recht nennen: durch diese Beseelung wird die Wissenschaft eben *organisch*. Der materiale Theil beginnt also mit einer solchen allgemeinen Anschauung, und sie kann bei der Philologie des Alterthums nichts anderes sein als die Idee des Antiken an sich, aus welcher sich dann wieder die Charakteristik der beiden Nationen ergibt.⁶¹⁷

Boeckh kennzeichnet die Philologie insofern in Entgegensetzung zur üblichen philosophischen Methode, von einem gegebenen System auszugehen und die vorliegenden Tatsachen deduktiv einzuordnen – denn die Philosophen, so Boeckh, »recken und strecken oft die Thatsachen nach apriorisch construirten Begriffen, bis sie in ihr System passen.«⁶¹⁸

⁶¹⁵ Vgl. Viehweg 1974, 31 ff. (zit. 31; im Original hervorgehoben).

⁶¹⁶ Gemeint ist die oben zitierte Stelle Boeckh, Enc., 26.

⁶¹⁷ Boeckh, Enc., 56f.

⁶¹⁸ Boeckh, Enc., 263.

Was Boeckh durch die nun rekonstruierten Argumente gewonnen hat, ist zum einen eine spezifisch philologische Operation, zum anderen ein bearbeitungsfähig aufbereiteter Gegenstand, auf den sie angewendet werden kann. Dies betrifft die systematische Grundlegung der philologischen Disziplinen, es besagt noch nichts Konkretes über ihre Ausübung. Die philologische Operation ist nun vor allem eine hermeneutische: »Nach dem von uns aufgefundenen Begriff ist die Philologie die *Erkenntniss des Erkannten*, also eine Wiedererkenntniss eines gegebenen Erkennens; ein Erkanntes wiedererkennen heisst aber es *verstehen*.«⁶¹⁹ Der Zweck des formalen Teils der *Encyklopädie* ist es dann, solches Verstehen logisch zu ›begründen‹. Dies geschieht zum einen durch die Hermeneutik, durch die der Gegenstand (absolut) an sich verstanden werden soll, zum anderen durch die Theorie der Kritik, die ihn (relativ) im Verhältnis zu anderem versteht. Beide Teile sind, wie ersichtlich wird, für die Frage nach der Angemessenheit der Interpretation einschlägig.

›Entsprechung‹ und unendliche Approximation

Für das Verstehensproblem bietet Boeckh zwei unterschiedliche Lösungen an: »Nur zwei Wege können dahin führen.«⁶²⁰ Beide beziehen sich auf die Angemessenheit und beide spielen in seiner Theorie eine gleichermaßen wichtige Rolle, auch wenn sie eigentlich nicht zusammenpassen. Das erste ist die Angemessenheit im Sinne der ›Entsprechung‹, das zweite das philologische ›iudicium‹. Die ›Entsprechung‹ wird, für die Hermeneutik wie für die Kritik, ausführlich in Form methodologischer Anweisungen entfaltet, deren Sinn es ist, das Zirkularitätsproblem bearbeitbar zu machen. Die Interpretation ist in dem Sinne zirkulär, dass sich bestimmte Interpretationsgesichtspunkte wechselseitig voraussetzen. Dieses Problem wird in Boeckhs Theorie durch eine Typologie von vier »Interpretationsarten« sichtbar gemacht, dieselbe Typologie weist aber auch bereits die Lösung des Zirkelproblems an.

⁶¹⁹ Boeckh, Enc., 52.

⁶²⁰ Boeckh 1872b, 374.

»Interpretationsarten« meint, dass bei der Interpretation ein und derselben Stelle unterschiedliche Perspektiven eingenommen werden können.⁶²¹ Solche Hinsichten entstehen bei Boeckh durch eine doppelte Unterscheidung: Erstens kann der Text entweder als subjektiv bedingt angesehen werden oder als objektiv bedingt, also durch Verhältnisse, die nicht in der Gewalt des Verfassers stehen, (diese Unterscheidung entspricht im wesentlichen Schleiermachers Unterscheidung von ›grammatischer‹ und ›technischer‹ Interpretation). Zweitens kann der Text an sich untersucht werden, also nur hinsichtlich dessen, was er selbst enthält, oder aber in Bezug auf anderes, also hinsichtlich der Kontexte, in denen er steht. Es entsteht die folgende Übersicht:⁶²²

	<i>objektiv</i>	<i>subjektiv</i>
<i>an sich</i>	grammatisch (1)	individuell (3)
<i>in Bezug auf anderes</i>	historisch (2)	generisch (4)

Die objektive Seite bilden die grammatische und die historische Interpretation: Sie fragen nach den äußeren Bedingungen der Textproduktion, also nach dem Sprachgebrauch der Zeit (1) und den sonstigen Umständen (2). Sind diese beiden Bedingungen bekannt, so lassen sich hieraus Schlüsse auf die Bedeutung und die Echtheit einer Stelle ziehen. Die subjektive Seite fragt analog nach dem individuellen Stil des Autors (3), sowie, bezogen auf andere Texte, nach den Gattungskonventionen, die für die Textproduktion eine Rolle spielen (4).

Alle vier Interpretationsarten ermitteln Bedeutung durch die unterstellte Entsprechung einer Stelle mit ihren objektiven oder subjektiven Bedingungen. Die ›Entsprechung‹ erfüllt dann die Funktion, eine positive Entscheidung für eine mögliche Bedeutungszuschreibung anzuleiten. Diese schematische Modellierung des Interpretationsproblems erinnert durchaus an rationalistische Hermeneutiken

⁶²¹ Lau 1999, 115f., sieht in den Interpretationsarten eine Persistenz typologischen Denkens, wie es die rationalistischen Konzeptionen der Aufklärung gepflegt hätten, sowie eine Reinkarnation der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. – Zur Unterscheidung von Interpretationsarten in systematischer Absicht siehe Bühler 1999.

⁶²² Zur Tabelle vgl. Boeckh, Enc., 81 ff. (Hermeneutik) und 170 (Kritik).

wie diejenige Georg Friedrich Meiers. Es wurde oben konstatiert, dass der ›Entsprechungs‹-Topos dort dieselbe Funktion erfüllt, und dass er deshalb auch weniger die hermeneutische Angemessenheit repräsentiert, sondern eher eine erkenntnistheoretische Lesart dieses Begriffs.⁶²³ Diese Konstruktion erfordert zusätzliche Maximierungsannahmen, wie sie bei Meier in den so genannten Vollkommenheiten formuliert sind. Boeckh nennt funktional äquivalente Bestimmungen, etwa die Annahme, der individuelle Stil wurzele stets im Nationalcharakter, so dass jede Nation »eine dem Nationalcharakter entsprechende Ausdrucksweise«⁶²⁴ habe. Solche Annahmen erlauben Schlüsse in beide Richtungen: Man kann dann nämlich den Nationalcharakter durch die Interpretation von Texten sukzessiv inhaltlich füllen, ihn aber andersherum für die Interpretation einzelner Stellen nutzen. Dass dieses Verfahren logisch zirkulär ist, sieht Boeckh durchaus,⁶²⁵ er meint aber, die Anwendung der Interpretationsarten in der richtigen Reihenfolge könne das Problem lösen.⁶²⁶ Eine ähnliche Funktion hat die Annahme, jedes Werk habe grundsätzlich genau einen Zweck: Behauptet die Interpretation etwas anderes und nimmt etwa »zwei Zwecke einer klassischen Schrift« an, so muss sie falsch sein.⁶²⁷ Auf analoge Weise, durch Prüfung der Angemessenheit – an den Zweck, die Wortbedeutung, die historischen Verhältnisse oder den Gattungscharakter –, werden auch die einzelnen Interpretationsarten miteinander verbunden.

Es fällt auf, dass dem ›Entsprechungs‹-Topos bei Boeckh eine besonders im Vergleich zu den mehr oder weniger zeitgenössischen Autoren – Wolf, Ast, Schlegel, Schleiermacher – relativ große Rolle in der hermeneutischen Methodologie zukommt. Die im Sinne einer

⁶²³ Boeckh zieht die *adaequatio* tatsächlich einmal (in anderem Zusammenhang) zur Definition der »Wahrheit« heran: »Der Inhalt des Wissens, der in der Sprache geformte Ideenstoff soll mit jenem Object übereinstimmen; denn in dem Wissen soll die Wahrheit, d. h. die Übereinstimmung des λόγος mit dem gesamten Erkenntnis material erreicht werden.« (Boeckh, Enc., 527).

⁶²⁴ Boeckh, Enc., 128.

⁶²⁵ Siehe nur Boeckh, Enc., 179.

⁶²⁶ Anweisungen zur Reihenfolge der Kritikarten z. B. Boeckh, Enc., 251; zur gegenseitigen Ergänzung der Interpretationsarten Boeckh, Enc., 84.

⁶²⁷ Boeckh, Enc., 133.

Maximierungsannahme vorausgesetzte produktionsästhetische Angemessenheit des zu interpretierenden Textes liefert nun für Boeckh ein Kriterium zur Evaluation einander widersprechender Interpretationen. Um nur ein Beispiel zu geben: Boeckh weist eine Interpretation der 9. Pythischen Ode von Pindar durch Georg Ludolf Dissen mit dem Hinweis zurück, Dissens Erklärung nehme eine Handlung an, die der Gattung des Lobgedichts »nicht gerecht« werde;⁶²⁸ seinen eigenen Gegenvorschlag rechtfertigt er dann zum einen durch die Behauptung interpretativer Ökonomie, zum anderen durch den Verweis auf die Angemessenheit (›Entsprechung‹) der Erklärung: »Alle Züge des Mythos erklären sich aus dieser Annahme, die ausserdem allen sonst in Betracht kommenden Verhältnissen entspricht.«⁶²⁹

Eine noch größere Rolle spielt der Topos der ›Entsprechung‹ für die Kritik. Wenngleich Boeckh die Hermeneutik als Hauptaufgabe der Philologie ansieht, und die Frage nach der Angemessenheit der Interpretation zunächst eine hermeneutische Frage ist, verdient die Kritik bei Boeckh besondere Aufmerksamkeit. Wie die meisten Autoren, die die Hermeneutik in philologisch-propädeutischer Absicht verhandeln, behauptet Boeckh zwischen Hermeneutik und Kritik einen unzertrennlichen Zusammenhang.⁶³⁰ Der Grund, warum die Kritik bei Boeckh für die Angemessenheit essentiell ist, ist aber ein anderer, nämlich die Tatsache, dass »Angemessenheit« und »Unangemessenheit« hier terminologisch verwendet werden. Damit steht Boeckh in der philologischen Tradition allein: Nicht nur tauchen diese Begriffe bei den anderen der hier behandelten Autoren kaum je auf, eine terminologische Verwendung erfahren sie in der Hermeneutik außer bei Boeckh nirgends. Die Kritik ist für Boeckh ein wesentlicher Bestandteil nicht nur der Philologie, sondern explizit

⁶²⁸ Boeckh, Enc., 117.

⁶²⁹ Boeckh, Enc., 117.

⁶³⁰ Dass dies nicht selbstverständlich ist, zeigt die gegenteilige Auffassung bei Chladenius, Ausl., § 177: »Also ist die Critick, in so ferne sie in der Ausbesserung verdorbener Stellen bestehet, und die Philologie, bishero fast beständig mit der Hermenevtick vermendet worden, da doch, wenn ein Criticus und Philologus das seinige allbereit bey einem Buche gethan, des Auslegers Arbeit allererst angehet.«

auch des Verstehens, und seine eigenen Forschungsbeiträge behandeln meist in erster Linie textkritische Fragen.

Die Kritik hat bei Boeckh die Aufgabe, festzustellen, ob der vorliegende Text bestimmten äußeren Umständen und Regeln angemessen oder unangemessen ist. Boeckh definiert Kritik als

diejenige philologische Funktion, wodurch ein Gegenstand nicht aus sich selbst heraus und um seiner selbst willen, sondern zur Festsetzung eines bestimmten Verhältnisses und seiner Beziehung auf etwas Anderes verstanden werden soll, dergestalt, dass das Erkennen dieses *Verhältnisses* selbst der Zweck ist. [...] Da das Mitgetheilte aus den Bedingungen der Mittheilung hervorgeht, sind diese das *Maass* für dasselbe. Das Mitgetheilte kann nun zu den Bedingungen ein doppeltes Verhältniss haben: es kann ihnen *angemessen* sein oder nicht, d. h. mit dem *Maasse*, welches in ihnen liegt, *übereinstimmen* oder davon *abweichen*.⁶³¹

Auch hier heißt »angemessen« demnach »übereinstimmend«, und auch hier ist damit nicht die hermeneutische Angemessenheit bezeichnet, sondern die Echtheitsprüfung anhand der Angemessenheit einer gegebenen Lesart an die grammatischen, historischen, individuellen und generischen Bedingungen der Textentstehung. Die Vorgehensweise ist für alle vier Kritikarten die gleiche:

Die Kritik hat somit eine *dreifache* Aufgabe. *Zuerst* muss sie untersuchen, ob ein gegebenes Sprachwerk oder dessen Theile dem *grammatischen* Wortsinn der *Sprache*, der *historischen Grundlage*, der *Individualität* des Autors und dem *Charakter* der *Gattung* angemessen seien oder nicht. Um aber nicht bloss negativ zu verfahren, muss sie *zweitens*, wenn etwas unangemessen erscheint, feststellen, wie es angemessener sein würde. *Drittens* aber hat sie zu untersuchen, ob das Ueberlieferte ursprünglich ist oder nicht. Es wird sich zeigen, dass hiermit alle thatsächlichen Bestrebungen der Kritik erschöpft sind.⁶³²

Die Angemessenheit oder Unangemessenheit ist also der Maßstab, an dem sich die Echtheit des Überlieferten beurteilen lässt. Der dritte Schritt – »untersuchen, ob das Ueberlieferte ursprünglich ist oder

⁶³¹ Boeckh, Enc., 170.

⁶³² Boeckh, Enc., 170f.

nicht« – klingt in dieser Formulierung nach einer rein deskriptiven Expertise, bei der auch einfach herauskommen kann, dass der Text korrupt ist. Boeckh wiederholt diese Schrittfolge aber für jede Kritikart, und an diesen Stellen besagen die Formulierungen mehr: Die Kritik soll nicht nur prüfen, ob das Überlieferte ursprünglich ist, sondern auch, »was das ursprünglich Wahre sei.«⁶³³ Die Kritik hat bei Boeckh demnach die übliche philologische Funktion, die Echtheit des Textes zu prüfen und notfalls durch Emendation und Konjekturen herzustellen.⁶³⁴

Bezüglich der so genannten hermeneutischen Billigkeit, die gewissermaßen auch für die kritische Prüfung der Angemessenheit eines Textes an seine äußeren Bedingungen vorausgesetzt ist,⁶³⁵ lässt sich für Boeckh eine ähnlich skeptische Position konstatieren wie für Wolf. Zwar gibt er wiederholt Anweisungen, die als Billigkeitsgebote aufgefasst werden könnten, beispielsweise, wenn er sagt, man solle eine etwaig aufgefundene Unangemessenheit nicht vorschnell überbewerten, sondern zunächst versuchen, sie durch andere Kritikarten zu beseitigen.⁶³⁶ Näher betrachtet stellen sich aber fast alle diese Stellen als rationale Abwägungen der Beweiskraft solcher Fun-

⁶³³ Boeckh, Enc., 179; ähnlich 207, 209 und 241.

⁶³⁴ Diese Bemerkung ist insofern wichtig, als Boeckhs Kritikbegriff in der Forschungsliteratur häufig überschätzt wird. Dieser Lesart nach umfasst die »Kritik« bei Boeckh nicht nur die Feststellung der historischen Echtheit eines Textes, sondern zugleich ein normatives Urteil über seine Angemessenheit bzw. Unangemessenheit, so als handelte es sich dabei um eine eigene Erkenntnisleistung (siehe etwa Pflug 1975, 177, Leibfried 1990, 46ff., Horstmann 1992, 187). Tatsächlich ist aber die Feststellung, ob eine Stelle angemessen oder unangemessen ist, kein Zweck an sich, sondern nur eine Prüfung, ob eine Stelle möglicherweise korrupt sein könnte. Die Kritik behandelt daher nicht »vier bzw. acht unabhängige Einzelfragen, die sich getrennt voneinander beantworten lassen« (Horstmann 1992, 201f.), sondern eine einzige Frage, die nur methodisch in unterschiedliche Dimensionen untergliedert wird. Die Frage, ob der Text angemessen oder unangemessen ist, ließe sich eventuell isoliert beantworten, sie wird aber von der Kritik nicht isoliert gestellt, sondern nur als Mittel zur Beantwortung der Echtheitsfrage. Bei der Frage nach der Echtheit des Textes aber handelt es sich um eine, nicht um vier Fragen. Was sollte es auch für einen Sinn machen, von einem Text zu behaupten, er sei etwa grammatikalisch und individuell echt, aber historisch und generisch unecht?

⁶³⁵ Vgl. ebd., 206f.

⁶³⁶ Vgl. Boeckh, Enc., 212.

de heraus, die keineswegs mit dem Gebot verbunden sind, bis auf weiteres die Richtigkeit der Überlieferung anzunehmen. Boeckhs Auffassung: »für den wahren Künstler im Schreiben hat jede Schrift einen einheitlichen Zweck«⁶³⁷ – eine Maximierungsannahme, die der ›individuellen Interpretation‹ einen Maßstab liefert – wird so gerade nicht als billige Annahme bis zum Erweis des Gegenteils angenommen, sondern als gleichsam ontologische Wahrheit über das Wesen des »wahren Künstlers« aufgestellt. Das gilt selbst für die am stärksten an Meiers Billigkeitsformel erinnernde Formulierung aus der *Encyklopädie*: »Wo das Urtheil irgendwie schwankend ist, gilt der Grundsatz: *Quivis praesumitur genuinus liber, donec demonstratur contrarium.*«⁶³⁸ Die Echtheit der Schrift soll nämlich hier nicht billig angenommen werden, sondern die Regel gilt nur für Fälle, in denen »kein Präjudiz aus dem Alterthum für die Verwerfung einer Schrift vorliegt« und wird mit der – wiederum als Wahrheit gesetzten – großen Gründlichkeit der Alten begründet. Wenn die Stelle unecht wäre, so die Annahme, dann hätten die Alten es eigentlich schon feststellen müssen. Im Übrigen schließt sich Boeckh weitgehend der Ansicht Wolfs an, wonach auch gerade die Unangemessenheit oder bestimmte Fehler in den Texten für möglich gehalten werden sollen⁶³⁹ und sagt einmal sogar, der Kritiker müsse »einen *argwöhnischen Sinn (animus suspicax)* haben um nicht alles, was gegeben ist, für angemessen und ächt zu halten.«⁶⁴⁰

Alle diese Ausführungen über die hermeneutischen und kritischen Anweisungen in der *Encyklopädie* sprechen dafür, dass Boeckh hohe wissenschaftliche Maßstäbe für die Philologie ansetzt und die Auslegung nicht dem Gefühl überlassen will. Die Lösung des hermeneutischen Zirkels wäre so lediglich eine Frage der Anwendung der richtigen Regeln in der richtigen Reihenfolge. Zugleich formuliert er aber auch Zweifel an der Möglichkeit vollständiger Auflösung. Die philologische Aufgabe bezeichnet Boeckh deshalb als eine »unendliche

⁶³⁷ Boeckh, Enc., 133.

⁶³⁸ Boeckh, Enc., 239.

⁶³⁹ Vgl. z.B. Boeckh, Enc., 119ff. und 138ff.

⁶⁴⁰ Boeckh, Enc., 173.

Approximation«. ⁶⁴¹ Die Hermeneutik könne prinzipiell nur approximativ die Wahrheit finden, ein sicheres, gewisses oder vollständiges Verstehen sei schlechterdings nicht möglich. Dies gilt schon für die grammatische Interpretation, die durch »das richtige Sprachgefühl« angeleitet werden muss, »was wieder nur durch umfassende Kenntnis aller Spracherscheinungen möglich ist.« ⁶⁴² Die (logische) Notwendigkeit vollständiger Kenntnis ist ein Problem des Zirkels von Teil und Ganzem, und ihre (empirische) Unmöglichkeit verweist die Philologie auf wahrscheinliches Wissen. Die Präntention vollständigen Verstehens erscheint daher als unangemessen, »denn niemand kann sich anmassen je den Geist einer Nation in ihrer Sprache vollständig zu erfassen.« ⁶⁴³ Es ist aber klar geworden, dass die Zirkularität und die daraus entspringende Notwendigkeit, sich der Lösung anzunähern, für Boeckh kein prinzipielles Problem darstellen. Im Gegenteil: Solche Unendlichkeit gilt dem Platoniker und Hegelianer ohnehin als konstitutives Merkmal von Wissenschaft, ⁶⁴⁴ und so stellt er die »unendliche Approximation« oft sogar als gleichsam lebenswerte Eigenschaft der Philologie dar. Ganz im Sinne des romantisch-mittelalterlichen Liebesbegriffs, wonach die Liebe nie erfüllt zu werden braucht, sagt er, im Namen »Philologie« sei

mit feinem Sinne nicht der vollständige Besitz sondern die Erstrebung des Logos in nie versiegender Liebe zu demselben ausgedrückt. So ist unsere Philologie eine unendliche Aufgabe, deren Lösung wir durch Annäherung entgegengehen, und wenn nicht aus anderen Gründen, wird sie schon aus diesem niemals aufhören und untergehen, weil sie niemals erschöpft und geschlossen werden kann. ⁶⁴⁵

⁶⁴¹ Boeckh, Enc., 86; Beispiele für Approximation Boeckh, Enc., 131 (Gattungscharakter und individueller Stil) oder 211 (individuelle Hermeneutik und Kritik). Siehe auch 178: »In dem grossen Cirkel, welchen das Verhältniss der Hermeneutik zur Kritik hervorbringt, liegen dann wieder immer neue und neue, indem jede Art der Erklärung und Kritik wieder die Vollendung der übrigen hermeneutischen und kritischen Aufgaben voraussetzt.«

⁶⁴² Beide Boeckh, Enc., 106.

⁶⁴³ Boeckh, Enc., 106.

⁶⁴⁴ Vgl. Rodi 1979, 76, sowie Horstmann 1992, 47ff.

⁶⁴⁵ Boeckh 1859b, 190. – Ganz ähnlich die Charakterisierung der »Minne« bei Wapnewski 1960, 78: »ewige Unruhe, ewiges Umhergetriebensein, nie Zufriedenheit, nie Erfüllung. Denn Erfüllung wäre ihr Ende.«

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, wie der Bezug auf die Angemessenheitskategorie bei Boeckh die »Lösung« oder »Vermeidung« des hermeneutischen Zirkels anweist. Sie liefert gewissermaßen das Maß für die Anwendung hermeneutischer Regeln – zum Beispiel, wenn angegeben wird, wann welche Interpretationsart angewendet werden soll; oder bei Ausführungen zur Reihenfolge der Regelanwendungen; oder bei Bestimmungen, wie weit die Interpretation gehen soll; oder wenn angegeben wird, welcher der möglichen *sensus* der richtige ist: Stets wird der Regress durch bestimmte Vorstellungen einer Angemessenheit im Sinne der ›Entsprechung‹ des Textes an die Umstände seiner Entstehung gestoppt.

Die regulative Funktion der ›Übereinstimmung‹ kann allerdings keine angemessenen Interpretationen garantieren; erst sie führt ja, wie gezeigt wurde, zum Eingeständnis »unendlicher Approximation«. ⁶⁴⁶ Dass das hermeneutische Bezugsproblem der Wahrheit oder Richtigkeit der Interpretation durch Bezug auf die ›Übereinstimmung‹ nicht einfach lösbar ist, sieht nun auch Boeckh, wenngleich er, wie deutlich wurde, gern einen philosophisch satisfaktionsfähigen Wahrheitsbegriff hätte. Er bearbeitet dieses Problem, indem er den ›Entsprechungs‹-Topos supplementiert durch den des hermeneutischen ›iudicium‹, dem eine mindestens ebenso große Rolle für die Evaluation philologischer Befunde beigemessen wird. *Iudicium* und Approximation erscheinen so als zwei alternative Lösungsstrategien für das Problem des hermeneutischen Zirkels. ⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ Auch die Rede von »Approximation« impliziert natürlich die Vorstellung einer objektiven Wahrheit, an die man sich annähern kann, auch wenn sie nie erreichbar ist. In diesem Sinne sieht Hempfer 1983, 14, in der Approximation eine gute Alternative zur Willkür der »unendlichen Auslegbarkeit«, nämlich eine »zunehmend adäquatere (Re-)Konstruktion historischer Bedeutung«.

⁶⁴⁷ Auf die Spannung, die durch die Kombination dieser beiden gleichsam inkompatiblen Theoriestücke entsteht, weist Gebauer 1981, 35 hin, wenn er sagt, Boeckh sei »der einzige Hermeneutiker, der sowohl das Verstehen auf hypothetischen Rekonstruktionen aufbaut als auch die Geltung der hermeneutischen Erkenntnisse einschränkt.«

Philologisches Taktgefühl

Das besondere Gefühl des Philologen, dem hier die Fähigkeit zugeschrieben wird, die Lösung unmittelbar zu finden, ruft Boeckh regelmäßig immer dort auf, wo das Verhältnis von Regel und Anwendung thematisch ist. Dass dieser Topos bei ihm derart wichtig ist, ist nicht weiter verwunderlich, wenn man an die prominente Rolle denkt, die er bei seinem Lehrer Wolf oder bei Friedrich Schlegel spielt; erklärungsbedürftig ist demgegenüber eher die extensive Verwendung des ›Entsprechungs‹-Topos. Es zeigt sich hierin die von Lau konstatierte Doppelheimat von Boeckhs Hermeneutik zwischen Rationalismus und Romantik.⁶⁴⁸ Boeckh will ja die logischen Gesetze der Auslegung aufdecken, und hier liegt es denn nahe, an die philosophischen Hermeneutiken der Aufklärung anzuschließen und den Auslegungsvorgang als regelgeleitetes Verfahren zu beschreiben. Als Boeckh seine Beschäftigung mit der Hermeneutik aufnimmt, ist aber die Auffassung, dass das Verstehen mit allerlei Unwägbarkeiten belastet ist, längst etabliert. Diese Probleme lassen sich nicht mit dem bloßen Hinweis auf logische Wahrscheinlichkeit beseitigen – ein Lösungsangebot, das ja seinerseits im epistemischen Modell der Mathematik verbleibt, da es die hermeneutische Unsicherheit auf statistischem Wege operationalisiert –, sondern verlangen, so die Ansicht bei Wolf, Schlegel und anderen, besondere habituelle Qualifikation.

Boeckh amalgamiert nun die logische Rekonstruktion des Verstehen mit der Einsicht in die Unendlichkeit, vielleicht: Unlösbarkeit der hermeneutischen Aufgabe. Die Auslegung folgt bestimmten Regeln, aber ihr Ziel kann sie immer nur »approximativ« erreichen, und solche Approximation, hier folgt Boeckh Schleiermacher, ist immer schon »Kunst«. So erklärt sich das von Boeckh behauptete Verhältnis von Regeln und Anwendung, dass nämlich die logischen Gesetze die Grundlagen der philologischen Kunst ins Bewusstsein bringen, dass diese Kunst aber unbeschadet hiervon Kunst bleibt und nur als Ausübung Sinn macht. Diese Verhältnisbestimmung geht aus zahlreichen Stellen hervor, an denen Boeckh den herme-

⁶⁴⁸ Vgl. Lau 1999, 400.

neutischen Zirkel thematisiert: »Es liegt also hier wieder ein offener durch die hermeneutische Kunst zu vermeidender Cirkel der Aufgabe vor.«⁶⁴⁹ Hierin: in der Lösung des Zirkels, sieht Boeckh die philologische Aufgabe schlechthin: »Die Aufgabe des philologischen Künstlers besteht gerade darin diese scheinbare *petitio principii* oder den Kreis, der in der Sache selbst liegt, zu lösen.«⁶⁵⁰

Die Charakterisierung jener Eigenschaften, die den Philologen zur Bewältigung dieser Aufgabe befähigen, entspricht bei Boeckh im wesentlichen den Bestimmungen, die bereits bei anderen Autoren gefunden wurden: Es ist zunächst eine Sache des Gefühls. Das Gefühl supplementiert immer dann die eher technischen Auslegungsregeln, wenn keine harten Kriterien benannt werden können. So ist es das Gefühl, das angibt, wann beispielsweise die historische Auslegung die grammatische ergänzen muss: »Hat man sich in die Individualität des Autors und die Eigenthümlichkeit der Gattung eingelebt, so fühlt man in der Regel leicht, wo die grammatische Erklärung unzureichend ist und einer Ergänzung bedarf.«⁶⁵¹ Wenn Boeckh nun eingesteht, dass die logischen Gesetze der Auslegung deren Ausübung nicht hinreichend dirigieren können, so wird diese Unsicherheit durch das Gefühl vollständig kompensiert:

Für das *Gefühl* wird jedoch in gewissen Fällen ein vollständiges Verständniss erreicht, und der hermeneutische Künstler wird um so vollkommener sein, je mehr er im Besitz eines solchen den Knoten zerhauenden, aber freilich keiner weiteren Rechenschaft fähigen Gefühls ist. Dies Gefühl ist es, vermöge dessen mit einem Schlage wiedererkannt wird, was ein Anderer erkannt hat, und ohne dasselbe wäre in der That keine Mittheilungsfähigkeit vorhanden. Wenn gleich nämlich die Individuen verschieden sind, stimmen sie doch auch wieder in vielen Beziehungen überein; daher kann man eine fremde Individualität bis auf einen gewissen Grad durch Berechnung verstehen, in manchen Aeusserungen aber vollständig durch lebendige Anschauung begreifen, die im Gefühl gegeben ist.⁶⁵²

⁶⁴⁹ Boeckh, Enc., 125.

⁶⁵⁰ Boeckh, Enc., 53.

⁶⁵¹ Boeckh, Enc., 114.

⁶⁵² Boeckh, Enc., 86.

An dieser Stelle verbinden sich die beiden Angemessenheitstopoi in exemplarischer Weise, indem das Gefühl als ein Kriterium behandelt wird, das die Richtigkeit einer Interpretation angibt: Sie ist desto richtiger, je mehr Talent der Interpret hat. Diese eigentlich tautologische Aussage fügt sich bei Boeckh fugenlos in die technischen, auf den ›Entsprechungs-Topos abstellenden Anweisungen. Das »mit einem Schlage« ist ein typisches Prädikat des philologischen Gefühls, wie es in der Angemessenheitstopik regelmäßig auftritt. Es erinnert an Wolfs Bestimmung der »εὐστοχία«, jener philologischen Schlüsselkompetenz, vermöge der ein Kritiker »immer den rechten Fleck trifft.«⁶⁵³ Später, im Abschnitt über Kritik, nennt auch Boeckh diese Treffsicherheit εὐστοχία, hier mit weiteren Hinweisen auf die regulative Funktion des Gefühls, das, wie er formuliert, nach aller Regelanwendung die Entscheidung herbeiführt:

Auch bei der Kritik liegt daher die letzte Entscheidung in dem unmittelbaren Gefühl, das aus einem *unbestechlichen Sinn für historische Wahrheit* hervorgeht. Dies Gefühl zur möglichsten inneren Stärke und Klarheit zu bringen muss des Kritikers höchstes Streben sein; es bildet sich dann zu einem künstlerischen Trieb aus, der ohne Reflexion sicher das Richtige trifft, was die Alten εὐστοχία nennen. Dies ist aber etwas aus grosser hermeneutischer Uebung Hervorgehendes; daher wird der wahre Kritiker auch immer ein guter Ausleger sein.⁶⁵⁴

Die εὐστοχία verweist, außer auf das ›iudicium‹, noch auf einen weiteren Angemessenheitstopos, nämlich auf die Vorstellung von der ›Passivität‹ des Interpreten: Er soll den Sinn passiv aus dem Text heraus-, nicht aber in den Text hineinlesen. Diese Vorstellung findet, diesen Zusammenhang hat Horstmann aufgezeigt, bei Boeckh Ausdruck im platonischen Erkenntnismodell der Theoria, wonach die Erkenntnis des Göttlichen sich mit absoluter Gewissheit schlagartig einstellt, aber nur für den, dem die Götter sich zeigen. Solche Erkenntnis bedarf auch keinerlei Tätigkeit durch das Subjekt, sondern ist Resultat eines rein passiven »Schauens«. Die semantische Annäherung des klassischen Humanitätsideals an das Göttliche, die

⁶⁵³ Wolf, Enc., 324; dazu oben, S. 141.

⁶⁵⁴ Boeckh, Enc., 174.

als Teil des neuhumanistischen Programms auch Eingang in die Hermeneutik gefunden hat,⁶⁵⁵ erlaubt, so Horstmann, die Übertragung des Epiphaniemodells auf die philologische Erkenntnis.⁶⁵⁶ Die beiden Topoi hängen deshalb bei Boeckh eng zusammen, was sich auch etwa an Stellen zeigt, an denen er die hermeneutische Reproduktion der Individualität als die einzige Möglichkeit einer angemessenen Erfassung gelten lässt, eben weil eine vollständige begriffliche Charakterisierung nicht möglich sei.⁶⁵⁷

Die Einsamkeit solcher Erkenntnis – Horstmann illustriert sie am 16. Gesang der *Odyssee*, als Athene Odysseus erscheint, und Telemachos davon nichts mitbekommt, obwohl er direkt daneben steht⁶⁵⁸ – ist auch bei Boeckh formuliert, nämlich in den habituellen Anforderungen an den Interpreten. Der Katalog der Eigenschaften, die allererst Einsicht in den wahren Sinn der Texte gewähren, ist hier besonders extensiv, und die Hinweise darauf besonders zahlreich. Sie sind zusammengefasst in der Vorstellung, zum Philologen könne man nicht geschult werden, man müsse dazu geboren sein – auch dies ist ja eine Variante des prominenten, etwa bei Wolf, Schleiermacher oder Schlegel formulierten Topos, wonach das Verstehen nicht durch Regeln gelernt werden könne: »*Interpres non fit, sed nascitur.*«⁶⁵⁹ Der geborene Ausleger und Kritiker kann sich auf sein Gefühl auch dann verlassen, wenn die Anwendung der Regeln nicht zu eindeutigen Resultaten führt, etwa wenn ein für unangemessen befundenes Wort ersetzt werden soll, und nicht klar ist, wie es richtig heißen muss, weil die »umgebenden Elemente« ihrerseits »aus dem Fehlenden begriffen werden« müssen:

⁶⁵⁵ Boeckh, Enc., 257: »das Reinmenschliche ist das Göttliche auf Erden«.

⁶⁵⁶ Vgl. Horstmann 1992, 251 ff.

⁶⁵⁷ Vgl. Boeckh, Enc., 127: »Wie die Grundbedeutung der Worte eine nicht in eine Definition zu fassende Anschauung ist, so ist auch der individuelle Stil nicht vollständig durch Begriffe zu charakterisieren, sondern durch die Hermeneutik als Anschauungsweise selbst anschaulich zu reproducieren.«

⁶⁵⁸ Homer, *Odyssee*, 16. Gesang, V. 160–161 (Übers. Voß): »Aber Telemachos sah und merkte nichts von der Göttin; / Denn nicht allen sichtbar erscheinen die seligen Götter;«.

⁶⁵⁹ Boeckh, Enc., 87. – Vgl. auch Schlegel, KFSa, II, 241 f., Nr. 401; Wolf, Enc., 291 f.; Schleiermacher, Allg. Herm., 1270 ff.

Dieser Widerspruch verwirrt den Verstand und bringt den Kritiker in einen Zustand der Rathlosigkeit. Hier möchte man ein Orakel befragen. Wir haben aber in der That ein solches Orakel in der *divinatorischen Kraft* des Geistes. Der kritische Künstler, ganz durchdrungen von dem Geiste des Schriftstellers, ganz erfüllt von dessen Weise und Zweck und ausgerüstet mit der Kenntniss der umgebenden Verhältnisse, producirt in einem Augenblick das Wahre; er durchbricht die Schranken des Geistes und weiss, was der Autor gemeint hat, sogar wenn jener selbst schuld an dem unrichtigen Ausdruck ist.⁶⁶⁰

Sei dem Kritiker nur der Sprachgebrauch zur Zeit der Produktion gegenwärtig, so Boeckh weiter, könne »der Geist bewusstlos nach dem Rechten greifen«. Boeckh nennt das »Enthusiasmus«,⁶⁶¹ und den dazu befähigten Kritiker einen »kritische[n] Künstler«, wie er an anderen Stellen vom »philologischen« oder »hermeneutischen Künstler« spricht.⁶⁶² Die Interpretation rückt so ihrerseits in die Nähe des Kunstwerks, so dass Boeckh eine besonders gelungene Auslegung auch als »Meisterwerk« bezeichnet. So habe die individuelle Erklärung Platons nur einem Ausleger gelingen können, der diesem »besonders congenial« war, nämlich Schleiermacher, weshalb dessen Platon-Einleitungen als »Meisterwerke der individuellen Erklärung« unübertroffen seien.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Boeckh, Enc., 184. – Der letzte Satz ist eine abweichende Variante des hermeneutischen Topos, wonach die Hermeneutik nur dann zweckmäßig sei, wenn die Schuld des Nichtverstehens beim Leser liegt. Sie wird unter anderem formuliert bei Chladenius, Ausl., § 179: »So findet das Auslegen eigentlich nur statt, wenn auf Seiten des Lesers oder Zuhörers die Schuld ist, daß man eine oder mehrere Stellen nicht versteht«; Meier, Versuch, § 51: »Folglich sind [...] diejenigen Zeichen, welchen den Menschen ohne eigene Schuld derselben dunkel [...] sind, keine natürlichen Zeichen, welche die Menschen auslegen sollen«; Schleiermacher, Allg. Herm., 1285: »Voraussetzung, daß die Unverständlichkeit auf Rechnung des Lesers komme«; erwähnt ist der Topos – wenn gleich etwas weniger absolut – auch bei Flacius Illyricus 1968, 4: »Multum sane, atque adeo pene totum, in auditore aut discente situm esse«.

⁶⁶¹ Zu diesem Begriff und seiner Verbindung zur Maxime »*poeta nascitur non fit*« bei Friedrich Schlegel siehe T. Günther 2011, 272 ff.

⁶⁶² Vgl. nur die bereits zitierten Stellen Boeckh, Enc., 53 und 86.

⁶⁶³ Boeckh, Enc., 167f. – Im Aufsatz über »Die Entstehung der Hermeneutik« spricht Dilthey ebenso von den »genialen Künstlern der Auslegung« (Dilthey,

Das Gefühl wird so zum eigentlichen Maßstab der philologischen Wissenschaft, es findet das »Rechte«, ohne viel zu reflektieren und entscheidet überall dort treffsicher, wo aufgrund logischer Regeln keine Entscheidung möglich ist. Boeckh bezeichnet das philologische »Talent« insofern als eine »Quelle des Verstehens«. ⁶⁶⁴ Explizit sagt er, dass oft »der gesunde Sinn fast bewusstlos weiter reicht als die ausgebildetste Reflexion«, ⁶⁶⁵ und räumt ein, dass es Verbesserungen gebe, »die syllogistisch unerweislich, aber dennoch vollkommen gewiss sind«. ⁶⁶⁶ Der »Genius«, der zur Interpretation erfordert ist, wird an zahlreichen Stellen in Übereinstimmung mit der rhetorischen Topik der Angemessenheit ⁶⁶⁷ charakterisiert als »reines Gemüth, ein allem Guten und Schönen nur offner Sinn, gleichempfänglich für das Höchste und Uebersinnliche und für das Kleinste, Gefühl und Phantasie verbunden mit Schärfe des Verstandes, eine harmonische Ineinanderbildung des Gefühls und Denkens, des Lebens und Wissens«, sowie »rastlose[r] Fleiss«. ⁶⁶⁸

Boeckh betont das philologische ›Gefühl‹ außergewöhnlich stark, stärker noch als Wolf, der in der Sache zwar Ähnliches sagt, hieraus aber keine wissenschaftstheoretischen Schlüsse zieht. Dass in Boeckhs Anlage ein ›architektonisches‹ Problem liegt – dass ›Entsprechung‹ und ›iudicium‹ hier nämlich nicht recht zusammenpassen – macht ein erneuter Verweis auf Kant klar. In dessen Aufsatz »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796), der sich stellenweise wie eine verfrühte Replik auf

GS, V, 332; im Original kursiv.) und nennt als Muster ebenfalls Schleiermachers Einleitung zum platonischen *Staat* (vgl. Dilthey, GS, V, 330).

⁶⁶⁴ Boeckh, Enc., 15.

⁶⁶⁵ Boeckh 1871, 249.

⁶⁶⁶ Ebd., 327.

⁶⁶⁷ Boeckh, Enc., 26, bezieht sich explizit auf Cicero, nämlich auf die oben, S. 45, zur Kennzeichnung der *iudicium*-Bedeutung der Angemessenheit herangezogene Stelle *De orat.* I, 5.

⁶⁶⁸ Alle Boeckh, Enc., 26. – Horstmann 1992, 159, zählt (recht vollständig und mit Belegen) auf: »Takt«, »Genialität«, »Enthusiasmus«, »Fähigkeit zur hingebenden Aneignung«, »Sich-einleben«, »Sich-versetzen«, »Objektivität und Rezeptivität«, »produktives Vermögen«, »unbestechlicher Sinn für historische Wahrheit«, »εὐστοχία«, »Dialektik«, »Gelehrsamkeit«, »Phantasie«, »Gefühl«, »Congenialität«.

die *Encyklopädie* liest, stellt Kant in polemischer Absicht die ›schulmäßige‹ Wissenschaftsauffassung einer ›geniemäßigen‹ gegenüber, die sich durch ihren »vornehmen Ton« zu erkennen gebe.⁶⁶⁹ Vornehm fühle sich, wer meine, weniger arbeiten zu müssen als andere; die Übertragung dieses Vokabulars auf die Philosophie kennzeichnet eben die von Boeckh gewählte Option:

Mit einem Wort: Alle dünken sich vornehm, nach dem Maße als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht *arbeiten*, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß sie sich mit denen, welche – *schulmäßig* – von der Kritik ihres Erkenntnisvermögens zum dogmatischen Erkenntnis langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in Eine Linie zu stellen gar nicht gemeinet sind, sondern – *geniemäßig* –, durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr, zu leisten im Stande sind.⁶⁷⁰

Strikt wendet sich Kant gegen solche »Schwärmerei«, als deren »Vater« er Platon ansieht.⁶⁷¹ Wer auf das Orakel seines Gefühls statt auf logische Folgerungen vertraue, in »mystisch-platonische[r] Sprache«⁶⁷² schwelge und meine, das Übersinnliche erfühlen zu können, bringe der Philosophie den »Tod«.⁶⁷³ Auch wenn Boeckh nun, im Sinne Kants, ein »platonisierende[r] Gefühlsphilosoph« ist,⁶⁷⁴ so ist er doch zugleich bemüht, sich gerade gegen solche Vorwürfe zu verteidigen. Recht ausführlich bearbeitet er ein weiteres Problem, auf das Kant in seinem Aufsatz hinweist:

⁶⁶⁹ Siehe hierzu, auch hinsichtlich der Frage nach der Funktion des »angemessenen« Tons, Spoerhase 2009.

⁶⁷⁰ Kant 1977, 389f.; Herv. im Original gesperrt.

⁶⁷¹ Ebd., 408.

⁶⁷² Ebd., 409.

⁶⁷³ Ebd., 424.

⁶⁷⁴ Ebd., 410.

Das Prinzip, durch Einfluss eines höheren *Gefühls* philosophieren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, dass dieses Gefühl nicht bloß subjektiv, in *mir* sei, sondern einem jeden angesonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnisstück, also nicht etwa bloß, als Begriff, vernünftelt, sondern, als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte: so bin ich in großem Vorteil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühen zu dürfen.⁶⁷⁵

Wenn Erkenntnis nur durch Gefühl möglich ist, stellt sich die Frage, wie dann die Resultate eigentlich intersubjektiv gerechtfertigt werden sollen. Gerade im intersubjektiven Austausch ist die Position des sich auf Gefühl und Takt berufenden Forschers fragwürdig: Mangelnde argumentative Überzeugungsmittel werden dann, in vornehmerem Ton, ersetzt durch rhetorische Mittel der Überredung – dass Kant, wo er kann, ein solches Paradigma bekämpft, ist bereits an anderen Stellen deutlich geworden.⁶⁷⁶ Der Frage nach der intersubjektiven Mittelbarkeit der einsam gefundenen Ergebnisse kommt bei Boeckh ein besonderer Status zu; anders als bei Wolf, für den oben eine eigentümliche Gegensätzlichkeit von gefühlsmäßiger Erkenntnis und szientifischer Rhetorik konstatiert wurde, erhält der ›Ton‹ der Darlegung philologischer Resultate hier eine erkenntnis-konstitutive Funktion. Aber auch die Tatsache, dass die Resultate überhaupt mitgeteilt werden, ist für die hermeneutische Theoriebildung konstitutiv.

Poetik des philologischen Wissens

Die Emphase auf philologisches Gefühl verträgt sich nicht gut mit systematischer Grundlegung durch Theorie. Wolf betont deshalb ostentativ, dass es bei der Hermeneutik eigentlich um eine Praxis handle, die ausgeübt werden müsse und nicht in Form logischer Regeln und Gesetze zu geben sei: »Auf Praxis muss hier alles an-

⁶⁷⁵ Kant 1977, 400; Herv. im Original gesperrt.

⁶⁷⁶ Siehe oben, S. 134.

kommen.«⁶⁷⁷ Boeckh eröffnet den formalen Teil der *Encyklopädie* ebenfalls mit einer Diskussion des Verhältnisses von hermeneutischer Theorie und philologischer Praxis, und auch er weist darauf hin, dass das Verstehen eigentlich eine »Kunst« sei, die normalerweise »auf einer halb bewusstlosen Fertigkeit« beruhe.⁶⁷⁸ Das Verhältnis von Theorie und Praxis deutet er aber grundlegend anders als Wolf. Auch er lehnt es zwar ab, Regeln zu formulieren, allerdings aus dem entgegengesetzten Grund: Er will die philologische Praxis nicht möglichst theoriefrei halten, sondern allererst auf sichere Beine stellen, indem er ihr eine Theorie unterlegt. Keine »bloss praktische[n] Regeln« brauche die Hermeneutik, sondern nachgerade logische »Gesetze«, denn erst dadurch werde die Philologie zur »Kunst«.⁶⁷⁹

Boeckhs Unterscheidung von »Regeln« und »Gesetzen« weist auf die Unfähigkeit der hermeneutischen Regeln hin, die Praxis der Auslegung anzuleiten: Eine Regel ist ja eine bestimmte Anweisung, welche Schritte etwa wie vollzogen werden müssen oder dürfen, damit das, was hinterher dabei herauskommt, stimmt. Ein Gesetz – etwa ein Naturgesetz – ist dagegen keine unmittelbare praktische Instruktion, sondern es funktioniert gerade andersherum: Es leitet nicht die Praxis an, man liest es ihr ab. Der Stein fällt zu Boden, aber nicht, weil er bei seiner Bewegung einer vorgeschriebenen Regel folgt, sondern, weil er gar nicht anders kann. Wenn Boeckh nach den »logischen Gesetzen« der Auslegung fragt, so ist eher an solche Naturgesetze zu denken, an Prinzipien, die die Praxis beschreiben, nicht an Regeln, die sie anleiten:

Wenn also hierzu [zum Verstehen, d.Vf.] wirklich eine Kunst gehört, so muss diese auch ihre Theorie haben. Dieselbe muss eine

⁶⁷⁷ Wolf, Enc., 299. – Siehe dazu oben, S. 106ff., wo diese Stelle bereits zitiert ist. – Im gleichen Sinne bezeichnet Schleiermacher die Hermeneutik als »Kunst«, insofern sich für ihre Ausübung »keine Regeln geben« ließen (Schleiermacher, Herm., 82).

⁶⁷⁸ Boeckh, Enc., 75; »Kunst« im Original gesperrt.

⁶⁷⁹ Dieses Argument, das Boeckh in philosophischem Duktus führt, steht auch in Schlegels Notizheften: »Nur dadurch daß die φλ[Philologie] WISSENSCHAFT wird, kann sie sich als KUNST erhalten.« (Schlegel, KFSa, XVI, 55, Nr. 231; Herv. und Kapitälchen im Original).

wissenschaftliche Entwicklung der *Gesetze* des Verstehens enthalten, nicht – wie dies freilich in den meisten Bearbeitungen der Hermeneutik und Kritik der Fall ist – bloss praktische Regeln. Diese, die an sich ganz gut sind, aber in der Theorie erst ihre wahre Erklärung finden, werden viel besser bei der speciellen Anwendung erlernt, sowie die philologische Kunst überhaupt gleich jeder Kunst nur in der Ausübung gelernt werden kann, von welcher die Gesetze der Theorie dann inductiv abzuleiten sind. Durch die Theorie wird Niemand ein guter Exeget und Kritiker werden, so wenig als man durch die Kenntniss der Logik ein philosophischer Denker wird. Der Werth der Theorie besteht darin, dass sie das, was man sonst bewusstlos treibt, zum Bewusstsein bringt. Das *Ziel*, wohin Auslegung und Kritik streben, und die *Gesichtspunkte*, nach welchen sie geleitet werden müssen, schweben demjenigen, welcher die philologische Thätigkeit rein empirisch betreibt, nur dunkel und unvollkommen vor und werden allein durch die Theorie zu wissenschaftlicher Klarheit erhoben. Daher *regelt* die Theorie die Ausübung der philologischen Thätigkeit; sie *schärft* den *Blick* und bewahrt vor *Verirrungen*, indem sie die *Ursachen* derselben und die *Grenzen der Gewissheit* aufzeigt. Durch die Theorie wird also die Philologie erst wirklich zur Kunst obgleich viele Philologen die blosse empirische Fertigkeit in der Auslegung und Kritik schon als Kunst betrachten; denn auch hier heißt es: Πολλοὶ μὲν ναρθηγοφóροι, Βάκχοι δὲ γε παῦροι.⁶⁸⁰

Auch wenn Boeckh also, wie Wolf, grundsätzlich meint, dass die »philologische Kunst« erst eigentlich in der »Ausübung und Realisierung« bestehe, während in der Hermeneutik und Kritik nur die Grundsätze entwickelt würden,⁶⁸¹ so sieht er solche Grundlegung doch als unverzichtbar an.⁶⁸² Wie aber findet man die Gesetze der Auslegung? Boeckh sieht dafür nur einen Weg: Die hermeneutische Theorie kann nur aus der Praxis der genialen Ausleger induziert werden. Der Mitteilung der einsam gefundenen Resultate für die Fachöffentlichkeit schreibt er deshalb eine methodologische Bedeutung

⁶⁸⁰ Boeckh, Enc., 76f.; Herv. im Original. – Ähnlich Boeckh 1871, 249.

⁶⁸¹ Boeckh, Enc., 55.

⁶⁸² Siehe nur Boeckh, Enc., 52 sowie Boeckh 1871, 248: »selbst diejenigen, welche ein sogenanntes Lehrgebäude der Philologie haben entwerfen wollen, zeigen eine nicht geringe Unfähigkeit Begriffe zu bilden, und einen so auffallenden Mangel an Bewusstsein von ihrer eigenen mit ausgezeichnetem Glück geübten Thätigkeit«.

zu, durch die die Philologie erst »allmählich zu der ihr angemessenen Methode« gelange.⁶⁸³ Eine besondere Rolle dabei spiele »der in der neuesten Zeit erfolgte Aufschwung der philologischen Fachzeitschriften«. ⁶⁸⁴ Rege wissenschaftliche Publikation hat daher nicht allein die Funktion, Kollegen über die eigenen Resultate zu informieren, so dass der philologische Wissensfundus auf möglichst effiziente Weise vergrößert wird; auch die philologische Methode selbst wird so – und nur so – »allmählich« perfektioniert. Noch deutlicher geht dies aus dem Anfang des auch methodologisch aufschlussreichen, fast 150 Seiten starken Aufsatzes »Ueber die kritische Behandlung der Pindarschen Gedichte« (1820) hervor, wenn Boeckh rechtfertigt, warum er seine Überlegungen derart ausführlich darlegt:

Nicht als ob man nicht einzeln eingesehen hätte, wie wichtig die Methode einem Studium sei, auf dessen schwankendem Boden kein Schritt ohne Gefahr geschieht; aber die ehemals aufgestellten Grundsätze der Hermeneutik und Kritik sind so flach und zusammenhanglos gerathen, dass sich niemand lange dabei aufhielt: und da, wie überall, so auch in der Philologie, Theorie erst gedeihen kann, wenn bedeutende Muster der Ausübung vorangegangen sind, so wird die Theorie nicht tiefer gehen als die jedesmalige Ausübung; indem sie jedoch was dem einen und andern der Ausübenden klar geworden ist, geprüfter, vollständiger und zusammenhängender darstellt, wird sie den Blick der Nachfolger schärfen und sie vor Verirrungen hüten, und endlich das bewirken, dass man in jedem Augenblicke der philologischen Thätigkeit seines Zweckes sich völlig bewusst ist, und das Geschäft des Philologen wahrhaft künstlerisch wird.⁶⁸⁵

Aus der behaupteten Unlehrbarkeit des hermeneutischen *iudicium* zieht Boeckh hier eine wissenschaftstheoretische Konsequenz: Die Interpretation kann, wenn überhaupt, nur durch Nachahmung großer Vorbilder gelernt werden, so dass die Mitteilung der Methoden eine zusätzliche Funktion erhält. Die Philologie muss, so der systematische Anspruch, logische Gesetze formulieren, dies kann aber nur durch Abschauen von »bedeutende[n] Mustern der Ausübung« geschehen.

⁶⁸³ Boeckh, Enc., 253.

⁶⁸⁴ Boeckh, Enc., 253.

⁶⁸⁵ Boeckh 1871, 249.

Diese Denkfigur verweist zunächst auf Kants Geniebegriff, wonach das Genie »der Kunst die Regel gibt.«⁶⁸⁶ »[D]ie Regel der vollendeten Kunst«, so Boeckh, »schafft der Genius des Künstlers, und nachdem sie in die Erscheinung getreten, eignen andere sie sich an.«⁶⁸⁷ Diese Semantik, die Ende des 18. Jahrhunderts zu einem dominanten, die Beschreibung des Kunstwerks vielfältig begründenden Topos wird,⁶⁸⁸ wird, darauf wurde oben hingewiesen, bereits bei Wolf und bei Schlegel auf den hermeneutischen Zusammenhang übertragen, so dass auch die Philologen »genial« genannt werden. Der Geniebegriff hat dort vor allem die auch für Boeckh festgestellte Funktion, Unentscheidbarkeitssituationen aufzulösen.⁶⁸⁹ Eine explizit regelgebende Funktion wird ihm dort indes nicht zugeschrieben;⁶⁹⁰ diese methodologische Lesart des Geniebegriffs wird aber in

⁶⁸⁶ Kant 1974b, B180 (§46). Der Geniebegriff ist hier explizit auf die Kunst beschränkt; Giordanetti 1995 zeigt aber, dass Kant in den sechziger und siebziger Jahren durchaus auch Philosophie und Mathematik als Wissenschaften des Genies auffasst, auch hier explizit hinsichtlich des Findens neuer Methoden (vgl. ebd., 411 f.). Diese Lesart des Geniekonzepts gibt es außerdem bei Flögel, bei Garve oder bei Schelling, sie kann also nicht Boeckh zugeschrieben werden. Interessant ist aber, dass die Auffassung, die Ausübung der Philosophie erfordere Genie, auf ein platonisches Philosophieverständnis zurückgeführt wird (vgl. ebd., 418 f.); dies erklärt einerseits Kants spätere Abwendung davon (der programmatisch gegen Platon gerichtete Aufsatz über den »vornehmen Ton« wurde bereits genannt), und andererseits auch die Nähe Boeckhs zu dieser Konzeption.

⁶⁸⁷ Boeckh, Enc., 143; vgl. auch 240f.

⁶⁸⁸ Zur Geschichte des Begriffs im 18. Jahrhundert vgl. Baeumler 1981, 163 ff. u. ö.

⁶⁸⁹ Für Schlegel vgl. Wegmann 1994, 381. Für Wolf siehe Wolf, Enc., 336, wo »Genie« als eine zum Konjizieren befähigende Eigenschaft vorgestellt wird.

⁶⁹⁰ Auch nicht bei Schleiermacher, siehe aber zum qua Geniebegriff induzierten Gedanken, die Textanalyse könne nur Gewissheit haben, indem sie sich als Produktion bzw. Konstruktion begreift, Danneberg 2004, 269. – Danneberg 2007, 102, weist aber darauf hin, dass »schon früher von Philologen ein solcher Gedanke explizit und prononciert vorgestellt worden [ist], ohne allerdings seinen Niederschlag im Organisatorischen zu finden.« Ein Beispiel sei Ernesti, der in einer Rezension (»Unterweisung eines Vaters zu einem fünfjährigen academischen Fleis und Lebenswandel für seinen Sohn«) empfiehlt, das hermeneutische Studium »unter Anführung eines guten Auslegers« zu üben (zit. nach ebd., 102); diese Anweisung ist indes eher pädagogischer denn methodologischer Art. – Einen Hinweis auf die regelgebende Funktion von Vorbildern

der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts gebräuchlich und findet sich in eben dieser Form noch bei Dilthey.⁶⁹¹

In der Sache ganz analog stellt Gottfried Bernhardy in seinen *Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie* (1832) das Verhältnis von philologischer Theorie und Praxis dar. Hermeneutik und Kritik seien, so Bernhardy, »so fleissig geübt worden«, dass sie »gewissermassen einen Stil aufweisen können.«⁶⁹² Dass nun in der Philologie die Theorie der Praxis stets nachschleiche, findet Bernhardy »in der Ordnung«, und auch diese Wertung enthält ein Angemessenheitsargument, weil sie durch den Verweis auf die Lebendigkeit des Gegenstandes gerechtfertigt wird. Das Verhältnis von philologischer Praxis und der regelgebenden Funktion der durch sie gegebenen »leuchtende[n] Muster« charakterisiert Bernhardy indes etwas pessimistischer als Boeckh, wenn er sagt, dass diese nirgends »über ein subjektives Maass« hinausgingen.⁶⁹³

Heymann Steinthal stellt in seiner überblicksartigen Darstellung der »Arten und Formen der Interpretation« (1878) gleich eingangs fest, dass die philologische Methodologie nichts anderes sein könne als die »möglichst schärfste und vollständigste Analyse der philologischen Operationen, welche unsere besten Philologen geübt haben.«⁶⁹⁴ Die Vorstellung, die an diesen und anderen Stellen zum

gibt allerdings, ohne dies freilich explizit zu machen, Thomasius, wenn er sagt, Klugheit könne nicht auf der Schule oder Universität erlernt werden, sondern nur »durch politischen und gemeinen Umgang mit andern in diesem Stück verständigen Leuten« (zit. nach Danneberg 2009, 424f.). Aber dies entspricht eher der ciceronischen Auffassung, wonach der Kenner auch schwierige Dinge beurteilen kann (vgl. Cic., Or. 36). Die spezifisch methodologische Bedeutung der philologischen Vorbilder wird daher wahrscheinlich tatsächlich erst im 19. Jahrhundert formuliert.

⁶⁹¹ Siehe Dilthey, GS, V, 332; hierzu Danneberg 2009, 435. Der Gedanke wird auch noch in einer späten Schrift Diltheys formuliert: siehe GS, VII, 216f.

⁶⁹² »Stil« ist, im Gegensatz zur »Manier«, das Signum des genialen Künstlers (vgl. Boeckh, Enc., 247, analog auch Schleiermacher, Herm., 108). Zum Zusammenhang von Stil und wissenschaftlicher Reputation siehe auch oben, S. 151, über Wolf.

⁶⁹³ Alle Bernhardy 1832, 55.

⁶⁹⁴ Steinthal 1970c, 532; vgl. auch Steinthal 1970b, 579: »Am besten wird sie [die philologische Enzyklopädie, d. Vf.] freilich verfahren (und wird gar nicht umhin können, es so zu machen), wenn die dem Lernenden großartige phi-

Ausdruck kommt, ist stets die gleiche: Die Operationen, die zum angemessenen Verständnis eines Textes nötig sind, lassen sich nicht in einem Regelsystem fixieren, sondern ihre glückliche Anwendung ist immer Resultat eines kongenialen philologischen Sinns, so dass man sie nur nachahmen kann, nicht aber formalisieren. Die einzige Autorität der Philologie ist hier die philologische Praxis,⁶⁹⁵ so dass Boeckh sogar sagt, die Ausarbeitung der hermeneutischen ›Gesetze‹ sei nur demjenigen möglich, der ihre Ausübung beherrsche.⁶⁹⁶ Dieses Lehrstück ist, davon zeugt die weite Verbreitung der fast gleichen Formulierungen im 19. Jahrhundert, sehr plausibel, und es kann sich auch, bei Boeckh wie bei Bernhardt, auf den Topos des lebendigen Kunstwerks berufen, das nicht in Regeln gezwängt werden dürfe. Dabei steht die Denkfigur gewissermaßen in Widerspruch zu einer philosophischen Grundlegung der Hermeneutik, wie sie im 19. Jahrhundert Konjunktur hat und auch Diltheys Projekt einer »Kritik der historischen Vernunft« motiviert. Auch impliziert sie eine eigenartige Rückkopplung der Prädikate ›bewußt‹ und ›unbewußt‹: Die genialen Philologen handeln »halb bewusstlos[en]«,⁶⁹⁷ und ihnen muss man die Regeln und Gesetze anschauen. Dies führt aber keineswegs dazu, dass die philologische Tätigkeit dann bewusst betrieben werden könnte:

Durch mechanische Anwendung hermeneutischer Vorschriften wird das Talent nicht entwickelt; vielmehr müssen die Regeln, deren man sich beim Auslegen selbst lebendig bewusst wird, durch Uebung so geläufig werden, dass man sie bewusstlos beobachtet, und sich doch zugleich zu einer bewussten Theorie zusammenschliessen, welche allein die *Sicherheit* der demonstrativen Auslegung verbürgt. Bei dem ächten hermeneutischen Künstler wird diese Theorie selbst in das

lologische Leistungen vorführt. Jede Tat aber, die als Muster dient, wird eben damit zum Gesetz: sie ist eine Darstellung oder Verwirklichung des Gesetzes.«

⁶⁹⁵ Vgl. speziell hierzu Danneberg 2007, 105 ff.

⁶⁹⁶ Vgl. Boeckh 1872b, 377: »denn wer nicht auf dem Wege der Ausübung gelernt hat, was möglich und unmöglich, was zu einem befriedigenden Ziele führt oder nicht, der wird wahrhaftig nicht die allgemeinen Gesetze der Auslegung festzusetzen im Stande sein.«

⁶⁹⁷ Boeckh, Enc., 75.

Gefühl aufgenommen und es entsteht so der richtige *Takt*, der vor spitzfindigen Deuteleien bewahrt.⁶⁹⁸

Der Praxis folgt also zunächst die Theorie, die dann aber wieder, um überhaupt richtig ausgeübt werden zu können, »in das Gefühl aufgenommen« werden, das heißt: praktisch werden muss. Das Resultat bezeichnet Boeckh als »Takt«, also mit einem Ausdruck, der bereits in der antiken Rhetorik weniger eine Kategorie des Wissens als des richtigen praktischen Handelns ist. Das Wissen um das richtige Interpretieren wechselt zwischen einem bewussten, aber unfruchtbaren und einem produktiven, aber unbewussten Status. Die Konstellation, die so entsteht, verortet die Figur des Philologen alternierend zwischen Künstler und Wissenschaftler: Im Moment der Ausübung handelt er bewusstlos, bringt die Theorie anschließend zu Bewusstsein, habitualisiert sie aber wieder zur Anwendung. Diese Anwendung besteht nun ausgerechnet darin, dass der Ausleger »sich das, was der Autor bewusstlos geschaffen hat, zu klarem Bewusstsein« bringt.⁶⁹⁹ Das Bewusstmachen des Textes beruht so auf einer zum Unbewussten habitualisierten bewussten Beobachtung des unbewusst Vollzogenen. Dasselbe Vorgehen – behutsame, das Gefundene lebendig haltende Extraktion aus den Werken – findet üblicherweise Anwendung in der Poetik:

Aber auch das Wesen des Genies lässt sich in keiner Formel erschöpfen; die Idee des Genies und der Schönheit bleibt so gut als die Idee Gottes, der Vernunft und Sittlichkeit eine zwar klare, aber nie äusserlich zu deducirende Anschauung. Soll indess diese Anschauung der Massstab bei der Gattungskritik sein, so bedarf man, um sich darüber zu verständigen, doch gewisser Begriffe, vermittelt deren jenes Unaussprechliche reproducirt wird, allgemeiner Umrisse für die Wiedererinnerung; dies sind die Regeln der Theorie, welche aus den Werken des Genies abstrahirt und durch den wissenschaftlichen Geist verbunden und lebendig erhalten werden müssen um

⁶⁹⁸ Boeckh, Enc., 87. Vgl. auch Boeckh, Enc., 377: »denn wer nicht auf dem Wege der Ausübung gelernt hat, was möglich und unmöglich, was zu einem befriedigenden Ziele führt oder nicht, der wird wahrhaftig nicht die allgemeinen Gesetze der Auslegung festzusetzen im Stande sein.«

⁶⁹⁹ Boeckh, Enc., 87.

nicht im System zu erstarren; das erste grosse Muster einer solchen Theorie ist die Poetik des *Aristoteles*.⁷⁰⁰

Die philologische Methodologie ist daher kein primär wissenschaftsphilosophisches Unternehmen, nicht deduzierbar, sondern, da sie den ausübenden Philologen in die Position des Künstlers setzt, ihrerseits nur auf philologischem Wege zu ermitteln; sie ist in diesem Sinne eine Philologie der Philologie, oder, modern gesprochen, eine Poetik des philologischen Wissens. Die Muster der richtigen Philologie, die zum Abschauen der darin angewandten Methode benötigt werden, sind so eine notwendige Bedingung zur wissenschaftlichen, also nicht: willkürlichen Ausübung. Gemäß der platonischen Primärsetzung der mündlichen gegenüber der schriftlichen Rede sieht Boeckh ausgerechnet den mündlichen Kommentar als höchstes Ideal solcher Muster an.⁷⁰¹

Philologische Textproduktion

Schon die vorigen Analysen haben ergeben, dass die ausdrückliche Zuschreibung des Prädikats »angemessen«, wo sie überhaupt vorkommt, auffällig häufig auf die *subtilitas explicandi* bezogen ist, also auf die philologische Textproduktion. Dieser Befund bestätigt sich auch bei Boeckh, zum Beispiel, wenn er sagt, Ausführungen über die Komposition und die Eigentümlichkeit des Autors seien, neben solchen über die historischen Bedingungen, in Einleitungen zu Textausgaben »durchaus angemessen«. ⁷⁰² Der »Methodologische Zusatz« zur Hermeneutik behandelt die philologische Gattung des

⁷⁰⁰ Boeckh, Enc., 240f.

⁷⁰¹ Vgl. Boeckh, Enc., 162f.u.251. Zur Bedeutung der mündlichen Unterweisung siehe auch Danneberg 2007, 103. – In Boeckhs platonischem Bekenntnis zur Mündlichkeit mag man den romantisch erneuerten, auf 2. Kor 3,6 zurückgehenden Topos aufgerufen sehen, wonach die Fixierung durch Schrift den ursprünglichen Geist tötet. Er findet sich zahlreich in romantischen Texten, zum Beispiel im *Taugenichts*: »ein Volkslied, *gesungen* vom Volk in freiem Feld und Wald, ist ein Alpenröslein auf der Alpe selbst, – die ›Wunderhörner‹ sind nur Herbarien – ist die Seele der Nationalseele.« (Eichendorff 1970–88, 572; Herv. im Original gesperrt).

⁷⁰² Boeckh, Enc., 156.

Kommentars ebenfalls am rhetorischen Leitfaden. Der Kommentar soll, so Boeckh, dem Kenntnisstand seines Publikum angemessen sein, also nicht etwa »übermässig anschwellen«;⁷⁰³ auch muss je nach Gegenstand entschieden werden, welche Form gewählt wird, und auch hierfür gibt Boeckh besondere Anweisungen.⁷⁰⁴ Hier geht es um die Verfertigung von Texten, und insofern ist die »Angemessenheit«, die hier thematisch ist, ganz im Sinne des rhetorischen Ideals aufzufassen.

Das neben solchen tatsächlich eher pädagogisch präsentierten Bemerkungen wichtigste rhetorische Ideal ist hier das ›richtige Maß‹. Es gilt beispielsweise zu vermeiden, den (historischen) Kommentar zu breit anzulegen. Dies ist nicht bloß eine Frage des Stils, sondern betrifft unmittelbar die Richtigkeit der Interpretation. So würden manchmal Kommentare »aus zu großem Fleiß und Liebe zur Sache« zu lang, »indem sie [manche Philologen, d.Vf.] Alles, was sie über einen Gegenstand, der sie eben interessirt, wissen, bei Gelegenheit mit unterstecken«. Dadurch werde aber

die Aufgabe der historischen Interpretation falsch aufgefasst [...]; indem die *Sachen*, die in einem Werke berührt werden, weit über das Bedürfnis der Auslegung hinaus erklärt werden, entstehen Einlegungen, die *nicht* zur *Sache* gehören.⁷⁰⁵

Die Interpretation selbst wird demnach unangemessen, wenn der Kommentar zu lang wird, sie wird zur »Einlegung«. Der Grund ist nicht, dass der Ausleger zuviel denkt, wenn er den Text liest,⁷⁰⁶ son-

⁷⁰³ Boeckh, Enc., 163.

⁷⁰⁴ Boeckh, Enc., 164: »Der ununterbrochene Commentar eignet sich besonders für Werke, wo die individuelle und ästhetische Auslegung vorwiegt, wo alles im Licht des Ganzen, also im weitesten Zusammenhange darzustellen ist; der unterbrochene Commentar ist dagegen für die grammatische und historische Auslegung angemessen, da hierbei die Schwierigkeiten des Verständnisses im Einzelnen wegzuräumen sind.« – Angemessenheitsvorschriften für philologische Texte gibt übrigens auch Gottfried Hermann, Boeckhs Gegner in einer Methodenkontroverse (s. dazu unten, S. 282): »Postremo quum exigimus, ut etiam apte explicet interpres, hoc volumus, ut ille eo genere expositionis utatur, quod rei cuique accommodatum est.« (Hermann 1839, 103).

⁷⁰⁵ Alle Boeckh, Enc., 166.

⁷⁰⁶ Dies aber beispielsweise formuliert bei Meier, Versuch, §§ 128f.

dern der, dass er es aus Maßlosigkeit nicht unterlassen kann, seine Gedanken mitzuteilen. Dieser Verweis auf die Angemessenheitstopik wird außerdem durch persönliche Invektiven ergänzt, wenn Boeckh hinzufügt: »Viele treiben es darin fast noch ärger als *Irmisch* mit dem *Herodian* (s. die Ausgabe in fünf starken Bänden. Leipzig 1789–1805).«⁷⁰⁷ Übermäßiges »Unterstecken« von Beiläufigem wird hier auch moralisch konnotiert, es gilt als Resultat schlechter Eigenschaften des Auslegers, weniger als Resultat verkehrter Regelanwendung. Freilich ist auch das andere Extrem zu vermeiden, da zu wenig Erklärungen den Kommentar dem »Vorwurf der Seichtigkeit und Mattigkeit« aussetzen.⁷⁰⁸ Das Ideal, das Friedrich August Wolf mustergültig demonstriert habe, ist die ›richtige Mitte‹, ein klassischer Angemessenheitstopos: »Zwischen beiden gibt es aber eine schöne Mitte, in der die Vorzüge beider ohne ihre Fehler so viel möglich verbunden worden sind.«⁷⁰⁹

Dies gilt sowohl für die Interpretation wie für die Kritik, die, so Boeckh, mit »Eifer und Scharfsinn«, »mit philologischer Erfindungsgabe, Mässigung und Besonnenheit gehandhabt« werden soll, wozu »ein sehr feiner Tact« gehöre.⁷¹⁰ Maßlosigkeit führt zu einer »innerlich hohle[n] Kritik«, wie sie sich, auch hier übt Boeckh wieder persönliche Polemik, bei Friedrich Ast beobachten lasse:

Fällt hingegen das Urtheil in die Hände der Leichtfertigen und Unbesonnenen, die ohne specielle Ergründung in jedem Theile der Literatur nur die höchsten Blüthen pflücken wollen, ihre Freude darin finden, mit allgemeinen philosophisch-ästhetischen Formeln und Floskeln zu spielen, und mit der Trägheit die Anmassung verbinden, oder in die Hände sonst vortrefflicher, aber in diesem Felde ungeübter Männer: so kommt jene, mit dem Scheine der Gründlichkeit äusserlich angethane, innerlich hohle Kritik heraus, von deren Anwendung im Platon neuerlich Hr. *Fr. Ast* in den beiden ersten Hef-

⁷⁰⁷ Boeckh, Enc., 166.

⁷⁰⁸ Boeckh 1872d, 49. Als »mattes und seichtes ästhetisches Gewäsch« bezeichnet Boeckh an anderer Stelle die »Commentare aus der Heyne'schen Schule« (Boeckh, Enc., 165) – Wolf ist hier aber sicher nicht mitgemeint.

⁷⁰⁹ Boeckh 1872d, 49.

⁷¹⁰ Alle ebd., 61.

ten seiner *Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst* glänzende Beispiele geliefert hat, [...].⁷¹¹

Auch hier wird schlechte Kritik als unangemessen ausgewiesen, die Topoi, auf die Boeckh sich bezieht, sind das ›iudicium‹, das ›richtige Maß‹ sowie allgemeine Tugenden des als leichtfertig, unbesonnen, träge und anmaßend erscheinenden Auslegers. Die »ernste Beschäftigung« der Kritik sei so »bei Vielen zum Spiel der Willkühr geworden«. ⁷¹² Im Pindar-Aufsatz benennt Boeckh die Quellen schlechter Konjekturen als »Missverstand, Mangel an Eindringung, an Sprach- und Sachkenntniss, Vernachlässigung tiefgehender Erklärung«, und weist außerdem hin auf den »kritische[n] Kitzel«, der zur Unmäßigkeit führe. ⁷¹³ An dieser Stelle wird noch ein weiterer auf die Angemessenheit verweisender Vorwurf erhoben, nämlich der Mangel an Respekt vor dem antiken Gegenstand: »die heilige Scheu vor den ehrwürdigen Resten des Alterthums ist verschwunden; die Kritik ist ein Messer geworden in Kinderhand.« ⁷¹⁴ Auch hier muss indes betont werden, dass Boeckh die Kritik nicht allein dem Genie überlassen will, sondern die Lösung in der Ausarbeitung einer »möglichst sichere[n] Methode« sieht, anhand derer »alle bisherigen und gedenkbar[n] Versuche auf ihr richtiges Maass zurückgeführt werden« können. ⁷¹⁵

Cicero, in dessen rhetorischen Schriften dieser Topos eine wichtige Rolle spielt, plädiert für das richtige Maß, spricht aber gleichwohl die Empfehlung aus, im Zweifelsfall lieber zuwenig als zuviel einzusetzen. ⁷¹⁶ Analoge Vorschriften, das haben die vorigen Analysen ergeben, gibt es auch in der Hermeneutik: Sie soll nicht etwa maßlose Deutungen produzieren, sondern enthält meistens auch Beschränkungsregeln, die angeben, wo die Grenze zwischen Aus- und Einlegen, zwischen Interpretation und Überinterpretation verläuft. Die zitierten Stellen, etwa die Formulierung »auf ihr richtiges Maass

⁷¹¹ Ebd., 61; Herv. im Original gesperrt.

⁷¹² Boeckh 1871, 372.

⁷¹³ Ebd., 372.

⁷¹⁴ Ebd., 372.

⁷¹⁵ Beide Boeckh, Enc., 556.

⁷¹⁶ Vgl. Cic. orat. 73; siehe oben, S.40.

zurückgeführt«, zeigen bereits, dass auch Boeckh vor einem Zuviel warnt. Dies gilt für Interpretationen, für das Konjizieren, und es gilt auch überhaupt für die Einrichtung von Ausgaben. Der Maßstab ist vor allem die Autorintention.⁷¹⁷ Es finden sich auch diesbezüglich Invektiven gegen andere Philologen. Mit Bezug auf die Sündenmetaphorik lehnt Boeckh die inflationäre Herstellung von Klassikerausgaben aus bloßem Gewinnstreben als »Versündigung an den Manen der Alten« ab, mit deren Geist »Wucher und Handwerk getrieben« werde. Solche Ausleger seien, wie Boeckh formuliert, »oft keine Merkure und das Gefäß des hermeneutischen Geistes ist ihnen hermetisch verschlossen.«⁷¹⁸ Geradezu empört äußert sich Boeckh, wenn die Ausgaben zudem Fehler enthalten, etwa falsche Emendationen:

Eine solche Bearbeitung der alten klassischen Schriften ist eine Art Verbrechen, eine Nichtachtung fremden Eigenthums, ein frevelhafter Eingriff in fremde Individualität. Die Athener haben auf Antrag des Redners *Lykurgos* verboten die Tragiker zu verändern; man möchte beinahe wünschen, dass alle alten Klassiker jetzt durch ein ähnliches Verbot geschützt würden.⁷¹⁹

Solche *ad-personam*-Invektiven erfüllen hier die Funktion, Fehler der Auslegung zu erklären.⁷²⁰ Diese Beobachtung bestätigt sich auch dort, wo Boeckh nicht, wie an den zuletzt angeführten Stellen, in der Hauptsache polemisiert, sondern tatsächlich inhaltliche Punkte vorbringt:

⁷¹⁷ Siehe Boeckh 1872b, 338: »Ungenügend dagegen ist unseres Erachtens die blosse Verknüpfung gewisser Parthien mit einem gewissen Grundgedanken im Verstande des betrachtenden Auslegers, wenn nicht klar wird, dass diese Verknüpfung im Bewusstsein des Dichters bei der Hervorbringung lag; man kann leicht zu einem *Zuvielverstehen* kommen, was den Scharfsinnigen eben so nahe liegt, als den Andern das *Zuwenigverstehen*.« (Herv. im Original).

⁷¹⁸ Alle Boeckh, Enc., 167.

⁷¹⁹ Boeckh, Enc., 187.

⁷²⁰ Dies trifft nicht nur auf Boeckh zu, sondern zeichnet die Verweise auf die Person des Auslegers allgemein aus (vgl. Danneberg 2007, 112f.). – Vgl. auch Horstmann 1992, 42, der darauf hinweist, »daß Boeckh ›Wissenschaft‹ keineswegs nur aus einer im engeren Sinne erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Perspektive in den Blick nimmt, sondern zugleich auch funktionale und (sozial) bewertende Kategorien zugrunde legt, die den gedanklichen Rahmen einer bloßen ›Logik der Forschung‹ weit überschreiten.«

Zu den größten Verirrungen hat die Ansicht geführt, dass die historische Auslegung im Einklang mit der *Erfahrung* stehen müsse. Man hat darauf hin z.B. das Neue Testament so interpretiert, dass die Wunder als natürliche Vorgänge erscheinen, wie sie unserer Erfahrung entsprechen. Es sind daraus kindische und läppische Erklärungen hervorgegangen, die aber einst der Mehrzahl der deutschen Theologen imponiert haben, weil sie keine genügende Kenntniss der neutestamentlichen Sprache und keine hermeneutische Bildung hatten.⁷²¹

Man mag es der pädagogischen Anlage der *Encyklopädie* zuschreiben, dass Boeckh es hier nicht bei dem sachlichen Hinweis auf den besonderen Charakter des Neuen Testaments beruhen lässt, sondern außerdem jene Interpreten, deren Erklärungen von anderen Ansichten hierüber ausgehen, als unfähig ausweist. Die Formulierungen an dieser Stelle – »kindische und läppische Erklärungen«, »keine genügende Kenntniss«, »mangelnde hermeneutische Bildung« – machen deutlich, dass die Kritik sich nicht auf Schlussweisen oder Verfahrensfehler bezieht, und ebensowenig auf divergierende Grundannahmen, auch wenn dieser Vorwurf natürlich inbegriffen ist; Boeckh diskreditiert diese Ausleger als für dieses Geschäft schlechterdings ungeeignet. Der Bezug auf die Person des Auslegers wird im unmittelbar die zitierte Stelle anschließenden Satz deutlich: »Jedem umsichtigen Ausleger muss es klar sein, dass die neutestamentlichen Schriftsteller an Wunder geglaubt haben.« Ob eine Erklärung gelingt oder nicht, ist demnach nicht zuletzt eine Frage der Integrität des Auslegers; tugendhaft soll er sein, und mit »umsichtig« ist denn auch ein Wort gewählt, das zwar die optische Konnotation noch enthält, aber, im Sinne von »bedachtsam, vorsichtig, klug«,⁷²² auch eine Tugend bezeichnet, die der Person als ganzer zukommt.

⁷²¹ Boeckh, Enc., 120.

⁷²² Grimms Wörterbuch, Art. »umsichtig, adj. adv.«, unter 2.

Philologisch-kritische Dialektik

Andererseits kritisiert Boeckh andere Philologen aber durchaus auch aufgrund logischer Fehler. Eine solche Kritik kann sich auf die Wahrheit der Prämissen beziehen:

Ein Beispiel giebt die Untersuchung von *Seidler* über die Zeit der *Sophokleischen* Antigone; er hat geglaubt, seine Prämissen wären ganz sicher, weil er zu wenig Umsicht und einen zu kleinen Kreis von Anschauungen aus dem Alterthum hatte. Ich habe gezeigt, dass sie ganz unzulänglich sind.⁷²³

Logische Kritik bezieht sich indes nicht nur auf die Prämissen, sondern auf die Gültigkeit des Schlussverfahrens, und auch solche Kritik übt Boeckh, beispielsweise, wenn er Gottfried Hermann eine *petitio principii* vorwirft, weil dieser aus Annahmen über die Individualität Pindars einzelne Stellen erkläre, die dann wiederum die Individualität erklären sollen.⁷²⁴ Dass Gottfried Hermann logische Fehler macht, beurteilt Boeckh nicht wertfrei, sondern rechnet es auf seinen Charakter zu – und formuliert recht polemisch, zumal wenn man bedenkt, dass er von sich selbst sagt, dass »er gerne Polemik vermeidet«:⁷²⁵

Wer alle Logiken von Aristoteles bis auf unsern Hegel durchstudirt hat, dürfte schwerlich die Denkformen finden können, in welchen der Uebermüthige, der andern die Schliessfähigkeit abspricht, hier gedacht hat.⁷²⁶

Hierin liegt, wenn auch latent, gleich ein doppelter Verweis auf die Angemessenheitstopik, denn Boeckh sagt nicht nur, dass die Fehler auf Hermanns Person zurückzuführen sind, sondern benennt die inkriminierte Eigenschaft zudem als Übermut, was ja Maßlosigkeit meint,⁷²⁷ und spricht ihm mithin eine zentrale zum Interpretieren

⁷²³ Boeckh, Enc., 176.

⁷²⁴ Boeckh, Enc., 139f.

⁷²⁵ Boeckh 1872c, 405.

⁷²⁶ Boeckh 1872e, 326.

⁷²⁷ Vgl. Grimms Wörterbuch, Art. »übermut, m.«: »ü. ist demnach die über das durchschnittliche oder erwartete oder sittlich erlaubte masz hinausgehende seelische stimmung.« Siehe auch Cic. off. I, 90.

notwenige Kompetenz ab. Ähnlich verhält es sich mit weiteren Vorwürfen gegen Hermanns Schlussverfahren. So kritisiert Boeckh eine Worterklärung Hermanns als unlogisch, nämlich als »nur ein abstractes Rathen aus dem Zusammenhang der Stelle.«⁷²⁸ Nach Auffassung Boeckhs kann Hermann gar nicht zum richtigen Ergebnis kommen, weil er von vorn herein eine unangemessene Methode verwendet: »*Gottfr. Hermann* geht in der Auslegung häufig dadurch fehl, dass er begrifflich deduciren will, was nur durch Anschauung zu erfassen ist.«⁷²⁹

Es zeigt sich, dass, obwohl Boeckh in bestimmten Fällen durchaus logisch argumentiert, die Angemessenheit stets im Hintergrund präsent bleibt. Namentlich gegen Hermann formuliert Boeckh die Auffassung, dass bestimmte Gegenstände durch syllogistische Argumentationen verfälscht würden, dass ihnen die logische Form selbst mithin unangemessen sei. Dadurch gehe nämlich der Zusammenhang, der ja konstitutiv für die Bedeutung einer Stelle ist, verloren: »Ganz verkehrt ist es daher, wenn man eine Bedeutung aus der anderen durch logische Schlussfolgerungen ableitet, die so zusammengereiht werden, dass der Zusammenhang der Anschauung verloren geht.«⁷³⁰ Hier wird klar, dass nicht nur der Tatsache, dass die Resultate überhaupt mitgeteilt werden, eine erkenntniskonstitutive Funktion zugeschrieben wird, sondern auch der Form der Erklärungen und Kommentare. Die Anweisungen, die Boeckh diesbezüglich gibt, reichen insofern wieder über pädagogische Hinweise hinaus.⁷³¹

⁷²⁸ Boeckh, Enc., 100. Hermann erkläre aufgrund einer Analogie die Bedeutung von καθάρσιζεν als »weihen« und »verunreinigen«, weil beides dasselbe bewirke, nämlich dass man sich von dem betreffenden Ort fernhalte.

⁷²⁹ Boeckh, Enc., 101.

⁷³⁰ Boeckh, Enc., 100. – Ganz analog argumentiert Bernhardy 1832, 54: »Denn sie [die Philologie, d. Vf.] betrachtet das ganze Leben des Alterthums, im grossen und kleinen, wo sich kein Anfang und Ende beisammen finden, und es nur der kalten Zergliederung gelingt, Stücke von einer innigen Totalität der Erscheinungen loszureissen.«

⁷³¹ Boeckh behandelt die philologische Textproduktion deshalb nicht, wie Horstmann 1992, 270, meint, »lediglich unter dem didaktischen Aspekt angemessener Darstellung«. Die Unterscheidung von *context of discovery* und *context of justification*, vor deren Hintergrund Horstmann das Verhältnis von einsamer Forschung und intersubjektiver Mitteilung diskutiert, passt aus diesem

Boeckh bezieht sich explizit auf die (rhetorische) Angemessenheitskategorie und beruft sich dafür auf Leibniz:

Gottfr. Hermann pflegt Anderer kritische und exegetische Auseinandersetzungen nach logischen Formeln zu beurtheilen und in solche umzusetzen. Dies ist an sich nicht zu tadeln; aber die philologische Beweisführung hat eine Form, welche durch die allgemeine Logik allein nicht gegeben ist. Niemand kann verlangen, dass man in Syllogismen schreibe, was man freilich häufig thun müsste, um *Hermann's* Anforderungen gerecht zu werden. *Leibniz*, der oft seine Lehren anhangsweise syllogistisch formt (wie in der *Theodicee*), sagt [...]: »Sonst, gleichwie es sich nicht schicket, allezeit Verse zu machen, so schicket sich's auch nicht, allezeit mit Syllogismis um sich zu werfen.«⁷³²

Die Stelle, die Boeckh hier zitiert, stammt aus einem Brief an Gabriel Wagner, in dem Leibniz die Anwendung der formalen Logik verteidigt, aber einzelne Ausnahmen einräumt. Sei etwa normalerweise das kunstmäßige Rechnen dem Abzählen an den Fingern oder der Zuhilfenahme von Strichen und Kreuzen weit überlegen, so sei diese Methode angesichts besonders wertvoller Gegenstände möglicherweise geradezu geboten:

Doch ists bißweilen rathsam daß man sich an solche bauerrechnung und Kinder-Logick halte; und gleichwie man geringer geld mit würffen annimt, große stücken aber, zumahl von gold lieber

Grund auch nicht auf die Anlage bei Boeckh. Wenngleich nämlich die logische Beurteilung einer philologischen Argumentation dem *context of justification* zugerechnet werden müsste und mithin darin Angemessenheitskriterien eine untergeordnete Rolle spielen sollten, zeigt sich bei Boeckh, dass selbst diese Stellen häufig latente Verweise auf die Angemessenheit mitführen. Martus 2007a, 112, konstatiert, dass auch in der Philologie des 20. Jahrhunderts Angemessenheitskriterien eine Rolle für den *context of justification* spielen. Auch entspricht die Kontextunterscheidung, wie Hoyningen-Huene 2006, 124, ausführt, nicht derjenigen von einsam und intersubjektiv: »In other words, a *rational disagreement about justification* is conceptually impossible. Put in a different idiom, the justificatory part of science is a one-person-game. This implies that in this part of science, there is no fundamental epistemic role for scientific communities, as opposed to individually working scientists.« (Herv. im Original).

⁷³² Boeckh, Enc., 177.

zehlet, und wenn man Diamanten zu berechnen hätte, gern die mühe nehmen würde, solche an den fingern abzuzehlen, weilen diese rechnung zwar am schlechtesten, doch aber auch am sichersten ist; dahingegen ie höher, künstlicher und geschwinder die rechnung, ie leichter auch sich zu verrechnen; so ist es auch mit der Logick bewand; daß man nemlich in wichtigen, zumahl Theologischen Streitsachen, so Gottes wesen und willen, auch unsre seele betreffend, wohl thut, wenn man alles mit großem Fleiß auflöset und auff die allereinfältigsten und handgreifflichsten Schlüße bringet, da auch der geringste Schühler ohnfehlbar sehen kan was folge oder nicht.⁷³³

Dass die Antike für Boeckh durchaus als in diesem Sinne besonderer Gegenstand gelten muss, dem er mit »heilige[r] Scheu«⁷³⁴ begegnen will, ist oben deutlich geworden. Leibniz nennt aber einen weiteren Bereich, für den die Logik nicht zwangsläufig anzuwenden ist, nämlich den Bereich des wahrscheinlichen Wissens, wo man die Argumente nicht zählen kann, sondern abwägen muss – »aber niemand hat noch dazu die Wage gezeiget«.⁷³⁵ Hier, Leibniz denkt an die »auslegungskunst«, insbesondere an die juristische und theologische, werde besser topisch verfahren, weil gar nicht alles beweisbar sei.⁷³⁶

Eine wichtige wissenschaftstheoretische Funktion solcher Beweisbarkeit ist, dass die jeweilige Schlussfolgerung dadurch als notwendig ausgewiesen wird; erscheint sie nicht als notwendig, so entsteht ja der Eindruck, sie sei willkürlich behauptet worden, und willkürlich heißt immer unwissenschaftlich.⁷³⁷ Die absolute Gewissheit der

⁷³³ Leibniz 1961, 520.

⁷³⁴ Boeckh, Enc., 372.

⁷³⁵ Leibniz 1961, 521.

⁷³⁶ Ebd., 521 f. – Zu Transformationen topischen Denkens bei Leibniz, auch speziell zum Problem der Wahrscheinlichkeit siehe Meier-Kunz 1996, insb. 114 ff.

⁷³⁷ Vgl. nur Boeckh 1866, 205: »Ueberall geht die wahre Wissenschaft auf die Erkenntniss des Nothwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt die Rede sein kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgesetzt selbst in den freiesten Gebilden, weil man sonst durchaus weder von einem festen Punkt anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkür aus Willkür, Nichtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müsste.«

Erkenntnis sieht Boeckh durch die Anwendung des philologischen *iudicium* gewährleistet, sowie, hierüber vermittelt, durch die Darlegung der Methode, die den Interpreten geleitet hat. Die letzte Entscheidung treffe nämlich immer das Gefühl, »das aus einem *unbestechlichen Sinn für historische Wahrheit* hervorgeht«. ⁷³⁸

Die historische Wahrheit kann dann als gesichert gelten, wenn aus wahren Prämissen richtig geschlossen wird. ⁷³⁹ Ausgerechnet die Prämissenfindung bleibt aber Sache des genialen Philologen, dessen Genialität man sich freilich nicht sicher sein kann. Boeckh konzediert also: »Der Maasstab für die Sicherheit der Prämissen ist jedoch sehr subjektiv und hängt sehr häufig von dem Grade der *Anschauungsfähigkeit* ab.« ⁷⁴⁰ Wie die Ausführungen über Boeckhs Kritik an der logischen Argumentationsweise Gottfried Hermanns gezeigt haben, ist aber auch die Schlussweise aus den solcherart unsicheren Prämissen eine nicht-logische – Boeckh spricht von philologisch-kritischer Dialektik –, so dass auch die logische Demonstration noch der Person zugerechnet werden muss, die schließt:

Ein Forscher von grösserem Scharfsinn findet nun aber an demselben Object feinere Unterschiede, die ein Anderer nicht mehr erblickt, und er ist im Stande bis zur Sicherheit zu bringen, was ein Anderer nur für wahrscheinlich gegeben hat: indem er die Prämissen durch genauere Sonderung näher bestimmt und durch *Combination* Schlüsse zieht, die ein Anderer nicht hat ziehen können. Das ist die philologisch-kritische *Dialektik*. Die fruchtbare *Combination* beruht darauf die Prämissen in eine solche Stellung und Verbindung zu bringen, dass mehr aus ihnen hervorspringt, als man gewöhnlich sieht: es sind oft lange Umwege nöthig um eben viele Thatsachen so zusammenzustellen, dass immer neue und aus diesen wieder neue und sichere hervorspringen. ⁷⁴¹

Die zuletzt zitierten Passagen weisen ebenfalls die eigentümliche Spannung zwischen Gewissheitsevokation und Wahrscheinlichkeitszugeständnissen auf, von auf der einen Seite behaupteter Objektivität der Resultate und auf der anderen eingestandener Subjektivität

⁷³⁸ Boeckh, Enc., 174.

⁷³⁹ Vgl. Boeckh, Enc., 175.

⁷⁴⁰ Boeckh, Enc., 176.

⁷⁴¹ Boeckh, Enc., 177.

der Erzeugung, wie sie schon, in anderer Weise, bei Wolf aufgefallen ist.⁷⁴² Boeckh reflektiert, was Wolf eher performativ ausführt, und er behauptet auch, anders als Wolf, keine den mathematischen Wissenschaften gleichrangige Evidenz der philologischen Resultate.⁷⁴³ Auch bei Boeckh lassen sich daher rhetorische Strategien der Plausibilitätsevokation beobachten, wie sie aus vielen der zitierten Stellen hervorgehen; beispielhaft lässt sich das an einem Argument aus dem Pindar-Aufsatz aufzeigen, wenn Boeckh behauptet, dass bei Pindar nirgends ein Wort von einem in den folgenden Vers übergehe:

Denn da wir gewiss wissen, dass die Verse untereinander durch den Hiatus, die Endsylbe von unbestimmten Maass und die häufig wiederkehrende Interpunction sich trennen, unter unzähligen Beispielen aber ein so bestimmtes Vers-Ende so gut als niemals in die Mitte eines Wortes fällt, und umgekehrt, kein angenommenes Vers-Ende, wodurch die Worte zerschnitten würden, von jenen Kennzeichen bestätigt wird, so ist das Gesagte so erwiesen, dass ich überzeugt bin, diejenigen, welche strenge Beweise würdigen können, ich meine die Mathematiker oder welche mathematisch gebildet sind, müssen es zugeben; zweifeln können nur solche, welche, wie Philolaos sagte, den Danaidenfässern ähnliche Seelen haben, in welchen keine feste Ueberzeugung haftet.⁷⁴⁴

Sporadisch vorgebrachte Gegenargumente kennzeichnet Boeckh als »eben weiter nichts als lächerlich«.⁷⁴⁵ Die eigentliche Begründung ist hier kaum länger als die umständliche Schwörung, sie zu glauben. Diese Rhetorik weist auch darauf hin, dass Boeckh die Unsicherheit der Behauptung wohl bewusst ist. Er rekurriert auf die Mathematik, um das Assoziationsfeld der sicheren Gewissheit aufzurufen, was sich ja, wenn die Beweise tatsächlich schlagend wären,

⁷⁴² Siehe oben, S. 142.

⁷⁴³ Siehe Boeckh, Enc., 258f: »An der Sprache wird der Geist überhaupt geübt und zwar in anderer Weise als an der Mathematik; denn da in dieser die strenge Nothwendigkeit herrscht, wird dadurch Sinn und Verständniss für das Nothwendige ausgebildet; in der Sprache dagegen überwiegt die Freiheit und durch das Sprachstudium wird also die Jugend zu freier *wissenschaftlicher* und *poetisch künstlerischer* Entwicklung angeleitet.«

⁷⁴⁴ Boeckh 1871, 255 f.

⁷⁴⁵ Ebd., 256.

erübrigen würde. Man stelle sich nur vor, ein Mathematiker müsste, wenn er etwa einen Beweis ausgeführt hat, eigens auf die unbezweifelbare Gewissheit hinweisen und die, die den Beweis anzweifeln, zudem mit Rekurs auf die Angemessenheitstopik lächerlich machen.

Die Topik der Angemessenheit hat, das hat die Analyse ergeben, bei Boeckh eine erkenntiskonstitutive Funktion, und zwar sowohl hinsichtlich des wissenschaftlichen Entdeckungs- wie des Rechtfertigungszusammenhangs. Dieser Befund ist insofern signifikant, als Boeckhs philologische Fachencyklopädie – zumindest in der Reihe der hier besprochenen Autoren – den ambitioniertesten Versuch darstellt, der Philologie als Wissenschaft im idealistischen ›System‹ der Wissenschaften ihren Platz anzuweisen. Dieser Systemanspruch macht auch verständlich, warum bei Boeckh zwei eigentlich widersprüchliche Topoi der Angemessenheit gleichermaßen aktualisiert werden, nämlich zum einen der eher erkenntnistheoretische Topos der ›Übereinstimmung‹, zum anderen der dieser Bedeutung geradezu entgegengesetzte Topos des genialischen Sinns für das Wahre.

Die ›Übereinstimmung‹ suggeriert zumindest Wissenschaftlichkeit und die Rekurse auf sie haben bei Boeckh durchgehend die Funktion, die Aufnahme der Philologie in das System der Wissenschaften zu legitimieren. Es ist vor allem die breit angelegte Diskussion möglicher Fehlerquellen, die andererseits zu der maßgeblichen Bedeutung des ›iudicium‹ führt, der letztlich die höhere Autorität beigemessen wird. Angemessenheit erweist sich als Äquivalent logischer Verfahren, die Wahrheit von Schlüssen zu sichern. Boeckhs Euphemismus »philologisch-kritische Dialektik« beschreibt die epiphanische Wahrheitsfindung, die nur dem philologischen Künstler möglich ist, mit der Terminologie von Prämisse, Schluss und logischer Sicherheit.

Damit ist allerdings vorerst ein Höhepunkt der auf solche genialischen Strategien der Erkenntnissicherung vertrauenden Hermeneutik erreicht. Wie ersichtlich werden wird, verliert die Angemessenheit ihre dominierende Funktion mit Diltheys Begründung der Geisteswissenschaften zugunsten eher philosophischer Argumente. Darauf, dass damit etwas Wesentliches aus dem Blick gerät, weist indes die Tatsache, dass gerade in den ›weichen‹, auf die ›philologi-

sche Kunst« zielenden Aspekten von Boeckhs Theorie eine bis heute reichende Aktualität gesehen wird.⁷⁴⁶

⁷⁴⁶ Siehe beispielsweise Strohschneider-Kohrs 1979, insb. 91 ff., sowie Horstmann 1992, 179: »Attraktiv und aktuell bedeutsam ist Boeckhs ›Enzyklopädie‹ weniger als *Wissenschaftstheorie der Philologie* denn als *Theorie der philologischen Kunst!*« (Herv. im Original fett).

Kapitel 4

Dichtung und Wahrheit im 20. Jahrhundert

Die bislang diskutierten Hermeneutiken verfahren hinsichtlich ihrer Objektkonstitution analog: Sie setzen wie selbstverständlich voraus, *was* ein Text ist, verweisen auf diese Setzung nur in Form einer nicht weiter begründungsbedürftigen oder nur wissenschaftspragmatisch zu rechtfertigenden Tatsache und leiten daraus die Geltung der jeweils behaupteten Behandlungsregeln ab. Diese Struktur ist unabhängig davon, als was sie den Text dabei jeweils ansehen. Auch in der Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts sind die Bezüge auf die Angemessenheitstopik ubiquitär. Man findet sie aber nicht mehr primär in hermeneutischen Grundlagenkonzepten, sondern vor allem beiläufig in Einzelinterpretationen und in Methodenkontroversen. In zwei der im 20. Jahrhundert wirkmächtigsten und im folgenden exemplarisch besprochenen Hermeneutiken – der Theorie Wilhelm Diltheys und der »philosophischen Hermeneutik« Hans-Georg Gadamer – fällt dagegen auf, dass die ›Angemessenheit‹ auf andere Weise aufgerufen wird. Der Gegenstand ›Kunstwerk‹ wird hier nämlich nicht mehr topisch vorausgesetzt, sondern philosophisch expliziert. ›Als‹ was der Text dann zum Objekt der Wissenschaft werden kann, wird zwar weiterhin als Ableitung aus diesen Annahmen gesehen, die Begründungsweise ist aber eine fundamental andere. An die Stelle einer sich auf topische Gewissheiten berufenden Methodenlehre tritt eine buchstäbliche Philosophie des Angemessenen.

Diese Tendenz ist zwar bei Gadamer viel deutlicher zu beobachten als bei Dilthey, aber auch Diltheys Theorie ist weniger an hermeneutischen Methoden interessiert als an einer philosophischen ›Grundlegung‹ der Geisteswissenschaften. Erfüllt auch in der sys-

temphilosophisch auftretenden Fachencyklopädie Boeckhs der Topos der Angemessenheit eine basale Begründungsfunktion, so ist für Dilthey wie für Gadamer festzustellen, dass die latent behauptete Objektkonstitution zugunsten einer breiten philosophischen Diskussion der ›Natur‹ des Kunstwerks und des als anthropologische Konstante aufgefassten Verstehens zurücktritt. Dies ist der Grund, warum diese beiden Theorien, die üblicherweise auseinandergehalten werden, hier zusammen behandelt werden.

Was der Auslöser für diese philosophische Tieferlegung der Frage nach dem hermeneutischen Gegenstand ist, kann hier nicht eingehend geklärt werden.¹ Zu vermuten ist aber, dass sie mit ästhetischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zusammenhängt, die durch sozialstrukturelle Veränderungen, durch die so genannte »Demokratisierung des Lesens« im Zuge einer zweiten »Leserevolution«² sowie durch die neuen technischen Medien ausgelöst werden. Zum einen wird das Lesen im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem Massenphänomen. Die Unübersichtlichkeit des Buchmarktes beschreibt Wolfgang Menzel bereits 1828 in seinem Buch über *Die deutsche Literatur*, die »an Mannigfaltigkeit und Masse ins Ungeheure zugenommen« habe: »Was wir auch in der einen Hand haben mögen, in der andern haben wir gewiß immer ein Buch.«³ Wer in die »Bücherwelt« gerate, fühle sich deshalb sogleich »in ein Chaos versetzt«.⁴ Solche Unübersichtlichkeit führt zwangsläufig zu einer Pluralität literarischer Geltungsansprüche,⁵ so dass Menzel die Literatur vorkommt wie ein »Kopf mit vielen tausend Zungen, die alle wider einander reden.«⁶ Die zunehmende massenweise Verbreitung von Triviallite-

¹ Wenig erhellend ist die Feststellung, dass das Verstehen als existenzielles Phänomen gesehen und folglich eine »philosophische Hermeneutik« im Sinne einer »hermeneutischen Philosophie« ausgearbeitet wird (siehe hierzu nur Figal 2000 und Angehrn 2003, 51) – dies trifft natürlich zu, zu erklären wäre aber gerade, warum es dazu kommt.

² Vgl. hierzu Langenbucher 1975.

³ Menzel 1828, 2.

⁴ Ebd., 15.

⁵ Die sozialen Kämpfe um symbolisches Kapital im literarischen »Feld« in Frankreich unter den neuen sozialökonomischen Bedingungen des 19. Jahrhunderts beschreibt Bourdieu 1999, 84ff.

⁶ Menzel 1828, 15.

ratur, die, etwa bei Karl Rosenkranz, nun auch zum Gegenstand der philosophischen Ästhetik wird,⁷ lässt die Selbstverständlichkeit, mit der man sich des besonderen Wertes der schönen Literatur zuvor sicher sein konnte, zweifelhaft erscheinen. Menzel meint zwar nach wie vor, die Sprache sei das beste Darstellungsmittel, weist aber gleichwohl auf ihre Grenzen hin.⁸ Radikaler formuliert Nietzsche die bereits hier angelegte Skepsis in seinem 1873 entstandenen Essay »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, wenn er die Sprache als kontingentes Medium ausweist, das keinesfalls »der adäquate Ausdruck aller Realitäten« sein könne.⁹ Galt die Sprache zuvor fraglos als natürlicher und unmittelbarer Ausdruck des Geistes,¹⁰ so drängt sich nun die Frage auf, als deren Antwort die ganze Philosophie Diltheys angesehen werden kann: Welches Geistes?

Noch offensichtlicher muss die hermeneutische Behandlung von Kunstwerken Hans-Georg Gadamer begründungsbedürftig erscheinen. Die Kunst selbst verweigert sich inzwischen jeder säkularen Repräsentationsfunktion, sowohl in den radikaleren, nur noch das reine Sprachmaterial fokussierenden Programmen des Dadaismus und Futurismus als auch in der »eucharistischen« Dichtung Rilkes oder Georges, die das Gedicht als »allein gültige Instanz« ursprünglicher Bezeichnung auffasst.¹¹ Die Schlussverse von Georges Gedicht »Das Wort« – »So lernt ich traurig den verzicht: / Kein

⁷ Allerdings, so Schulte-Sasse 1971, 130, »allein nur aus ›Resignation‹«.

⁸ Vgl. Menzel 1828, 13.

⁹ Nietzsche 1973, 372.

¹⁰ Alle bislang besprochenen Hermeneutiken können diese Position als völlig selbstverständliche Grundlage annehmen. Explizit wird dies etwa formuliert bei Chladenius, Ausl., § 1 (»UNter allen Arten, wie die Menschen ihre Gedanken ausdrücken und andern bekannt machen, ist das *Reden* wol unstreitig die vornehmste:«), bei Schleiermacher 1977, 76 (»reden aber nur die äußere Seite des Denkens«) oder bei Boeckh, Enc., 12 (»Da das allgemeinste Vehikel der Erkenntniss, oder vielmehr der reine Abdruck für alles Erkennen, nicht nur für das des Verstandes, die Sprache ist [...].«).

¹¹ Zum letzteren vgl. Braungart 1997, 160ff. (zit. 165). – Dass die Medialität der Sprache derart ins Zentrum der Poetiken rückt, erklärt Kittler 1995, 288ff., als diskursive Folge der Erfindung neuer technischer Medien, vor allem des Phonographen und des Films. Dadurch werde sichtbar, dass auch die Sprache nur *ein* Medium neben anderen ist.

ding sei wo das wort gebricht.«¹² – werden von Heidegger in diesem Sinne interpretiert,¹³ und der George-Anhänger Gadamer zitiert sie an exponierter Stelle, um die Grundthese von *Wahrheit und Methode* zu belegen.¹⁴ Die ›philosophische Hermeneutik‹ kann insofern als Versuch angesehen werden, der Kunst ihre besondere Repräsentationsfunktion zu retten.

Die so erfahrene Artifizialität der Sprache und die damit verbundene Kontingenz der Literatur verbieten einfache Funktionszuweisungen, wie sie vor allem bei Wolf aufgefallen sind. Zwar ist die Begründung, weshalb man weiterhin Literatur interpretieren müsse, bei Dilthey und Gadamer in der Sache immer noch dieselbe wie bei Heyne und Wolf: Nur so kann der Mensch den Menschen erkennen. Diese Intuition soll nun aber im Sinne einer philosophischen Bestimmung begründet werden. Weil es mittlerweile zu viele unterschiedliche Auffassungen davon gibt, was Kunst ist oder sein soll,¹⁵ kann die Akzeptanz einer topischen Objektconstitution nicht mehr in gleicher Weise vorausgesetzt werden. Die hermeneutische Angemessenheit wird zum Thema der Philosophie. Diese Tendenz beginnt mit Diltheys Begründungsversuch der Geisteswissenschaften. Wie bei Wolf ist auch hier der institutionspolitische Bezug evident: Die Frage, warum man Philologie treiben muss, korreliert mit der Frage, wozu man philologische Seminare braucht. Bei Gadamer wird die Angemessenheit und die durch sie implizierte Frage nach der Objektconstitution dann explizit zum Gegenstand inhaltlicher Diskussion.

1) Wilhelm Dilthey

Diltheys Hermeneutik ist vor allem institutionell von Bedeutung: Sie begründet die Geisteswissenschaften und nicht so sehr die Interpretation. Dennoch soll zumindest kurz darauf eingegangen wer-

¹² George 2001, 170.

¹³ Vgl. Braungart 1997, 165.

¹⁴ Vgl. Grondin 2010, 437. Gemeint ist die Stelle Gadamer, WM, 493.

¹⁵ Vgl. hierzu Bourdieu 1999, 193ff.u.ö.

den, weil Diltheys Objektkonstitution maßgeblich von den bislang diskutierten abweicht und so auf die Frage, was ein Text ist und welchen Sinn es hat, ihn zu interpretieren, andere Antworten gibt. Dilthey versteht seine Hermeneutik als eine Art Fortsetzung derjenigen Schleiermachers, und es verwundert deshalb umso mehr, dass hinsichtlich der Objektkonstitution wenige der hier besprochenen Autoren weiter von Dilthey entfernt sind als Schleiermacher: Schleiermacher sieht den Text als einzigartigen Organismus, dem allein die Interpretation gerecht zu werden hat. Dilthey hingegen versteht den Text als ›Erlebnisausdruck‹ und hat eigentlich einen viel größeren Zusammenhang im Sinn.

Eine große Rolle für Diltheys hermeneutische Theorie spielt der Angemessenheitstopos von ›Teil und Ganzem‹: Die rhetorische Anweisung lautet, dass jedes Argument nur am richtigen Ort zweckmäßig ist, und die Übertragung auf den hermeneutischen Kontext versteht die Texte demgemäß als organische ›Teile‹ eines spezifischen ›Ganzen‹. Gegenstand der Erklärung ist so aber primär das ›Ganze‹. Ein Vergleich der Einsetzungen bei Schleiermacher und bei Dilthey zeigt dies: Das wichtigste ›Ganze‹ in Schleiermachers Hermeneutik ist, so wurde gesagt, das Werk. Dem Werk, der emergenten Verbindung von sprachlichen und psychologischen Momenten zu einem konkreten Text soll die Interpretation dann gerecht werden. Die basale Bezugseinheit ist für Dilthey hingegen nicht mehr die einzelne Stelle, sondern das Werk. Das Werk gibt dann nicht, als ›Ganzes‹, Aufschluss über die Stellen, sondern es wird seinerseits als ›Teil‹ eines größeren Ganzen aufgefasst, das den eigentlichen Gegenstand dieser Hermeneutik darstellt: des Lebenszusammenhangs. Diltheys Konzeption der Geisteswissenschaften hat so durchaus den Anspruch, eine angemessene Behandlungsform für geisteswissenschaftliche Gegenstände zu etablieren – angemessen jener Art von Gegenständen, die Dilthey ausführlich charactersisiert.¹⁶ Die geisteswissenschaftliche Methodologie müsse insofern in engem Kontakt zu ihren Gegenständen ausgearbeitet werden, also dadurch, »daß unser Erkennen sich der Natur unserer Objekte anschmiegt«.¹⁷

¹⁶ Zum Angemessenheitsanspruch Diltheys vgl. auch Makkreel 1991, 313 u.ö.

¹⁷ Dilthey, GS, V, 143.

Diltheys Bezug auf die Topik der Angemessenheit ist jedoch ein grundsätzlich anderer als er bisher vor allem bei den Autoren des 19. Jahrhunderts aufgefallen ist. Er begründet philosophisch, warum nur die hermeneutische Behandlung den geisteswissenschaftlichen Gegenständen angemessen ist. Der Angemessenheitsanspruch wird dadurch aber eher inhaltlich behauptet als topisch suggeriert. Eine topische Verwendung würde nämlich dem Begründungsanspruch gleichsam widersprechen. Was angemessen ist, wird zwar nach wie vor als offenbare Wahrheit behandelt – Dilthey unternimmt aber den Versuch, zu zeigen, *dass* es so ist, um eine autonome Geisteswissenschaft zu legitimieren. Dies ist ein philosophisches Unternehmen. Die Interpretation kann sich dann auf Diltheys Theoreme berufen und ihnen eine topische Funktion für literaturwissenschaftliche Anwendungen geben.¹⁸ Das Wesen des Dichterischen erscheint als gesicherte Tatsache, auf die man sich nun noch gewisser verlassen kann, und der Topos kann so auch ohne jede hermeneutische Theoriebildung aufgerufen werden.

Vom Text zum Ausdruck

Alle der bisher besprochenen Hermeneutiken konzipieren ihren primären Gegenstand zunächst als Text. Dies ist für die philologischen Ansätze ohnehin selbstverständlich, es gilt aber auch für Chladenius und Meier, die die Hermeneutik ja hauptsächlich für schwierige Stellen zuständig sehen, sowie für Schleiermacher, der die sprachliche Fixierung als Konstituens des hermeneutischen Gegenstands begreift. Da Dilthey von einer anderen Gegenstandskonstitution ausgeht, relativiert er diese Zuschreibungen und fokussiert das Geistige, auf das die Texte seiner Konzeption zufolge verweisen, ihre ›Bedeutung‹:

¹⁸ Eine bis heute nachwirkende Position, die sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ausbildet (übrigens parallel mit der damals neuen Bezeichnung »Literaturwissenschaft«), und die sich in ihren zentralen Axiomen auf Dilthey beruft, ist die »Geistesgeschichte« (vgl. König 1993). Sie kann als Versuch aufgefasst werden, diesen Befund auch analytisch fruchtbar zu machen.

Natur, so sahen wir, ist ein Bestandteil der Geschichte nur in dem, was sie wirkt und wie auf sie gewirkt werden kann. Das eigentliche Reich der Geschichte ist zwar auch ein äußeres; doch die Töne, welche das Musikstück bilden, die Leinwand, auf der gemalt ist, der Gerichtssaal, in dem Recht gesprochen wird, das Gefängnis, in dem Strafe abgessen wird, haben ihr Material nur an der Natur; jede geisteswissenschaftliche Operation dagegen, die mit solchen äußeren Tatbeständen vorgenommen wird, hat es allein mit dem Sinne und der Bedeutung zu tun.¹⁹

Von dem nicht zuletzt grammatischen Interesse am Verstehen des Wortlauts einzelner Textstellen distanziert Dilthey sich grundsätzlich durch eine emphatische Bestimmung dessen, was es heißt, etwas zu verstehen. ›Verstehen‹ wird nämlich zunächst gegen logische Aufklärung abgegrenzt, indem allein das »Leben, Verstehen und innerlich[e] Erfahren«²⁰ als mögliche Erkenntnisquelle infrage kommt. Das Problem des Auslegens besteht daher nicht mehr, wie für Schleiermacher, in einer Vermittlung zwischen sprachlicher Repräsentation und intentionalem Inhalt. Die Sprachlichkeit der Texte rückt in den Hintergrund, da die Realität, so Dilthey, ohnehin unaussprechlich sei:

Die Wirklichkeit selbst kann in letzter Instanz nicht logisch aufgeklärt, sondern nur verstanden werden. In jeder Realität, die uns als solche gegeben ist, ist ihrer Natur nach etwas Unausprechliches, Unerkennbares.²¹

Stattdessen richtet sich die Interpretation bei Dilthey auf das Leben selbst, als dessen »Ausdruck« der Text aufgefasst wird. Diese Besonderheit soll die Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften gerade auszeichnen. Poesie sei nämlich »Darstellung und Ausdruck des Lebens. Sie drückt das Erlebnis aus, und sie stellt die äußere Wirklichkeit des Lebens dar.«²² Die hermeneutische Lektüre ist nach dieser Konzeption daher nicht mehr an dem Erfassen der

¹⁹ Dilthey, GS, VIII, 118.

²⁰ Dilthey, GS, VIII, 178.

²¹ Dilthey, GS, VIII, 178.

²² Dilthey, GS, XXVI, 115.

individuellen Textgestalt interessiert. Es geht für den Leser allein darum, eine Erfahrung zu machen, die er anderswo nicht machen könnte, das Leben in einer »Tiefe« zu erfassen, »wie sie der Beobachtung, der Reflexion und der Theorie nicht zugänglich ist.«²³ Wenn Dilthey sich nun als Fortsetzer Schleiermachers stilisiert, so sagt das mehr über seine Schleiermacherinterpretation aus als über den »gesetzmäßigen Gang«²⁴ der Hermeneutikgeschichte: Erst durch Diltheys Akzentuierung des Psychologischen bei Schleiermacher wird die Bedeutung, die die grammatische Richtung dort besitzt, in den Hintergrund gedrängt.²⁵ Diltheys Anschluss an Schleiermacher beruht insofern auf einer buchstäblich einseitigen Auslegung.

Gegen diese Lesart gibt es Einwände. Johannes Rütsche verteidigt Dilthey gegen den Vorwurf einer einseitigen Privilegierung des Psychologischen: Dilthey habe nämlich nicht Schleiermachers Unterscheidung von grammatischer und psychologischer Auslegung um das Grammatische kupiert, sondern als Differenz aufgelöst, indem er Sprach- und Gedankenproduktion als einen einzigen Vorgang fasse.²⁶ Frithjof Rodi argumentiert ähnlich, allerdings ausgehend vom fertigen Produkt: Der Begriff ›Erlebnis‹ meine bei Dilthey nicht die bloße Innenseite des Ausdrucks, »sondern das Ganze des Zusammenhangs von ›Innen‹ und ›Außen‹.«²⁷

Allerdings können diese Argumente den Eindruck kaum entkräften, dass Dilthey der Sprache keine konstitutive Funktion einräumt. Indem Dilthey nur einen Vorgang ausmacht, marginalisiert er gerade die Sprachlichkeit seines Gegenstands. Der Sprache kommt bei ihm nur die Funktion zu, eine dauerhafte Fixierung des Gegenstands zu ermöglichen; sie wird nur als Schrift thematisiert.²⁸ »Sol-

²³ Dilthey, GS, VII, 207.

²⁴ Dilthey, GS, V, 320.

²⁵ Besonders in der Rezeption durch die hermeneutischen Klassiker wird das »Eigene« von Schleiermachers Hermeneutik oft in der psychologischen Richtung gesehen (vgl. nur Gadamer, WM, 189f.). Zur Kritik an Diltheys Schleiermacher-Rezeption siehe Szondi 1975, 406.

²⁶ Vgl. Rütsche 1999, 303.

²⁷ Rodi 1969, 88; ähnlich auch Ineichen 1991, 205

²⁸ Insofern bezeichnet Anz 1982, 63, die Sprache zurecht als »kontingentes, wengleich besonders geeignetes Medium«.

che Vergegenständlichung«, so Rütsche, »resultiert aus einem Produktionsprozess, der in Diltheys Sicht dem *Innern* des Seelenlebens entstammt.«²⁹ Das bekräftigt aber den Befund, dass Sprache bei Dilthey nur insofern relevant ist, als sie auf ein Inneres verweist. »Das Verstehen«, so interpretiert Bollnow dieses Verhältnis, »ist immer unmittelbar auf das im Ausdruck Gemeinte, nie auf den Ausdruck als solchen gerichtet«. Gleichwohl sei der Ausdruck dadurch nicht »belanglos, nicht bloßes Mittel zum Zweck geworden.«³⁰ Vielmehr werde eine konstante Bedeutung (und damit »kunstmäßiges sicheres Verstehen«³¹) erst durch die Konstanz des Ausdrucks sichergestellt. Auch dieses Argument verschiebt jedoch das Problem nur: Wenn die Funktion der Sprache darin besteht, die Sicherheit der Bedeutung zu garantieren, so kann sie gerade keine eigene Funktion behaupten. Der hermeneutische Gegenstand ist daher zwar ein sprachlicher (das heißt: ein schriftlich fixierter), er steht jedoch als ein Zeichen für etwas anderes.³² An die Stelle der Vorstellung von der Sprache als Konstituens des Textes tritt die von der Sprache als Organon eines Ausdrucks, dem keine eigene Logik zugesprochen wird. Das hat aber Konsequenzen für die Objektkonstitution: »[N]ur als Ausdruck des Lebens«, schreibt Friedrich Gundolf, »hat der Vers überhaupt einen Sinn.«³³

Diese Beobachtung bestätigt sich auch dort, wo Dilthey sich explizit über literarische Sprache äußert, etwa in seiner Beschreibung der »Sprachphantasie Goethes«:

Er verwertete die lebendige Energie der Verba. Er wirkte durch unerhörte Wortbildungen. In diesen verband er Zeitwörter neu mit Vorsilben, er nahm das Hauptwort mit einer Partikel und das Zeitwort mit seinem Objekt zusammen, oder er verstärkte dem Zeitwort durch den Wegfall der Partikel die sinnliche Energie. Er setzt Hauptwörter zu neuen breiten Wortgebilden zusammen, er stei-

²⁹ Rütsche 1999, 303; Herv. im Original.

³⁰ Bollnow 1936, 171.

³¹ Dilthey, GS, VII, 207.

³² Welck 1960, 433, meint, für Dilthey gebe es »weder ein Problem der dichterischen Sprache noch ein Problem der Form« und bezeichnet Diltheys Theorie insofern als »konsequente Ausdrucks-Theorie« (429).

³³ Gundolf 1923, 154. Zur Diltheyrezeption Gundolfs siehe König 1993.

gert den Ausdruck durch die Wiederholung bedeutsamer Worte, er durchläuft Frage, Antwort, Ausruf, um die innere Bewegung nachzubilden.³⁴

Zwar beschreibt Dilthey hier wortreich die genialischen Qualitäten, die er in Goethes Sprachgestaltung ausmacht, der primäre Fokus aber liegt auf dem Abbildungsverhältnis: Die Worte sind äußere Manifestationen eines Inneren, dem die Aufmerksamkeit gilt.³⁵ Die Sprachphantasie geht aus den Empfindungen des Dichters hervor, und sie führt auch beim Leser in diese »Stimmungen« zurück.³⁶ »Jeder innere Zustand«, schreibt Dilthey weiter, »drückt sich in einer eigenen Melodie der Sprache aus.«³⁷ Diese Attribution besagt nichts anderes, als dass die Sprachmelodie dem jeweiligen Zustand als sein Werkzeug zugeeignet ist. Die Individualität (und damit das hermeneutische Explanandum) geht dadurch vom Text auf den Autor über: Das Verstehen eines Textes erscheint als untergeordneter Fall des Verstehens einer Person.³⁸

Objektives Verstehen der Schriftdenkmale

Positive Bemerkungen zur Sprache, die sich bei Dilthey durchaus finden, haben deshalb auch nicht den Zweck, das Kunstwerk als autonomes Gebilde oder als historische Singularität auszuweisen, wie

³⁴ Dilthey, GS, XXVI, 122.

³⁵ Das gilt nicht nur für Diltheys Goethelektüre: Zumindest in *Das Erlebnis und die Dichtung* wird diese Perspektive durchgehalten. So erkennt er das Neue, das Hölderlin durch Schiller aufgenommen habe, »in der Form dieser Lyrik: des inneren Rhythmus, der den Verlauf des seelischen Vorgangs durch die Anordnung und Verbindung der Perioden ausdrückt. Hier lag der Anfang seines rhythmischen Stils.« (Dilthey, GS, XXVI, 229).

³⁶ An anderer Stelle, Dilthey, GS, VII, 214, spricht Dilthey davon, dass durch das Nacherleben jeder Vers in einem Gedicht »in Leben zurückverwandelt« werde. Eine solche Korrespondenz des Zustands der Rezeption mit dem der Produktion konstatiert auch Rodi 1969, 82.

³⁷ Dilthey, GS, XXVI, 122.

³⁸ Zum gleichen Resultat kommt auch Ricoeur 1981, 52. – Dass damit freilich mehr gemeint ist als Einfühlung in die Individualität des Anderen, wird später (unten, S. 309) deutlich.

dies bei anderen der besprochenen Autoren – etwa bei Wolf, Schleiermacher oder bei Schlegel – der Fall ist. Vielmehr sollen sie die Möglichkeit einer ›objektiven‹ Interpretation sichern. Eine positive Bedeutung erkennt Dilthey der Sprache etwa zu, wenn er sagt, dass »in der Sprache allein das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verständlichen Ausdruck«³⁹ finde. Erst indem sich in der schriftlichen Fixierung ein »Geistiges« von seinem »Schöpfer« löse, werde an ihm eine eigene Wahrheitserfahrung möglich:

Indem nun aber in großen Werken ein Geistiges sich loslöst von seinem Schöpfer, dem Dichter, Künstler, Schriftsteller, treten wir in ein Gebiet, in dem die Täuschung endigt. Kein wahrhaft großes Kunstwerk kann nach den hier waltenden, später zu entwickelnden Verhältnissen einen seinem Autor fremden geistigen Gehalt vorspiegeln wollen, ja es will vom Autor überhaupt nichts sagen. Wahrhaftig in sich, steht es fixiert, sichtbar, dauernd da, und damit wird ein kunstmäßiges sicheres Verstehen desselben möglich.⁴⁰

An Stellen wie diesen verwendet auch Dilthey die Topik der Angemessenheit, um seinen Zugriff auf die Kunstwerke zu rechtfertigen, hier den Topos der ›Intention‹: Das Werk selbst »will« uns etwas sagen, jedoch nichts über den Seelenzustand des Dichters, und auch keine propositionalen Aussagen über die Realität: Der Gegenstand der Dichtung sei »nicht die Wirklichkeit, wie sie für einen erkennenden Geist da ist, sondern die in den Lebensbezügen auftretende Beschaffenheit meiner selbst und der Dinge.«⁴¹ Gleichwohl integriert er solche Aussagen in eine groß angelegte Philosophie, die nicht zuletzt mit anthropologischen Konstanten argumentiert. An solchen Festlegungen wird deutlich, dass die inhaltliche Füllung des ›Intentions‹-Topos, der ja eigentlich gerade die Passivität des Interpretieren markieren soll, historisch stark variiert.

Der systematische Grund für die Notwendigkeit schriftlicher Fixierung wird sichtbar, wenn man sich Diltheys Konzeption der Bedeutungskonstitution vor Augen führt. Dilthey definiert die her-

³⁹ Dilthey, GS, V, 319.

⁴⁰ Dilthey, GS, VII, 207.

⁴¹ Dilthey, GS, XXVI, 115.

meneutischen Grundbegriffe »Bedeutung« und »Sinn« mithilfe der Unterscheidung von Teil und Ganzem, deren inhaltliche Füllung für Dilthey offenbar unproblematisch ist: »Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist.«⁴² Das ›Ganze‹ kann daher selbst keine Bedeutung haben, sie gibt aber den ›Teilen‹ Sinn.⁴³ Bedeutung ist demnach der innere Bezug der ›Teile‹ auf das sie zusammenfassende ›Ganze‹.

Nur indem die dem Bewusstsein als Daten vorliegenden (das heißt notwendig: vergangenen) Erlebnisse rückblickend auf das Lebensganze bezogen werden, gewinnen sie eine Bedeutung.⁴⁴ Die Kategorie der Bedeutung ist damit aber immer beobachterrelativ: Die Feststellung der Bedeutung von Ereignissen des Lebens kann immer nur in der jeweiligen Gegenwart stattfinden. Das Ganze, auf das die Teile bezogen werden müssen, ist aber in jeder Gegenwart ein anderes und liegt als abgeschlossene Einheit gar nicht vor, es sei denn in der Stunde des Todes.⁴⁵ Dilthey bezeichnet solche Standpunktrelativität als »Auffassung«:

Eben durch meine jetzige Auffassung des Lebens erhält jeder Teil desselben, der bedeutsam ist, im Lichte dieser Auffassung die Gestalt, in der er heute von mir aufgefasst wird. Er erhält den Bezug zu anderen bedeutsamen Teilen von hier aus; er gehört einem Zusammenhang an, der durch die Beziehungen der bedeutsamen Momente des Lebens zu meiner jetzigen Deutung desselben bestimmt ist.⁴⁶

Jeder erinnerte ›Teil‹ des Lebens hat deshalb die Bedeutung, die ihm durch Relationierung auf die jeweils aktuell als ›Ganzes‹ aufgefasste Einheit zukommt. Eben in diesem Zusammenhang liegt der Grund für die proklamierte Notwendigkeit schriftlicher Fixierung. Dilthey steuert dem sich so aufdrängendem Konstruktivismus nämlich entgegen, indem er die Bedeutung letztlich doch nicht dem Beobachter

⁴² Dilthey, GS, VII, 233.

⁴³ Vgl. Dilthey, GS, VII, 199 u. 227.

⁴⁴ Vgl. Dilthey, GS, VII, 201 f.

⁴⁵ Vgl. Dilthey, GS, V, 237.

⁴⁶ Dilthey, GS, VII, 73 f.

zurechnen will, sondern den Elementen selbst.⁴⁷ So heißt es, die Bedeutung sei »in diesen Erlebnissen als deren Zusammenhang konstituierend enthalten.«⁴⁸ Hier wird auch der Unterschied zu den logischen Hermeneutiken klar, die den Text ja ebenfalls als Medium des Ausdrucks aufgefasst hatten: Der Text ist für Dilthey zwar ein Mittel, aber nicht eines, das der Autor für propositionale Mitteilungsabsichten einsetzt. Vielmehr äußert sich darin etwas Allgemeines, das dem Leser auch unabhängig vom Autor etwas sagt.⁴⁹

In den »Schriftdenkmalen«⁵⁰ liegt dann ein abgeschlossenes, zuverlässiges Ganzes vor, das die Identität der Bedeutungen nicht permanent durch die Veränderung seiner eigenen Identität gefährdet. Die Bedeutungsvarianzen, die beispielsweise Schlegel den Lesern zumutet, will Dilthey durch seine hermeneutische Grundlegung der Geisteswissenschaften ja gerade ausschließen.⁵¹ Seinen Gegenstand konstituiert Dilthey so als bedeutungsstabile, den objektiven Sinn gegen solche Beliebigkeiten durchsetzende Einheit. Die Geisteswissenschaften können, das ist ein zentraler Anspruch von Diltheys Begründung der Geisteswissenschaften, vollen Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität machen.⁵²

Auch Diltheys Rede von »Schriftdenkmalen« und von der positiven Bedeutung der schriftlichen Fixierung führt daher nicht etwa zu der Vorstellung eines zweckfreien Kunstwerks: Die Schrift garantiert lediglich die Möglichkeit einer objektiven »Auslegung von Schriftdenkmalen«⁵³, sie fixiert die Bedeutung für späteren Zugriff. Durch

⁴⁷ Zum »Relativismus« Diltheys siehe Wellek 1960, 431 u. 436.

⁴⁸ Dilthey, GS, VII, 237.

⁴⁹ Vgl. auch Dilthey, GS, VII, 205 f., wo Dilthey »Art und Ertrag« des Verstehens hinsichtlich verschiedener Arten von »Lebensäußerungen« unterscheidet. Sein erster Fall – »Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde« – entspricht der Konzeption in den Aufklärungshermeneutiken. Voraussetzung solchen Verstehens sei, so Dilthey, die »Angemessenheit an die logische Norm«. Zur Rolle solcher »Entsprechungs«-Angemessenheit im 18. Jahrhundert siehe auch oben, S. 73 ff.

⁵⁰ Dilthey, GS, V, 320.

⁵¹ Zu Schlegels Konzept des dynamischen Gegenstands siehe oben, insb. S. 169 ff. Dilthey wendet sich mit seiner Hermeneutik gerade gegen den »beständigen Einbruch romantischer Willkür« (Dilthey, GS, V, 331).

⁵² Vgl. nur Dilthey, GS, VII, 217 f.

⁵³ Dilthey, GS, V, 320.

das Verstehen der Dichtung kann der Leser so an der Wahrheit partizipieren, die der Dichter als berufener Interpret des Lebens empfindet und im Werk fixiert.⁵⁴ Es kommt zu einer hermeneutischen Kettenreaktion: Der Dichter versteht, und indem wir den Dichter verstehen, verstehen wir auch das Leben besser: »Mit den Augen des großen Dichters gewahren wir Wert und Zusammenhang der menschlichen Dinge.«⁵⁵ Das Verstehen richtet sich demnach in Diltheys Konzeption auf diese durch das Werk ausgedrückte Erfahrung. Es ist vollzogen, wenn vom ›Ausdruck‹ auf das ›Leben‹ zurückgeschlossen wird. Zahlreich finden sich bei Dilthey deshalb Definitionen wie die folgende: »Verstehen nennen wir den Vorgang, in welchem aus sinnlich gegebenen Äußerungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt.«⁵⁶

Diese Umdeutung des hermeneutischen Bezugsproblems impliziert nicht zuletzt den epistemologischen Anspruch, dass die Kunst einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit eröffnet, und zwar nicht nur zur diskursiven Wahrheit auf Ebene des Verhandelten, sondern zur Wahrheit des Lebens selbst. Diese Tendenz ist bereits bei anderen der diskutierten Autoren aufgefallen: Wolf betont die Geschichtlichkeit der altertumswissenschaftlichen Gegenstände und leitet daraus das Gebot ab, die Texte an ihrem eigenen Maßstab zu messen. Das Argument, die Lektüre der alten Texte trage zum Verständnis »des« Menschen bei, hat dort vor allem apologetischen Charakter und spielt bei Wolf wie bei Ast eine große Rolle. Von diesen philologischen Ansätzen unterscheidet sich Diltheys Philosophie insbesondere durch den unterschiedlichen Stellenwert der Geschichte. Die Geschichtlichkeit der Gegenstände liefert für Wolf und Ast zunächst einen Maßstab, die tatsächliche (nämlich historische) Bedeutung zu identifizieren. Bei Dilthey bezeichnet ›Geschichte‹ dagegen einen besonderen Status des Gegenstandsbereichs, aus dem sich vor allem erkenntnistheoretische Konsequenzen ergeben – man kann sie

⁵⁴ Solches Miterleben erreicht für Dilthey seine Vollendung, »wo das Geschehnis durch das Bewußtsein des Dichters, Künstlers oder Geschichtschreibers hindurchgegangen ist und nun in einem Werk fixiert und dauerhaft vor uns liegt.« (Dilthey, GS, VII, 214).

⁵⁵ Dilthey, GS, XXVI, 127.

⁵⁶ Dilthey, GS, V, 332; im Original gesperrt.

nicht erklären, sondern nur verstehen.⁵⁷ Interessant sind Texte für ihn nicht als historisch singuläre Tatsachen, sondern weil sie – als Informationsquellen für Lebendige – etwas Universelles aussagen.⁵⁸ Dilthey spricht in diesem Sinne von der »seherische[n] Gabe des Dichters, die uns über uns selbst und die Welt, über die letzten erreichbaren Tiefen der Menschennatur und über die Fülle der Individualitäten belehrt.«⁵⁹

Das Werk ist der Ausdruck eines ihm zugrundeliegenden Erlebnisses, das es zu verstehen gilt. Es bestimmt nicht mehr relativ eigensinnig die Bedeutung der darin enthaltenen Stellen, sondern es ist in seiner Bedeutung vollständig durch das Erlebnis bestimmt, das ihm zugrunde liegt. ›Leben‹ wird so als der eigentliche Gegenstand von Diltheys Hermeneutik sichtbar. Auf das Lebensverständnis, nicht auf das Verständnis des Textes um seiner selbst willen zielt das Interesse des Auslegers. Dass solches Verstehen den Texten angemessen ist, wird nun kaum topisch behauptet. Vielmehr entwirft Dilthey eine Philosophie, die solche topischen Verweise inhaltlich begründet.

Alter und Ego

Diese hermeneutische Objektconstitution kondensiert in der eindeutigen Option für ein bestimmtes ›Ganzes‹, auf das alles, was überhaupt verständlich ist, Dilthey zufolge zu beziehen ist. Mit der Augmentation des angenommenen ›Teils‹ von der Stelle zum Werk korreliert nämlich die Augmentation des angenommenen ›Ganzes‹: Das ›Ganze‹, auf das die ›Teile‹ zu beziehen sind, ist für Dilthey nicht mehr das Werk, sondern ein übergeordneter Lebenszusammenhang.⁶⁰ Der methodische Zirkel hat daher hier eine eher theo-

⁵⁷ Dilthey, GS, V, 144.

⁵⁸ Vgl. Dilthey, GS, VII, 256: »Geschichte ist nur das Leben, aufgefasst unter dem Gesichtspunkt des Ganzen der Menschheit, das einen Zusammenhang bildet«. – Vgl. dazu auch Riedel 1978, 133 u.ö.

⁵⁹ Dilthey, GS, XXVI, 128 f.

⁶⁰ Hermand 1968, 44, konstatiert auch für die Literaturwissenschaft eine solche Verschiebung: »Das Einzelkunstwerk tritt daher um 1920 weitgehend zugunsten größerer Ganzheiten wie bestimmten Ideenkomplexen oder Epochenzusammenhängen in den Hintergrund.«

retische Funktion. In seinem Aufsatz über »Die Entstehung der Hermeneutik« macht Dilthey selbst die Unterscheidung zwischen einem »praktischen« und einem »theoretischen« Zirkel.⁶¹ Theoretisch begründet der Zirkel die Unvollendbarkeit jeder Interpretation. Er wirkt als ein ›Begründungszirkel‹, von dem Aufschluss über das ›Wesen‹ der Auslegung erlangt werden soll. Konsequenzen für die Praxis des Interpretieren hat das indes nicht: Als ›Handlungszirkel‹ bietet er allenfalls Anlass zu ›schönen‹ Auflösungen.⁶² Auch für Dilthey hat es die Hermeneutik daher mit »undecidable questions« zu tun: Wenn die Textbedeutung schon von selbst auf der Hand läge, so wäre eine hermeneutische Auslegung gar nicht mehr nötig.⁶³ Nur weil Verstehen grundsätzlich unvollendbar ist, können die »genialen Interpreten«⁶⁴ zu immer neuen, schöpferischen Meisterwerken der Auslegung finden. Eine systematische Bedeutung hat der Zirkel daher nicht als praktisches Problem, sondern als theoretischer Begründungszirkel.

Gadamers Kritik an Dilthey: Dilthey behandle durch die Anwendung des Teil/Ganzes-Schemas die Hermeneutik als Methodologie,⁶⁵ ist deshalb wenig überzeugend. Dilthey gibt überhaupt keine hermeneutischen Methoden, und auch seine Behandlung des Zirkels besagt nichts Konkretes über das Interpretieren. Bei der Anweisung, der Text sei ›als‹ Lebensausdruck aufzufassen, handelt es sich nicht um eine hermeneutische Methode, sondern um eine philosophische Bestimmung des geisteswissenschaftlichen Objektbereichs. Der Zirkel von Teil und Ganzem ist nicht primär methodologisch instruktiv, vielmehr spezifiziert er die hermeneutische Objektkonsti-

⁶¹ Dilthey, GS, V, 330.

⁶² Vgl. Dilthey, GS, V, 330: »Diese Schwierigkeit hat Schleiermacher praktisch am schönsten in der Einleitung zum platonischen Staat aufgelöst, und in Nachschriften seiner exegetischen Vorlesungen liegen mir andere Beispiele desselben Verfahrens vor.«

⁶³ Siehe dazu oben, S. 28.

⁶⁴ Dilthey, GS, V, 332.

⁶⁵ Vgl. Gadamer, WM, 202. – Zu Gadamers Kritik an Dilthey und zur philosophischen Auslegung des Zirkels vgl. auch Gasché 2006, 43 ff. Ansätze zur »ontologischen« Deutung des Zirkels, wie sie Heidegger zugeschrieben wird, finden sich bereits bei Dilthey.

tution: Er gibt an, dass der Text ›als‹ Teil des Lebenszusammenhangs aufzufassen ist.⁶⁶

Die Auflösung des Zirkels durch geniale Ausleger wurde oben oft als Verweis auf den Angemessenheitstopos vom ›iudicium‹ gelesen. Bei Dilthey ist diese Zuschreibung aber problematisch, weil solche Bemerkungen hier nur selten vorkommen. Insbesondere auf den Aufsatz über »Die Entstehung der Hermeneutik«, dem diese Stellen entstammen,⁶⁷ trifft außerdem zu, was Erwin Leibfried über das Verhältnis von hermeneutischer Systematik und Hermeneutikgeschichte sagt:

Die geschichtliche Entwicklung, rational rekonstruiert, ist die systematische Form. Zu sehen ist, daß das, was Hermeneutik heute ist, sich in einem argumentativen Prozeß herausgebildet hat: die Geschichte der Hermeneutik läßt sich begreifen als der immer gescheiterte Versuch, deren Theorie zu ermitteln.⁶⁸

Insofern mag man es eher als Referat über einen gängigen hermeneutischen Topos ansehen, wenn Dilthey ausgerechnet im »Entstehungs«-Aufsatz die Genialität des Auslegers im Sinne einer Methode erwähnt. In den anderen hermeneutischen Texten Diltheys spielt dieser Topos eine untergeordnete Rolle, und er passt auch nicht recht zum Objektivitätsanspruch seiner Hermeneutik. Indem Dilthey bemüht ist, die Hermeneutik als eine Erkenntnisform auszuweisen, deren Kategorien »im Wesen des Lebens selber liegen«,⁶⁹ hebt er ansonsten ja gerade die Allgemeinheit des Verstehens hervor.

Diltheys ›Begründung‹ der Geisteswissenschaften, deren wichtigste Aufgabe eine »erkenntnistheoretische, logische und methodische Analysis des Verstehens« ist,⁷⁰ beschränkt sich so auch nicht auf formale Aspekte, sondern hängt eng mit einer inhaltlichen Bestimmung des ›Ganzen‹ zusammen, auf das alles, was überhaupt verstanden werden kann, zu beziehen ist. Dieses Interpretament leitet Dil-

⁶⁶ Vgl. auch Angehrn 2003, 52.

⁶⁷ Siehe aber auch Dilthey, GS, VII, 216f.

⁶⁸ Leibfried 1980, 11.

⁶⁹ Dilthey, GS, VII, 232.

⁷⁰ Dilthey, GS, V, 333; im Original gesperrt.

they in einer breit angelegten Argumentation philosophisch her. Es betrifft zunächst ein erkenntnistheoretisches Problem:

Jeder ist in sein individuelles Bewußtsein eingeschlossen gleichsam, dieses ist individuell und teilt allem Auffassen seine Subjektivität mit. [...] Die Möglichkeit, ein Fremdes aufzufassen, ist zunächst eines der tiefsten *erkenntnistheoretischen* Probleme. Wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde individuelle Lebensäußerung zu allgemeingültigem objektivem Verständnis sich bringen?⁷¹

Dass Verstehen überhaupt zustandekommt, erscheint daher zunächst prinzipiell unwahrscheinlich. Es muss nämlich ein Erlebnis von einem Ego aufgefasst (erlebt, erkannt, nicht: begriffen) werden, das, wenn es auch nicht der reinen Intention des Dichters entspringt, doch notwendig durch einen Alter vermittelt ist.⁷² Die Gegenstände, mit denen die Geisteswissenschaften zu tun haben – das unterscheidet sie eben von den Naturwissenschaften – sind keine äußeren, objektiv zugänglichen Erscheinungen, »sondern unmittelbare innere Wirklichkeit selber«.⁷³ Auch die eigene Individualität ist, so Dilthey, nur über den Umweg des Vergleichs mit anderen zugänglich.⁷⁴ Wie also das Verstehen des eigenen Ich einen Vergleich mit dem Anderen voraussetzt, so ist auch ein Verstehen des Anderen nur als Transpositionsleistung möglich: »Im Verstehen und Nachbilden wird fremdes Seelenleben erfaßt, aber es ist doch nur da durch das hineingetragene eigene.«⁷⁵ Gleichzeitig gilt es, auch den Anderen in das ›Ich‹ zu integrieren.⁷⁶ Hieraus entsteht unmittelbar die kürzeste

⁷¹ Dilthey, GS, V, 334f.; Herv. im Original gesperrt.

⁷² Bei Dilthey, Dilthey, GS, VII, 214, heißt es, das Geschehnis sei »durch das Bewußtsein des Dichters, Künstlers oder Geschichtschreibers hindurchgegangen«.

⁷³ Dilthey, GS, V, 317 f.

⁷⁴ Vgl. Dilthey, GS, V, 318. – Introspektives Verstehen ist für Dilthey insofern uneigentliches Verstehen: »Erfahrung von uns selbst; aber wir verstehen uns selbst nicht.« (Vgl. Dilthey, GS, VII, 225).

⁷⁵ Dilthey, GS, XXVI, 128.

⁷⁶ Förster 1982, 100, spricht von einem Hineinziehen meines Erkenntnisobjekts in mich.

Definition, die Dilthey vom Verstehen gibt: »Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du«. ⁷⁷

Das Verhältnis von Ego und Alter kann dabei als Verhältnis zweier bestimmter Individuen aufgefasst, es kann aber auch generalisiert werden. Nach dieser zweiten Lesart muss insbesondere das Verstehen des eigenen Selbst den Umweg über die ganze Menschheit nehmen: Sich selbst kann man nur verstehen, insofern man das Gedächtnis all dessen zugrundelegt, was der Menschheit bedeutsam geworden ist. Vor eben diesem Hintergrund entwirft Jürgen Habermas sein Modell einer »intersubjektiven« Lebensgemeinschaft, in der individuelle Einzelne miteinander kommunizieren. ⁷⁸ Auch hier stiftet die Differenz von Alter und Ego das (bei Habermas soziale, bei Dilthey erkenntnistheoretische) Bezugsproblem, und auch hier liegt die Möglichkeit einer Lösung in der Konvertierbarkeit beider Momente. Diese »Universalisierung des Individuums«, ⁷⁹ macht verständlich, weshalb der »Welt des objektiven Geistes« eine derart zentrale Rolle bei Dilthey zukommt. Die Möglichkeitsbedingung der hermeneutischen Vereinigung von Ego und Alter sieht Dilthey darin,

daß in keiner fremden individuellen Äußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre. Dieselben Funktionen und Bestandteile sind in allen Individualitäten, und nur durch Grade ihrer Stärke unterscheiden sich die Anlagen der verschiedenen Menschen. ⁸⁰

Die Frage, wie ein durch das Dichterbewusstsein »hindurchgegangenes«, von ihm empfundenes und ausgedrücktes Erlebnis vom Leser verstanden werden kann, obwohl dieser als geschlossenes Bewusstsein gar keinen direkten Zugriff darauf hat, wird so mithilfe einer anthropologischen Prämisse beantwortet: Die Erlebnisse aller Menschen unterscheiden sich gar nicht qualitativ, sondern prinzipiell nur quantitativ.

⁷⁷ Dilthey, GS, VII, 191.

⁷⁸ Vgl. Habermas 1973, 198ff.

⁷⁹ Ricoeur 1981, 52.

⁸⁰ Dilthey, GS, V, 335.

Lebensmystik

Wenn nun die bei Dilthey vorgenommene Objektconstitution rekonstruiert wurde, so nicht mit dem Zweck, seine ›Bedeutung‹ im Sinne der Einflussforschung zu bestimmen. Im Gegenteil ist die Frage, wie es historisch dazu kommt, dass *diese* Objektconstitution plausibel wird. Die Popularität Diltheys ist keine Antwort auf diese Frage, sondern sie ist ihrerseits mit Rückgriff auf die Plausibilitäten zu erklären. Die Vorstellung, die sich bei Dilthey findet und die, wie nun ersichtlich wurde, den zentrale Begründungszusammenhang liefert, ist die eines allgemeinen ›Menschturns‹.⁸¹ Jeder Einzelne ist dabei ein Teil dieser alle Menschen zu allen Zeiten umfassenden Ganzheit. Sich selbst verstehen setzt, nach dem hermeneutischen Zirkel, ein Verstehen dieses Ganzen notwendig voraus und dies kann wiederum nur durch das Verstehen der anderen Teile, zumal so exponierter wie der Dichter und Denker, geschehen. Es mag daher vielleicht jemand eine Empfindung, die in einem Text ausgedrückt ist, nicht kennen – in diesem Fall steht das betreffende Erlebnis bei ihm auf ›null‹, es ist aber gleichwohl vorhanden und kann gerade durch die Lektüre des Textes aktiviert werden. Er versteht anschließend gar nicht primär den Text besser, sondern das Leben selbst. Die später bei Heidegger und Gadamer stärker betonte Universalität (auch: Existenzialität) der Hermeneutik ist deshalb auch bei Dilthey angelegt. Die Geisteswissenschaften – und damit die Hermeneutik – haben es also nicht nur mit Spezialproblemen der Forschung zu tun: Das Leben selbst ist hermeneutisch strukturiert.

Auch dies verweist auf die Vorstellung von der Angemessenheit des geisteswissenschaftlichen Verstehens an die wesentlichen Strukturen des Lebens selbst, die Dilthey indes nicht methodologisch spezifiziert. Wie kommt Dilthey aber darauf, dass ausgerechnet diese Interpretamente dem Leben angemessen wären? Die Vorstellung, die Literatur ermögliche eine originäre Erfahrung des Lebens, mag nicht zuletzt vor dem Hintergrund des ›Poetischen Realismus‹ ent-

⁸¹ Mit diesem Begriff bezeichnet Gustav Landauer das in jedem Einzelnen angelegte Wesen der Menschheit (vgl. Spörl 1997, 76).

standen sein:⁸² Tatsächlich ist ja dessen Anspruch, das Leben in seinen objektiven Strukturen abzubilden. Dilthey betont allerdings, dass es ihm gerade nicht um eine Repräsentation der »Wirklichkeit« gehe, sondern um die sinnhafte Daseinsweise des Lebens selbst. Diltheys Charakterisierung – sowohl des Lebensbegriffs wie des Verstehensakts – entsprechen nun weitgehend der Bedeutung des Lebensbegriffs für die Literatur der Jahrhundertwende.

Diese Bedeutung ist kaum zu überschätzen: ›Leben‹ gilt um 1900 als höchster Wert, als Absolutes. Der Begriff meint dabei stets mehr als das Leben des Einzelnen, nämlich das ganze, alle Individuen umfassende »Gesamtleben«.⁸³ Vergleicht man diese Konstellation mit der Organismusmetapher, wie sie bei Wolf, Ast und vor allem bei Schleiermacher verwendet wird, so fällt eine signifikante Verschiebung auf.⁸⁴ Wolfdietrich Rasch weist darauf hin, dass im Lebensbegriff der Jahrhundertwende zwar die Wertschätzung des »Organischen« der Goethezeit »mitenthalten«, dass er mit »Biologismus« und »Vitalismus« jedoch nicht treffend zu fassen sei.⁸⁵ Das Lebenspathos der Jahrhundertwende richte sich vielmehr auf ein den Einzelnen übersteigenden Zusammenhang:

So sucht der Mensch eine eine gesteigerte innere Wahrnehmung dieses Gesamtlebens. Er erfährt Momente eines Innewerdens des großen Zusammenhangs, in den er selbst einbezogen ist. Diese Augenblicke, in denen die Trennungen im Bewußtsein an Schärfe verlieren, die Individuation verblaßt und die Identität von Ich und Welt erfahrbar wird, sind den ekstatischen Entgrenzungen der alten Mystiker verwandt. Sie werden deshalb auch um 1900 ›mystisch‹ genannt. Jedoch ist diese Mystik nicht mehr auf Gott gerichtet, es ist eine säkularisierte, innerweltliche Mystik ohne Gott, – präzise zu bezeichnen als Lebensmystik.⁸⁶

Der Perspektivwechsel vom einzelnen (Text-)Organismus auf den universalen Lebenszusammenhang unterscheidet Diltheys Herme-

⁸² Vgl. dazu auch Bube 2007, 660ff.

⁸³ Vgl. hier und im Folgenden Rasch 1967, 19ff.

⁸⁴ Zum Organismus und seiner Bedeutung für die Angemessenheitstopik (›Teil und Ganzes‹) siehe oben, insb. S. 214ff.

⁸⁵ Rasch 1967, 19f.

⁸⁶ Ebd., 22.

neutik paradigmatisch von früheren Konzeptionen. Raschs Hinweis auf die »Lebensmystik« ist insbesondere von Uwe Spörl weiterverfolgt und an der Literatur der Jahrhundertwende nachgezeichnet worden. Besonders im Hinblick auf die mystische *unio* – die Erlebnissubjekt und Erlebnisobjekt vereinigende Offenbarungserfahrung – wird dabei auf Diltheys Lebensphilosophie hingewiesen.⁸⁷

Zu diesem Bezug passt auch die oben angesprochene Sprachkritik Diltheys. Die Auffassung, durch Sprache lasse die Wirklichkeit sich nicht erfassen, ist einer der prominentesten Topoi in der Literatur um 1900. Nicht zuletzt wird damit an die sprachphilosophischen Versuche angeschlossen, die Sprache als Fälschung zu entlarven und ihre Abstraktion aufzuzeigen, die ihr jeden Zugriff auf konkret Gemeintes verschließt.⁸⁸ Die Epiphanien »höheren Lebens«, wie sie etwa in Hofmannthals Chandosbrief dargestellt sind, beruhen grundsätzlich auf der Auflösung der Subjekt/Objekt-Unterscheidung und sind insofern ein paradigmatischer Fall mystischer Vereinigung.⁸⁹ Sie entsprechen nun präzise der Rolle, die Dilthey dem Verstehensvollzug in seiner Hermeneutik einräumt. Diltheys Vorstellung des ›Verstehens‹ als Wiederfinden des Eigenen im Fremden ist insofern am Modell der *unio mystica* orientiert. Verstehen – im emphatischen, lebensphilosophischen Sinne – impliziert immer auch eine Transzendierung der Grenze von Ich und Du und ihre Reflexion im höheren Ganzen. In seinem an Fritz Mauthners Sprachkritik anschließenden Buch *Skepsis und Mystik* (1903) schreibt Gustav Landauer:

Die Umwege, die in Jahrhunderten gemacht wurden, waren nicht überflüssig, aber jetzt ist es Zeit der Einsicht, daß es keinerlei Individuum, sondern nur Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften gibt. Es ist nicht wahr, daß die Sammelnamen nur Summen von Individuen bedeuten; vielmehr sind umgekehrt die Individuen nur Erscheinungsformen und Durchgangspunkte, elektrische Funken eines Großen und Ganzen.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. Spörl 1997, 24.

⁸⁸ Zum Beispiel bei Nietzsche oder Mauthner; vgl. R. Hirsch 1995, 50.

⁸⁹ Siehe Hofmannsthal 1979, insb. 467f.

⁹⁰ Landauer 1978, 13.

Eben dieses ›Große und Ganze‹ bildet bei Dilthey den Bezugshorizont allen Verstehens. Man stößt darauf, sobald man versucht, ein fremdes Individuum zu verstehen. Dilthey gibt selbst ein Beispiel dafür: »Die Aufgabe sei, Bismarck zu verstehen.«⁹¹ Bismarck ist der eigentliche Gegenstand, auf den das Verstehen sich richtet, die »Briefe, Aktenstücke[n], Erzählungen und Berichte[n] über ihn«, die man dazu lesen muss, bilden bloß das »Material« dafür. Jedoch scheint zum Verständnis Bismarcks mehr erforderlich zu sein als ein Einfühlen in seine Wahrnehmungswelt und seine Intentionen: Als exponierte historische Persönlichkeit ist er zugleich ein »Kreuzungspunkt von Gemeinsamkeiten wie Staat, Religion, Rechtsordnung«.⁹² Bismarck ist in diesem Zusammenhang sowohl wirkende wie leidende Kraft und kann nur in Bezug darauf verstanden werden.

Objektiver Geist

Die Gesamtheit dieses Zusammenhangs, also aller historisch gewachsener Ordnungen, aber auch aller darin gebildeten Werte und Schemata bildet den Bezugsrahmen aller Handlungen und Äußerungen und die »umfassende Gegebenheit«⁹³ der Geisteswissenschaften. Dilthey spricht uneinheitlich von »Objektivierungen des Lebens«, von »objektivem Geist«, »geistiger Welt« oder auch von »Wirkungszusammenhang«. Erst vor dem Hintergrund dieses ›Ganzen‹ können die Texte nach Dilthey überhaupt eine Bedeutung haben:

Ich habe die Bedeutung des objektiven Geistes für die Möglichkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis dargelegt. Ich verstehe unter ihm die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. [...] Aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung. Sie ist auch das Medium, in welchem sich das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerung vollzieht. Denn alles,

⁹¹ Dilthey, GS, VII, 142.

⁹² Dilthey, GS, VII, 142.

⁹³ Dilthey, GS, VII, 148.

worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich.⁹⁴

Dieser geistige Nexus ist, so ist deutlich geworden, das ›Ganze‹, das alle Individuen umgibt und ihre Äußerungen erst bedeutsam und verstehbar macht. Man könnte ihn auch als das ›letzte Ganze‹ bezeichnen, als die Sinngarantie des menschlichen Lebens, auf das alle einzelnen Äußerungen und Handlungen, Personen und Ordnungen (kurz: alles, was überhaupt verstanden werden kann) als ›Teile‹ bezogen sind. Nach Diltheys Unterscheidung von Sinn und Bedeutung beziehen die ›Teile‹ ihre Bedeutung durch ihren Bezug zum ›Ganzen‹, das ›Ganze‹ jedoch *ist* die Totalität dieser Teile und kann nicht ihrerseits aus ihnen Bedeutung beziehen. Bedeutung kann ein ›Ganzes‹ nur haben, insofern es selbst ›Teil‹ ist – wenn es also wiederum als Teil eines höherstufigen ›Ganzen‹ beobachtet wird, nämlich in seinen Bezügen auf einen Zusammenhang, dem es angehört. Das heißt aber, dass das »letzte« Ganze bedeutungslos ist. Als Letztmedium kann die »Welt des objektiven Geistes« daher nicht selbst Gegenstand des Verstehens werden. Sie stiftet aber allem, was in ihr stattfindet, Sinn. Erst sie gewährleistet die Möglichkeit allen verstehenden Zugangs zur Welt und zu ihren Teilen, auch freilich zu literarischen Texten.

Über ein solches »letztes Ganzes« kann aber niemand ganz verfügen. Zwar bezieht jede Interpretation sich letztlich darauf, und jede Lektüre von Literatur vermittelt ein Erlebnis des objektivierten Lebens. Dennoch kann kein Dichter diesen Bezug in Form einer mitgeteilten Information im Werk transportieren: Weil er im »Reichtum der Erfahrungen der Menschenwelt« lebt, sein Auge »sinnend und in Ruhe auf ihnen« weilt, sind sie ihm »*bedeutsam*«. ⁹⁵ Das Kunstwerk enthält dann einen über das Bewusstsein des Verfassers hinausgehenden Bezug auf das Leben, so dass der Leser an ihm Aufschluss darüber gewinnen kann. Die Kunstwerke bilden so ein eigenes, ästhetisches Medium, das Dilthey als »Organ des Lebensverständnisses« ⁹⁶ bezeichnet. Dass Dilthey hier von »Organ« spricht

⁹⁴ Dilthey, GS, VII, 208.

⁹⁵ Dilthey, GS, XXVI, 120; Herv. im Original gesperrt.

⁹⁶ Dilthey, GS, V, 274.

(und nicht, wie Schleiermacher, von »Organismus«) bezeichnet seine hermeneutische Gegenstandskonstitution: Der Text ist ein dem umfassenden Organismus ›Leben‹ entnommenes Organ, das seine Bedeutung nur durch seine Zugehörigkeit dazu besitzt. Das so entstandene Medium bildet den originären Gegenstand der Geisteswissenschaften. Diltheys »Begründung« erklärt, was überhaupt sinnvoll im Text gesucht werden kann und auf was sich eine Textanalyse folglich als ihren Gegenstand bezieht.⁹⁷

Auch wenn Dilthey also keine methodologischen Überlegungen im engeren Sinne anstellt, ergibt sich aus seinen Bestimmungen dennoch ein Angemessenheitskriterium für Interpretationen. Als geisteswissenschaftliche Operationen müssen sie die Texte als Lebensausdrücke auffassen, sonst werden sie ihnen nicht gerecht. Diltheys Projekt einer »Kritik der historischen Vernunft«, das Projekt also, die Geisteswissenschaften und ihren Objektivitätsanspruch philosophisch zu »begründen«, behauptet insofern, nur eine hermeneutische Behandlung könne dem Gegenstand ›Leben‹ angemessen sein: »So schwierig war dieser Wissenschaft der Ersatz der ursprünglichen Vorstellungen durch solche von einer größeren Angemessenheit an ihren Gegenstand.«⁹⁸ Die topische Stütze der Angemessenheitsbehauptung funktioniert hier ganz analog zu den anderen besprochenen Autoren, mit dem Unterschied, dass die dazu erforderten Begriffe nun erstens expliziert und zweitens externalisiert werden. Diese Strategie lässt sich auch in der gegenwärtigen Praxis der Literaturwissenschaften noch beobachten: Inhaltliche Bestimmungen werden extern, nämlich aus »Theorien« bezogen und, gleichsam als »Methoden« gedeutet, unmittelbar für die Textinterpretation genutzt.⁹⁹ Diltheys Hermeneutik ist keine Methodenlehre, die ihre Regeln durch solche Topoi begründet. Als eine Philosophie der Geisteswissenschaften erarbeitet sie die Grundbegriffe und leitet daraus die angemessene Behandlungsart ab. Ihre Plausibilität stellt sie jedoch weniger

⁹⁷ Vgl. Dilthey, GS, XXVI, 115.

⁹⁸ Vgl. Dilthey, GS, I, 148.

⁹⁹ Vgl. Bunia 2011, 155: »In der Literaturwissenschaft sind Theorien gern zu Methoden erklärt worden. Die Dekonstruktion, die Psychoanalyse, die Systemtheorie, die Analytische Philosophie und viele andere sind zu Verfahren erklärt worden, wie man mit Literatur angemessen umgeht.«

über Angemessenheitstopoi her, als vielmehr die Suggestion einer besonderen Superiorität geisteswissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber der bloß technisch-naturwissenschaftlichen. Dies führt dann zu Positionen, wie sie von Ernst Robert Curtius überliefert sind, der den Ruf an die Technische Hochschule Aachen mit der Begründung ablehnte, er wolle sich vom Ordinarius für Lüftung und Heizung nicht mit »Herr Kollege« anreden lassen.

2) Hans-Georg Gadamer

In einem Vortrag befasst sich Hans-Georg Gadamer 1953 – also sieben Jahre vor der Veröffentlichung seines hermeneutischen Hauptwerks *Wahrheit und Methode* – mit einem Problem, das bereits bei Wolf diskutiert wird und das bei Dilthey den Leitfaden der ganzen Argumentation liefert: Mit der Frage, in welchem Verhältnis geisteswissenschaftliche Erkenntnis zum Wahrheitsbegriff der modernen Wissenschaft steht. Gadamer erklärt, dass die Historizität der Gegenstände »eine Gewöhnung an wechselnde Maßstäbe mit sich [bringt], die im Gebrauch der eigenen Maße zur Unsicherheit führt.«¹⁰⁰ Mit Rückgriff auf den Angemessenheitstopos vom ›iudicium‹ verteidigt er dann die Spezifität geisteswissenschaftlicher Wahrheit:

Es ist eine Frage des Taktes, der durch unermüdlichen Umgang mit den Dingen erworben, aber nicht gelehrt oder nicht andemonstriert werden kann. Dennoch ist es in solcher pädagogischen Situation [Gadamer bezieht sich auf eine Anekdote: einen Disput mit einem erfahrenen Gelehrten, d.Vf.] fast ausnahmslos gewiß, daß der erfahrene Lehrer Recht und der Anfänger Unrecht hat.¹⁰¹

Dieser Bezug auf die Angemessenheitstopik deckt sich nahezu vollständig mit der Art und Weise, wie Friedrich August Wolf die Gewissheit der Resultate philologischer Kunst herausstellt: Obwohl es »keine absolut sicheren Maßstäbe«¹⁰² gibt und auch zugestanden

¹⁰⁰ Gadamer 1993b, 38.

¹⁰¹ Ebd., 40.

¹⁰² Ebd.

wird, dass diese Art der »Wahrheit« von der mathematischen wohl zu unterscheiden sei, kann das Urteil des Kenners eine Gewissheit erreichen, die »fast ausnahmslos« überzeugt.¹⁰³ Geisteswissenschaftliche Urteile sind nicht notwendig wahr, aber in den meisten Fällen, wenn nämlich echte Kenner am Werk sind, wird sich schon das Richtige finden. Wie Wolf sich auf Moses Mendelssohn beruft, um die Legitimität solcher Erkenntnis zu rechtfertigen, verweist auch Gadamer auf eine wissenschaftliche Autorität, auf den Physiker Hermann Helmholtz. Helmholtz bezeichnet die geisteswissenschaftliche Arbeit im Vergleich zu den Naturwissenschaften als »schwereres und wichtigeres Geschäft« – wichtiger, weil dadurch der Mensch sich selbst erkenne; schwerer, weil man sich nicht auf sichere Regeln verlassen könne, sondern alles auf »Urtheilen nach psychologischem Tactgefühl« beruhe.¹⁰⁴

Der Verweis auf Helmholtz findet auch Eingang in den ersten Abschnitt von *Wahrheit und Methode*, in dem Gadamer den Status der Methoden für die Geisteswissenschaften in erster Annäherung diskutiert. Hinsichtlich seines Gebrauchs der Angemessenheitstopik ist indes ein wichtiger Unterschied festzustellen. Obwohl die Vorstellung eines angemessenen Verstehens bei Gadamer so ausgeprägt ist wie bei kaum einem anderen der hier besprochenen Autoren, kann man nicht sagen, dass Gadamer den *Topos* der Angemessenheit verwende, insofern man darunter eine nicht explizit markierte Prämisse versteht, die hermeneutische Regeln begründen soll. Vielmehr handelt es sich bei seiner Hermeneutik um eine *Philosophie* der Angemessenheit: Was »Angemessenheit« heißt, ist bei Gadamer nicht latent gesetzt, sondern er unternimmt große philosophische Anstrengungen, um zu ermitteln, *was* die angemessene Haltung ist. Diese Vorstellung soll dann nicht andere hermeneutische Anweisungen legitimieren, sondern sie bildet selbst das primäre Erkenntnisinteresse der philosophischen Hermeneutik.

Auch der rhetorische *Topos* vom ›iudicium‹ erfährt bei Gadamer eine philosophische Umdeutung. Gadamer bezieht sich, etwa in seiner Diskussion der »humanistischen Leitbegriffe«, durchaus auf die

¹⁰³ Ausführlich zur Diskussion bei Wolf siehe oben, S. 136ff.

¹⁰⁴ Helmholtz 1865, 16.

rhetorische Tradition, er interpretiert sie aber aus der Perspektive der praktischen Philosophie.¹⁰⁵ Das zur Interpretation erforderte *iudicium* leitet Gadamer gar nicht primär aus der Rhetorik ab, sondern entwickelt es in Auseinandersetzung mit Aristoteles' Diskussion der Phronesis in der *Nikomachischen Ethik*.¹⁰⁶ Deshalb ist Gadamers Lösung der Unentscheidbarkeit von der rhetorischen zu unterscheiden. Der bei Thomas Schirren formulierten Auffassung, Gadamer orientiere seine Überlegungen wie Cicero am »idealen *artifex*«,¹⁰⁷ muss darum widersprochen werden: Das trifft eher auf Wolfs Hermeneutik zu, die den Kenner als jemanden versteht, der seinen Gegenstand »im Griff hat« – Gadamer grenzt sich mit seiner sachorientierten Konzeption gerade gegen solche Positionen ab.

Der erste Hauptteil von *Wahrheit und Methode* formuliert eine Ontologie der Kunst, die erweisen soll, warum die methodische Behandlung, die Gadamer auch noch bei Dilthey attestiert, den Texten unangemessen ist. Gadamer analysiert ausführlich die seit Kant eingenommene Perspektive auf die Kunst und stellt die Frage: »Ist das ästhetische Verhalten überhaupt eine dem Kunstwerk gegenüber angemessene Haltung?«¹⁰⁸ Gadamers eigene Hermeneutik erscheint dann als die einzig angemessene Haltung gegenüber überlieferten Texten.

Ästhetisches Bewusstsein

Mit der philosophischen Behandlung der Angemessenheit ist vor allem eine Manifestation jener Latenz verbunden, die die Objektkonstitution der anderen besprochenen Hermeneutiken kennzeichnet. Was der Gegenstand der Hermeneutik *eigentlich* ist, will Gadamer durch eine kritische Revision der ästhetischen und philosophischen

¹⁰⁵ Vgl. Gasché 2006, 37ff.

¹⁰⁶ Siehe insb. Gadamer, WM, 317ff. – Siehe dazu auch Vetter 2007, 134ff., der die Phronesis als »sachgemäßes« Wissen interpretiert und sie auch auf die Billigkeitsmaxime bezieht.

¹⁰⁷ Schirren 2008, 256; Herv. im Original. – Siehe hierzu auch Wischke 2001, 191, der die Phronesis gegen »das Wissen und die Könnerschaft« abgrenzt; dort auch ausführlicher zur Phronesis-Interpretation bei Gadamer.

¹⁰⁸ Gadamer, WM, 87.

Tradition herausarbeiten. Vor allem wendet er sich gegen eine seit Kant prominente Perspektive auf das Ästhetische, die er das »ästhetische Bewußtsein« nennt.¹⁰⁹ Es handelt sich dabei um eine bestimmte Konzeption des Gegenstands ›Kunstwerk‹. In Übereinstimmung mit dem, was oben über die philologische Objektkonstitution und die damit verbundene ›Als‹-Struktur der Gegenstandsintention gesagt wurde, zeichnet sie sich durch eine bestimmte inhaltliche Festlegung aus: Im ›ästhetischen Bewusstsein‹ wird »Kunst als Kunst des schönen Scheins der praktischen Wirklichkeit entgegengesetzt und aus diesem Gegensatz verstanden«.¹¹⁰ Kunst wird dadurch als das Andere der Wirklichkeit aufgefasst, ihr wird ein »eigener Standpunkt« eingeräumt.¹¹¹ Der Angemessenheitstopos, so wurde gesagt, behauptet, dass ein Ansatz den Text *als* das konzipiert, was er tatsächlich ist. Wenn Gadamer eben diesen Anspruch zurückweist, impliziert das insofern einen Unangemessenheitsvorwurf:

Was wir ein Kunstwerk nennen und ästhetisch erleben, beruht somit auf einer Leistung der Abstraktion. Indem von allem abgesehen wird, worin ein Werk als seinem ursprünglichen Lebenszusammenhang wurzelt, von aller religiösen oder profanen Funktion, in der es stand und in der es seine Bedeutung besaß, wird es als das ›reine Kunstwerk‹ sichtbar. Die Abstraktion des ästhetischen Bewußtseins vollbringt insofern eine für es selbst positive Leistung. Sie läßt sehen und für sich sein, was das reine Kunstwerk ist. Ich nenne diese seine Leistung die ›ästhetische Unterscheidung‹.¹¹²

Mit dieser Gegenstandsbestimmung korreliert ein spezifischer Modus der Bezugnahme auf das Kunstwerk: Es erscheint dem ›ästhetischen Bewusstsein‹ in »reiner Wahrnehmung«. So entstehe eine eigene Sphäre des Ästhetischen, ein idealer Ort, an dem alle Kunstwerke versammelt sind – Gadamer spricht von »Simultaneität«.¹¹³ Insbesondere alle weiteren Bedingungen, die die reale Produktions-

¹⁰⁹ Vgl. Gadamer, WM, 87 ff.

¹¹⁰ Gadamer, WM, 88.

¹¹¹ Gadamer, WM, 88.

¹¹² Gadamer, WM, 91.

¹¹³ Vgl. Gadamer, WM, 92. – Das ›ästhetische Bewusstsein‹ ist keineswegs auf die idealistische Ästhetik begrenzt; es bestimmt etwa auch die parallel zu Gadamers Hermeneutik im angloamerikanischen Sprachraum ausgearbeitete ana-

und Rezeptionssituation bestimmen, würden so aus der Bezugnahme auf Kunst exkludiert.

Indem, so Gadamer, die Kunst durch das ›ästhetische Bewusstsein‹ abstrahiert werde, werde sie aus dem Bereich der Wahrheit herausgedrängt und somit abgewertet. Diese Momente – die Zugehörigkeit des Kunstwerks zu seiner Welt und seinen damit verbundenen Wahrheitsanspruch – will Gadamer aber als wesentlich erweisen. Der Anspruch seiner Revision des ›ästhetischen Bewusstseins‹ ist es, »das Kunstwerk in neuer phänomenologisch-hermeneutischer Naivität, Unvoreingenommenheit oder Vorurteilslosigkeit zu einer ursprünglichen Erfahrung zu bringen«,¹¹⁴ seiner eigentlichen Seinsart also besser gerecht zu werden. Gadamers Frage, ob das ›ästhetische Bewusstsein‹ die angemessene Haltung sei, wird somit verneint. Indem Gadamer behauptet, das ›ästhetische Bewusstsein‹ konzipiere Kunst als etwas, was sie gar nicht sei, verwendet er also durchaus den Topos der Angemessenheit. Die eigentliche Analyse beginnt hier aber erst.

Gadamer will nicht einen bestimmten Ansatz durch Verweis auf die wahre ›Natur‹ der Gegenstände rechtfertigen, sondern diese Natur ist zunächst selbst Gegenstand des Interesses. Wie keine andere der besprochenen Hermeneutiken buchstabiert Gadamer also aus, welche Objektkonstitution er zugrunde legt. Das philosophische Erkenntnisinteresse Gadamers richtet sich auf das wahre Wesen, auf die tatsächliche Seinsart der Kunst. Eine Interpretation, die diese Eigenschaften nicht zum Ausgangspunkt nimmt, ist unangemessen: Der »Begriff des ästhetischen Erlebens« lasse sich beispielsweise nicht

lytische Kunstphilosophie. Um die Frage nach einer Realdefinition der Kunst zu formulieren, konstruiert Kennick 1958, 321 f., das Beispiel eines Lagerhauses, in dem alle Dinge versammelt sind, die es auf der Welt gibt: »Now we instruct someone to enter the warehouse and bring out all of the works of art it contains.« Bereits die Aufgabenstellung weist hier in Richtung einer Kunstauffassung, die vom ›ästhetischen Bewusstsein‹ bestimmt ist. Kunst wird dabei nämlich als autonome Klasse von Gegenständen gedacht, die unter Absehung von dem ursprünglichen Lebenszusammenhang im Modus reiner Wahrnehmung als reine Kunst erscheint. Kennicks Lagerhaus ist daher nichts anderes als die »Simultaneität« der Kunstwerke im ›ästhetischen Bewusstsein‹.

¹¹⁴ Fehér 1999, 8.

auf die Kunst anwenden, »ohne ihr wahres Sein zu verkürzen«. ¹¹⁵ Wenn Gadamer fordert, dass die Ästhetik »in der Hermeneutik aufgehen« müsse, ¹¹⁶ so bezeichnet das den behaupteten engen Zusammenhang zwischen der Ontologie des Kunstwerks und dessen Interpretation: »Die Hermeneutik muß nämlich«, so Gadamer weiter, »umgekehrt im ganzen so bestimmt werden, daß sie der Erfahrung der Kunst gerecht wird.« ¹¹⁷ Die Analyse der hermeneutischen Verwendung des Angemessenheitstopos hat gezeigt, dass dies in jeder Hermeneutik ohnehin geschieht. Was Gadamer hier einfordert, ist demnach – aber auch das findet sich natürlich zumindest implizit überall – die Anerkennung der unbedingten Wahrheit *dieser* phänomenologischen Analyse des wahren Kunsterlebens und der damit verbundenen hermeneutischen Objektconstitution.

Durch die ästhetische Abstraktion verliere das Kunstwerk, so Gadamer, »seinen Ort und die Welt, zu der es gehört«. ¹¹⁸ Es handelt sich hierbei scheinbar um eine paradigmatische Formulierung des Angemessenheitstopos von ›Teil und Ganzem‹: Das Kunstwerk ›gehört‹ seinem Wesen nach an einen bestimmten Ort in der Welt und wird deshalb notwendig missverstanden (beziehungsweise: es kann überhaupt nicht verstanden werden), wenn es durch die ästhetische Unterscheidung davon getrennt wird. Auch diese Behauptung hat hier allerdings keine topische Funktion. Weder begründet sie irgendwelche hermeneutischen Regeln, noch werden durch sie bestimmte Eigenschaften des hermeneutischen Gegenstands latent gesetzt. Sie ist vielmehr Teil eines groß angelegten Argumentationszusammenhangs, in dem Gadamer durch begriffliche und historische Analyse inhaltlich begründet, *als was* das Kunstwerk angemessener beschreibbar und warum die ästhetische Unterscheidung mithin unangemessen ist. Zwar wird dadurch sehr wohl der Vorwurf der Unangemessenheit erhoben, aber »Unangemessenheit« ist hier kein Topos, sondern ein inhaltlich gefülltes Konzept.

¹¹⁵ Gadamer, WM, 87. Gadamer formuliert dies hier als Frage, behauptet aber im Folgenden, dass es sich tatsächlich so verhalte.

¹¹⁶ Gadamer, WM, 170; Herv. im Original.

¹¹⁷ Gadamer, WM, 170.

¹¹⁸ Gadamer, WM, 93.

Die Bezugnahme auf das Kunstwerk, die durch das ›ästhetische Bewusstsein‹ nahe gelegt wird, lehnt Gadamer also als unangemessen ab: »Um der Kunst gerecht zu werden«, heißt es explizit, »muß die Ästhetik über sich selbst hinausgehen und die ›Reinheit‹ des Ästhetischen preisgeben.«¹¹⁹ So seien unsere Wahrnehmungen nie bloße Abspiegelungen der Sinne. Wenn wir wahrnehmen, so wendet er mit Heidegger ein, nehmen wir immer ›als etwas‹ wahr. Besonders die sprachlichen Kunstwerke seien für uns nur da, wenn wir sie verstünden.¹²⁰ Bloßes Sehen oder Hören sind für Gadamer daher ›dogmatische Abstraktionen, die die Phänomene künstlich reduzieren.‹¹²¹ Jede Theorie, die Texte als solche Gegenstände auffasst, konzipiert sie, so der Vorwurf, als etwas, was sie eigentlich gar nicht sind.

Seinsweise der Kunst

Was das Kunstwerk ›ist‹, wird bei Gadamer ausführlich diskutiert. Auch wenn der Modus der Analyse sich aus den genannten Gründen deutlich von den vorigen unterscheiden muss, soll diese Diskussion im Folgenden zumindest kurz rekonstruiert werden, weil Gadamers Hermeneutik für die literaturwissenschaftliche Methodendiskussion seit den Sechzigerjahren (und damit für die dort verwendete Angemessenheitstopik) maßgebliche Bedeutung besitzt. Gadamers Gegenstandskonstitution (besser: seine Kunstontologie) schließt an die Kritik des ›ästhetischen Bewusstseins‹ an. Wenn Kunstwerke nicht allein dem wahrnehmenden Subjekt als ästhetische Eindrücke erscheinen, sondern es in ihnen immer ›um etwas geht‹, so heißt dies gleichzeitig, dass sie eine Erkenntnisfunktion haben müssen, weil sie so einen möglichen Zugang zur Wahrheit darstellen. Gadamers aus diesen Konstellationen resultierendes Projekt ist daher zunächst die Überwindung der radikalen Subjektivierung, die die Ästhetik nach Kant erfahren hat. Da die Erfahrung des Kunstwerks den Erfahrenden verwandle, stimme das Bild vom dem Subjekt gegenüber-

¹¹⁹ Gadamer, WM, 98; einfache Anführungszeichen im Original.

¹²⁰ Vgl. Gadamer, WM, 94–97 (zit. 96).

¹²¹ Gadamer, WM, 97.

stehenden Kunstwerk nicht: Das Subjekt der Erfahrung der Kunst sei nicht die Subjektivität des Betrachters, sondern das Kunstwerk selbst.

Diese Kritik kann hier nicht im Detail nachvollzogen und geprüft werden. Es soll aber dennoch darauf hingewiesen werden, dass Gadamer's Konzept deutliche Parallelen zu demjenigen aufweist, das oben bei Ast und bei Boeckh, besonders aber bei Friedrich Schlegel gefunden wurde: Die Auffassung, die Kunst vermittele Wahrheit, und ihre Interpretation könne sich deshalb nicht auf die Buchstaben beschränken, sondern müsse ebenso ›nach dem Geiste‹ verfahren. Interpretation versteht Schlegel deshalb als »Diaskeuase des Geistes«, als stetige inhaltliche Bearbeitung des Gesagten.¹²² Auch nach Gadamer's Konzept geht es beim Verstehen weniger um die ›Individualität‹ des Kunstwerks als um eine inhaltliche Auseinandersetzung über etwas. Zwar grenzt er sich explizit gegen die »romantische Hermeneutik« und insbesondere gegen ihre Maxime des »Besserverstehens« ab, der Sache nach ist aber Schlegel's Konzept weniger weit davon entfernt als es suggeriert wird. Dem romantischen »besser« nimmt Gadamer die teleologische Konnotation und ersetzt es durch »anders«: »Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.«¹²³ Auch hier steht der Unangemessenheitsvorwurf im Hintergrund.

Die eigene Objektconstitution arbeitet Gadamer am Modell des Spiels heraus. In Gadamer's Darstellung bildet ›das Spiel‹ den diametralen Gegenpol des ›ästhetischen Bewusstseins‹. Wie das Kunstwerk, so lasse sich auch das Spiel nicht adäquat vom Bewusstsein der Spieler her bestimmen, sondern zeichne sich gerade dadurch aus, dass es sein Sein relativ unabhängig von diesen habe. Das Subjekt des Spiels sei daher, so Gadamer, nicht die Subjektivität oder das Verhalten des Spielers, sondern vielmehr das Spiel selbst: Die Seins-

¹²² Siehe hierzu ausführlich oben, S. 167ff. – Schlegel's Konzept des dialogischen Verstehens im Hinblick auf Gadamer's Hermeneutik interpretiert auch Wischke 2001, 132f.

¹²³ Gadamer, WM, 302; Herv. im Original – Vgl. auch Gadamer, WM, 465, wo die Vorstellung, Verstehen sei »fortschreitende Erkenntnis«, als unangemessen abgelehnt wird.

weise des Spiels ist Selbstdarstellung.¹²⁴ Die hier aufgefundene Form der Darstellung charakterisiere aber auch das Kunstwerk. Auch die »Seinsweise der Kunst« bestimmt Gadamer als »Darstellung«:¹²⁵

Das Kunstwerk ist nicht von der ›Kontingenz‹ der Zugangsbedingungen, unter denen es sich zeigt, schlechthin isolierbar, und wo solche Isolation doch geschieht, ist das Ergebnis eine Abstraktion, die das eigentliche Sein des Werks reduziert. Es selbst gehört in die Welt hinein, der es sich darstellt. Schauspiel ist erst eigentlich, wo es gespielt wird, und vollends Musik muß ertönen.¹²⁶

Dieser Befund wird zwar zunächst am Beispiel der transitorischen Künste entwickelt, dann aber generalisiert. So wird etwa herausgestellt, dass bildende Kunst, die ja nicht auf Reproduktion angewiesen ist, ebenfalls einen Seinsvorgang darstelle, und daher nicht richtig als Gegenstand des ›ästhetischen Bewusstseins‹ zu erfassen sei. Im Bild, so Gadamer, »kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung.«¹²⁷ Ähnlich argumentiert er für Architektur und Literatur. Gadamers Rede von der »Seinsweise« des Kunstwerks impliziert bereits den Angemessenheitstopos von der dem Objekt zugeschriebenen Intention, der für die philosophische Hermeneutik eine zentrale Kategorie ist: Es geht nicht um die Frage, was oder wie ein Kunstwerk ›ist‹, sondern darum, auf welche Weise es ist, wie es sich, so könnte man im Jargon dieser Philosophie sagen, zu seinem Sein verhält. Bereits durch die Formulierung der Fragestellung wird das Kunstwerk in die Position eines Agens gesetzt.

Das Kunstwerk ist, so lautet die wichtigste ›kunstontologische‹ Konsequenz des Gesagten, wesenhaft auf die Welt bezogen, und es ist, um überhaupt sichtbar zu sein, in jeder Gegenwart auf neue Darstellung angewiesen.¹²⁸ Seine eigentümliche Zeitlichkeit impliziert, dass jede Wiederholung gleich ursprünglich ist, dass ein Text also sein spezifisches Sein in den wiederholten Lektüren hat. Diese beziehen sich dann nicht auf den ursprünglichen Text als ihr Urbild,

¹²⁴ Vgl. Gadamer, WM, 113.

¹²⁵ Vgl. Gadamer, WM, 156.

¹²⁶ Gadamer, WM, 121; einfache Anführungszeichen im Original.

¹²⁷ Gadamer, WM, 149.

¹²⁸ Vgl. Gadamer, WM, 126f.

sondern sie selbst sind ein wichtiges Moment des Seins dieses Textes. Es liegt dann im Wesen der Texte, dass sie im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte einen Zugewinn an Sein verbuchen können: »Die spezifische Präsenz des Kunstwerks ist ein Zur-Darstellung-Kommen des Seins.«¹²⁹

Der eigenen Zeitlichkeit des Kunstwerks entspricht auf Seiten des Lesers eine, wie Gadamer formuliert, »Kommunion des Dabeiseins«: Er steht dem Text nicht fremd gegenüber, sondern ist als Leser an seiner Darstellung konstitutiv beteiligt. Der Text ist deshalb in jeder Gegenwart notwendig ein anderer.¹³⁰ Das bedeutet aber, dass Kunstwerke nicht im selben Sinne geschichtlich sind, wie etwa historische Ereignisse: Auch Werke aus vergangenen Zeiten sind im vollen Sinne gegenwärtig, also »gleichzeitig« mit jeder Gegenwart.¹³¹ Diese These ist folgenreich für den Textbegriff. Insbesondere die rezeptionsästhetischen Ansätze berufen sich auf die philosophische Hermeneutik, um die Vorstellung zurückzuweisen, das literarische Werk sei ein für sich bestehendes Objekt, das es zu beschreiben gälte, und interessiert sich stattdessen für die »immer erneuerte Resonanz der Lektüre«.¹³²

Diktat und Dialog

Trotz dieser Flüchtigkeit des Ästhetischen bildet das Kunstwerk für Gadamer einen »selbstständigen Sinnkreis«,¹³³ es bleibt als ›Werk‹ dasselbe und behauptet diese Identität – um in der Metapher des Spiels zu bleiben – gegen das Tun der Spieler.¹³⁴ Welche Bedeutungen man einem Text zuschreiben kann, ist daher keineswegs beliebig. Er ist, obwohl auf Darstellung angewiesen, »ein bedeutungshaftes Ganzes, das als dieses wiederholt dargestellt und in seinem Sinn ver-

¹²⁹ Gadamer, WM, 165.

¹³⁰ Vgl. Gadamer, WM, 137.

¹³¹ Vgl. Gadamer, WM, 132 u. 393.

¹³² Jauß 1967, 30, um nur ein Beispiel zu nennen. – Kritik an Gadamers These formuliert dagegen Leibfried 1970, 58f., der die Identität des Textes stärker betonen will.

¹³³ Gadamer, WM, 133.

¹³⁴ Vgl. Gadamer, WM, 116ff.

standen werden kann.«¹³⁵ Auch Gadamer ist nämlich bestrebt, mit seiner Hermeneutik alle Willkür auszuschließen. Eine Position, die darauf hinausläuft, gar keinen »Maßstab der Angemessenheit« mehr anzunehmen, bezeichnet er als »unhaltbare[n] hermeneutische[n] Nihilismus«. ¹³⁶ Dass Gadamer hier, wo unmittelbar die hermeneutische Objektkonstitution und deren Konsequenzen für interpretative Geltungsansprüche berührt werden, außergewöhnlich polemisch wird, weist auf die Kontingenzprobleme hin, mit denen auch eine philosophische Hermeneutik umzugehen hat: Die basale Setzung des Gegenstands ist schwer und nur unter Aufbietung fundamentaler philosophischer Argumentation auch explizit legitimierbar.

Wie also soll die Bedeutung des Textes über die Zeit transportiert werden, obwohl der Text immer neu verstanden werden muss? Die Zugehörigkeit des Lesers zu seinem Text erklärt Gadamer durch den gemeinsamen Bezug auf eine ›Sache‹. Gadamer konzipiert das Verstehen nämlich als dreistufige Relation: Der Interpret bezieht sich nicht, wie in den meisten anderen Modellen, auf einen Text, um eine darin wie immer enthaltene Bedeutung zu erkennen, sondern Text und Leser beziehen sich gemeinsam auf dieselbe Sache. Wie bei einem Gespräch sei es die gemeinsame Sache, »die die Partner, hier den Text und den Interpreten, miteinander verbindet.«¹³⁷ Leser und Text werden so als gleichartige Momente ein und desselben Vorgangs aufgefasst. Dieses »Überlieferungsgeschehen«¹³⁸ wird konzipiert als der an der Sache orientierte Referenzzusammenhang von Texten und Interpreten, der allein durch die Gemeinsamkeit der verhandelten Sache möglich wird.

Durch diese Modellierung der hermeneutischen Situation rückt der Text in die Position eines Subjekts, das mit dem Leser in einen Dialog eintritt. Dies impliziert aber eine ethische Dimension: Verstehen erfordert »das rechte Verhalten«. ¹³⁹ Die Hermeneutik betrifft nicht mehr eine methodische Einstellung eines Lesers zu sei-

¹³⁵ Beide Gadamer, WM, 122.

¹³⁶ Beide Gadamer, WM, 100. Gemeint ist Paul Valéry.

¹³⁷ Gadamer, WM, 391.

¹³⁸ Gadamer, WM, 295; im Original kursiv.

¹³⁹ Gadamer, WM, 319. – Aus diesem Grund rekonstruiert K. Günther 1988, 239ff., Gadamer Hermeneutik als Konzept eines situationsangemessenen Ver-

nem Textobjekt, sondern sie wird am Modell des Verhältnisses zweier Subjekte ausgearbeitet. An die Stelle methodischer Ableitungen aus einem normativen Textbegriff tritt so ein behutsames, den Text als den Anderen ernst nehmendes Verhalten zu einem Du.

Wie wird dieses Verhältnis charakterisiert? Gadamer unterscheidet drei Arten von Ich/Du-Verhältnissen: »Menschenkenntnis«, den »historischen Objektivismus« und das »wirkungsgeschichtliches Bewusstsein«. ¹⁴⁰ Das erste Verhältnis, »Menschenkenntnis«, besteht in einer Erfahrung des Du, die »Typisches« im anderen erkennt: »Wir können mit ihm rechnen.« ¹⁴¹ Diese Einstellung wird von Gadamer disqualifiziert, da sie »der moralischen Bestimmung des Menschen« widerspreche. ¹⁴² Auch den »historischen Objektivismus« weist Gadamer zurück; sie sei zwar »sachlich angemessener als die Menschenkenntnis«, ¹⁴³ zerstöre aber ebenfalls »den wahren Sinn« der Überlieferung. ¹⁴⁴ Gemeint ist die Erfahrung des Du zwar als Person, aber dennoch vorgreifend in der Form des Ichbezugs. Man meint, den anderen von sich selbst her besser zu verstehen, als dieser sich selber versteht. Man erkenne so zwar die Andersheit der Überlieferung an und versuche, in ihr etwas Individuelles zu erkennen, dies aber unter Absehung vom eigenen Standpunkt und mit dem Anspruch, »der Geschichte Herr« zu werden. ¹⁴⁵ Die Kritik des historischen Objektivismus richtet sich gegen eine Einstellung, die Gadamer in der hermeneutischen Tradition seit Schleiermacher zahlreich auffindet und die besagt, dass es dem aktuellen Leser möglich sei, sich völlig in den vergangenen Horizont des ursprünglich adressierten Lesers hineinzureflektieren. ¹⁴⁶ Diese Auffassung unterzieht Gadamer einer ausführlichen Kritik, weil sie das Bezugsproblem verdeckt, das er für

stehens, das »Angemessenheitserwägungen die Aufgabe der Begründung von Geltungsansprüchen« zumute (zit. 240).

¹⁴⁰ Vgl. Gadamer, WM, 364 ff.

¹⁴¹ Gadamer, WM, 364.

¹⁴² Gadamer, WM, 364.

¹⁴³ Gadamer, WM, 365.

¹⁴⁴ Gadamer, WM, 366; im Original herv.

¹⁴⁵ Vgl. Gadamer, WM, 365.

¹⁴⁶ Namentlich gegen Schleiermachers Individualitätskonzept, so Figal 2009, 59f., behaupte Gadamer, »den Zeilenabstand zwischen Text und Leser und damit die Geschichtlichkeit des Verstehens angemessen zu fassen«.

das Verstehen annimmt. Seine eigene Konzeption des Verstehens als »Horizontverschmelzung« erfordert notwendig auch den Einbezug des eigenen Horizonts – nur so könne ein echter Dialog zustande kommen. ›Eigentliches‹ Verstehen ist nach Gadamer nur im Modus der dritten Verhaltensweise gegenüber dem Du möglich, dem »wirkungsgeschichtliche[n] Bewusstsein«. Es besteht in der Offenheit für den Anderen, in der Bereitschaft, sich etwas sagen zu lassen. Die hermeneutische Einstellung ist demnach keine methodisch reflektierte, strategisch auf Verstehen geeichte Haltung, sondern eine ethische Wertschätzung des Textes als anderes Subjekt, dessen Autorität der Leser zunächst voraussetzen soll. Der Dialog ist auch durch eine Versetzung in den anderen ausgezeichnet, jedoch nicht in seine Individualität, sondern allein mit dem Ziel, sich über die Sache zu verständigen.¹⁴⁷

Das Verstehen erscheint aus dieser Perspektive nicht mehr als Objekterkenntnis, sondern wird seinerseits zum »Teil des Sinngeschehens«,¹⁴⁸ in dem der Sinn der Aussagen sich allererst bildet und vollendet. Gleichzeitig sollte die Kritik am ›ästhetischen Bewusstsein‹ zeigen, dass nicht reine, simultane Wahrnehmung der angemessene Modus der Kunsterfahrung ist, sondern dass es in den Texten stets ›um etwas geht‹. Sie sind ja, wie alle (sprachlichen) Äußerungen, eingelassen in eine Weltanschauung oder eine »Lebenswelt«, der sie entstammen. Sie sind nicht bloß schöner Schein, sondern sie teilen dem Leser etwas mit, sie sprechen über eine Sache. Gadamer übersetzt »Philologie« geradezu als »Freude am Sinn, der sich aussagt«. ¹⁴⁹ Wenn der Leser sich daran macht, einen Text zu verstehen, so setzt dies mithin eine bestimmte Einstellung voraus: Das Interesse an der ›Sache‹, über die der Text spricht. Das Interessante an einem Text ist für Gadamer deshalb nicht seine Individualität, sondern nur das, was er über die Sache zu sagen hat.¹⁵⁰ An Gadamers Erklärung des Wortes »Philologie« sind daher Verschiebungen in der

¹⁴⁷ Vgl. auch, mit explizitem Verweis auf die »Angemessenheit« solchen Sachbezugs, Figal 2009, 225.

¹⁴⁸ Gadamer, WM, 170.

¹⁴⁹ Gadamer 1993b, 20.

¹⁵⁰ Vgl. Figal 2009, 60.

philologischen Gegenstandskonstitution ablesbar, die vor allem vor dem Hintergrund der bei Wolf und Boeckh geführten Diskussionen um den passenden Namen der Disziplin auffallen.¹⁵¹

Die Proklamation dieser Haltung als einzig angemessener Verhaltensweise gegenüber dem Text ist Resultat einer Analyse der wesentlichen Eigenschaften des Kunstwerks. Auch bei Gadamer ist die Angemessenheitsbehauptung daher unmittelbar mit der Objektkonstitution verbunden, wenngleich »Objekt« nicht der Name ist, mit dem er seinen Text ruft. Der Begriff des Objekts wird ja im Modell des Dialogs in Richtung einer Zusammengehörigkeit des Interpreten mit seinem Gegenstand hin überschritten.¹⁵² Einen Text verstehen heißt dann, die Frage verstehen, auf die er antwortet. Erst indem man den Text als Antwort versteht, versteht man ihn nach Gadamers Auffassung »eigentlich«. Auch durch dieses Prinzip wird die Zusammengehörigkeit von Text und Interpret betont: Zwar könne man etwa eine Meinung verstehen, ohne selbst dieser Meinung zu sein, also ohne sie zu meinen. Eine Frage verstehen heiße aber immer, sie selbst zu fragen. Indem man den Text versteht, macht man daher die Frage zu seiner Frage und sich selbst zum Angesprochenen. »Fragen heißt ins Offene stellen.«¹⁵³ Der Sinn des Textes wird dann nämlich als Richtungssinn einer Frage erkannt und beginnt, zu sprechen. Der Interpret hat daher in Gadamers Konzeption nicht die Position eines objektiven Beobachters, er ist immer selbst von seinem Gegenstand betroffen. Damit ist aber die für jede »Methodologie« basale Unterscheidung von Subjekt und Objekt aufgehoben: Es gibt keine Methode, mit der man lernen könnte, die richtigen Fragen zu stellen. Wenn es der Sinn von Methoden ist, »intersubjektiv« gültige Ergebnisse zu erzielen, so eignen sie sich nach Gadamer nicht für die Hermeneutik. Er unternimmt deshalb eine groß angelegte Begründung der notwendigen Regellosigkeit des Verstehens – der Titel *Wahrheit und Methode* ist deshalb zu Recht als »(inhaltliche) Wahrheit statt Methode« interpretiert worden:¹⁵⁴

¹⁵¹ Siehe oben, S. 123 (Wolf) und S. 241 (Boeckh).

¹⁵² Vgl. Gadamer, WM, 268 u.ö.

¹⁵³ Gadamer, WM, 369.

¹⁵⁴ G. Bauer 1963, 156.

Gadamer erklärt in enzyklopädischer Breite, dass eine philologische Enzyklopädie angemessenes Verstehen geradezu verhindern muss.

Gadamer lehnt also einerseits das Konzept der ›Methode‹ ab, will aber andererseits daran festhalten, dass Bedeutungen nicht beliebig zugeschrieben werden können. Was ist also der Maßstab? Während Gadamer zugunsten philosophischer Analyse weitgehend auf den Einsatz topischer Plausibilitäten verzichtet, verwendet er ausgerechnet an dieser theoretisch zentralen Stelle den Angemessenheitstopos der ›Intention‹: Der Text wird als ›Du‹ konzipiert und mit einer unbedingten Autorität ausgestattet. Die ›Intention‹ ist, wohl auch infolge der massiven Gadamerrezeption in den Literaturwissenschaften, die prominenteste Füllung der Angemessenheitskategorie im 20. Jahrhundert. Dabei ist sie nicht spezifisch für Gadamer, sondern spielt auch unabhängig vom hermeneutischen Zusammenhang in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine große Rolle. Das ist zugleich der Grund dafür, dass Gadamer hier zumindest kurz diskutiert wird, obwohl seine Konzeption sich von den anderen Autoren gerade in Hinsicht auf die Angemessenheitstopik stark unterscheidet. Hier wird sichtbar, wie Inhalte aus anderen Disziplinen in den Kontext der literaturwissenschaftlichen Methodendiskussion übernommen und dort, im Sinne topischer Plausibilitäten, zur Begründung von Methoden eingesetzt werden können. Das betrifft hier die Philosophie, vor allem im Kontext der ›Literaturtheorien‹¹⁵⁵ sind ähnliche Effekte aber auch für andere Felder beobachtbar.

Insbesondere von literarischen Texten behauptet Gadamer, dass sie, wenn man sie liest, nicht »verschwinden« – also hinter dem Inhalt als Zeichen uninteressant werden –, sondern dass sie »allem Verstehen gegenüber mit normativem Anspruch dastehen« und erst eigentlich »da« seien, wenn man auf sie zurückkomme,¹⁵⁶ so dass

¹⁵⁵ Im Sinne von Culler 1983, 9.

¹⁵⁶ Gadamer 1993b, 351. Siehe auch, etwas deutlicher, Gadamer 1993a, 19, wo Gadamer ausgerechnet auf einen Vergleich Valéry's zurückgreift: Während die alltägliche Rede für etwas stehe und insofern mit Geld vergleichbar sei, stehe die dichterische Rede wie Gold für sich. – Interessant ist, dass Gumbrecht 2004, 102, die Fixierung auf die Signifikate, also gerade das Gegenteil der hier von Gadamer geforderten Einstellung, als typisch hermeneutische Haltung kennzeichnet.

der Text eine »unanfechtbare Autorität«¹⁵⁷ bekomme. Diese schwer begründbare Ansicht führt zu der sehr starken Betonung der ›Intentions«-Angemessenheit bei Gadamer: Der literarische Text schreibt dem Interpreten vor, was er über ihn sagen kann. Der Verweis auf das Ohr als dasjenige Organ, das über das Angemessene urteilen kann,¹⁵⁸ steht hier für die rein passive Haltung des Interpreten:

unser Ohr hört und unser Verständnis vernimmt den Schein des Schönen als sein wahres Wesen. Der Interpret, der seine Gründe beibrachte, verschwindet, und der Text spricht.¹⁵⁹

Der literarische Text diktiert dem Leser so geradezu den Sinn.¹⁶⁰ Das Gedicht ›will‹ etwas, nämlich auf eine bestimmte Weise verstanden werden; vor allem willkürliche Zugriffe kann es nicht ausstehen:

Gerade das legitimiert den Anspruch einer historischen Hermeneutik, daß das Kunstwerk, so wenig es historisch verstanden werden will und sich in schlechthinniger Präsenz darbietet, dennoch nicht beliebige Auffassungsformen gestattet, sondern bei aller Offenheit und aller Spielweite seiner Auffassungsmöglichkeiten einen Maßstab der Angemessenheit anzulegen erlaubt, ja sogar fordert.¹⁶¹

Das Gedicht »fordert« angemessene Interpretation – diese Aussage, die sich so explizit nur im Ergänzungsband zu *Wahrheit und Methode* findet, wird nicht in gleicher Weise philosophisch hergeleitet, wie die sonstigen Ausführungen zur Ontologie des Kunstwerks. Gadamer's Begriff des ›eminenten Textes‹, der nicht verschwindet, wenn er verstanden ist, widerspricht den kunstontologischen Bestimmungen und der Maxime des ›Sich-Verstehens‹ geradezu – einerseits

¹⁵⁷ Tholen 1999, 126.

¹⁵⁸ Diese Vorstellung findet sich auch im Zusammenhang der rhetorischen Angemessenheitskategorie; siehe oben, S.45.

¹⁵⁹ Gadamer 1993b, 360. Die Formulierung bezieht sich auf Mörikes Gedicht »Auf eine Lampe«.

¹⁶⁰ Gadamer 1993a, 251: »In der spezifisch dichterischen Realisierung findet dieser Vorgriff [der Vollkommenheit, d.Vf.] seine Vollendung darin, daß er das Gedicht zum ›Diktat‹ macht, das man nur noch annehmen kann.« (Einfache Anführungszeichen im Original). – Speziell dazu vgl. Pizer 1988.

¹⁶¹ Gadamer 1993a, 2; der Text ist auf 1964 datiert.

schreibt der Text dem passiven Interpreten seine Auslegung vor, andererseits muss der Interpret, dies betont Gadamer viel stärker, aktiv am Verstehen mitwirken.¹⁶²

Innerhalb dieses Überlieferungsgeschehens gelte es, darauf zu hören, was der Text uns sagt, der Vorgang erscheint als »das Tun der Sache selbst«.¹⁶³ Die Richtung der hermeneutischen Intentionsschreibung ist hier im Vergleich zu vielen früheren Konzeptionen verkehrt: Es gilt nun nicht mehr, das Richtige zu treffen – darin sieht man seit Wolf immer wieder das philologische *iudicium* –, sondern zu gewährleisten, »daß das Wort, das als Überlieferung auf uns gekommen ist und auf das wir zu hören haben, uns wirklich trifft«.¹⁶⁴ Der Interpret soll »die rechte Sprache finden«, und was das ist, hängt von der jeweiligen Situation ab, in die er sich »zu fügen« hat – auch deshalb schreibt Gadamer der Phronesis eine große Bedeutung für das richtige Verstehen zu.¹⁶⁵ Das Maß der Interpretation soll aus der Sache bezogen werden,¹⁶⁶ so dass das Richtigkeitskriterium der Interpretation die Verständigung über die Sache ist.¹⁶⁷ Rodolphe Gasché weist darauf hin, dass solches »Treffen« des Richtigen auch bei Gadamer als ein am rhetorischen Modell orientiertes Aushan-

¹⁶² Als Reaktion auf diese Aporie kann Horst-Jürgen Gerigks Unterscheidung von ›zentrifugalem‹ und ›zentripetalem‹ Verstehen angesehen werden (Gerigk 1989, insb. 155); gelöst wird das Problem dadurch nicht. Die Frage nach dem problematischen Sonderstatus der Literatur in Gadamers Hermeneutik soll hier jedoch nicht ausgeführt werden. Zur Kritik an Gadamers Konzept des »eminenten Textes« siehe ferner Krämer 2007, 120f.

¹⁶³ Gadamer, WM, 467.

¹⁶⁴ Gadamer, WM, 465. Dieselbe Inversion der Intentionsrichtung formuliert aber auch Schlegel (siehe oben, S. 192).

¹⁶⁵ Beide Gadamer, WM, 401. – Zur Konzeption der Interpretation als Suche nach »dem angemessenen Wort« vgl. auch Lee 2009, 73 u.ö.

¹⁶⁶ Vgl. Gander 2003, 128. – In einem Gespräch mit Bernd H. Stappert unterscheidet Gadamer zwischen einem ›Maß, das wir an eine Sache herantragen‹ und dem ›Maß, das das Seiende selber hat‹: »wahres Erfassen der Wirklichkeit besteht eben nicht nur darin, daß wir über sie auf Grund unserer messenden Wissenschaft verfügen, sondern auch, daß wir ihr eigenes Richtigsein erfahren« (Stappert 2002, 154).

¹⁶⁷ Vgl. Tholen 1999, 125.

deln dessen zu beschreiben sei, was angemessen ist.¹⁶⁸ In der Tat findet sich die hier aufgerufene Vorstellung eines rein passiven Verstehens schon früher, insbesondere bei Boeckh.¹⁶⁹ Im Hintergrund dieser hermeneutischen Theoreme steht bei Gadamer aber ein philosophisches Konzept der Angemessenheit, das in dieser Form nicht nur die Texthermeneutik betrifft, sondern auf einen größeren epistemologischen Zusammenhang verweist. Es zeichnet sich, so wurde deutlich, vor allem durch die Bedeutungsdimension der ›Passivität‹ und der dem Erkenntnisgegenstand selbst zugeschriebenen ›Intention‹ aus: Der Gegenstand offenbart sich dem passiven Beobachter, wenn man nur keine ihm fremden Maßstäbe ansetzt. Diese Anweisung ist beispielsweise formuliert bei Ernst Cassirer:

Um die Eigentümlichkeit irgendeiner geistigen Form sicher zu bestimmen, ist es vor allem notwendig, daß man sie mit ihren eigenen Maßen mißt. Die Gesichtspunkte, nach denen sie beurteilt und nach welchen ihre Leistung abgeschätzt wird, dürfen nicht von außen an sie herangebracht, sondern sie müssen der eigenen Grundgesetzlichkeit der Formung selbst entnommen werden.¹⁷⁰

Noch größeres Gewicht erhält die Angemessenheit etwa bei Husserl,¹⁷¹ bei Heidegger, später auch bei Adorno, wo ›Denken‹ normativ als aktivisch-passivischer Blick charakterisiert wird, der sich auf seinen Gegenstand »einlässt« und ihn zu sich sprechen lässt.¹⁷² Solche Positionen zeugen von der erstaunlichen Plausibilität und Strapazierbarkeit des ›Intentions‹-Topos im 20. Jahrhundert.

Diese Philosophie des Angemessenen kann dann in literaturwissenschaftlichen Ansätzen aufgerufen werden, um einen bestimmten

¹⁶⁸ Vgl. Gasché 2006, 54. Dass das keine Konsenspflicht impliziert, führt Wischke 2001, 263, aus.

¹⁶⁹ Siehe oben, S. 263.

¹⁷⁰ Cassirer 1923, 122.

¹⁷¹ Vgl. die Darstellung bei Tugendhat 1967, 84f., wonach für Husserl das »Maß der Vollständigkeit der Angemessenheit« durch den »Gegenstand selbst vorgegeben ist.« (Herv. im Original).

¹⁷² Vgl. zu diesen Aspekten bei Adorno und Heidegger ausführlich Guzzoni 1990, 69 u.ö. Die enge inhaltliche Verbindung zwischen Gadamers Hermeneutik und der Philosophie seines Lehrers Heidegger ist gut bekannt und wird hier nicht vertieft.

Zugriff auf den Text zu legitimieren. Ein Beispiel dafür ist Emil Staigers Buch *Die Kunst der Interpretation*:¹⁷³ Staiger bezieht sich hier in geradezu paradigmatischer Weise auf den Angemessenheitstopos, wenn er das ›Gefühl‹ und den ›Takt‹ als die zentrale philologische Kategorien und dies zudem als durch das Kunstwerk selbst erlassenen Imperativ ausweist.¹⁷⁴ Die angemessene Umgangsweise mit Literatur erfordere gerade eine nicht im strengen Sinne ›wissenschaftliche‹ Konzeption:

Sind wir aber bereit, an so etwas wie Literaturwissenschaft zu glauben, dann müssen wir uns entschließen, sie auf einem Grund zu errichten, der dem Wesen des Dichterischen gemäß ist, auf unserer Liebe und Verehrung, auf unserem unmittelbaren Gefühl. [...] Es wird verlangt, daß jeder Gelehrte zugleich ein inniger Liebhaber sei, daß er mit schlichter Liebe beginne und Ehrfurcht all sein Tun begleite. Dann wird er sich keine Taktlosigkeiten mehr zuschulden kommen lassen, und was er leistet, bedrückt oder ärgert die Freunde der Poesie nicht mehr – vorausgesetzt, daß er wirklich begabt ist und sein Gefühl das Richtige trifft. [...] Das Kriterium des Gefühls wird auch das Kriterium der Wissenschaftlichkeit sein.¹⁷⁵

Diese Sicherheit bezieht Staiger aus dem Verzicht auf philosophische Behandlung, denn für Philologen verbiete es sich, metaphysisch über das Interpretieren zu reflektieren. Staiger selbst expliziert seinen Zugang deshalb allein am konkreten Beispiel einer Textinterpretation.¹⁷⁶ Philologischer Takt ist nach Staiger vor allem die Fähigkeit, auf den Text ›anzusprechen‹,¹⁷⁷ denn auch er meint, das Gedicht wolle auf eine bestimmte, eigens ihm angemessene Weise interpretiert werden.¹⁷⁸ Die Angemessenheitstopik ist bei Literaturwissenschaftlern wie Staiger sogar augenfälliger ausgebreitet als etwa in den besprochenen Fachzyklopädien, die immerhin rhetorisch

¹⁷³ Für weitere Beispiele siehe die oben, S. 9 ff., besprochenen Positionen.

¹⁷⁴ Ausführlicher zu Staigers Konzept der Interpretation, auf das hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann, auch speziell zu den genannten Aspekten siehe Danneberg 1996, Strube 2000 und Martus 2007a.

¹⁷⁵ Staiger 1955, 13.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 10f.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 13.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 32.

den Schein der Wissenschaftlichkeit aufrecht erhalten. Dass man sich so leicht und ohne weitere Begründung auf diese Topoi berufen kann, verdankt sich vermutlich der Prominenz, die der Angemessenheit im philosophischen Kontext zukommt – hier wird gleichsam ›bereitgestellt‹, was als Konsens gelten kann und dann nur noch formelhaft aufgerufen zu werden braucht.

Der Husserl-Schüler Roman Ingarden argumentiert in seinem Buch über das *Erkennen des literarischen Kunstwerks* zwar wiederum philosophisch ausführlich, den Verweis auf die Angemessenheit übernimmt er aber genau im hier explizierten Sinne. Was es heiÙe, dass das »ästhetische Erlebnis« dem Kunstwerk »adäquat« sei, beantwortet er, indem er erklärt, dass ein Text im Lauf seiner Lektüre bestimmte Möglichkeiten ausschlieÙe, so dass dadurch eine »Idee«, eine »Gestalt der Konkretisation« festgelegt würde:

Diese endgültige, noch nicht aktualisierte Gestalt oder Idee stellt an uns gewisse Forderungen bezüglich der Gesetzmäßigkeiten, die befolgt, oder der Weisen, die in der weiteren Konkretisierung erhalten werden müssen (oder sollen), wenn es letzten Endes zur Konstituierung einer Konkretisation in dieser Gestalt kommen soll. [...] Das ästhetische Erlebnis ist also ›adäquat‹, wenn es zur Konstituierung gerade einer solchen Konkretisation eines bestimmten Werkes führt, daß sie eine genaue Verkörperung ihrer sich andeutenden ›Idee‹ ist. Es ist unzweifelhaft, daß dann das ästhetische Erlebnis durch die sich andeutende Idee bis zu einem gewissen Grade wenigstens geleitet wird. [...] Das ästhetische Erlebnis ist indessen in niedrigerem oder höherem Grad inadäquat, wenn die sich in ihm konstituierende Konkretisation mehr oder weniger von der vorschwebenden Idee abweicht.¹⁷⁹

Die aufgrund solcher ›Passivität‹ möglichen Aussagen über Literatur haben dann aber nicht mehr den Status der Objektivität, wenngleich sie zumindest aus Sicht dieser Positionen nirgends als willkürlich aufgefasst werden. Gadamer unterscheidet in diesem Sinne Objektivität und Angemessenheit, wenn er konzidiert, dass man bereit sei,

¹⁷⁹ Ingarden 1968, 411f.

anzuerkennen, daß es da keine eindeutige Objektivität gibt und jeder Interpret ›seine‹ Interpretation verfolgt, die doch durchaus nicht willkürlich ist, ja, eine wohldefinierte Angemessenheit erreichen oder verfehlen kann. Gleichwohl wird niemand für dieses Ideal der Angemessenheit den Begriff der Objektivität gebrauchen. Zu viel vom Eigenen des Interpreteten geht in die Reproduktion ein.¹⁸⁰

Auch wenn Gadammers Hermeneutik hinsichtlich des Bezugs auf die Topik der Angemessenheit in der Reihe der behandelten Autoren untypisch ist, so zeigt sich auch daran, dass die Ausarbeitung der den Texten angemessenen Behandlungsart maßgeblich davon abhängt, als was man die Texte konzipiert. Vor allem der Vergleich mit Wolfs Philologie zeigt, dass die Resultate sehr unterschiedlich ausfallen. In Übereinstimmung mit der Pentateuch-Kritik Eichhorns hatte Wolf eine historische Interpretation, die ihren Maßstab nur aus den Werken selbst bezieht, als einzig angemessene Behandlungsart ausgewiesen. Das zu helle Licht der Aufklärung, so die Begründung, würde den wahren Gegenstand verfälschen.¹⁸¹ Gadammers philosophische Argumentation vertritt diesbezüglich mit allem Aufwand die Gegenthese: »In jeder Auslegung ist Überhellung.«¹⁸² Was für Wolf der Inbegriff unangemessener Interpretationen ist, erklärt Gadamer zur einzig angemessenen Option.

¹⁸⁰ Gadamer 2001, 2.

¹⁸¹ Siehe oben, S. 130.

¹⁸² Gadamer, WM, 404.

Kapitel 5

Der hermeneutische Topos der Angemessenheit

Im Rückgriff auf die antike Rhetorik wurde im ersten Kapitel ein heuristischer Merkmalskatalog entwickelt, der es erlauben sollte, hermeneutische Referenzen auf Angemessenheit zu identifizieren, auch wenn das Wort explizit nicht erscheint. Es wurden fünf Topoi unterschieden, die die Angemessenheit in der antiken Rhetorik inhaltlich spezifizieren können: die ›Entsprechung‹, ›Mitte und Maß‹, ›Teil und Ganzes‹, das ›iudicium‹ sowie die dem Gegenstand zugeschriebene ›Intention‹. In den Analysen der hermeneutischen Theorien wurden dann jene Stellen, an denen diese Aspekte thematisiert werden, als Aktualisierungen des Angemessenheitstopos behandelt. Abschließend sollen die Befunde noch einmal in vergleichender Perspektive zusammengefasst und, wo es möglich ist, auch mit Blick auf die spätere Praxis generalisiert werden.

Angemessenheit, so wurde gesagt, ist eine in der Rhetorik stets als positiv eingeschätzte Redeeigenschaft. Entsprechend sind ihre Gegenbegriffe negativ konnotiert. Diese Wertung wird auch in der hermeneutischen Verwendung der Angemessenheitstopik übernommen. Dies ist insofern nicht ganz selbstverständlich, als es eine logische Tradition der Abwertung des Angemessenen gibt, wie oben exemplarisch an Kants Polemik gegen die Topik gezeigt wurde.¹ Angemessenheit wird dort als relative Kategorie aufgefasst, also als Angemessenheit an etwas, und diese Relativität erscheint als Gegensatz zur streng notwendigen Wahrheit. Namentlich sieht man hier die subjektive Absicht desjenigen am Werk, der das für seinen Zweck

¹ Siehe oben, S. 133.

jeweils passende auswählt; insofern erscheint Angemessenheit als eine Art Euphemismus für Willkür. In der Hermeneutik gibt es zwar auch Anspielungen auf diesen pejorativen Begriffsgebrauch, diese sind jedoch sehr sporadisch und stehen zudem bei Autoren, die ansonsten die Angemessenheitstopik durchaus positiv verwenden.²

Der Gegenbegriff der Angemessenheit, *ineptum*, vor allem nach seiner etymologischen Erklärung bei Cicero,³ ist ebenfalls im hermeneutischen Zusammenhang zu finden, nämlich in der Vorstellung, eine unangemessene Methode produziere nicht etwa unangemessene Ergebnisse, sondern »Unfug«. Beispiele für diese Auffassung sind die Ansicht, die Philologie könne sich nicht wie andere Wissenschaften auf Methoden verlassen, wie sie etwa bei Szondi oder bei Gadamer formuliert ist, sowie die Invektiven Boeckhs gegen Fachkollegen, insbesondere gegen Gottfried Hermann.⁴

Dieser eher unspezifische Bezug auf die Angemessenheitstopik wird in den hermeneutischen Texten vor allem dort aktualisiert, wo es um die Interpretation als Textsorte geht. Eine darauf zielende Unterscheidung von ›Verstehen‹ als gleichsam innerpsychischem Vorgang (*subtilitas intelligendi*) und dessen schriftlicher oder mündlicher Darlegung für andere (*subtilitas explicandi*) findet sich bereits in den Hermeneutiken des 18. Jahrhunderts. Bei Chladenius zielt die ganze Theorie auf die »Auslegung«, nicht auf das stille Verstehen, sondern auf die Erklärung des Textes für andere;⁵ Meier spricht von ›Auslegen‹ und ›Kommentieren‹ und behandelt dieses in einem eigenen Abschnitt.⁶ Zumindest seit dem 19. Jahrhundert wird die hermeneutische Textproduktion aber offenbar nicht mehr als wesentlicher Teil der Hermeneutik angesehen: Schleiermacher thematisiert nur das ›Verstehen‹, da für ihn dessen »Darlegen« wiederum nur Gegenstand der Hermeneutik ist.⁷ In der aktuellen Diskussion wird die Unterscheidung dagegen häufiger benutzt, und einige Autoren he-

² So bei Wolf (oben, S. 133) oder bei Schlegel (oben, S. 190).

³ Cic. de orat. II, 17; siehe oben, S. 38.

⁴ Siehe oben, S. 282 u. ö.

⁵ Siehe etwa Chladenius, Ausl., §649.

⁶ Siehe Meier, Versuch, §218.

⁷ Schleiermacher, Herm., 55.

ben den performativen Charakter des Interpretierens hervor, also die Tatsache, dass auch Interpretationen Texte sind.⁸

Einer auch heute noch verbreiteten Auffassung zufolge kann nur eine solche Interpretation (oder nur ein solcher Kommentar) als richtig und angemessen gelten, die auch als Text gut gemacht ist. Auch die Interpretation wird als Text angesehen, der als solcher den rhetorischen Regeln unterworfen ist. Wo Anweisungen zur Verfertigung der schriftlichen Darlegungen gegeben werden – in den Analysen ist dies vor allem bei Wolf und bei Boeckh aufgefallen, die die Hermeneutik im Rahmen enzyklopädischer Vorlesungen, also in pädagogischer Absicht behandeln –, spielt diese Hinsicht der Angemessenheit eine große Rolle: Die Interpretation (oder der Kommentar) soll »schicklich« sein. Es handelt sich dabei aber nur mittelbar um die hermeneutische Lesart der Angemessenheit, eher liegt hier die übliche rhetorische Kategorie vor. Der hermeneutische Topos wird dagegen erst dort bemüht, wo eine falsche Interpretation als angemessener Text erscheint – dann wird sie nämlich einerseits (als Publikation) ernst genommen, andererseits aber inhaltlich als unangemessen angegriffen. Interessant ist, dass die Wörter »angemessen« (oder »schicklich«), die in den untersuchten Texten selten explizit vorkommen, wo sie doch stehen, zumeist in diesem Zusammenhang aufgerufen werden.⁹ Dass die Darstellung eine erkenntnis-konstitutive Funktion haben kann, ist eine Vorstellung, die bereits in der antiken Rhetorik formuliert ist,¹⁰ die aber bei den besprochenen Autoren unterschiedliches Gewicht erhält: Meier behandelt die Kommentare nur beiläufig, während Boeckh und vor allem Schlegel der Produktion eine große Bedeutung beimessen.¹¹ Auch in neue-

⁸ Siehe beispielsweise Martyn 2004, 88 u.ö., sowie Wennerscheid 2011. – In diesem Sinne unterscheidet Zabka 2008, 52, analytisch »Interpretationen₁« (Bedeutungszuschreibungen) und »Interpretationen₂« (literaturwissenschaftliche Textsorte), wobei die Interpretationen₁, weil sie in den Interpretationen₂ enthalten sind, den primären Untersuchungsgegenstand ausmachen.

⁹ Für Boeckh und Schleiermacher vgl. Horstmann 1992, 270.

¹⁰ Vgl. Apel 1963, 153. J.H. Smith 1988 interpretiert Hegels *Phänomenologie* in dieser Perspektive (siehe v.a. das einleitende Kapitel »On Prefacing«).

¹¹ Für Schlegel siehe oben, S. 195. Siehe auch oben, S. 151, über Wolfs Bemerkungen zum Stil.

ren Beiträgen wird auf die Bedeutung rhetorischer Textqualitäten hingewiesen.¹² Plausibilität erscheint so als zentrales Desiderat hermeneutischer Theoriebildung: Wie kommt es dazu, dass etwas in der *community* als plausibel/unplausibel angesehen wird? Instruktiv hierfür ist nicht die Kritik logischer Schlussweisen, sondern allein eine historische Rekonstruktion disziplinspezifischer Topiken.

Die hermeneutische Verwendung des Angemessenheitstopos korreliert mit zeitspezifischen Leitbegriffen. Für den untersuchten Zeitraum lassen sich idealtypisch drei verschiedene Paradigmen unterscheiden:¹³ ein logisches, ein ästhetisches und ein philosophisches. Im logischen Paradigma ist der Text ein strikt konventionelles Mittel, die Gedanken seines Verfassers mitzuteilen. Weil die Bedeutung einer Stelle nach diesem Modell normalerweise leicht ermittelbar ist, sofern man die Regeln kennt, macht die Vorstellung, eine Interpretation müsse nicht nur richtig sein, sondern außerdem auch angemessen, hier wenig Sinn. Das ästhetische Paradigma konzipiert die Texte als individuelle Organismen, für die die Hermeneutik ihr Maß jeweils eigens entwickeln muss. Das philosophische Paradigma ist dadurch gekennzeichnet, dass die Leitbegriffe nicht wie vorher topisch vorausgesetzt, sondern zum Gegenstand ausführlicher Rechtfertigung werden. Auch die Funktion der Hermeneutik wird unterschiedlich bewertet: Das logische Paradigma fokussiert die Erkenntnisfunktion, das ästhetische Paradigma reklamiert den Selbst-

¹² So heißt es sehr deutlich bei Mecklenburg 1972, 128f. »Plausibilität gewinnt Kritik nicht schon durch logischen Beweis als vielmehr durch die Verbindung deskriptiver, interpretativer und evaluativer Sätze in einer bündigen Darstellung. [...] Die ›Kunst‹ der Kritik bestünde also darin, daß deren Kriterien im Vollzuge der Interpretation selbst plausibel werden.« – In seinem Buch über *Die Macht der Philologie* thematisiert Hans Ulrich Gumbrecht das »Schreiben von Kommentaren« recht ausführlich und charakterisiert es auch mit Bezügen auf die Angemessenheitstopik. Gute Kommentare, so Gumbrecht, sollten die gute Mitte finden zwischen »Fülle« (einem topischen Qualitätskriterium: vgl. Schmidt-Biggemann/Hallacker 2007, 17f.) und engem Sachbezug (vgl. Gumbrecht 2003 75f.). Weitere Beispiele sind Fricke 1992, 219, Bode 1996 und Wennerscheid 2011.

¹³ Idealtypisch: In den Analysen sind immer wieder Idiosynkrasien und Anachronismen konstatiert worden. Vor allem die Theorien von Flacius, Ast und Schlegel weisen hinsichtlich der Objektkonstitution und der Verwendung des Angemessenheitstopos starke Analogien zu viel späteren Entwürfen auf.

zweck und weist auf den Bildungswert der Lektüre hin, und das philosophische Paradigma betont existenzialphilosophische Aspekte des Lebens und Verstehens. Alle drei Paradigmen korrelieren außerdem mit typisch aktualisierten Topoi: Der prominenteste Topos im logischen Paradigma ist die ›Entsprechung‹, im ästhetischen das ›iudicium‹ und im philosophischen die ›Intention‹.

Diese Zuordnungen sind aber nicht exklusiv, alle Topoi werden vielmehr, zumindest sporadisch, in allen drei Paradigmen verwendet. Die Analysen der inhaltlich sehr unterschiedlich disponierten Theorien erlauben es, die anfangs unterschiedenen fünf Angemessenheitstopoi im Hinblick auf ihre hermeneutischen Aktualisierungen in vergleichender Perspektive zusammenzufassen:

1. *Entsprechung*

Der Topos der ›Entsprechung‹ ist für die Rhetorik der prominenteste, in der Hermeneutik ist sein Status jedoch problematisch. Zwar spezifiziert vor allem dieser Topos die rhetorische Angemessenheit der Interpretation, insofern man sie als Text ansieht, aufgerufen wird damit aber gerade nicht der hermeneutische Topos. Bezieht man die ›Entsprechung‹ auf die Evaluation von Interpretationen, wie dies in einigen der hier analysierten Theorien geschieht, so fällt auf, dass damit meist eine grundlegend andere Auffassung von Angemessenheit verbunden ist: Sie wird dann nämlich typisch im Sinne einer *adaequatio intellectus et rei* verstanden, als eine Übereinstimmung von bestimmten als fix angesehenen Umständen und ihrer Repräsentation durch den Text.¹⁴ Sind die Umstände bekannt, so die Vorstellung, lässt sich auch der Textsinn objektiv ermitteln. Die Interpretation ist dann richtig oder falsch beziehungsweise wahrscheinlich oder unwahrscheinlich; zu sagen, sie sei im Sinne der ›Entsprechung‹ ange-

¹⁴ Zur hermeneutischen Anwendung der *adaequatio* vgl. auch Eco 1992, 425, der zwei Interpretationsbegriffe unterscheidet, erstens als Herausarbeiten einer objektiven Bedeutung und zweitens im Sinne einer unendlichen Interpretierbarkeit. Der erste Interpretationsbegriff fasse, so Eco, »die Erkenntnis als *adaequatio rei et intellectus*«. Den Gegensatz einer solchen Perspektive zum hermeneutischen Paradigma, wie es insbesondere im 20. Jahrhundert vertreten wird, markiert Jauß 1994, 11.

messen, würde dem nichts hinzufügen. Autoren, die den Topos auf diese Weise verwenden, gehen typisch von bestimmten Harmonievorstellungen aus, nehmen also etwa die Konventionalität des Zeichengebrauchs an (Chladenius, Meier), eine Harmonie zwischen antikem und gegenwärtigem Geist (Ast) oder zwischen Individualstil und Nationalcharakter (Boeckh). Solche Maximierungsannahmen, die meist explizit markiert werden, erlauben dann die Bedeutungszuschreibung qua Übereinstimmung.

Der ›Entsprechungs‹-Topos nimmt deshalb eine Sonderrolle ein. Die hermeneutischen Theorien beziehen ihr Evaluationskriterium typisch *entweder* aus der ›Entsprechung‹ *oder* aus den anderen Topoi.¹⁵ Bei Georg Friedrich Meier ist die ›Entsprechung‹ der am häufigsten aufgerufene Angemessenheitstopos, der dort zudem eine bedeutungskonstitutive Funktion hat. Auch Friedrich Ast, der sonst nicht auf die Angemessenheitstopik rekurriert, verweist sporadisch auf die ›Entsprechung‹.¹⁶ Ausnahmen bilden Wolf und, noch deutlicher, Boeckh, bei denen beide Traditionslinien der Angemessenheit zusammen auftreten, und gerade solches Oszillieren zwischen einander eigentlich widersprechenden Positionen ruft Irritationen hervor.¹⁷ Zwar spielt bei beiden die ›Entsprechung‹ für die Kritik eine weitaus größere Rolle als für die Hermeneutik (namentlich Boeckh spricht hier terminologisch von »Angemessenheit«),¹⁸ aber auch in den hermeneutischen Anweisungen finden sich Bezüge auf beide Topoi.

Wo ein Sinn gefunden werden soll, ohne dass dies mit logisch notwendiger Sicherheit möglich wäre, ist ›Entsprechung‹ ein Mittel, die wahrscheinlichste Bedeutung zu bestimmen. Es werden dann

¹⁵ Das entspricht auch den beiden Bedeutungen, die Merker/Mohr/Siep 1998b, 9f., als die beiden Traditionsstränge der philosophischen Metapher der Angemessenheit unterscheiden. Sie sprechen einerseits von *adaequatio*, was genau die hier als ›Entsprechung‹ bezeichnete Bedeutung meint, und zwar in der epistemologischen Lesart, und andererseits von *proprietas* oder *harmonia*, worunter sie mehrere hier unterschiedene Aspekte zusammenfassen (vor allem ›Mitte und Maß‹ und ›iudicium‹).

¹⁶ Siehe oben, S. 73 ff. (Meier), und S. 181 (Ast).

¹⁷ Siehe oben, S. 142 (Wolf), und S. 287 (Boeckh).

¹⁸ Siehe oben, insbesondere S. 255.

typisch Formulierungen bemüht wie: ›Die Bedeutung ist die richtigste, die x am entsprechendsten ist‹, wobei x der Gesamtzusammenhang, der sonstige Sprachgebrauch, die Vollkommenheit des Textes und dergleichen sein kann. Angemessenheit spezifiziert insofern nicht nur das Wahrheitskriterium für die textinterpretierenden Disziplinen, sondern sie kann auch direkt den logischen Wahrheitsbegriff vertreten, indem sie als Maß für die Richtigkeit einer Interpretation fungiert. Die ›Entsprechungs‹-Angemessenheit weist daher einen starken Bezug zur prinzipiellen Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der (hermeneutischen) Geisteswissenschaften auf, wie sie schon seit dem 17. Jahrhundert diskutiert wird,¹⁹ und wie sie auch die Diskussion im 20. Jahrhundert bestimmt, bei Dilthey ebenso wie bei Gadamer. Dass diese beiden Autoren nirgends auf den ›Entsprechungs‹-Topos verweisen, korreliert mit einer auch inhaltlich anderen Festlegung bezüglich des Status geisteswissenschaftlicher Wahrheit.

Der Status der Wahrheit gilt indes bei allen Autoren als problematisch. Sie behandeln die Affinität der Hermeneutik zur Wahrscheinlichkeit oft als Defizit oder sie liefern gleich eine Apologie der Hermeneutik, bei Chladenius ausdrücklich eine Rettung der Hermeneutik vor der Wahrscheinlichkeit.²⁰ Auch aus solcher Argumentation spricht natürlich das Bewusstsein der Inferiorität; die Apologien laufen dann so gut wie immer darauf hinaus, dass zwar eine basale Differenz zum epistemischen Modell der Mathematik eingeräumt wird, dass aber der Wahrheitsanspruch der Hermeneutik dadurch nicht gemindert wird – ja, oft lautet das Argument, dass gerade durch die relative Methodenfreiheit, dass gerade aufgrund der superrationalen iudicialen Begabung des Philologen, dass gerade wegen der inneren Affinität der Geisteswissenschaften zum Leben, Verstehen und zur Überlieferung die *eigentliche* Wahrheit hermeneutisch zugänglich sei.²¹ Die Angemessenheit erfüllt so eine eigentüm-

¹⁹ Siehe bereits oben, S. 136 (zur Diskussion bei Wolf).

²⁰ Siehe Chladenius 1748, 18 ff.

²¹ Beispiele für diese Positionen finden sich in den analysierten Texten fast überall. Man denke an die propositionalen Behauptungen dieser Thesen bei Dilthey und Gadamer, aber auch an ihre rhetorische Evokation bei Schlegel oder bei Wolf.

liche Doppelfunktion zwischen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Diese Ambiguität zeigt sich insbesondere am Topos der ›Entsprechung‹, der einerseits eine Bedeutung von *πρέπον* und *aptum* ist, andererseits aber auf den epistemologischen Wahrheitsbegriff der *adaequatio* verweist.

Eine naheliegende historische Erklärung setzt abermals an der Semantik des Kunstwerks an. So führt Luhmann die Ausdifferenzierung von Kunst und Wahrheit darauf zurück, dass die *adaequatio* als Produktionsprinzip ersetzt werde durch »so etwas wie immanente Stimmigkeit des Kunstwerks«. ²² Ein solches Vorher/Nachher vermag die Differenzen zwischen den hermeneutischen Theorien aber nicht zu erklären. Vielmehr lassen sich Konjekturen der Angemessenheit beobachten, die von der poetologischen Diskussion relativ unabhängig sind. Ob ein Ansatz von einer objektiven, auf *adaequatio* abstellenden Erkenntnis ausgeht, oder von der hermeneutischen Angemessenheit im engeren Sinne, scheint vielmehr recht willkürlich entscheidbar zu sein. Hiervon zeugen die konstatierten Unterschiede zwischen Ansätzen, die fast zeitgleich auf ganz verschiedene Weise auf die Angemessenheitstopik rekurrieren: Schleiermacher vertritt das Konzept einer gegenstandsangemessenen Nachkonstruktion, für Schlegel ist nur eine aneignende, das Verstandene weiterführende »Diaskeuase« dem Text angemessen, und Ast verwendet die Topik gar nicht, sondern verweist nur sporadisch auf ›Entsprechung‹ und geht offenbar von der fraglosen Möglichkeit objektiver Erkenntnis aus. Als was eine hermeneutische Theorie ›ihren‹ Gegenstand konzipiert, hängt somit nicht primär an der Selbstbeschreibung des Gegenstands, sondern an der Auffassung davon, was erklärungsbedürftig ist und welche Funktion solche Erklärung hat.

2. *Mitte und Maß*

Die Fähigkeit, das Angemessene zu treffen, wird in der Rhetorik oft spezifiziert als Fähigkeit, zwischen zwei Extremen die ›richtige Mitte‹ zu finden. Auch dieser Topos findet sich häufig in den besprochenen hermeneutischen Texten. So weist etwa Wolf darauf hin, dass

²² Luhmann 1981, 284.

der Philologe kalte Beobachtung und warme Phantasie im richtigen Verhältnis mischen müsse, um die richtige Bedeutung ermitteln zu können.²³ An Stellen wie diesen ist die Vorstellung wirksam, die Bedeutungszuschreibung dürfe nicht einseitig verfahren, sondern sei eine Sache behutsamer Ausmittlung. Zuviel oder zuwenig, so Schleiermacher, lässt »die Auslegung in Mißverhältniß kommen«.²⁴ Solche Behutsamkeit muss als Reaktion auf eine Objektkonstitution gesehen werden, nach der der Text ein individuelles Gebilde ist, dem es gilt, ›gerecht‹ zu werden, so dass wie immer tendenziöse, einseitige oder übertriebene Auslegung als unangemessen erscheint. In solchen Anweisungen liegt deshalb ein Verweis auf die zentrale Bedeutung der hermeneutischen Angemessenheit: Die Interpretation soll ihrem Gegenstand angemessen sein. Der Hermeneutik des 18. Jahrhunderts, die den Text als propositionales Ausdrucksmittel auffasst, ist der Topos denn auch weitgehend fremd. Dass er dennoch keine Neuerfindung der ›modernen‹ Hermeneutik ist, zeigt seine hermeneutische Anwendung bei Flacius. Angesichts des besonderen Gegenstands wird hier nämlich durchaus die Anweisung formuliert, nicht vorschnell zu urteilen, sondern »nüchtern und verständig« zu bleiben in dem Sinne, nicht »über das Notwendige hinaus (supra quod oportet)« zu interpretieren.²⁵ Da Flacius aber kein Kriterium nennt, das angeben würde, wo hier die Grenze verläuft, bleibt dem Leser nichts anderes übrig, als abzuwägen.

Konkretere Hinweise auf die ›Mitte‹ sind vor allem bei Friedrich Schlegel aufgefallen. Einerseits formuliert Schlegel häufig Bescheidenheitsgebote und lokalisiert mehrere hermeneutisch einschlägige Kategorien (etwa den Sinnbegriff) explizit in der Mitte zwischen zwei Extremen.²⁶ Ähnlich lokalisieren Schleiermacher und Dilthey die Auslegung zwischen den »äußersten Gegensätzen« ›völlig fremd‹ und ›gar nicht fremd‹, weil sie sonst entweder unmöglich oder unnötig sei.²⁷ Darüber hinaus erhält die richtige Mitte bei Schlegel aber

²³ Siehe das Zitat oben, S. 141.

²⁴ Schleiermacher, Herm., 68.

²⁵ Flacius Illyricus 1968, 73.

²⁶ Siehe oben, S. 183 ff.

²⁷ Vgl. Schleiermacher 1977, 313 f., sowie Dilthey, GS, VII, 225 (zit. hieraus).

auch methodologischen Status: Die angemessene Behandlungsart eines Textes charakterisiert er als abwägende Synthese von philologischer und philosophischer Interpretation. Schlegel findet nämlich unterschiedliche, einander entgegengesetzte Eigenschaften im Gegenstand vor, für die es jeweils einen passenden, *diesem* Aspekt Rechnung tragenden Rezeptionsmodus gibt. Dem Gegenstand gerecht werden heißt dann, diese Modi ins richtige Verhältnis zu setzen. Ganz analog (aber, weil systematisch dargestellt: noch deutlicher) erfüllt der ›Mitte und Maß‹-Topos bei Schleiermacher eine methodologische Funktion. Schleiermacher erklärt zunächst die Genese des Textes als zugleich sprachlich wie psychologisch determiniert, weist beiden Dimensionen eigene Erklärungsmodi zu und sieht das Verstehen dann als gelungen an, wenn beide ins richtige Verhältnis gesetzt sind.²⁸

Diese Anlage findet auch Niederschlag in der Konzeption der Interpretationsarten, wie sie im 19. Jahrhundert üblich wird. Die Vorstellung ist dabei stets die, dass die verschiedenen Interpretationsarten einander gegenseitig regulieren sollen. Bei Boeckh ist dies der Grund, weshalb der konstatierte Zirkel als unproblematisch erscheint.²⁹ Das Verstehen findet so auch nach Boeckhs Konzeption zwischen zwei Extremen statt, zwischen ›schlagartigem‹ Erkennen und endloser Zirkularität.³⁰ Vor allem solche hermeneutischen Theorien, die ihren Gegenstand als Organismus konzipieren, sehen die Notwendigkeit einer wechselseitigen Ergänzung der Interpretationsarten, die für sich jeweils nur Teilaspekte erfassen. Dies wird in dem Maße problematisch, in dem man die organische Ganzheit des Textes, zumal des poetischen, betont. Das diesem Gesichtspunkt Rechnung tragende Verstehen kann nicht die Summe der Resultate aus den einzelnen Interpretationsarten sein, sondern deren wechselseitiges Ineinandergreifen.³¹ Das Verhältnis der Wechselseitigkeit wird in den Hermeneutiken des ausgehenden 18. und des 19. Jahr-

²⁸ Siehe oben, S. 223.

²⁹ Dazu oben, S. 252f.

³⁰ Vgl. Rodi 1979, 72.

³¹ So explizit bei Boeckh, Enc., 131. – Zur sozialetischen Semantik der Wechselseitigkeit vgl. Mauser 2007, 86f. Die große Bedeutung, die man dieser Kategorie seit dem 18. Jahrhundert zuspricht, mag ein äußerer Grund für ihre

hunderts überall behauptet, wo unterschiedliche Perspektiven zugleich angewendet werden können. Insbesondere das Verhältnis von Hermeneutik und Kritik wird als wechselseitige Annäherung beschrieben, also als gleichzeitige, behutsame Ausmittlung der wahren Bedeutung des richtigen Wortlauts.

Der Topos von ›Mitte und Maß‹ verweist außerdem auf die ›Mäßigung‹, und auch diese Bedeutung spielt in vielen der besprochenen Texte eine Rolle. Hinweise darauf gibt beispielsweise Friedrich August Wolf, wenn er »Nüchternheit«, »Behutsamkeit«, »verecundia« oder »Bescheidenheit« als wesentliche philologische Kompetenzen nennt.³² Solche Implikationen bestimmen auch noch aktuelle Vorstellungen vom richtigen Interpretieren.³³

3. *Teil und Ganzes*

Der Topos von ›Teil und Ganzem‹ ist bereits in der antiken Rhetorik mit der Vorstellung von der organischen Ganzheit der Rede verbunden, und es ist dieses Modell, das auch seine hermeneutische Bedeutung bestimmt.³⁴ Er betrifft mithin unmittelbar die hermeneutische Objektkonstitution und reguliert so nicht bloß einzelne Verfahrensanweisungen, sondern zugleich die allgemeine Frage, was es heißt, einen Text zu verstehen, auszulegen oder zu erklären. Die rhetorischen Anweisungen beziehen sich auf das Verhältnis von Teil und Ganzem, also auf die Anordnung der einzelnen Stellen in einer Rede. Für die Hermeneutik wird dieses Verhältnis oft als »hermeneu-

Plausibilität auch in der Interpretationsmethodologie sein – in dem Sinne, dass sie offenbar nicht weiter begründet zu werden braucht.

³² In dieser Reihenfolge: Wolf, Enc., 295, 324, 286; Wolf, Philologie, 173.

³³ Siehe etwa Culler 1994, 122, sowie Gil 2009, 326 u.ö. Eine quantitative Variante des Topos findet sich bei Müller-Seidel 1978, 146, der die Literatur durch maßloses Publizieren gefährdet sieht: »Das literarische Kunstwerk ist gegenüber solchen Zahlen nicht in gleicher Weise widerstandsfähig wie Festkörper, Gammastrahlen oder chemische Stoffe. Es ist einer Ausbeutung durch ›Sekundärliteratur‹ ausgesetzt, die nach dem Sinn von Forschung fragen läßt«.

³⁴ Zur Geschichte dieser Figur siehe Danneberg 2003b. Zumindest Schleiermacher formuliert die Metapher noch explizit. Bei Dilthey scheint diese Vorstellung insofern relativiert zu werden, als die »Welt des objektiven Geistes« den Textorganismus als den unmittelbaren Gegenstand der Hermeneutik ablöst.

tischer Zirkel« bezeichnet, der besagt, dass die Stelle nur als Teil des Ganzen, das Ganze aber nur aus den Stellen verstehbar sei. Diese Figur hat bei mehreren der hier besprochenen Autoren – vor allem bei Ast, Schleiermacher und Boeckh – eine theoretische Funktion: Sie soll erklären, warum die Interpretation problematisch, und warum die Bedeutungsermittlung immer nur approximativ möglich ist.³⁵

Die hermeneutische Bedeutung des Topos von ›Teil und Ganzen‹ geht jedoch weit darüber hinaus. Seine konstitutive Funktion wird sichtbar, wenn die Kategorien auf größere Zusammenhänge erweitert werden. Schleiermacher nennt fixe ›Ganzheiten‹, auf die das Werk als deren ›Teil‹ zu beziehen sei.³⁶ Die wichtigste ist hier die Gattung, und diese Bezugnahme findet bei Boeckh sogar Ausdruck in einer eigenen Interpretationsart (nämlich in der generischen). Auch auf Diltheys Augmentation des Bezugsrahmens und auf die methodologischen Konsequenzen wurde hingewiesen.³⁷ Bei ihm erhält die Hermeneutik so eine über philologische Belange weit hinausgehende, lebensphilosophische Funktion. Gadammers Modell des Überlieferungsgeschehens, dem Text und Interpret als gleichartige Momente angehören, ordnet dem Text ebenfalls eine feste Position zu. Die altphilologischen Entwürfe bei Boeckh und Wolf zeichnen sich wiederum durch eine Bezugnahme auf »die Antike« aus, deren Ganzheitscharakter auch, insbesondere bei Wolf, extensiv hervorgehoben wird.

Die jeweiligen Einsetzungen werden meist nicht gerechtfertigt, sondern gleichsam als einzig mögliche Option angenommen. Gegenstand expliziter Auseinandersetzung sind sie vor allem in Methodenkontroversen, und dort werden sie dann typisch mit dem Vorwurf der Unangemessenheit verbunden. Die in der Einleitung besprochene Kontroverse über den Gegenstand der Germanistik ist ein paradigmatisches Beispiel dafür,³⁸ aber auch Boeckhs Ausein-

³⁵ Danneberg 1995c, 253, kritisiert die Tragfähigkeit des Konzepts und meint, der hermeneutische Zirkel sei »ein apologetisches Konzept, das die Unlösbarkeit der gewählten Problemstellung in ein unentrinnbares Sein und damit in eine (scheinbare) Lösung verwandelt.«

³⁶ Siehe oben, S. 227f.

³⁷ Siehe oben, S. 305.

³⁸ Siehe oben, S. 12f.

andersetzung mit Gottfried Hermann lässt sich auf diese Struktur zurückführen.³⁹

Je nachdem, was man als ›Ganzes‹ einsetzt, ändern sich die Anforderungen an eine Erklärung. Auch dieser Topos begründet so mehrere hermeneutische Regeln, er definiert erst, *als was* ein Text zum Gegenstand hermeneutischer Erklärung wird. Diese Frage wird vor allem durch den Topos von ›Teil und Ganzem‹ in methodologische Anweisungen konvertiert. Geht man vom ästhetischen Paradigma aus, bietet sich zunächst die Gattung an. Neuere Ansätze grenzen sich hiervon aber gerade dadurch ab, dass sie die Texte vor dem Horizont anderer ›Ganzheiten‹ lesen, eine Novelle also nicht mehr als Teil der Gattung interpretieren, sondern beispielsweise als Teil eines Diskurses.⁴⁰ Methode und Resultat hängen nun maßgeblich an diesen Entscheidungen. Wie die konkreten Einsetzungen auch im Einzelnen lauten, der Anspruch ist immer, dass nur *diese* Ansicht dem Gegenstand angemessen sein kann – er *ist* seiner Natur nach Teil *dieses* Ganzen. Eine Interpretation liest ihren Text also meist nicht explorativ ›als Teil von x‹, sondern, darin besteht gerade die Angemessenheitsargumentation, sie impliziert die Behauptung, nur eine solche Interpretation, die den Text ›als Teil von x‹ auffasse, könne ihm angemessen sein.⁴¹ Mag also aus analytischer Perspektive ausgerechnet dieser Punkt Ausweis der Relativität der Hermeneutiken sein – das ›x = y‹ wird im Sinne einer präsupponierten Prämisse *gesetzt* – so formuliert der Angemessenheitstopos, der typisch eben hier eingesetzt wird, dagegen den Anspruch eines zwingenden Weges vom Text zur Interpretation. Die die Objektkonstitution kennzeichnende Struktur des ›x als y‹ wird insofern maßgeblich durch den Topos von ›Teil und Ganzem‹ organisiert.⁴²

³⁹ Während Hermann die Sprache als Mittel zur Erkenntnis der Sachen ansieht (also als ›Ganzes‹ letztlich die Vernunft einsetzt) behandelt Boeckh sie als einen Gegenstand unter anderen (behandelt sie also ihrerseits als ›Teil‹ des Altertums); vgl. dazu die Ausführungen bei Vogt 1979, insb. 115 ff.

⁴⁰ Geisenhanslüke 2006, 111, unterscheidet beispielsweise verschiedene Literaturbegriffe mit Bezug auf das Ganze, als dessen Teil die Literatur jeweils gesehen wird (Sprache, Diskurs etc.). Vgl. auch Jahraus 2004, 83 f.

⁴¹ Vgl. auch Stevenson 1963, 344 f.

⁴² Siehe hierzu oben, S. 16.

4. *Iudicium*

Die häufigsten und wissenschaftstheoretisch folgenreichsten Bezüge auf die Topik der Angemessenheit betreffen das spezifische *iudicium*, die Fähigkeit also, zu beurteilen, was angemessen ist. Der Topos hat deshalb im Vergleich zu den anderen einen besonderen Status, er bezeichnet zunächst ein Vermögen, also eine habituelle Qualifikation. Diese Fähigkeit, so die Auffassung, ist nicht erlernbar, so dass die Hermeneutik damit von logischen, methodischen oder wie immer regelgeleiteten wissenschaftlichen Verfahren unterschieden wird. Wie in der Rhetorik besteht auch in der Hermeneutik »ein sonderbares Verhältnis – wenn nicht gar ein Mißverhältnis – zwischen der Vielzahl spezifischer Regeln einerseits und dem zentralen Mysterium des Erfolgs andererseits«. ⁴³ Die Unsicherheit, die entsteht, weil es keine harten Unterscheidungskriterien für richtige und falsche Interpretationen gibt, soll durch das *iudicium* kompensiert werden. Diese Figur ist besonders bei Boeckh aufgefallen, der meint, das Gefühl gebe auch in Fragen, die syllogistisch unbeweisbar sind, vollkommene Gewissheit. ⁴⁴ Das *iudicium* fungiert insofern als »Mittler zwischen Theorie und Praxis«, ⁴⁵ es ermöglicht richtiges Interpretieren trotz aller theoretisch konstatierten Unwägbarkeiten. Eine ganze, von Wolf bis ins 20. Jahrhundert reichende Tradition der Philologie sieht hierin die wesentliche Möglichkeitsbedingung allen Interpretierens.

Der Grund, warum eine solche über bloße Vernunft hinausgehende Befähigung als notwendig angesehen wird, ist stets die Regellosigkeit des Verstehens, die ihrerseits meist auf bestimmte Zirkularitäten zurückgeführt wird. Zwar bezeichnen auch die logischen Hermeneutiken des 18. Jahrhunderts das Auslegen als »Kunst«, dieser Begriff erfährt aber mit der ästhetischen Beschreibung der Kunst im Laufe des 18. Jahrhunderts eine Aufwertung und wird nun ausdrücklich von allem Handwerklichen abgegrenzt. ⁴⁶ Wie für die Be-

⁴³ Most 1984, 69.

⁴⁴ Siehe oben, S. 262ff.

⁴⁵ Meder 2004, 88.

⁴⁶ Siehe beispielsweise Lachmann 1820, S. Xf.: »Füge ich noch hinzu, dass der Herausgeber mit allen Rede- und Versgebräuchen seines Dichters sich erst voll-

urteilung des Schönen das »Gefühl« benötigt wird,⁴⁷ braucht auch der Philologe Takt und Gefühl.⁴⁸ Die Funktion der philologischen Kunst ist es dann, richtige Ergebnisse zu befördern, obwohl logische Eindeutigkeit nicht möglich ist. Das *iudicium* rechtfertigt so die philologischen Befunde, es ersetzt ein hermeneutisches Regelsystem. Bei Wolf, bei Boeckh, und noch bei Gadamer wird sogar die Auffassung formuliert, solches Gefühl könne zu intersubjektivem Konsens führen, zumindest zwischen den Kennern, auf die allein es ankomme.⁴⁹

Diese hermeneutische Verwendung des *iudicium* korreliert auch mit der parallelen Herausbildung des sozialetischen Taktbegriffs gegen Ende des 18. Jahrhunderts.⁵⁰ Die hermeneutische Verwendung kommt mit der sozialetischen darin überein, dass sie eine habituelle Eigenschaft bezeichnet, die den ganzen Menschen auszeichnet. Für die Hermeneutik heißt das, dass personalen Eigenschaften eine erkenntniskonstitutive Funktion zugeschrieben wird, die, vor allem bei Boeckh, auch als Disqualifikationskriterium verstanden wird, so dass wie immer charakterlich zweifelhaften Philologen die Befähigung zum Interpretieren ganz abgesprochen werden kann.⁵¹ Den

kommen vertraut machen soll, so sieht man zwar, dass die Arbeit in einen Kreis geht: aber in diesem Kreise sich geschickt zu bewegen, das ist des Kritikers Aufgabe und erhebt sein Geschäft über Handarbeit.« Ähnliche Abgrenzungen werden, trotz aller Unterschiede, auch formuliert bei Gadamer, WM, 321. – Auch diesbezüglich wird in einigen neueren Ansätzen anders gewertet; Bunia 2011, 160, sieht die Philologie als Methode an und meint, sie sei »vor allem Handwerk«.

⁴⁷ Vgl. Baeumler 1981, 50ff. u. ö.

⁴⁸ Siehe zum philologischen Takt auch Danneberg 2009, insb. 430ff. Danneberg zitiert eine Bemerkung Wilamowitz-Moellendorffs, der meint, »daß die philologische Interpretation auf dem *prépon*, dem ›Takt‹ beruhe: der wechselnden Angemessenheit der Mittel von Fall zu Fall nach Gegenstand und Fragestellung« (zit. nach ebd., 431, Anm. 240).

⁴⁹ Siehe oben, S. 144 (Wolf), S. 268ff. (Boeckh), sowie S. 316 (Gadamer).

⁵⁰ Vgl. Zillig 2001, 54ff. – Eine oben, S. 194, als Beleg für das *iudicium* bei Schlegel herangezogene Stelle (Schlegel, KFSa, XVI, 128, Nr. 529: »Takt ist Urtheil aus Instinkt«) – ist sogar älter als die bei Zillig angeführten und zählt damit wohl zu den frühesten nicht auf Musikalisches bezogenen Verwendungen des Wortes.

⁵¹ Siehe oben, S. 194 (Schlegel), S. 281 (Boeckh). Für ein weiteres Beispiel siehe H. Schmidt 2005 über Hans Ferdinand Maßmann. Einen Zusammenhang sol-

Übergang von einer allgemeinen Handlungskategorie zu einer professionellen Fertigkeit beschreibt Rudolph von Jhering, der »Takt« als juristische Schlüsselkompetenz ausweist. Jhering definiert »Takt« als »Sicherheit des Gefühls«, das in Situationen, in denen keine Regeln helfen, »selbstständig das Richtige, d.h. das ihrem Sinn oder ihrer Bestimmung Gemäße« trifft.⁵² Während sich »Takt« normalerweise nur auf Handeln, nicht auf Urteilen beziehe,⁵³ sei es für den Juristen auch eine Kategorie des Urteils, »denn der Jurist, welcher *urtheilt, handelt*, das ist sein praktischer Beruf.«⁵⁴ Dasselbe gilt natürlich für den Philologen. Das damit beschriebene Kontinuum zwischen (ethischem) Handeln und (wissenschaftlichem) Urteil spielt auch im 20. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Gadamer, der darauf großen Wert legt, fasst das *iudicium* zwar eher im Sinne der Ethik, also der Phronesis. Bei im engeren Sinne philologischen Autoren wie Staiger oder Szondi finden sich aber auch im 20. Jahrhundert die gleichen Bestimmungen wie bei Wolf, teils sogar mit noch gesteigerter Emphase auf geniales Gefühl und ›Liebe‹.⁵⁵

5. Gegenstandsintention und Passivität

Bei beinahe allen besprochen Autoren wird die Vorstellung formuliert, der Gegenstand selbst stelle an den Interpreten bestimmte Forderungen, denen dieser sich fügen müsse. Hierin besteht wohl die paradigmatische Fassung der Anweisung, dem Gegenstand ›gerecht‹ zu werden. Der Text selbst wird, in den unterschiedlichen Ansätzen stärker oder schwächer, zur handelnden Autorität, dem Interpreten bleibt nur die rein passive Haltung. Es handelt sich dabei um Variationen der alten, reformatorischen Anweisung, der Sinn solle aus- und nicht eingelegt werden. Emilio Betti führt den Topos unter dem Namen »Eigenständigkeit des Objekts und Immanenz des herme-

cher personenbezogenen Kritik mit dem Aspekt der angemessenen Textform stellt Steinfeld 1991, 18, her: Wenn der Text nicht angemessen ist, antwortet die Kritik nicht mit Argumenten, sondern disqualifiziert den Verfasser.

⁵² Jhering 1883, 44f.

⁵³ Vgl. ebd., 42.

⁵⁴ Ebd., 46; Herv. im Original gesperrt.

⁵⁵ Siehe eingehender insb. Danneberg 1996 und Martus 2007a.

neutischen Maßstabs« als ersten von vier hermeneutischen Kanons an.⁵⁶ Man könnte diesen Topos für die Hermeneutik aber durchaus auch mit ›Gerechtigkeit‹ bezeichnen. Versteht man darunter das Gebot, »alle Mitglieder einer und derselben Wesenskategorie« gleich zu behandeln,⁵⁷ so verweist das auf den für Angemessenheitsargumentationen konstitutiven Zusammenhang von Objektkonstitution und Interpretationsweise: Je nachdem, was den Gegenstand wesensmäßig ausmacht, muss er so oder so interpretiert werden, wenn man ihm ›gerecht‹ werden will. Diese Beschreibung passt gleichermaßen auf die logischen Hermeneutiken, die den Text als konventionelles Mittel auffassen und entsprechend interpretieren, wie auf neuere Positionen, die gleichsam für jedes Gedicht eine eigene ›Weskategorie‹ ansetzen und die Interpretationsmaßstäbe von Fall zu Fall neu zur Disposition stellen.

Verweise auf diesen Topos finden sich bei den meisten Autoren in Form eher beiläufiger Bemerkungen, deren Geltung als selbstverständlich angenommen wird. Selbst Meier, dessen Hermeneutik die hermeneutische Angemessenheit nicht kennt, verweist an einer Stelle darauf.⁵⁸ Dass keine der besprochenen Hermeneutiken auf diesen Topos verzichtet, liegt zunächst daran, dass er eine paradigmatische Formulierung der Angemessenheit darstellt. Die konstatierten Unterschiede hinsichtlich der Objektkonstitution und die recht unterschiedliche inhaltliche Füllung des Einlegeverbots⁵⁹ verweisen indes darauf, dass damit keine konkrete Anweisung bezeichnet ist. Auf tautologische Weise bezeichnet er vielmehr nur den Anspruch, die Interpretation sei richtig, weil sie den tatsächlichen Sinn des Textes treffe. Die Interpretation wird als das ausgewiesen, was der Text selbst fordert, so als könnte dies unabhängig von der Interpretation ermittelt werden.

Die Funktion des Topos ist es daher zunächst, die Objektivität der Interpretation zu beglaubigen. Die Sinnzuschreibung, wird suggeriert, nimmt der Text selbst vor, der Interpret ist dabei weitgehend

⁵⁶ Betti 1967, 216ff.

⁵⁷ Perelman 1967, 83.

⁵⁸ Vgl. Meier, Versuch, § 121.

⁵⁹ Vgl. Danneberg/Müller 1984, 196.

unbeteiligt. Damit wird eine von allen besprochenen Autoren reklamierte Funktion eingelöst: die Vermeidung von Willkür. Willkür ist das primäre Bezugsproblem der meisten Hermeneutiken. Dies wird, wenngleich nicht immer mit Bezug auf den ›Passivitäts‹-Topos, nahezu überall programmatisch formuliert. Für Chladenius ist das überhaupt der Anlass, eine Hermeneutik zu verfassen,⁶⁰ für Wolf, Semler und Eichhorn ist es der Grund, die Lehre vom vierfachen Schriftsinn zurückzuweisen und davon auszugehen, dass eine Stelle *einen* eindeutigen Sinn haben müsse. »Allegorese«, heißt es noch 1999 bei Walter Haug, »ist die krudeste Form der Usurpation des Fremden«. ⁶¹ »Usurpation« ist nur ein Wort aus dem weiten Assoziationsfeld der Gewaltanwendung, das in diesem Sinne auf Interpretationen projiziert wird, wenn etwa die Rede ist von umbiegen, verdrehen, vergewaltigen, von verstümmeln, zerstören und zerstückeln. Dem hermeneutischen Gegenstand wird eine genuine Eigenbedeutung unterstellt, so dass man ihm Unrecht tut, wenn man etwas ›Fremdes‹ an ihn heranträgt oder ihn für etwas instrumentalisiert, was ihm nicht entspricht.⁶² Organisiert der Topos von ›Teil und Ganzem‹ die Konstitution des ›x als y‹, so formuliert der ›Intention‹-Topos das Paradigma des ›x als x‹.

Während dies alles unter den besprochenen Autoren als Konsens gelten kann, gibt es doch unterschiedliche Lesarten des Topos. Zum einen trifft man die Vorstellung an, der Text habe einen eindeutigen Sinn, den der Interpret anzuerkennen hat und nicht verbiegen darf. Zum anderen wird die Ansicht formuliert, der Text enthalte zwar nicht bereits seine Interpretation, er impliziere aber gleichsam Richtlinien für die *Art und Weise* seiner Behandlung. Es reicht dann zwar nicht, nur passiv zu ›hören‹, was er sagt, aber der ›Maßstab‹ der

⁶⁰ Siehe oben, S. 55.

⁶¹ Haug 1999, 76f.

⁶² Vgl. auch Kötter/Inheteven 1996, 12, die Angemessenheitskontroversen als Konflikt zwischen Fremd- und Eigendeutungen beschreiben. – Benne 2005, 115, weist darauf hin, dass die Gefahr interpretativer und editorischer »Vergewaltigung« wiederum nur durch habituelle Qualitäten abgewendet werden könne, nämlich durch »intellektuelle Rechtschaffenheit«, die »nur wenige Ausnahmepersonen« aufbrächten (es handelt sich um die Interpretation einer Äußerung Nietzsches über die Bibelkritik).

Interpretation muss ihm selbst entnommen werden und darf nicht etwa von außen an ihn herangetragen werden. Die erste Perspektive wird besonders bei Boeckh im Sinne einer Erkenntnistheorie ausgearbeitet, wonach sich die Wahrheit selbstständig und ohne Zutun des Interpreten einstellt.⁶³ All dies impliziert bereits, was erst bei Gadamer mit philosophischem Anspruch ausdrücklich und breit formuliert wird: Der Text wird als Agens aufgefasst, als aktiv handelndes Subjekt. Die dem Gegenstand zugeschriebene ›Intention‹ versteht Gadamer nicht nur als Identität eines richtigen Sinns oder als inneres Maß der Behandlung, sondern als buchstäbliche Rede zu einem Du. Der Text selbst souffliert dem Leser den Sinn.

Auch wo der Angemessenheitstopos in Interpretationen oder Methodenkontroversen beiläufig aufgerufen wird, ist der ›Intentions‹-Topos seine prominenteste Spezifikation. Auf Szondi, Staiger und Ingarden sowie auf die Kontroverse zwischen werkimmanenten und kulturwissenschaftlichen Ansätzen ist oben bereits hingewiesen worden. Die Dekonstruktion behauptet, nur auszuführen, was im Text schon angelegt ist und rechtfertigt sich so durch den ›Intentions‹-Topos.⁶⁴ Gegner der Dekonstruktion werfen ihr vor, sie tue »dem Selbstbehauptungswillen des Werks Gewalt an.«⁶⁵ Noch der Widerspruch gegen die Auffassung, gerade ein literarischer Text sei nur aus sich selbst heraus zu interpretieren, wird durch Verweis auf das eigenste Wesen der Literatur gestützt. Angemessene Theoriebildung müsse, so eine verbreitete Auffassung, in unmittelbarem Umgang mit den Texten selbst stattfinden:⁶⁶ Die Theorie soll das ›Eigene‹ der Literatur in der Wissenschaft zur Geltung bringen, so dass »nicht nur die Literaturtheorie angibt, wie Literatur, sondern auch die Literatur angibt, wie ihre Theorie zu verstehen sei.«⁶⁷

* * *

Der hermeneutische Topos der Angemessenheit zeichnet sich, neben diesen semantischen Konnotationen, vor allem durch zwei struk-

⁶³ Siehe oben, S. 263.

⁶⁴ Siehe hierzu Wegmann/Ellrich 1990, 492 u.ö.

⁶⁵ Stierle 1990, 33.

⁶⁶ Siehe etwa Schwindt 2009, 65.

⁶⁷ Kohlroß 2007, 271.

turelle Merkmale aus: seine Latenz und seine Exklusivität. Latenz heißt, dass die in Angemessenheitsargumentationen vorausgesetzten Leitbegriffe normalerweise nicht explizit markiert werden. Exklusivität meint, dass die resultierende Perspektive als die einzig sinnvolle angesehen wird. Der Angemessenheitstopos invisibilisiert demnach die in jedem Ansatz vorausgesetzte Objektkonstitution, behauptet aber zugleich ihre inhaltliche Richtigkeit. Auf diese Weise wird einerseits basaler Dissens vermieden, andererseits erscheinen die Bedeutungszuweisungen als notwendig, zumindest: nicht als willkürlich. Die »undecidable question« nach der Bedeutung eines Textes wird dadurch zu einer »decidable question«, weil eine Interpretation, die den Gegenstand angemessen konzipiert, als einzige Option erscheint. Aus dieser Setzung entstehen dann nämlich bestimmte Konsequenzen für die methodische Behandlung des so aufgefassten Textes, und sei es die Maxime, dass methodische Behandlung ausscheidet. Die inhaltliche Spezifikation der Verfahren, die dann für die Textinterpretation eingesetzt werden, erfolgt ebenfalls durch einen permanenten Bezug auf einen oder mehrere der fünf Angemessenheitstopoi.

Ausblick

Die Frage, was eine Interpretation angemessen macht, wurde in dieser Arbeit ausgeschlossen, und sie kann auch hier unmöglich beantwortet werden: »nihil est difficilius quam quid deceat videre.« Die Analysen haben gezeigt, dass sich nur die Struktur bestimmen lässt, während die inhaltlichen Füllungen von Fall zu Fall variieren. Angemessenheit an den Gegenstand setzt grundsätzlich eine Definition des Gegenstands voraus. Fragen nach dem philologischen Gegenstand sind »undecidable questions«, also Fragen, auf die es keine eindeutig richtigen Antworten gibt. Dass man über solche Definitionen streiten kann, ist heute aber so unstrittig, dass es schon keinen Sinn mehr macht, über sie zu streiten. Die terminologische Ausdifferenzierung der philologischen »Methoden« – Diskursanalyse, Dekonstruktion, Psychoanalyse, Hermeneutik, Gender, Raumtheorie und so weiter – macht es gut erträglich, mit diesen Differenzen zu leben, und Kontroversen wie die eingangs diskutierte zwischen kulturwissenschaftlichen und werkbezogenen Herangehensweisen bilden heute eher die Ausnahme. Die Hermeneutik ist im 18. Jahrhundert ein Teil »der Logik« und wird nach und nach durch »Methodologien« abgelöst. Bereits diese Ersetzung des Singulars durch den Plural deutet die zunehmende Betonung der Beobachterrelativität im 20. Jahrhundert an. Gadamer weist hierauf zwar bereits hin, will die damit verbundene Willkür aber einfangen, indem er die Entscheidungen an die Intention des Textes bindet. In neueren literaturwissenschaftlichen Beiträgen sieht man die Wahl der Leitbegriffe dagegen häufig als mehr oder weniger willkürliche Entscheidung des Inter-

preten an: »Nichts am Text zwingt den Interpreten dazu, den Text nur in dieser oder nur in jener Art zu interpretieren.«¹

Angesichts dieser Situation scheint die Frage nach der Angemessenheit oder Unangemessenheit ihre Bedeutung, die sie Ende des 18. Jahrhunderts erhalten hatte, und deren Karriere auch im 20. Jahrhundert beachtlich ist, heute verloren zu haben. »Bedeutung« meint hier einerseits die Brisanz des Legitimationsproblems, also das Maß, in dem es überhaupt sinnvoll erscheint, darüber zu streiten, und andererseits die strukturwirksame Funktion dieser Topik für die philologische Methodologie. Zwei zentrale Strukturmomente der Angemessenheitstopik, die Latenz und die Exklusivität, verlieren nämlich im 20. Jahrhundert ihre Plausibilität: Die Leitbegriffe werden, indem die Methodenwahl nun eine bewusst zu vollziehende Entscheidung ist, nicht mehr latent angenommen, sondern typisch vor Beginn der Analyse expliziert; die resultierende Perspektive erscheint dann nicht mehr die einzig angemessene, sie hebt nur bestimmte Aspekte hervor, um die es dem Interpreten besonders geht. Heute, da, etwa in den zahlreichen Einführungen in die Literaturwissenschaft, die Methodologien friedlich koexistieren, sind die Kontingenz der Objektkonstitution und die Ambiguität des philologischen Gegenstands so offenbar geworden, dass die Behauptung der Angemessenheit allenfalls eine rhetorische Funktion erfüllt. Gleichwohl finden sich die Bezüge auf die Angemessenheitstopik, vor allem auf die ›Intention‹, auch in neuesten Ansätzen, und dies mag seinerseits als Reaktion auf dieses Problem angesehen werden. Wenn die Wahl der Leitbegriffe frei ist, sollte man, so die Ansicht, die Texte selbst zum Maßstab machen. Auch diese Lösung kann das Problem aber nur verschieben.

Dass die hermeneutischen Regeln konstitutiv von historisch kontingenten Plausibilitäten abhängen, legt es nahe, eine andere Perspektive auf die Hermeneutik einzunehmen, als dies üblicherweise geschieht. Es geht dann nicht mehr um die Frage, was (angemessenes) Verstehen ist, sondern vielmehr um die historische Rekonstruktion der Plausibilitäten, die bestimmte Positionen ermöglichen. Denn diese Plausibilitäten sind unabhängig von ihrer Wahrheit fak-

¹ Strube 2000, 64.

tisch wirksam: Sie bestimmen den Ton, in dem über Literatur gesprochen wird. Die Topik kann in diesem Sinne ein instruktives Modell für die Literaturtheorie liefern, das gerade der Pluralität der verschiedenen Geltungsansprüche gerecht wird. Anstatt selbst immer neue Setzungen als unbedingt plausibel auszuweisen oder aber den Wissenschaftsanspruch ganz aufzugeben, kann man dann historisch nachvollziehbar machen, welche Annahmen eine bestimmte Praxis ermöglichen. So könnte eine Beschreibung erzeugt werden, die auf der einen Seite *systematischer* verfährt ist als die traditionelle hermeneutische Problemgeschichte, deren Resultate auf der anderen Seite aber weit mehr *historisch* gesättigt als die der meisten analytischen Ansätze, die an der Idee einer ›richtigen‹ Erkenntnis festhalten. Es ginge dann nämlich nicht mehr darum, *die* richtige Interpretation auszumitteln, sondern darum, von einer gleichsam distanzierten Position aus nachvollziehbar zu machen, wie die Rechtfertigungsstrategien in der literaturwissenschaftlichen Methodendiskussion systematisch funktionieren und wie man ihre Umgestaltungen historisch erklären kann, ohne sich auf eine philosophische Diskussion über Kategorien wie ›Bedeutung‹ und ›Verstehen‹ einlassen zu müssen. Dies wäre auch ein Anknüpfungspunkt für praxeologische Beschreibungen der Literaturwissenschaften, die den Blick auf die Makroebene der sozialen Felder zugunsten des Mikrobereichs von Themenfindung und Argumentation erweitern könnten.

Der hermeneutische Topos der Angemessenheit wurde hier nur in materialer Hinsicht analysiert, also hinsichtlich seiner unterschiedlichen, mit den jeweiligen Leitbegriffen korrelierenden Erscheinungsweisen. Eine eigene Frage beträfe hingegen seine formale Seite. Ihre Beantwortung könnte sich indes wohl nicht auf das Wort »Angemessenheit« beschränken. Vielmehr hätte sie allgemeiner die mit dem Bezug auf die Objektconstitution gegebene Struktur zu problematisieren, die Struktur des ›x als y‹. Interpretationen erzeugen zusätzlichen Sinn, indem sie etwas Gegebenes ›als etwas‹ auffassen, wobei das ›etwas‹ grundsätzlich entweder schon bekannt ist oder, wie bei Gadamer oder in den neuen Literaturtheorien, zunächst eigens entwickelt wird. Das ›x als y‹ und damit der Angemessenheitstopos erscheinen daher als Spezifikationen einer universalen Figur,

die Informationen durch Grenzregulierung erzeugt. Sie zu benennen – mögliche Namen wären »Vergleich« oder, noch allgemeiner, »Unterscheidung« – trägt aber wohl nicht viel zur Klärung ihrer Funktionsweise bei. Gerade die allgemeinsten Strukturen sind der Beschreibung offenbar am wenigsten zugänglich. Die Angemessenheit ist deshalb ein besonders interessanter Fall dieser Struktur, weil hier die substantielle Frage ausgehandelt wird, welche Zusammenstellungen von ›x‹ und ›y‹ sinnvoll sind. In dieser Hinsicht verkörpert der Angemessenheitstopos die Hauptfunktion der Hermeneutik: Sinnzuschreibungen zu ermöglichen, sie zugleich aber auf ein kontrolliertes Maß zu beschränken.

Siglen

- Boeckh, Enc. August Boeckh: Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, hrsg. von Ernst Bratuscheck, Leipzig 1877.
- Chladenius, Ausl. Johann Martin Chladenius: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Mit einer Einleitung von Lutz Geldsetzer, (= Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica, V), photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1742, Düsseldorf 1969.
- Dilthey, GS Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, Stuttgart 1957–2005.
- Gadamer, WM Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990.
- Meier, Versuch Georg Friedrich Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna, Hamburg 1996.
- Schlegel, KFSA Friedrich Schlegel: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, München u.a. 1958 ff.

- Schleiermacher, Allg. Herm. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: »Die Allgemeine Hermeneutik«, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, (= Schleiermacher-Archiv, Bd. 1/2), Berlin/New York 1985, S. 1270–1310.
- Schleiermacher, Herm. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959.
- Wolf, Darst. Friedrich August Wolf: Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert. Mit einem Nachwort von Johannes Irscher, Weinheim 1986.
- Wolf, Enc. Friedrich August Wolf: Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft, hrsg. von J.D. Gürtler, (= Fr. Aug. Wolf's Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft, Bd. 1), Leipzig 1831.
- Wolf, Philologie Friedrich August Wolf: Friedrich August Wolf's Encyclopädie der Philologie. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1798–1799, hrsg. von S.M. Stockmann, Leipzig 1845.

Literatur

- Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, (= Die Einheit der Geisteswissenschaften, Bd. 9), Tübingen 1991.
- Alexander, Werner: *Hermeneutica Generalis*. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert, Stuttgart 1993.
- Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswirst 2003.
- Anz, Heinrich: »Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien«, in: *Hermeneutische Positionen*. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer, hrsg. von Hendrik Birus, Göttingen 1982, S. 59–88.
- Apel, Karl Otto: »Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 8, 1963, S. 7–398.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, (= ders.: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6), Berlin 1991.
- *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994.
 - *Rhetorik*. Übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 1999.
 - *Rhetorik*. Übersetzt und erläutert von Christoph Rapp, 2 Halbbände, (= *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von Ernst Grumach, hrsg. von Hellmut Flashar, Bd. 4), Berlin 2002.
 - *Topik*. Übersetzt und kommentiert von Tim Wagner und Christoph Rapp, Stuttgart 2004.
- Arndt, Andreas: »Philosophie der Philologie: Historisch-kritische Bemerkungen zur philosophischen Bestimmung von Editionen«, in: *Editio* 11, 1997, S. 1–19.

- Arndt, Andreas: »Fortschritt im Begriff. Hegels Aufhebung der Hermeneutik in der Geschichte der Philosophie«, in: Hegel-Jahrbuch 1997: Hegel und die Geschichte der Philosophie. Erster Teil, Berlin 1998, S. 108–115.
- »Eine literarische Ehe. Schleiermachers Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel«, in: Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796-1802, hrsg. von Andreas Arndt, Berlin/New York 2009, S. 3–14.
- Arndt, Hans Werner: »Die Hermeneutik des 18. Jahrhunderts im Verhältnis zur Sprach- und Erkenntnistheorie des Klassischen Rationalismus«, in: Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, hrsg. von Axel Bühler, Frankfurt am Main 1994, S. 12–25.
- Asmuth, B.: »Angemessenheit«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1, Tübingen 1992, S. 579–604.
- Ast, Friedrich: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut 1808.
- Grundriss der Philologie, Landshut 1808.
- Grundlinien der Philosophie, Landshut 1809.
- Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1955.
- Baeumler, Alfred: Das Irrationalismusproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, reprographischer Nachdruck der 2. Aufl. 1967, Darmstadt 1981.
- Barnard, Frederik M.: »Rightful decorum and rational Accountability. A forgotten Theory of civil Life«, in: Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur, hrsg. von Werner Schneiders, (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 11), Hamburg 1989, S. 187–198.
- Barner, Wilfried: »Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhandeln? Vorüberlegungen zu einer Diskussion«, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 41, 1997, S. 1–8.
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags, dt. Übers. Frankfurt am Main 1964.
- Bauer, Gerhard: Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963.
- Bauer, Manuel: Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik, (= Schlegel-Studien, Bd. 4), Paderborn 2011.

- Bäuerle, Martin: Kommunikation mit Texten. Studien zu Friedrich Schlegels Philologie, (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 557), Würzburg 2008.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*. Editio VII, reprografischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1779, Darmstadt 1963.
- Ästhetik. Übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern hrsg. von Dagmar Mirbach, 2 Bde. Lateinisch-deutsch, Hamburg 2007.
- Baumgarten, Siegmund Jacob: Unterricht von Auslegung der heil. Schrift, ehemals für seine Zuhörer ausgefertigt, Halle 1759.
- Beetz, Manfred: »Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55, 1981, S. 591–628.
- »In den Geist der Alten einzudringen«. Altphilologische Hermeneutik als Erkenntnis- und Bildungsinstrument der Weimarer Klassik«, in: Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß, hrsg. von Karl Richter/Jörg Schönert, Stuttgart 1983, S. 27–55.
 - »Georg Friedrich Meiers semiotische Hermeneutik«, in: Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung, hrsg. von Manfred Beetz/Giuseppe Cacciatore, (= Collegium Hermeneuticum, Bd. 3), Köln/Weimar/Wien 2000, S. 17–30.
- Behler, Ernst: »Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?«, in: Die Aktualität der Frühromantik, hrsg. von Ernst Behler/Jochen Hörisch, Paderborn 1987, S. 141–160.
- Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, hrsg. von Uwe Steiner, (= ders.: Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3), Frankfurt am Main 2008.
- Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 49), Berlin/New York 2005.
- »Friedrich Schlegels unveröffentlichte Sätze«, in: Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte, hrsg. von Christian Benne/Ulrich Breuer, (= Schlegel-Studien, Bd. 2), Paderborn 2011, S. 15–39.

- Bergk, Johann Adam: Die Kunst zu denken. Ein Seitenstück zur Kunst, Bücher zu lesen, unveränderter Nachdruck der Ausg. Leipzig 1802, München 1973.
- Bernhardy, Gottfried: Grundlinien zur Encyclopädie der Philologie, Halle 1832.
- Betti, Emilio: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, dt. Übers. Tübingen 1967.
- Birt, Theodor: Kritik und Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens, (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 1, 3. Abteilung), München 1913.
- Birus, Hendrik: »Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik«, in: Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer, hrsg. von Hendrik Birus, Göttingen 1982, S. 15–58.
- Blaudzun, Klaus/Heinz-Jürgen Staszak: »Dialektik der Interpretation. Zu Voraussetzungen des methodologischen Nachdenkens über die literaturwissenschaftliche Interpretation«, in: Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der »Theoriedebatte«, hrsg. von Lutz Danneberg/Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1992, S. 43–59.
- Bloom, Harold: Agon. Towards a Theory of Revisionism, New York/Oxford 1982.
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt am Main 1999.
- Bode, Christoph: »Anglistische Literaturwissenschaft und/oder *cultural studies*?«, in: Anglia. Zeitschrift für Englische Philologie 114, 1996, S. 396–424.
- Boeckh, August: Gesammelte kleine Schriften. Zweiter Band: Reden, gehalten auf der Universität und in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hrsg. von Ferdinand Ascherson, Leipzig 1859.
- »Rede zur Eröffnung der eilften Versammlung Deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten, gehalten zu Berlin am 30. September 1850«, in: Gesammelte kleine Schriften. Zweiter Band: Reden, gehalten auf der Universität und in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hrsg. von Ferdinand Ascherson, Leipzig 1859, S. 183–199.
 - »Zur Begrüssung des Herrn Ernst Curtius als neu eingetretenen Mitgliedes der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften in der öf-

- fentlichen Sitzung derselben zur Feier des Leibnizischen Jahrestages am 7. Juli 1853«, in: Gesammelte kleine Schriften. Zweiter Band: Reden, gehalten auf der Universität und in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hrsg. von Ferdinand Ascherson, Leipzig 1859, S. 413–415.
- »Von dem Uebergange der Buchstaben in einander. Ein Beitrag zur Philosophie der Sprache«, in: Gesammelte kleine Schriften. Dritter Band: August Boeckh's Reden gehalten auf der Universität und in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1859–1862 und Abhandlungen aus den Jahren 1807–1810 und 1863–1865, hrsg. von Ferdinand Ascherson, Leipzig 1866.
 - »Ueber die kritische Behandlung der Pindarschen Gedichte«, in: Gesammelte kleine Schriften. Fünfter Band: Akademische Abhandlungen. Vorgetragen in den Jahren 1815–1834 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hrsg. von Paul Eichholtz und Ernst Bratuscheck, Leipzig 1871, S. 248–396.
 - Gesammelte kleine Schriften. Siebenter Band: Kritiken nebst einem Anhang, hrsg. von Ferdinand Ascherson und Paul Eichholtz, Leipzig 1872.
 - »Kritik der Ausgabe des Pindar von Dissen«, in: Gesammelte kleine Schriften. Siebenter Band: Kritiken nebst einem Anhang, hrsg. von Ferdinand Ascherson und Paul Eichholtz, Leipzig 1872, S. 369–403.
 - »Kritik der Schrift G. Hermanns De officio interpretis«, in: Gesammelte kleine Schriften. Siebenter Band: Kritiken nebst einem Anhang, hrsg. von Ferdinand Ascherson und Paul Eichholtz, Leipzig 1872, S. 404–477.
 - »Kritik von Heindorf's Ausgaben Platonischer Dialoge«, in: Gesammelte kleine Schriften. Siebenter Band: Kritiken nebst einem Anhang, hrsg. von Ferdinand Ascherson und Paul Eichholtz, Leipzig 1872, S. 46–79.
 - »Ueber die Logisten und Euthynen der Athener, mit einem Vorwort und einem Anhang«, in: Gesammelte kleine Schriften. Siebenter Band: Kritiken nebst einem Anhang, hrsg. von Ferdinand Ascherson und Paul Eichholtz, Leipzig 1872, S. 262–328.
 - Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, hrsg. von Ernst Bratuscheck, Leipzig 1877.
- Bohrer, Karl Heinz: »Philologie als Kunstwissenschaft. Friedrich Schlegels Begriff des ›Poetischen‹ und seine Auffassung von der Tragödie«, in: Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswis-

- senschaftliche Manuskripte, hrsg. von Christian Benne/Ulrich Breuer, (= Schlegel-Studien, Bd. 2), Paderborn 2011, S. 147–166.
- Bollnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig/Berlin 1936.
- Borchmeyer, Dieter: Tragödie und Öffentlichkeit. Schillers Dramaturgie im Zusammenhang seiner ästhetisch-politischen Theorie und die rhetorische Tradition, München 1973.
- Bornscheuer, Lothar: Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt am Main 1976.
- »Toposforschung? Gewiß! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Lichte der U-topie.« Zum topikgeschichtlichen Paradigmenwechsel bei Vico und Baumgarten«, in: Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium, hrsg. von Thomas Schirren/Gert Ueding, (= Rhetorik-Forschungen, Bd. 13), Tübingen 2000, S. 275–306.
- Bosse, Heinrich: Autorschaft ist Werkherrschaft. Über die Entstehung des Urheberrechts aus dem Geist der Goethezeit, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981.
- Bourdieu, Pierre: Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, dt. Übers. Frankfurt am Main 1999.
- Braungart, Wolfgang: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur, (= Communicatio, Bd. 15), Tübingen 1997.
- Brenner, Peter J.: Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft, (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 58), Tübingen 1998.
- Breuer, Ulrich: »Polemik gegen d[en] Buchstaben«. Diaskeuase und lyrisches Zeitalter in Friedrich Schlegels frühen Notizheften«, in: Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte, hrsg. von Christian Benne/Ulrich Breuer, (= Schlegel-Studien, Bd. 2), Paderborn 2011, S. 81–100.
- Brickhouse, Thomas C./Nicholas D. Smith: The Philosophy of Socrates, Boulder 2000.
- Bube, Tobias: Zwischen Kultur- und Sozialphilosophie. Wirkungsgeschichtliche Studien zu Wilhelm Dilthey, (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 425), Würzburg 2007.
- Bühler, Axel: »Die Vielfalt des Interpretierens«, in: Analyse & Kritik 21, 1999, S. 117–137.

- Bühler, Axel/Luigi Cataldi Madonna: »Einleitung«, in: Georg Friedrich Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna, Hamburg 1996, S. VII–CII.
- Bultmann, Rudolf: »Das Problem der Hermeneutik«, in: ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen 1961, S. 211–235.
- Bunia, Remigius: »Das Handwerk in der Theoriebildung. Zu Hermeneutik und Philologie«, in: Journal of Literary Theory 5, 2011, S. 149–162.
- Buschmeier, Matthias: Poesie und Philologie in der Goethe-Zeit: Studien zum Verhältnis der Literatur mit ihrer Wissenschaft, Tübingen 2008.
- Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Berlin 1923.
- Chladenius, Johann Martin: Vernünftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Mißbrauche, Stralsund/Greifswalde/Leipzig 1748.
- Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Mit einer Einleitung von Lutz Geldsetzer, (= Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica, V), photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1742, Düsseldorf 1969.
- Cicero, M. Tullius: De oratore / Über den Redner. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart 1976.
- De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1992.
 - Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren. Lateinisch und deutsch, hrsg., eingeleitet und übersetzt von Karl Bayer, München 1993.
 - Orator / Der Redner. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart 2004.
- Crusius, Christian August: Die philosophischen Hauptwerke, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 3, Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1747, Hildesheim 1965.
- Culler, Jonathan: On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism, London u.a. 1983.
- »Ein Plädoyer für die Überinterpretation«, in: Eco, Umberto: Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwüfen

von Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini, dt. Übers. München/Wien 1994, S. 120–134.

Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen/Basel 1993.

Danneberg, Lutz: »Probabilitas hermeneutica. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts«, in: Hermeneutik der Aufklärung, hrsg. von Axel Bühler/Luigi Cataldi Madonna, (= Aufklärung, Jg. 8, H.2), Hamburg 1994, S. 27–48.

– »Siegfried Jakob Baumgartens biblische Hermeneutik«, in: Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, hrsg. von Axel Bühler, Frankfurt am Main 1994, S. 88–157.

– »Der *sensus metaphoricus* in der Geschichte der Hermeneutik und die neuere sprachanalytische Metaphern-Diskussion«, in: Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, hrsg. von Lutz Danneberg/Andreas Graeser/Klaus Petrus, (= Berner Reihe philosophischer Studien, Bd. 16), Bern/Stuttgart/Wien 1995, S. 66–104.

– »Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: *Fake* und *fiction* eines Behauptungsdiskurses«, in: Zeitschrift für Germanistik N.F. 5, 1995, S. 611–624.

– »Philosophische und methodische Hermeneutik«, in: *Philosophia naturalis* 32, 1995, S. 249–269.

– »Zur Theorie der werkimmanenten Interpretation«, in: *Zeitenwechsel: Germanistische Literaturwissenschaft vor und nach 1945*, hrsg. von Wilfried Barner/Christoph König, Frankfurt am Main 1996, S. 313–342.

– »Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit Blick auf ihre Rezeption«, in: *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, hrsg. von Dieter Burdorf / Reinold Schmücker, Paderborn 1998, S. 81–105.

– »Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime«, in: *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, hrsg. von Fotis Jannidis u.a., (= Revisionen, Bd. 1), Berlin 2003, S. 644–711.

– *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im *liber naturalis* und *liber supernaturalis**, (= Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit, Bd. 3), Berlin/New York 2003.

- »Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien. Zum Hintergrund und zur Entwicklung der Wahrnehmung ästhetischer Eigenschaften in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts«, in: *Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Jörg Schönert/Ulrike Zeuch, Berlin/New York 2004, S. 241–282.
- »Vom ›grammaticus‹ und ›logicus‹ über den ›analyticus‹ zum ›hermeneuticus‹«, in: *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, hrsg. von Jörg Schönert/Friedrich Vollhardt, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 1), Berlin/New York 2005, S. 281–364.
- »Dissens, *ad-personam*-Invektiven und wissenschaftliches Ethos in der Philologie des 19. Jahrhunderts: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche«, in: *Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse*, hrsg. von Ralf Klausnitzer/Carlos Spoerhase, (= *Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik*, N.F. Bd. 19), Bern 2007, S. 93–148.
- »*Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilitas hermeneutica* und hermeneutische Approximation«, in: *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, hrsg. von Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 7), Berlin 2009, S. 365–436.

Danneberg, Lutz/Hans-Harald Müller: »Wissenschaftstheorie, Hermeneutik, Literaturwissenschaft. Anmerkungen zu einem unterbliebenen und Beiträge zu einem künftigen Dialog über die Methodologie des Verstehens«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58, 1984, S. 177–237.

Daube-Schackat, Roland: »Schleiermachers Divinationstheorem und Peirce's Theorie der Abduktion«, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hrsg. von Kurt-Victor Selge, (= *Schleiermacher-Archiv*, Bd. 1/2), Berlin/New York 1985, S. 263–278.

Dennerlein, Christoph/Tilman Köppe/Jan C. Werner: »Interpretation: Struktur und Evaluation in handlungstheoretischer Perspektive«, in: *Journal of Literary Theory* 2, 2008, S. 1–18.

DeWitt, Helen: *Quo Virtus? The Concept of Propriety in Ancient Literary Criticism*, Diss.masch. Oxford 1987.

Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1957–2005.

- Dockhorn, Klaus: Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne, (= *Respublica literaria*, Bd. 2), Bad Homburg v.d.H. 1968.
- Dubos, Jean Baptiste: Kritische Betrachtungen über die Poesie und Mahlerey. Zweyter Theil, dt. Übers. Kopenhagen 1760.
- Dyck, Joachim: »Ornatus und Decorum im Predigtstil des 17. Jahrhunderts«, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 94, 1965, S. 225–236.
- *Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition*, Bad Homburg v.d.H./Berlin/Zürich 1966.
- Ebert, Joachim: »Friedrich August Wolfs Leben und Werk«, in: *Innere und äußere Integration der Altertumswissenschaften. Konferenz zur 200. Wiederkehr der Gründung des Seminarium Philologicum Halense durch Friedrich August Wolf am 15.10.1787*, hrsg. von Joachim Ebert/Hans-Dieter Zimmermann, Halle (Saale) 1989, S. 9–30.
- Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*, dt. Übers. München/Wien 1992.
- *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, dt. Übers. München 1994.
- Eibl, Karl: »Sind Interpretationen falsifizierbar?«, in: *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der »Theoriedebatte«*, hrsg. von Lutz Danneberg/Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1992, S. 169–183.
- Eichendorff, Joseph von: *Werke*. Bd. 2: *Romane. Erzählungen*, München 1970–88.
- Eichhorn, Johann Gottfried: *Urgeschichte*. Hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler. *Zweiten Theiles zweyter Band. Zweyter Theil der Urgeschichte mit Anmerkungen*, Altdorf und Nürnberg 1793.
- *Einleitung in das Alte Testament*. 3 Bde., Göttingen, 1823.
- Engfer, Hans-Jürgen: »Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant«, in: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie zur Wolff-Literatur*, hrsg. von Werner Schneiders, (= *Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, Bd. 4), Hamburg 1983, S. 48–65.

- Fehér, István M.: »Kunst, Ästhetik und Literatur in der philosophischen Hermeneutik Gadamers«, in: Epoche – Text – Modalität. Diskurs der Moderne in der ungarischen Literaturwissenschaft, hrsg. von Ernő Kulcsár-Szabó / Mihály Szegedy-Maszák, Tübingen 1999, S. 1–49.
- Fetscher, Justus: »Anbrüche. Vorgeschichte und Programm der Fragmentpoetik«, in: Die Endlichkeit der Literatur, hrsg. von Eckart Goebel/Martin v. Koppenfels, Berlin 2002, S. 62–84.
- Feyerabend, Paul: *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, London 1975.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, mit einer Einleitung* hrsg. von Edmund Braun, Stuttgart 1972.
- Figal, Günter: »Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß«, in: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, hrsg. von Günter Figal/Jean Grondin/Dennis J. Schmidt, Tübingen 2000, S. 335–344.
- *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, (= *Philosophische Untersuchungen*, Bd. 21), Tübingen 2009.
- Fischer, Ludwig: *Gebundene Rede. Dichtung und Rhetorik in der literarischen Theorie des Barock in Deutschland*, (= *Studien zur deutschen Literatur*, Bd. 10), Tübingen 1968.
- Flacius Illyricus, Matthias: *De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift. Lateinisch-deutsche Parallelausgabe übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Lutz Geldsetzer*, (= *Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica*, III), photomechanischer Nachdruck des lateinischen Textes aus der letzten Ausgabe der *Clavis Scripturae Sacrae* von Johannes Musaeus, Frankfurt und Leipzig 1719, Düsseldorf 1968.
- Flashar, Hellmut: »Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast – Traditionelle und neue Begründungen«, in: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann, Göttingen 1979, S. 21–31.
- Foerster, Heinz von: »Through the Eyes of the Other«, in: *Research and Reflexivity*, hrsg. von Frederick Steier, London u.a. 1991, S. 63–75.

- Förster, Marion: Wilhelm Dilthey und die Hermeneutik. Analyse der Diltheyschen Philosophie und seiner literaturwissenschaftlichen Konzeption, Diss.masch. Leipzig 1982.
- Frank, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt am Main 1977.
- »Einleitung«, in: Friedrich Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977, S. 7–67.
 - Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt am Main 1989.
 - »Allegorie, Witz, Fragment, Ironie. Friedrich Schlegel und die Idee des zerrissenen Selbst«, in: Allegorie und Melancholie, hrsg. von Willem van Reijen, Frankfurt am Main 1992, S. 124–146.
- Fricke, Harald: »Methoden? Prämissen? Argumentationsweisen! Überlegungen zur Konkurrenz wissenschaftlicher Standards in der Literaturwissenschaft«, in: Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der »Theoriedebatte«, hrsg. von Lutz Danneberg/Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1992, S. 211–227.
- Friederich, Christoph: Sprache und Geschichte. Untersuchungen zur Hermeneutik von Johann Martin Chladenius, Meisenheim am Glan 1978.
- Frischmann, Bärbel: »Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur ›Kritik der Kritik‹«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 43, 2001, S. 83–111.
- Fuhrmann, Manfred: »Friedrich August Wolf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages am 15. Februar 1959«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 33, 1959, S. 187–236.
- Rhetorik und öffentliche Rede. Über die Ursachen des Verfalls der Rhetorik im ausgehenden 18. Jahrhundert, (= Konstanzer Universitätsreden 147), Konstanz 1983.
 - Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ›Longin‹. Eine Einführung, Darmstadt 1992.
 - Bildung. Europas kulturelle Identität, Stuttgart 2002.
- Funk, Gottfried Benedict: »Gedanken von dem Nutzen richtig getriebener Philologie in den Schulen [1774]«, in: ders.: Schriften. Nebst einem Anhang über sein Leben und Wirken, hrsg. von seinen Zöglingen und Freunden, Bd. 1, Berlin 1820, S. 237–283.

- Gabriel, Gottfried: Definitionen und Interessen. Über die praktischen Grundlagen der Definitionslehre, (= problemata, Bd. 13), Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Gadamer, Hans-Georg: »Rezension von G. F. Meier Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst«, in: Philosophische Rundschau 14, 1967, S. 302.
- Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990.
 - Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, (= ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8), Tübingen 1993.
 - Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, (= ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2), Tübingen 1993.
 - Das Problem des historischen Bewußtseins, dt. Übers. Tübingen 2001.
- Gander, Hans-Helmuth: »Hermeneutik und historisches Verstehen«, in: Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposiums Budapest, 19.–22. Oktober 2000, hrsg. von István M. Fehér, Heidelberg 2003, S. 117–130.
- Gasché, Rodolphe: »Understanding (and) Rhetoricity. On Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics«, in: Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur, hrsg. von Eva Horn/Bettine Menke/Christoph Menke, München 2006, S. 35–55.
- Gebauer, Gunter: Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen. Untersuchungen zum Symbolischen Wissen, Berlin/New York 1981.
- Geisenhanslüke, Achim: »Was ist Literatur? Zum Streit von Literatur und Wissen«, in: Was ist Literatur? Basistexte Literaturtheorie, hrsg. von Jörn Gottschalk/Tilman Köppe, (= KunstPhilosophie [sic], Bd. 7), Paderborn 2006, S. 108–122.
- George, Stefan: Das neue Reich, (= ders.: Sämtliche Werke in 18 Bänden, Bd. 9), Stuttgart 2001.
- Gerigk, Horst-Jürgen: Unterwegs zur Interpretation. Hinweise zu einer Theorie der Literatur in Auseinandersetzung mit Gadammers »Wahrheit und Methode«, Hürtgenwald 1989.
- Gil, Alberto: »Hermeneutik der Angemessenheit. Translatorische Dimensionen des Rhetorikbegriffs *decorum*«, in: Übersetzung und Hermeneutik / Traduction et Herméneutique, hrsg. von Larisa Cercel, (= Translation Studies, Bd. 1), Bucharest 2009, S. 317–330.

- Giordanetti, Piero: »Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie«, in: Kant-Studien 86, 1995, S. 406–430.
- Gnüg, Hiltrud: »Hermeneutik/Neohermeneutik«, in: Methodengeschichte der Germanistik, hrsg. von Jost Schneider, Berlin 2009, S. 225–253.
- Goethe, Johann Wolfgang von: »Über Laokoon«, in: Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 12, München 1994, S. 56–66.
- Werke. Hamburger Ausgabe. Band 9: Autobiographische Schriften I, München 1994.
- Göttner, Heide: »Theoriestructur in der Literaturwissenschaft«, in: Grazer philosophische Studien 2, 1976, S. 1–17.
- Götze, Martin: »Friedrich Schlegels ›Apologie des Buchstabens‹. Zum philosophischen Darstellungsproblem in der Frühromantik. Mit einer Anmerkung über Ironie und Allegorie«, in: Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800, hrsg. von Claudia Albes/Christiane Frey, (= Stiftung für Romantikforschung, Bd. 23), Würzburg 2003, S. 29–51.
- Graevenitz, Gerhart von: »Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Eine Erwiderung«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 73, 1999, S. 94–115.
- Grafton, Anthony: »›Man muß aus der Gegenwart heraufsteigen‹: History, Tradition, and Traditions of Historical Thought in F.A. Wolf«, in: Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert, hrsg. von Hans Erich Bödeker u. a., (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 81), Göttingen 1986, S. 416–429.
- Grimm, Jakob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.
- Grondin, Jean: »Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik«, in: Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung, hrsg. von Manfred Beetz/Giuseppe Cacciatore, Köln/Weimar/Wien 2000, S. 3–16.
- Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt 2001.
- »Das Leben im Gedicht. Gadammers Treue zu George«, in: Stefan George. Dichtung – Ethos – Staat. Denkbilder für ein geheimes europäisches Deutschland, hrsg. von Bruno Pieger/Bertram Schefold, Berlin 2010, S. 430–444.

- Gulddal, Jesper: »Das ›bessere‹ und das ›gerade so gute‹ Verstehen. Friedrich Schlegels hermeneutischer Doppelblick«, in: *Text & Kontext* 25, 2003, S. 33–64.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, dt. Übers. Frankfurt am Main 2003.
- *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, dt. Übers. Frankfurt am Main 2004.
- Gundolf, Friedrich: *Shakespeare und der deutsche Geist*, Berlin 1923.
- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main 1988.
- Günther, Timo: »Der ›geborene Philologe‹? Friedrich Schlegels Antike im Kontext seiner Philosophie der Philologie und seiner Notate zum Altertum«, in: *Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte*, hrsg. von Christian Benne/Ulrich Breuer, (= Schlegel-Studien, Bd. 2), Paderborn 2011, S. 263–287.
- Gutenberg, Norbert: »Über das Rhetorische und das Ästhetische – Ansichten Schleiermachers«, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch*, hrsg. von Joachim Dyck / Walter Jens / Gert Ueding, Bd. 19: *Literatur – Rhetorik – Poetik*, 2000, S. 68–91.
- Guzzoni, Ute: »›Der lange und gewaltlose Blick auf den Gegenstand. Überlegungen zum Denken bei Adorno und Heidegger‹«, in: *Martin Heidegger weiterdenken*, hrsg. von Albert Raffelt, (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1990, S. 65–88.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973.
- Haller, Rudolf: »Das ›Zeichen‹ und die ›Zeichenlehre‹ in der Philosophie der Neuzeit«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, 1959, S. 113–157.
- Haug, Walter: »Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73, 1999, S. 69–93.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, (= *Gesammelte Werke*, hrsg. von der nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 19), Hamburg 1989.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), unter Mitarb. von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil hrsg.

- von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch, (= Gesammelte Werke, hrsg. von der nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 13), Hamburg 2000.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1986.
- Heidenreich, Marianne: Christian Gottlob Heyne und die Alte Geschichte, (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 229), München/Leipzig 2006.
- Helmholtz, Hermann: »Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft. Akademische Festrede gehalten zu Heidelberg am 22. November 1862«, in: ders.: Populäre wissenschaftliche Vorträge. Erstes Heft, Braunschweig 1865.
- Hempfer, Klaus W.: »Präsuppositionen, Implikaturen und die Struktur wissenschaftlicher Argumentation«, in: Wissenschaftssprache. Beiträge zur Methodologie, theoretischen Fundierung und Deskription, hrsg. von Theo Bungarten, München 1981, S. 309–342.
- »Überlegungen zu einem Gültigkeitskriterium für Interpretationen und ein komplexer Fall: Die italienische Ritterepik der Renaissance«, in: Interpretation. Das Paradigma der europäischen Renaissance-Literatur. Festschrift für Alfred Noyer-Weidner zum 60. Geburtstag, hrsg. von Klaus W. Hempfer/Gerhard Regn, Wiesbaden 1983, S. 1–31.
- Herder, Johann Gottfried: Sämmtliche Werke. Hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin 1877–1913.
- Hermant, Jost: Synthetisches Interpretieren. Zur Methodik der Literaturwissenschaft, München 1968.
- Hermann, Gottfried: »De officio interpretis«, in: Opuscula, Bd. 7, 1839, S. 97–128.
- Herrmann, Johann: Friedrich Ast als Neuhumanist. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus in Bayern, Berlin 1912.
- Hirsch, Eric Donald Jr.: Validity in Interpretation, New Haven/London 1967.
- Hirsch, Rudolf: Beiträge zum Verständnis Hugo von Hofmannsthals, Frankfurt am Main 1995.
- Hofmannsthal, Hugo von: »Ein Brief«, in: Gesammelte Werke. Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen, hrsg. von Bernd Schoeller, Frankfurt am Main 1979, S. 461–472.
- Homer: Odyssee. Übersetzt von Johann Heinrich Voß. Erste Übersetzung, neuer Abdruck, vermehrt mit erläuternden Anmerkungen aus hinterlassenen Papieren des Übersetzers, hrsg. von Abraham Voss, Leipzig 1843.

- Horatius Flaccus, Quintus: *Ars Poetica* / Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort hrsg. von Eckart Schäfer, Stuttgart 1972.
- Hörisch, Jochen: »Der Mittler und die ›Wut des Verstehens‹. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik«, in: *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. von Ernst Behler/Jochen Hörisch, Paderborn 1987, S. 19–32.
- Hornig, Gottfried: *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, (= *Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung*, Bd. 2), Tübingen 1996.
- Horn-Oncken, Alste: *Über das Schickliche. Studien zur Geschichte der Architekturtheorie*, Band 1, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge*, Band 70), Göttingen 1967.
- Horstmann, Axel: »Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 16, 1972, S. 60–85.
- »Die Forschung in der Klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts«, in: *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts. Referate und Diskussionen des 10. wissenschaftstheoretischen Kolloquiums 1975*, hrsg. von Alwin Diemer, (= *Studien zur Wissenschaftstheorie*, Bd. 12), Meisenheim am Glan 1978, S. 27–57.
 - »Die ›Klassische Philologie‹ zwischen Humanismus und Historismus. Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft«, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 1, 1978, S. 51–70.
 - »Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23, 1979, S. 7–54, 197–245.
 - *Antike Theoria und moderne Wissenschaft. August Boeckhs Konzeption der Philologie*, (= *Philosophie und Geschichte der Wissenschaften, Studien und Quellen*, Bd. 17), Frankfurt am Main 1992.
 - »Zwischen Evidenz und Wahrscheinlichkeit: August Boeckhs ›Erkenntnis des Erkannten‹«, in: *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, hrsg. von Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 7), Berlin/New York 2009, S. 437–448.
- Hoyningen-Huene, Paul: »Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn«, in: *Revisiting Discovery and Justification*.

- Historical and philosophical perspectives on the context distinction, hrsg. von Jutta Schickore/Friedrich Steinle, (= Archimedes, Bd. 14), Dordrecht 2006, S. 119–131.
- Hübener, Wolfgang: »Schleiermacher und die hermeneutische Tradition«, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, (= Schleiermacher-Archiv, Bd. 1/2), Berlin/New York 1985, S. 561–574.
- Humboldt, Wilhelm von: »Über das Studium des Alterthums, und des griechischen insbesondere [1793]«, in: ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, erste Abteilung: Werke I, Band I: 1785–1795, photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1903, Berlin 1968, S. 255–281.
- Ineichen, Hans: Philosophische Hermeneutik, Freiburg/München 1991.
- Ingarden, Roman: Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, Tübingen 1968.
- Jacob, Joachim: »Verstehen konstruieren«, in: Einführung in die Literaturwissenschaft, hrsg. von Miltos Pechlivanos u. a., Stuttgart/Weimar 1995, S. 324–336.
- Jahn, Otto: W. A. Mozart. Zweiter Theil, Leipzig 1856.
- Jahraus, Oliver: »Die Unhintergebarkeit der Interpretation«, in: Interpretation, Beobachtung, Kommunikation. Avancierte Literatur und Kunst im Rahmen von Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Systemtheorie, hrsg. von ders. / Bernd Scheffer, (= Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 9. Sonderheft), Tübingen 1999, S. 241–292.
- Literatur als Medium. Sinnkonstitution und Subjekterfahrung zwischen Bewußtsein und Kommunikation, Weilerswirst 2003.
 - Literaturtheorie. Theoretische und methodische Grundlagen der Literaturwissenschaft, Tübingen/Basel 2004.
- Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, (= Konstanzer Universitätsreden 3), Konstanz 1967.
- Wege des Verstehens, München 1994.
- Jhering, Rudolph von: Der Zweck im Recht. Zweiter Band, Leipzig 1883.
- Joachim, Willi: Anwendungsbereiche, Argumentationsstrukturen und Inhalte der Billigkeit im deutschen Privatrecht, Diss. Bielefeld 1984.

- Kant, Immanuel: »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. V, Darmstadt 1966.
- Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, (= Werkausgabe, Bde. III u. IV), 2 Bde., Frankfurt am Main 1974.
 - Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, (= Werkausgabe, Bd. X), Frankfurt am Main 1974.
 - »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«, in: Schriften zur Metaphysik und Logik 2. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, (= Werkausgabe, Bd. VI), Frankfurt am Main 1977, S. 375–397.
- Kayser, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, Bern 1978.
- Keenan, James F.: »Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness. A Key to Thomas's *Secunda Pars*«, in: *The Thomist* 56, 1992, S. 407–426.
- Kennick, William E.: »Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?«, in: *Mind* 67, 1958, S. 317–334.
- Kienpointner, Manfred: »Dimensionen der Angemessenheit. Theoretische Fundierung und praktische Anwendung linguistischer Sprachkritik«, in: *Aptum* 3, 2005/2006, S. 193–219.
- Kimmerle, Heinz: »Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59, 1962, S. 114–130.
- Kittler, Friedrich A.: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995.
- Knape, Joachim: *Allgemeine Rhetorik. Stationen der Theoriegeschichte*, Stuttgart 2000.
- Knobloch, Clemens: »Zum Status und zur Geschichte des Textbegriffs. Eine Skizze«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 77, 1990, S. 66–87.
- Kocka, Jürgen: »Angemessenheitskriterien historischer Argumente«, in: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Reinhart Koselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen, (= *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, Bd. 1), München 1977, S. 469–475.
- Kohlroß, Christian: *Literaturtheorie und Pragmatismus oder die Frage nach den Gründen des philologischen Wissens*, (= *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft* 67), Tübingen 2007.

- König, Christoph: »Individualität, Autonomie, Originalität. Zur Rezeption Diltheys in den ersten Jahren der *Deutschen Vierteljahrsschrift*«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 67, 1993, S. 197–220.
- Kopp, Detlev/Nikolaus Wegmann: »Das Lesetempo als Bildungsfaktor? Ein Kapitel aus der Geschichte des Topos ›Lesen bildet‹«, in: *Der Deutschunterricht* 40, 1988, S. 45–58.
- Kopperschmidt, Josef: »Formale Topik. Anmerkungen zu ihrer heuristischen Funktionalisierung innerhalb einer Argumentationsanalytik«, in: *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des »Historischen Wörterbuchs der Rhetorik*«, hrsg. von Gert Ueding, (= *Rhetorik-Forschungen*, Bd. 1), Tübingen 1991, S. 53–62.
- Körner, Josef: »Friedrich Schlegels ›Philosophie der Philologie‹«, in: *Logos* 17, 1928.
- Koselleck, Reinhart: »Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte«, in: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, hrsg. von Reinhart Koselleck, Stuttgart 1979, S. 19–36.
- Kötter, Rudolf/Rüdiger Inhetveen: »Beschreibungen in Kultur- und Naturwissenschaften. Zur Einführung«, in: *Betrachten – Beobachten – Beschreiben. Beschreibungen in Kultur- und Naturwissenschaften*, hrsg. von Rüdiger Inhetveen/Rudolf Kötter, München 1996, S. 7–14.
- Krämer, Hans: *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, München 2007.
- Krause, Peter D.: *Unbestimmte Rhetorik. Friedrich Schlegel und die Redekunst um 1800*, (= *Rhetorik-Forschungen*, Bd. 14), Tübingen 2001.
- Künne, Wolfgang: »Prinzipien der wohlwollenden Interpretation«, in: *Intentionalität und Verstehen*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main 1990, S. 212–236.
- Küpper, Joachim: »Zu den Schwierigkeiten einer Wissenschaft vom literarischen Text«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift N.F.* 59, 2009, S. 119–127.
- Kurz, Gerhard: »Alte, neue, altneue Hermeneutik. Überlegungen zu den Normen romantischer Hermeneutik«, in: *Krisen des Verstehens um 1800*, hrsg. von Sandra Heinen/Harald Nehr, Würzburg 2004, S. 31–54.
- Lachmann, Karl: *Auswahl aus den hochdeutschen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts*, Berlin 1820.

- Lamarque, Peter: »Objects of Interpretation«, in: *Metaphilosophy* 31, 2000, S. 96–124.
- Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, Münster/Wetzlar 1978.
- Langenbacher, Wolfgang R.: »Die Demokratisierung des Lesens in der zweiten Leserevolution. Dokumentation und Analyse«, in: *Lesen und Leben. Eine Publikation des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels in Frankfurt am Main zum 150. Jahrestag der Gründung des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler am 30. April 1825 in Leipzig*, hrsg. von Herbert G. Göpfert u.a., Frankfurt am Main 1975, S. 12–35.
- Lau, Viktor: *Erzählen und Verstehen. Historische Perspektiven der Hermeneutik*, (= *Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie*, Bd. 271), Würzburg 1999.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960.
- *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1963.
- Lee, Kyeong-Bae: *Anerkennung durch Dialog: Zur ethischen Grundlage des Verstehens in Gadammers Hermeneutik*, Kassel 2009.
- Leibfried, Erwin: *Kritische Wissenschaft vom Text. Manipulation, Reflexion, transparente Poetologie*, Stuttgart 1970.
- *Literarische Hermeneutik. Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, Tübingen 1980.
 - *Die Spur der Freiheit. Prolegomena zur Wissenschaftsgeschichte der Literaturwissenschaft*, (= *Gießener Arbeiten zur Neueren Deutschen Literatur und Literaturwissenschaft*, Bd. 6), Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. 7, unveränderter Nachdruck der Ausg. Berlin 1890, Hildesheim 1961.
- Leventhal, Robert S.: »Semiotic Interpretation and Rhetoric in the German Enlightenment«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60, 1986, S. 223–248.
- *The Disciplines of Interpretation. Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany 1750–1800*, (= *European Cultures*, Bd. 5), Berlin/New York 1994.
- Limpinsel, Mirco/David Kaldewey: »Die Scholastik der Liebe. Über Eichendorffs Novelle *Aus dem Leben eines Taugenichts*«, in: *Deutsche Vier-*

- teljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 82, 2008, S. 574–597.
- Long, Orie William: *Literary Pioneers. Early American Explorers of European Culture*, Cambridge/Mass. 1935.
- Luhmann, Niklas: »Ist Kunst codierbar?«, in: ders.: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, S. 281–305.
- *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997.
 - *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1998.
 - »Das Medium der Kunst«, in: ders.: *Aufsätze und Reden*, hrsg. von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, S. 198–217.
- Makkreel, Rudolf A.: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*. Übersetzt von Barbara M. Kehm, dt. Übers. Frankfurt am Main 1991.
- Maraldo, John C.: *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, (= Symposium 48), Freiburg/München 1974.
- Marino, Luigi: *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820*, (= Göttinger Universitätschriften, Serie A, Bd. 10), dt. Übers. Göttingen 1995.
- Martus, Steffen: »Emil Staiger und die Emotionsgeschichte der Philologie«, in: 1955–2005: *Emil Staiger und Die Kunst der Interpretation heute*, hrsg. von Joachim Rickes/Volker Ladenthin/Michael Baum, (= Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, N.F. Bd. 16), Bern u.a. 2007, S. 111–133.
- *Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert mit Studien zu Klopstock, Tieck, Goethe und George*, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 3), Berlin/New York 2007.
- Martyn, David: »Gewalt der Rede, Gewalt des Verstehens. Schleiermacher, Meier, Kleist«, in: *Krisen des Verstehens um 1800*, hrsg. von Sandra Heinen/Harald Nehr, Würzburg 2004, S. 75–90.
- Matuschek, Stefan: *Literarische Spieltheorie. Von Petrarca bis zu den Brüdern Schlegel*, (= *Jenaer Germanistische Forschungen, N.F.*, Bd. 2), Heidelberg 1998.
- Mauser, Wolfram: *Billigkeit. Literatur und Sozialethik in der deutschen Aufklärung. Ein Essay*, Würzburg 2007.

- Maye, Harun: »Die Paradoxie der Billigkeit in Recht und Hermeneutik«, in: Urteilen/Entscheiden, hrsg. von Cornelia Vismann/Thomas Weitin, (= Literatur und Recht 2), München 2006, S. 56–71.
- Mecklenburg, Norbert: Kritisches Interpretieren. Untersuchungen zur Theorie der Literaturkritik, München 1972.
- Meder, Stephan: Mißverstehen und Verstehen. Savignys Grundlegung der modernen Hermeneutik, Tübingen 2004.
- Meier, Georg Friedrich: Vernunftlehre, Halle 1752.
- Metaphysik. Erster Teil, Halle 1755.
 - Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Zweyter Theil, andere Auflage, photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1755, Hildesheim/New York 1976.
 - Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna, Hamburg 1996.
 - »Versuch einer philosophischen Abhandlung von dem Mittelmäßigen in der Dichtkunst«, in: ders.: Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen, hg. von Hans-Joachim Kertscher und Günter Schenk, Bd. 1: Das Streben nach den philosophischen Grundsätzen einer neuen deutschen Dichtung, Halle (Saale) 1999.
- Meier-Kunz, Andreas: Die Mutter aller Erfindungen und Entdeckungen. Ansätze zu einer neuzeitlichen Transformation der Topik in Leibniz' ars inveniendi, Würzburg 1996.
- Mendelssohn, Moses: Philosophische Schriften. Zweyter Theil, verbesserte Auflage, Reutlingen 1790.
- Mennemeier, Franz Norbert: Die romantische Konzeption einer objektiven Poesie. Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften, Berlin 2007.
- Menninghaus, Winfried: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt am Main 1987.
- Menzel, Wolfgang: Die deutsche Literatur, erster Theil, Stuttgart 1828.
- Merker, Barbara/Georg Mohr/Ludwig Siep, Hrsg.: Angemessenheit. Zur Rehabilitation einer philosophischen Metapher, Würzburg 1998.

- Merker, Barbara/Georg Mohr/Ludwig Siep: »Einleitung«, in: Angemessenheit. Zur Rehabilitation einer philosophischen Metapher, hrsg. von dies., Würzburg 1998, S. 9–20.
- Mettler, Werner: Der junge Friedrich Schlegel und die griechische Literatur. Ein Beitrag zum Problem der Historie, (= Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte, Bd. 11), Zürich 1955.
- Michel, Willy: Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795–1801), Göttingen 1982.
- Mill, John Stuart: A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation, hrsg. von J.M. Robson, 2 Bde. (= Collected Works of John Stuart Mill, Bde. VII u. VIII), Toronto 1974.
- Moritz, Karl Philpp: »Über die bildende Nachahmung des Schönen«, in: ders.: Werke, hrsg. von Horst Günther, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981, S. 549–606.
- Most, Glenn: »Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit«, in: Antike und Abendland 30, 1984, S. 62–79.
- Müller-Seidel, Walter: »Die Erforschung der deutschen Literatur. Zur Situation in einem sogenannten Massenfach«, in: Geisteswissenschaft als Aufgabe. Kulturtheoretische Perspektiven und Aspekte, hrsg. von Hellmut Flashar/Nikolaus Lobkowicz/Otto Pöggeler, Berlin/New York 1978, S. 137–152.
- Mussil, Stephan: Verstehen in der Literaturwissenschaft, (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Bd. 180), Heidelberg 2001.
- Neschke, Ada: »Hermeneutik von Halle: Wolf und Schleiermacher«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 40, 1997/1998, S. 142–159.
- Neuber, Wolfgang: »Der ›verderbte‹ Text. Monogenese und Pluralisierung als Theologie des Sündenfalls«, in: Ästhetische Erfahrung und Edition, hrsg. von Rainer Falk / Gert Mattenklott, (= Beihefte zu editio, Bd. 27), Tübingen 2007, S. 47–58.
- Niethammer, Friedrich Immanuel: Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit, Jena 1808.
- Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. III.2: Nachgelassene Schriften 1870–1873, Berlin/New York 1973.

- Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. II.1: Philologische Schriften (1867–1873), Berlin/New York 1982, S. 247–269.
- Nowak, Kurt: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001.
- Nüsse, Heinrich: Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels, Heidelberg 1962.
- Pasternack, Gerhard: »Wahrheit oder Plausibilität? Diskurshermeneutische Probleme philosophiegeschichtlicher Rekonstruktionen«, in: Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, (= Philosophie und Geschichte der Wissenschaften, Studien und Quellen, Bd. 14), Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991, S. 141–163.
- Patsch, Hermann: »Friedrich Schlegels ›Philosophie der Philologie‹ und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63, 1966, S. 434–472.
- »Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: Die Hermeneutik als Appendix der Philologie«, in: Klassiker der Hermeneutik, hrsg. von Ulrich Nassen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1982, S. 76–107.
- Paulsen, Friedrich: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht, ertser Band, Leipzig 1919.
- Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht, zweiter Band, Berlin/Leipzig 1921.
- Paulus, Jörg: »Theoretische Philologie. Annäherung an eine disziplinäre und methodische Leerstelle«, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift, N.F. 59, 2009, S. 33–49.
- Perelman, Chaïm: Über die Gerechtigkeit, dt. Übers. München 1967.
- »Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze«, in: Der Mensch – Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff, hrsg. von Tasso Borbé, Wien 1973, S. 237–246.
- Perelman, Chaïm/Lucie Olbrechts-Tyteca: Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren, hrsg. von Josef Kopperschmidt, 2

- Bände, (= *problemata*, Bd. 149), dt. Übers. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Petrus, Klaus: *Genese und Analyse: Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, (= *Quellen und Studien zur Philosophie*, Bd. 43), Berlin 1997.
- Pflug, Günther: »Hermeneutik und Kritik. August Boeckh in der Tradition des Begriffspaars«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 19, 1975, S. 138–196.
- Pimpinella, Pietro: »Hermeneutik und Ästhetik bei A.G. Baumgarten«, in: *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von Manfred Beetz/Giuseppe Cacciato, (= *Collegium Hermeneuticum*, Bd. 3), Köln/Weimar/Wien 2000, S. 265–283.
- Pizer, John: »Diktat or Dialogue? On Gadamer's Concept of the Art Work's Claim«, in: *Philosophy and Literature* 12, 1988, S. 272–279.
- Platon: *Werke in Acht Bänden. Griechisch und deutsch*, hrsg. von Günther Eigler, Darmstadt 1970–1983.
- Pöggeler, Otto: »Topik und Philosophie«, in: *Topik. Beiträge zu einer interdisziplinären Diskussion*, hrsg. von Dieter Breuer/Helmut Schanze, München 1981, S. 95–123.
- Pohlenz, Max: »Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes«, in: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Heinrich Dörrie, Bd. 1, Hildesheim 1965, S. 100–139.
- Poppe, Bernhard: *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Diss. Borna-Leipzig 1907.
- Pozzo, Riccardo: *Georg Friedrich Meiers »Vernunftlehre«. Eine historisch-systematische Untersuchung*, (= *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Abt. II, Bd. 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.
- Quintilianus, Marcus Fabius: *Institutionis oratoriae / Ausbildung des Redners*. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn, 2 Bde. (= *Texte zur Forschung*, Bde. 2 u. 3), Darmstadt 1972/75.
- Ramus, Petrus: *Arguments in rhetoric against Quintilian. Translation and Text of Peter Ramus's Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum (1549)*. Translation by Carole Newlands. Introduction by James J. Murphy, DeKalb (Illinois) 1986.

- Rapp, Christoph: »Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 50, 1996, S. 197–222.
- Rasch, Wolfdietrich: »Aspekte der deutschen Literatur um 1900«, in: ders.: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze, Stuttgart 1967, S. 1–48.
- Rentsch, Thomas: Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin/New York 2010.
- Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung, Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001.
- Ricœur, Paul: Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation, engl. Übers. Cambridge u.a. 1981.
- Riedel, Manfred: Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978.
- »Die Erfindung des Philologen. Friedrich August Wolf und Friedrich Nietzsche«, in: Antike und Abendland 42, 1996, S. 119–136.
 - Kunst als »Auslegerin der Natur«. Naturästhetik und Hermeneutik in der klassischen deutschen Dichtung und Philosophie, (= Collegium Hermeneuticum, Bd. 5), Köln/Weimar/Wien 2001.
- Ringler, William: »*Poeta nascitur non fit*: Some Notes on the History of an Aphorism«, in: Journal of the History of Ideas 2, 1941, S. 497–504.
- Rodi, Frithjof: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.
- »Erkenntnis des Erkannten« – August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften«, in: Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften, hrsg. von Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann, Göttingen 1979, S. 68–83.
- Roeder, Werner: Beiträge zur Lehre vom Zeichen in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts, Diss. Berlin 1927.
- Rott, Hans: »Billigkeit und Nachsicht«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54, 2000, S. 23–46.
- Rusterholz, Peter: »Zum Problem des adäquaten Textverstehens«, in: Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik, hrsg. von Ulrich Nassen, München 1979, S. 234–253.

- Rütsche, Johannes: Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik, (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Bd. 576), Bern u.a. 1999.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophie der Kunst, unveränderter Nachdruck der Ausg. von 1859, Darmstadt 1966.
- Schenk, Günter: Leben und Werk des halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier, Halle 1994.
- Schirren, Thomas: »Hermeneutik und Rhetorik: ›Man kann über alles reden, und alles, was einer sagt, sollte man verstehen‹«, in: »Und es trieb die Rede mich an...« Festschrift zum 65. Geburtstag von Gert Ueding, hrsg. von Joachim Knape/Olaf Kramer/Peter Weit, Berlin/New York 2008, S. 243–268.
- »Kriterien der Textgestaltung (virtutes elocutionis: latinitas, perspicuitas, ornatus, aptum)«, in: Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung, hrsg. von Ulla Fix/Andreas Gardt/Joachim Knape, (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 31.2), Berlin/New York 2009, S. 1417–1424.
- Schlaffer, Heinz: »Unwissenschaftliche Bedingungen der Literaturwissenschaft«, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 42, 1998, S. 486–490.
- Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, München u.a. 1958 ff.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Sämtliche Werke, Berlin 1834–64.
- Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Berlin 1837.
 - Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959.
 - Hermeneutik und Kritik, hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977.
 - Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge, Berlin/New York 1980 ff.
 - »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens«, in: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I,2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, S. 163–184.

- »Die Allgemeine Hermeneutik«, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, (= Schleiermacher-Archiv, Bd. 1/2), Berlin/New York 1985, S. 1270–1310.
 - Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einl. hrsg. von Andreas Arndt, Hamburg 2004.
- Schmidt, Franz: »Goethe über die ›historische Kritik‹ F.A. Wolfs«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 44, 1970, S. 475–488.
- Schmidt, Hartmut: »Hans Ferdinand Maßmann – ein ›unverschämter Eindringling‹«, in: Stil, Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion, hrsg. von Lutz Danneberg/Wolfgang Höppner/Ralf Klausnitzer, (= Berliner Beiträge zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 8), Frankfurt am Main u.a. 2005, S. 197–213.
- Schmidt, Peter L.: »Friedrich August Wolf und das Dilemma der Altertumswissenschaft«, in: Innere und äußere Integration der Altertumswissenschaften. Konferenz zur 200. Wiederkehr der Gründung des Seminarium Philologicum Halense durch Friedrich August Wolf am 15.10.1787, hrsg. von Joachim Ebert/Hans-Dieter Zimmermann, Halle (Saale) 1989, S. 64–78.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: »Der rechte Ort von Erkenntnissen oder: Der rechte Satz am rechten Platz. Die Rolle von Invention und Judicium in der humanistischen Wissenschaftsgeschichte«, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte, 1980, S. 66–74.
- Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, (= Paradeigmata 1), Hamburg 1983.
 - »Über die Leistungsfähigkeit topischer Kategorien – unter ständiger Rücksichtnahme auf die Renaissance-Philosophie«, in: Renaissance-Rhetorik (= Renaissance Rhetoric), hrsg. von Heinrich H. Plett, Berlin/New York 1993, S. 179–195.
 - »Was ist eine probable Argumentation? Beobachtungen über Topik«, in: Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium, hrsg. von Thomas Schirren/Gert Ueding, (= Rhetorik-Forschungen, Bd. 13), Tübingen 2000, S. 243–256.
 - Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit, hrsg. von Anja Hallacker und Boris Bayer, (= Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, Bd. 2), Göttingen 2007.

- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: »Was macht Wissen verlässlich? Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschafts- und Wissensgeschichte.« In: *Muster im Wandel. Zur Dynamik topischer Wissensordnungen im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von Wolfgang Dickhut/Stefan Manns/Norbert Winkler, (= *Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung*, Bd. 5), Göttingen 2008, S. 13–29.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm/Anja Hallacker: »Topik: Tradition und Erneuerung«, in: *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts*, hrsg. von Thomas Frank/Ursula Kocher/Ulrike Tarnow, (= *Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung*, Bd. 1), Göttingen 2007, S. 15–27.
- Schnur, Harald: *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung*, zu Hamann, Herder und F. Schlegel, Stuttgart 1994.
- Scholtz, Gunter: *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1995.
- »Chladenius und Friedrich Schlegel über das Unverständliche«, in: *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, hrsg. von Gudrun Kühne-Bertram/Gunter Scholtz, Göttingen 2002, S. 17–33.
- Scholz, Bernhard F.: »Zum Artefakt-Begriff der frühmodernen Poetik«, in: *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, hrsg. von Jörg Schönert/Friedrich Vollhardt, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 1), Berlin 2005, S. 243–263.
- Scholz, Oliver R.: »Hermeneutische Billigkeit. Zur philosophischen Auslegungskunst der Aufklärung«, in: *Philosophie der Endlichkeit. Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Beate Niemeyer / Dirk Schütze, Würzburg 1992, S. 286–309.
- »Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier«, in: *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, hrsg. von Axel Bühler, Frankfurt am Main 1994, S. 158–191.
 - *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, (= *Philosophische Abhandlungen*, Bd. 76), Frankfurt am Main 1999.
- Schulte-Sasse, Jochen: *Die Kritik an der Trivialliteratur seit der Aufklärung. Studien zur Geschichte des modernen Kitschbegriffs*, (= *Bonner Arbeiten zur Sprach- und Literaturwissenschaft*, Bd. 6), München 1971.

- Schumacher, Eckhard: Die Ironie der Unverständlichkeit. Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man, Frankfurt am Main 2000.
- Schütz, Christian Gottfried: Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken zum Gebrauche der Vorlesungen, Lemgo 1773.
- Schwindt, Jürgen Paul: »Traumtext und Hypokrise. Die Philologie des Odysseus«, in: Was ist eine philologische Frage? Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung, hrsg. von Jürgen Paul Schwindt, Frankfurt am Main 2009, S. 61–81.
- Seidel, Bodo: »Johann Gottfried Eichhorn. Konstruktionsmechanismen in den Anfängen einer historisch-kritischen Theoriebildung«, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle XXXIX, G-Reihe, H.2, 1990, S. 73–81.
- Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der Späten Aufklärung, (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 213), Berlin/New York 1993.
 - »Aufklärung und Bibelwissenschaft in Jena. Erörterungen an Hand des Werkes zweier Jenenser Theologen. Oder: Warum und wie betreibt man in der Späten Aufklärung historische Bibelkritik?«, in: Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur, Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte, hrsg. von Friedrich Starck, (= Deutscher Idealismus, Bd. 17), Stuttgart 1994, S. 443–459.
- Semler, Johann Salomo: Erster Anhang zu dem Versuch einer zur Gottesgelersamkeit, enthaltend eine historische und theol. Erleuterung des alten Ausspruchs *oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum*, in einer Zuschrift an seine Zuhörer, worin er seine Vorlesungen anzeigt, Halle 1758.
- Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, zu weiterer Beförderung des Fleisses angehender Gottesgelehrten, Halle 1760.
- Sieveke, Franz Günter: »Topik im Dienst poetischer Erfindung. Zum Verhältnis rhetorischer Konstanten und ihrer funktionsbedingten Auswahl oder Erweiterung (Omeis – Richter – Harsdörffer)«, in: Rhetorik, hrsg. von Josef Kopperschmidt, Bd. 1: Rhetorik als Texttheorie, Darmstadt 1990, S. 228–263.
- Smend, Rudolf: »Johann David Michaelis und Johann Gottfried Eichhorn – zwei Orientalisten am Rande der Theologie«, in: Theologie in Göt-

- tingen. Eine Vorlesungsreihe, hrsg. von Bernd Moeller, (= Göttinger Universitätsschriften, Serie A, Bd. 1), Göttingen 1987, S. 58–81.
- Smith, John H.: *The Spirit and Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Ithaca/London 1988.
- »Living Religion as Vanishing Mediator. Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism«, in: *German Quarterly* 84, 2011, S. 137–158.
- Sontag, Susan: *Against Interpretation and other Essays*, New York 1966.
- Spoerhase, Carlos: *Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik*, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 5), Berlin 2007.
- »Kontroversen: Zur Formenlehre eines epistemischen Genres«, in: *Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse*, hrsg. von Ralf Klausnitzer/Carlos Spoerhase, (= *Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik*, N.F. Bd. 19), Bern 2007, S. 49–92.
- »Prosodien des Wissens. Über den gelehrten ›Ton‹, 1794–1797 (Kant, Sulzer, Fichte)«, in: *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. von Lutz Danneberg/Carlos Spoerhase/Dirk Werle, (= *Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 120), Wiesbaden 2009, S. 39–80.
- Spörl, Uwe: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.
- Spree, Axel: *Kritik der Interpretation: Analytische Untersuchungen zu interpretationskritischen Literaturtheorien*, Paderborn 1995.
- Staiger, Emil: *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zürich 1955.
- Stappert, Bernd H.: »Kairos – Über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß. Ein Gespräch zwischen Hans-Georg Gadamer und Bernd H. Stappert«, in: *Sinn und Form* 54, 2002, S. 149–160.
- Steinfeld, Thomas: *Der grobe Ton. Kleine Logik des gelehrten Anstands*, Frankfurt am Main 1991.
- Steinthal, Heymann: »Aug. Böckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Hrsg. von E. Bratuschek. — Leipzig, Teubner 1877 [Rezension aus *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* Bd. X (1878), 235–255]«, in: *ders.: Kleine sprachtheoretische Schriften. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Bumann*, Hildesheim/New York 1970, S. 543–563.

- »Darstellung und Kritik der Böckhschen Enzyklopädie und Methodologie der Philologie«, in: ders.: Kleine sprachtheoretische Schriften. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Bumann, Hildesheim/New York 1970, S. 564–605.
 - »Die Arten und Formen der Interpretation«, in: ders.: Kleine sprachtheoretische Schriften. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Bumann, Hildesheim/New York 1970, S. 532–542.
- Stevenson, Charles L.: »Interpretation and Evaluation in Aesthetics«, in: *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, hrsg. von Max Black, Englewood Cliffs, N.J. 1963, S. 319–358.
- Stierle, Karlheinz: »Altertumswissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie«, in: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann, Göttingen 1979, S. 260–288.
- *Dimensionen des Verstehens. Der Ort der Literaturwissenschaft*, (= Konstanzer Universitätsreden 174), Konstanz 1990.
- Stout, Jeffrey: »What Is The Meaning of a Text?«, in: *New Literary History* 14, 1982, S. 1–12.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid: »Textauslegung und hermeneutischer Zirkel. Zur Innovation des Interpretationsbegriffes von August Boeckh«, in: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann, Göttingen 1979, S. 84–102.
- Strube, Werner: *Analytische Philosophie der Literaturwissenschaft. Untersuchungen zur literaturwissenschaftlichen Definition, Klassifikation, Interpretation und Textbewertung*, Paderborn 1993.
- »Die literaturwissenschaftliche Textinterpretation«, in: *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I*, hrsg. von Paul Michel/Hans Weder, Zürich 2000, S. 43–69.
 - »Vom ästhetischen Umgang mit Texten. Ein Beitrag zu Poetik und Hermeneutik des 18. Jahrhunderts«, in: *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, hrsg. von Jörg Schönert/Friedrich Vollhardt, (= *Historia Hermeneutica. Series Studia*, Bd. 1), Berlin 2005, S. 403–424.
- Szondi, Peter: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1975.

- Szondi, Peter: »Über philologische Erkenntnis«, in: ders.: Schriften I, Frankfurt am Main 1978, S. 263–286.
- Takeda, Toshikatsu: »Das Projekt ›Universalpoesie‹: Zum Begriff der organischen Literaturgeschichte bei Friedrich Schlegel«, in: Neue Beiträge zur Germanistik 7, 2008, S. 198–209.
- Tholen, Toni: Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion, (= Probleme der Dichtung, Bd. 26), Heidelberg 1999.
- Thouard, Denis: »Der unmögliche Abschluss. Schlegel, Wolf und die Kunst der Diaskeuasten«, in: Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte, hrsg. von Christian Benne/Ulrich Breuer, (= Schlegel-Studien, Bd. 2), Paderborn 2011, S. 41–61.
- Till, Dietmar: Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert, (= Frühe Neuzeit. Bd. 91), Tübingen 2004.
- Trabant, Jürgen: Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens, München 2003.
- Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967.
- Vetter, Helmuth: Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer, (= Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 13), Frankfurt am Main 2007.
- Viehweg, Theodor: Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, München 1974.
- Virmond, Wolfgang: »Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik. Prologomena zur kritischen Edition«, in: Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, (= Schleiermacher-Archiv, Bde. 1/2), Berlin/New York 1985, S. 575–590.
- Vogt, Ernst: »Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie«, in: Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften, hrsg. von Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann, Göttingen 1979, S. 103–121.
- Wach, Joachim: Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, reprografischer Nachdruck der Aus-

- gaben Tübingen 1926 (Bd. 1), 1929 (Bd. 2) und 1933 (Bd. 3) in einem Band, Hildesheim 1966.
- Wapnewski, Peter: Deutsche Literatur des Mittelalters. Ein Abriß, Göttingen 1960.
- Wegmann, Nikolaus: »Was heißt einen ›klassischen Text‹ lesen? Philologische Selbstreflexion zwischen Wissenschaft und Bildung«, in: Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert, hrsg. von Jürgen Fohrmann/Wilhelm Voßkamp, Stuttgart/Weimar 1994, S. 334–450.
- Wegmann, Nikolaus/Lutz Ellrich: »Theorie als Verteidigung der Literatur? Eine Fallgeschichte: Paul de Man«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 64, 1990, S. 467–513.
- Weitz, Morris: »The role of theory in aesthetics«, in: ders.: Problems in aesthetics, New York 1959, S. 145–156.
- Wellek, René: »Wilhelm Diltheys Poetik und literarische Theorie«, in: Merkur 14, 1960, S. 426–436.
- Wennergard, Sophie: »Literaturwissenschaft und Eigensinn«, in: Journal of Literary Theory 5, 2011, S. 251–262.
- Werber, Niels: »Es gibt keine Literatur – ohne Literaturwissenschaft«, in: Perspektiven der Germanistik. Neueste Ansichten zu einem alten Problem, hrsg. von Anne Bentfeld/Walter Delabar, Opladen 1997, S. 176–194.
- Wiedemann, Conrad: »Topik als Vorschule der Interpretation. Überlegungen zur Funktion von Toposkatalogen«, in: Topik. Beiträge zu einer interdisziplinären Diskussion, hrsg. von Dieter Breuer/Helmut Schanze, München 1981, S. 233–255.
- Wiehl, Reiner: »Schleiermachers Hermeneutik – Ihre Bedeutung für die Philologie in Theorie und Praxis«, in: Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften, hrsg. von Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann, Göttingen 1979, S. 32–67.
- Wieland, Wolfgang: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982.
- Wiemer, Thomas: »Ideen messen, Lektüren verwalten? Über Qualitätskriterien literaturwissenschaftlicher Forschung«, in: Journal of Literary Theory 5, 2011, S. 263–278.
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von: Geschichte der Philologie. Mit einem Nachwort und Register von Albert Heinrichs. Neudruck der Erstauflage von 1921, Bd. 3, Stuttgart/Leipzig 1998.

- Willimczik, Klaus: Friedrich Asts Geschichtsphilosophie. Im Rahmen seiner Gesamtphilosophie, (= Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 48), Meisenheim am Glan 1967.
- Wischke, Mirko: Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, (= Collegium Hermeneuticum, Bd. 6), Köln/Weimar/Wien 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der kritisch-genetischen Edition neu hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2003.
- Wolf, Friedrich August: Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi, Halle 1795.
- Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft, hrsg. von J.D. Gürtler, (= Fr. Aug. Wolf's Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft, Bd. 1), Leipzig 1831.
 - Friedrich August Wolf's Encyclopädie der Philologie. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1798–1799, hrsg. von S.M. Stockmann, Leipzig 1845.
 - Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache, hrsg. durch G. Bernhardt, 2 Bde. Halle 1869.
 - Prolegomena to Homer 1795. Translated with an Introduction and Notes by Anthony Grafton, Glenn W. Most and James E. G. Zetzel, Princeton 1985.
 - Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert. Mit einem Nachwort von Johannes Irmscher, Weinheim 1986.
 - Prolegomena zu Homer. Ins Deutsche übertragen von Hermann Muchau, Leipzig o.J. (1908).
- Wolff, Christian: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [Deutsche Metaphysik], (= ders.: Gesammelte Werke, I. Abt., Bd. 2), Nachdruck der Ausgabe Halle 1751, Hildesheim/Zürich/New York 1983.
- Zabka, Thomas: »Interpretationsverhältnisse entfalten. Vorschläge zur Analyse und Kritik literaturwissenschaftlicher Bedeutungszuweisungen«, in: Journal of Literary Theory 2, 2008, S. 51–70.
- Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Ver-

stand und Witz erfunden worden, photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Halle/Leipzig 1732–1750, Graz 1961.

Zeuch, Ulrike: Das Unendliche. *Höchste Fülle* oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 69), Würzburg 1991.

Zillig, Werner: »Höflichkeit« und »Takt« seit Knigges »Über den Umgang mit Menschen«. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung«, in: Höflichkeitsstile, hrsg. von Heinz-Helmut Lüger, (= Cross Cultural Communication, Bd. 7), Frankfurt am Main 2001, S. 47–72.

Zimmermann, Hans-Dieter: »Die hallesche Altertumswissenschaft vor Friedrich August Wolf«, in: Innere und äußere Integration der Altertumswissenschaften. Konferenz zur 200. Wiederkehr der Gründung des Seminarium Philologicum Halense durch Friedrich August Wolf am 15.10.1787, hrsg. von Joachim Ebert/Hans-Dieter Zimmermann, Halle (Saale) 1989, S. 31–42.

Zovko, Jure: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, (= Spekulation und Erfahrung, Abt. II Untersuchungen, Bd. 18), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

