

Vom König, der sich selbst die Krone stahl

Oder: Konstitutiv-lebensweltliche Phänomene und moderne Wissenschaften

(Teil II)

Urs Leander Tellkamp

Hamburg

(Den Themenschwerpunkt des Grundlagenteils von RoSE Vol. 5 No. 1 (2014) bildeten Introspektion, geistig-seelische Selbstwahrnehmung und die Selbstbeobachtung des Denkens bzw. all deren Potentiale. Der nun vorliegende Teil II ist Fortsetzung und Abschluss des in Vol. 5 No. 1 erschienenen ersten Teils meines Beitrags zum Thema.

In Teil I hatte ich aus philosophischer Perspektive Rudolf Steiners Überlegungen zum Denken des Denkens aufgegriffen, das er in der ‚Philosophie der Freiheit‘ als „Ausnahmestand“ beschreibt. Daran anknüpfend, hatte ich gefragt, inwieweit Prozesse der Selbstwahrnehmung und – beobachtung, des eigenen wie fremden Bewusstseinerlebens und der Reflexion, soweit kommunizierbar sind, um sie mit dem Methodeninstrumentarium moderner Wissenschaften adäquat darstellen zu können. Im Rekurs auf wegweisende Diskurspositionen der Philosophie wollte/will ich in den Teilen I und II zu begründen versuchen, dass es ein vor- und außerwissenschaftliches (nicht un- oder gar antiwissenschaftliches!) Bewusstseinerleben gibt, von dem in objektivierender Terminologie zu abstrahieren zur Konsequenz hätte, der erlebbaren Unmittelbarkeit des aktuellen Bewusstseinerlebens verlustig zu gehen; dass es radikal fremde Bewusstseinsstrukturen gibt, denen aus der Perspektive menschlicher Spezies weder mit intuitivem Miterleben und Nachempfinden noch gar mit objektiver Wissenschaftlichkeit beizukommen ist, man ihnen nichts desto weniger eine wie immer geartete Bewusstseinsqualität unterstellen muss; dass schließlich eine vollkommen zuverlässige, objektive Verständigung an die Bedingungen der Sprache als menschlichem Kommunikationsmittel geknüpft wäre, dieser jedoch ihrerseits Grenzen aufgezeigt sind, die einerseits in der begrenzten Vereinbarkeit von formalen mit Alltagssprachen, andererseits in der sprachlich nie vollständig einzuholenden Fülle menschlich-lebensweltlicher Kontextualität und Komplexität liegen.

In Teil I, Abschnitt 2 stellten besonders die Ausführungen zu Husserl systematisch heraus, worin die Schwierigkeiten moderner Wissenschaft(en) im Hinblick auf die menschliche Lebenswelt liegen, die zur Vertiefung des Subjekt-Objekt-Dualismus beigetragen haben. In Teil I, Abschnitt 3 wollte/will ich in primär systematischer Absicht drei Konstellationen aufzeigen, die für uns als menschliche Subjekte konstitutiv sind und von denen wir eigentlich nicht absehen können, dazu aber genötigt werden, wo moderne Wissenschaft(en) es als objektiv-reduktionistische Komplexitätsbewältigungssysteme verlangen: In Teil I, Abschnitt 3.1 waren wir mit Martin Heidegger der lebensweltlichen und vorwissenschaftlichen Unmittelbarkeit beim Anblick eines Hörsaalkatheders auf der Spur und fragen nach der Wahrheit dieses Umwelterlebens.

In dem abschließenden Zwischenfazit von Teil I hatte ich Husserls und Heideggers Positionen wie folgt zusammengefasst: Husserl attestiert der modernen Gesellschaft eine Krise, die aus der mathematisch idealisierten Objektivierung moderner Wissenschaften resultiere. Dieser Wissenschaftsansatz verliert demzufolge seit der

Renaissance die vorwissenschaftliche Lebenswelt und subjektive Kontingenz aus dem Blick, obgleich der Mensch als freies Wesen zu Beginn der Neuzeit die neuen Wissenschaften allererst zu erschaffen imstande war. Husserl macht mit Hilfe seiner transzendentalen Phänomenologie das vorwissenschaftliche Bewusstsein des Menschen in seiner unmittelbaren Lebenswelt deutlich. Beides sind unabdingbare Voraussetzungen aller Wissenschaft, gleichzeitig aber sind moderne, objektivierende Wissenschaften nicht dazu in der Lage, diese Voraussetzungen adäquat darzustellen.

Martin Heidegger will den ontologischen Status dieser vorwissenschaftlichen Lebenswelt noch stärker herausstellen. Er entwirft die von ihm sog. Urwissenschaft, die den Unterschied zwischen lebensweltlicher Unmittelbarkeit und theoretischer Abstraktion in radikaler Weise aufzeigen will. Dabei wird erkennbar, wie wenig objektivierende Wissenschaften diesem Umwelterleben gerecht werden können, da sie vorwissenschaftliches Umwelterleben, subjektives Zeitempfinden sowie die Gleichzeitigkeit von beständigem Zeitfluss und zeit- und raumübergreifenden Erlebismomenten nicht mit den ihnen zur Verfügung stehenden Methoden und Instrumentarien darzustellen vermögen.

Husserl und Heidegger zeigen Analogien zu Rudolf Steiners Beschreibung des Denkens in Aktion auf: Das intentional nach außen gerichtete Bewusstsein lässt sich nur theoretisch erfassen, wenn es retrospektiv betrachtet wird. Entweder denkt man also an eine Billardkugel, die man über den Tisch rollen sieht, oder man denkt hinterher darüber nach, was man bei diesem Bedenken der Billardkugel gedacht hat. Was Steiner in der ‚Philosophie der Freiheit‘ als „Ausnahmestandard“ beschreibt, das Denken des Denkens, ist schon eine Stufe über Husserls und Heideggers Überlegungen hinaus. Für die Selbstwahrnehmung bedeutet dies, zwischen wahrnehmender Unmittelbarkeit und mittelbarer Deskription unterscheiden zu müssen. Selbstwahrnehmung und Introspektion sind aktive Prozesse, die reflexiv beschrieben werden können. Mithin ist solche Beschreibung allerdings stets mittelbar, was weitreichende Konsequenzen für Versuche wissenschaftlicher Objektivierung nach sich zieht.

Im nun folgenden Teil II, Abschnitt 3.2 erfahren wir von Thomas Nagel so gut wie nichts über das Bewusstsein einer Fledermaus, dadurch aber in gewisser Hinsicht wiederum eine ganze Menge, insofern uns mindestens die radikale Fremdartigkeit des Fledermausbewusstseins und unsere gleichzeitige Unverfügbarkeit darüber aufgehen sollte; Abschnitt 3.3 erläutert, warum der lange als erfolgreich gegolten habende „linguistic turn“ in der Philosophie nicht ohne einen kontrapunktischen „hermeneutic return“ auszukommen vermag, indem wir mit Hans-Georg Gadamer und Donald Davidson kontextbezogene Wahrheits- und Fremdheitsinterpretationen analysieren und damit letztlich auch die Möglichkeiten und Grenzen von Sprache als menschlichem Verständigungsmedium katexochen und objektivem Wahrheitsgaranten vor Augen führen. Abschnitt 4 enthält zusammenfassende Überlegungen und das Schlussfazit.)

3.2 Objektive Unverfügbarkeit und radikal fremde Erlebensqualitäten

Als um 1900 geborener Student, der Heideggers Vorlesung in Freiburg erlebt hat, könnte „ich“ das Katheder-Erlebnis mittels meines Sprachvermögens umschreibend veranschaulichen und mir dabei sicher sein, das Vorstellungs- und Verstehensvermögen meiner jeweiligen Zuhörer zumindest nicht zu verfehlen. Aber das *Er-leben ent-lebt* sich im Begriff, und die Zeit erledigt das Übrige: Hätte „ich“ später dann Kinder und Enkel, die den Zweiten Weltkrieg im Säuglingsalter erlebt haben oder nur aus Erzählungen kennen, die im Sog der 68er Bewegung studierten oder an ihren Schulen die Ergebnisse der Bildungsreform auskosten durften und mussten, würden diese sich in mein Hörsaalenerlebnis von 1919 nur schwer oder gar nicht hineinversetzen können. Kurz gesagt dürften sie kaum nachzuempfinden imstande sein, *wie es war*, 1919 in einem Freiburger Hörsaal zu sitzen und Heideggers Reflexionen über sein Katheder zu lauschen. Einmal ganz davon abgesehen, dass *ich*, der ich ja in Wirklichkeit im Frühjahr 2014 diesen Text schreibe und im vorangegangenen Abschnitt aus heuristischen Gründen nur so zu tun versucht habe, als sei „ich“ ein Philosophiestudent des Jahres 1919, erst recht nicht dazu in der Lage bin.

Wenn aber schon die Vermittlung zwischen erlebendem und rezipierenden Subjekt derart schwierig verläuft, obwohl beide als Menschen derselben Spezies angehören und prinzipiell über die gleichen Kommunikations- und Verstehenspotentiale verfügen: Wie hoffnungslos muss dann erst der Versuch sein, sich in das Erlebensbewusstsein einer anderen Spezies hineinzuversetzen, ja dieses völlig fremde Bewusstsein

nach Maßgabe wissenschaftlicher Objektivität deuten zu wollen? Damit sind wir bei der zentralen Frage dieses Abschnitts, die in der Einleitung (Abschnitt 1) bereits angerissen wurde: Kann man von radikal fremden Bewusstseinsstrukturen ausgehen, denen aus der Perspektive menschlicher Spezies weder mit intuitivem Miterleben und Nachempfinden noch gar mit objektiver Wissenschaftlichkeit beizukommen ist, man ihnen nichts desto weniger eine wie immer geartete Bewusstseinsqualität unterstellen muss?

Die Frage nach der objektiven Darstellbarkeit subjektiver Bewusstseinserebnisse hat in der Philosophie des Geistes (*philosophy of mind*) eine sie maßgeblich prägende Debatte entfacht, die unter dem Begriff der *Qualia* (lat. „qualis“: *was für ein; wie beschaffen*) bekannt ist. Unter *Qualia* werden subjektive Erlebensgehalte phänomenalen Charakters verstanden, die nach Ansicht der *Qualia*-Befürworter in mentalen Prozessen unabhängig von ihrer objektiv überprüfbar Gewissheit vorhanden sind.¹

Das Phänomen der *Qualia* wurde bereits von Denkern wie Charles Sanders Peirce, Emil du Bois-Reymond oder Clarence Irving Lewis aufgegriffen, gewann im philosophischen Diskurs jedoch erst ab 1974 eine breitere Aufmerksamkeit mit bis heute anhaltender Dynamik. In diesem Jahr veröffentlichte der amerikanische Philosoph Thomas Nagel (*1937) seinen vieldiskutierten Aufsatz *What is it like to be a bat?* (Nagel, 1974). In Auseinandersetzung mit reduktionistischen Theorien über das menschliche Bewusstsein, namentlich mit Physikalismus und behavioristischem Positivismus, fragte Nagel, inwieweit diese reduktionistisch arbeitenden Wissenschaftsströmungen überhaupt in der Lage seien, den von ihm konstatierten Graben zwischen objektiver Theorie bzw. Terminologie und den subjektiven Bewusstseinserebnissen einzuebnen. Können solche Ansätze, so fragte Nagel, adäquat darstellen, wie es *ist*, subjektive Erlebnisse zu haben und ein bestimmtes Lebewesen zu *sein*? Denn unabhängig davon, ob Mensch, Blauwal oder Kakadu: „the fact that an organism has conscious experience *at all* means, basically, that there is something it is like to *be* that organism“ (1974, S. 436).

Um diese Frage zu klären, könnte man beispielsweise das Bewusstseinserebnen einer Fledermaus wissenschaftlich untersuchen und objektiv darstellen wollen. Eine Fledermaus eignet sich als anschauliches Beispiel besonders gut, weil man mindestens davon ausgehen muss, es mit einem gänzlich anderen Bewusstseinserebnen als dem unsrigen (als Menschen) zu tun zu haben:

„But bat sonar, though clearly a form of perception, is not similar in its operation to any sense that we possess, and there is no reason to suppose that it is subjectively like anything we can experience or imagine. This appears to create difficulties for the notion of what it is like to be a bat. We must consider whether any method will permit us to extrapolate to the inner life of the bat from our own case, [...] and if not, what alternative methods there may be for understanding the notion“ (1974, S. 438).

Natürlich wäre es möglich, sich eine Existenz als Fledermaus in der eigenen Phantasie auszumalen. Um Nagels diesbezügliche Ausschmückungen in all ihrer Süffisanz aufzugreifen und fortzuführen: Man versuche sich vorzustellen, wie es wohl *sein* mag, Flughäute an den Armen und ein schlechtes Sehvermögen zu besitzen, was durch ein organismuseigenes Echolotsystem kompensiert wird, nachtaktiv zu leben, Insekten zu fressen, Ultraschallrufe von bis zu 200 kHz auszustoßen und tagsüber an den Füßen und mit dem Kopf nach unten stundenlang in einer Dachkammer zu hängen. Im Winter würde man über Wochen hinweg ohne Nahrung auskommen müssen und die eigene Körpertemperatur aufgrund der heterothermen Konstitution auf unter 10° C absinken – für einen Menschen wären bereits weniger als 30° C lebensgefährlich. In dieser Winterstarre läge schließlich die Herzschlagfrequenz bei etwa 3% der normalen Leistung. Kann man sich *als Mensch* so etwas vorstellen? Eher wohl wird man die durch nichts zu überwindende Unterscheidung zwischen *meiner* Vorstellung, wie es wäre, eine Fledermaus zu sein, und dem Fledermaus-Sein der Fledermaus *selbst*, einräumen müssen:

„In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. Yet if I try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. I cannot perform it either by imagining additions to my present experience, or by imagining segments gradually subtracted from it, or by imagining some combination of additions, subtractions, and modifications“ (1974, S. 439).

1. Eine empfehlenswerte allg. Einführung zum Thema bietet in der deutschsprachigen Literatur Beckermann, 2008, S. 405–461. Bekannte Vertreter der *Qualia*, d. h. von deren Existenz überzeugt, sind etwa Ned Block, David Chalmers, Frank Cameron Jackson und Thomas Nagel. Zu den Kritikern eliminativer Prägung zählen Daniel Dennett sowie Paul und Patricia Churchland.

Hier zeigt Nagel ein Problem auf, das durch reduktionistische Ansätze nicht aufzulösen ist. In seiner radikalen Andersartigkeit begegne ich der Fledermaus notwendig als *ich* selbst. Was dieses Anders- und Fremdartige der Fledermaus letztlich ausmacht, ist seine Unterscheidung zu der Art, *ich* selbst zu sein. Was ich objektiv wahrnehmen kann, ist ein vollkommen von mir verschiedenes Lebewesen, das ich als solches nur wahrnehmen kann, indem ich ihm *als ich* begegne. Feststellen kann ich, dass es mir fremd ist, klein, mit Flügeln, mir ausweichend, mich überfliegend, usw. Aber ich kann nicht sagen, *wie* es in diesem Moment *ist*, diese Fledermaus zu *sein* und einem Menschen zu begegnen. Die radikale Fremdartigkeit des Fledermausbewusstseins vermag ich nicht zu erfassen. Ich kann gewiss auf verhaltenswissenschaftliche Forschungsergebnisse zurückgreifen und auf deren Basis vermuten, ob die Fledermaus gerade Angst- und Stresszuständen ausgesetzt ist, weil sich unter ihr ein sehr großes, nicht zu bestimmendes Etwas befindet, das Anstalten zu machen scheint, sie zu fangen. Aber: Was *heißt* aus Fledermausperspektive „Angst“, „Gefahr“, „Bedrohlichkeit“; *wie ist* es als Fledermaus, Angst zu haben und sich bedroht zu fühlen? Naheliegenderweise dürften meine Erlebensqualitäten als zur Spezies Mensch gehörigem Wesen gänzlich anders sein als diejenigen eines zur Spezies Fledermaus gehörigem Wesen: „To the extent that I could look and behave like a wasp or a bat without changing my fundamental structure, my experiences would not be anything like the experiences of those animals“ (ebd.).

Um sichere Aussagen darüber treffen zu können, wie sich das fremde Fledermausbewusstsein anfühlt, müsste ich es beständig mit *meinem* eigenen Bewusstsein vergleichen. Denn nur so könnte ich die Unterschiede feststellen und benennen. Wenn ich es jedoch ernst meine mit meinem Wunsch, zu erleben, wie es ist, eine Fledermaus zu *sein*, wäre ich letzten Endes gehalten, mein eigenes Bewusstsein (als *dieser* Mensch, der ich bin) restlos abzustreifen und vollkommen im Fledermausbewusstsein aufzugehen. Ich würde mich also plötzlich *in* einem fremden Bewusstsein wiederfinden, freilich ohne mir dieses Umschwungs bewusst zu sein, da die Verbindung zu meinem ursprünglichen Bewusstsein als Mensch gekappt wäre. Nun ist es mehr als unwahrscheinlich, in meinem neuen Fledermausbewusstsein dessen noch gewahr zu sein, wozu dieser Bewusstseinswechsel eigentlich dienen sollte – Experiment gescheitert, Fledermaus lebt! Es ginge also nicht um eine Beziehung oder weitmögliche Annäherung zwischen zwei Bewusstseinen, so dass man etwa im Hegelschen Sinne davon sprechen könnte, im anderen bei sich selbst zu sein. Einer solchen Annäherung widersetzen sich die beiden gegenseitig radikal fremden Bewusstseine; das radikal fremde Bewusstsein, welches ich nun als Fledermaus hätte, zeichnete sich gerade dadurch als *wahr* und *unverstellt* aus, *keine* Beziehung mehr zu meinem ursprünglichen, es als Mensch erforschenden Bewusstsein herzustellen: Was interessiert die Fledermaus mein Forschungsvorhaben? – Nicht *ich* als Mensch weiß also, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, sondern nur diese selbst. Dies aber dann und nur dann, wenn nicht *ich*!

Was immer wilde Spekulationen in Science-Fiction-Filmen und popularwissenschaftlicher Belletristik auch suggerieren mögen: Es dürfte unwahrscheinlich bleiben, jemals von der Bewusstseinsphäre als Mensch in die einer Fledermaus zu wechseln. Man sollte sich mit dem Gedanken anfreunden, im Bewusstsein der Fledermaus mit einer radikalen Anders- und Fremdartigkeit konfrontiert zu werden, die nicht zuletzt auch die einen Wissenschaftler umtreibende Gretchenfrage verkompliziert, *wonach* man eigentlich sucht, wenn man das Bewusstsein einer Fledermaus erforschen will. Die radikale Fremdartigkeit des Fledermausbewusstseins können wir eben *in* ihrer Fremdartigkeit nicht kennen, und infolgedessen auch nicht wissen, *was* wir suchen. Die Unmöglichkeit, etwas zu suchen, was man nicht kennt, hat Platon aber bereits vor rund 2500 Jahren und damit lange vor den Reduktionsversuchen von Physikalismus und Behaviorismus aufgezeigt:

„Siehst du dies aber, welcher streitbaren Sinn du einbringst, dass es nämlich dem Menschen weder möglich ist, was er schon weiß, zu suchen, noch das, was er nicht weiß? Denn weder wird er wohl suchen, was er schon weiß – er weiß es nämlich, und dies bedarf keines Suchens mehr –, noch was er nicht weiß – denn nicht wird er suchen können, was er nicht kennt“ (Platon, 1903, s. p.).²

Was also kann man suchen?

2. Menon 80e (ed. Burnet): „ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ - οἶδεν γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως - οὔτε ὁ μὴ οἶδεν - οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσῃ.“

Im Bereich des Gegenständlichen ist die Frage recht einfach zu beantworten, da für gewöhnlich nur etwas gesucht wird, wovon eine konkrete Vorstellung, mithin ein Minimum an Bekanntschaft und Vertrautheit mit dem gesuchten Gegenstand vorausgesetzt ist: Ich kann meinen Schlüssel suchen, weil ich erstens sicher bin, dass ich ihn verlegt habe und zweitens genau weiß, dass ich *ihn* suche und nicht meinen Radiowecker oder meine Sportschuhe. Der Goldgräber am Klondyke River kennt zwar zunächst nicht die genaue Stelle, an der er im Flussbett nach Gold suchen soll, er weiß aber definitiv, wonach er sucht.

Wie aber ist es mit der Suche nach der *Wahrheit* des Bewusstseinerlebens einer Fledermaus? Da man nicht weiß, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, ist es unwahrscheinlich, ihr *nicht* gegenständliches Bewusstseinerleben je „finden“ zu werden. Entweder könnten wir nicht feststellen, ob wir den Bewusstseinszustand bereits erreicht haben, der notwendig ist, um zu wissen, wie Fledermaus-Sein denn nun ist; dann hülfe es nichts, noch so sehr auf der gerne als Zeichen wissenschaftlicher Seriosität ausgegebenen, aber in unserem Falle schlicht absurden Forderung zu insistieren, via *trial and error* der Wahrheit *ein Stück näher zu kommen* (so allen Ernstes Popper, 1993, S. 376-382!) – man würde die Annäherung an die „Wahrheit“ nicht bemerken, weil man nicht weiß, was die Wahrheit (des Fledermaus-Bewusstseins) sein soll resp. ein *selbstbestimmtes* Wahrheitsverständnis bereits voraussetzt, dem alleine man sich anzunähern imstande wäre. Oder aber man *glaubte* in ähnlicher Weise die Wahrheit gefunden zu haben, wie Kolumbus sich der Entdeckung des Seewegs nach Indien sicher wähnte, als er seine *Santa Maria* 1492 am Strand von Guanahani vor Anker gehen ließ. *Die* Wahrheit kennt man nicht, die Erlebenswahrheit der Fledermaus erst recht nicht!

Was sonst aber kann man über die Fledermaus mit objektiver Gewissheit sagen?

Man kann physikalische Objekte als solche erkennen, wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven und mit bestimmten Einschränkungen. Der australische Philosoph Frank Cameron Jackson (*1943) hat in seinem 1986 veröffentlichten Aufsatz *What Mary didn't know* das Bild einer hochbegabten Wissenschaftlerin entworfen, die im Laufe ihres Lebens sämtliche physikalischen Eigenschaften der Farben und die naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten ihrer Wahrnehmungsmöglichkeiten durch den Menschen studiert hat. Einziges Manko: Mary ist von Geburt an in einem hermetisch von der Außenwelt isolierten Labor eingesperrt, dessen Einrichtung noch dazu komplett in Schwarz-Weiß-Tönen gehalten ist. Wird Mary eines Tages aber aus dem Labor entlassen – was dann? Sie wird die erstaunliche Erfahrung machen, *wie es für sie selbst ist*, Farben zu sehen: „For when she is let out of the black-and-white room or given a color television, she will learn what it is like to see something red, say“ (Jackson, 1986, S. 291). Mary wird dabei nicht nur lernen, *wie es ist*, Farben zu sehen, sondern auch feststellen müssen, dass ihr vorheriger Kenntnisstand unvollständig war, mithin der Physikalismus nicht alles über Farben erklären konnte. Doch damit nicht genug: Der Physikalismus hat Mary ebensowenig darüber aufklären können, wie es für andere ist, Farben zu sehen. Mithin hat sie über das subjektive Empfinden und Erleben anderer Menschen bei all ihrer exzellenten naturwissenschaftlichen Bildung nichts gelernt:

„The trouble for physicalism is that, after Mary sees her first ripe tomato, she will realize how impoverished her conception of the mental life of *others* has been *all along*. She will realize that there was, all the time she was carrying out her laborious investigations into the neurophysiologies of others and into the functional roles of their internal states, something about these people she was quite unaware of. All along their experiences [...] had a feature conspicuous to them but until now hidden from her (in fact, not in logic). But she knew all the physical facts about them all along; hence, what she did not know until her release is not a physical fact about their experiences. But it is a fact about them. That is the trouble for physicalism“ (1986, S. 292 f.).

Mary ergeht es nach ihrer Entlassung aus dem Labor in gewisser Weise ähnlich wie dem fremden Besucher in der Universität, den Heidegger ins Spiel gebracht hatte (vgl. Abschnitt 3.1): Sieht Mary zum ersten Mal Farben und der fremde Universitätsbesucher zum ersten Mal ein Katheder, bedeutet das nicht, dass diese Wahrnehmungserlebnisse nichts bedeuten. Was allerdings jeweils in diesen Bedeutungskontexten liegt, wird durch Physikalismus nicht zu erhellen sein. Auf dessen Basis wird sich Mary auf ihr umfangreiches Fachwissen und der Besucher im Hörsaal mindestens auf die Gewissheit stützen können, es mit einem Gegenstand aus bestimmtem Material, in bestimmter Form und Farbe zu tun zu haben. Auf ein solches *physically based agreement* könnten sich allerdings auch Menschen mit einem Wissenschaftler vom Mars berufen, den Thomas Nagel ins Spiel bringt, um physikalische Phänomene auf der Erde zu erforschen. Ohne

dass dieser Marsbewohner mit Begriffen wie „Blitz“, „Regenbogen“ oder „Wolke“ etwas assoziieren könnte, wären ihm doch Blitze, Regenbogen und Wolken als Phänomene der physischen Welt unabhängig von seiner subjektiven Perspektive, seinen Bedeutungsassoziationen und seinem Bewusstseinsleben zugänglich, wie weit diese auch von der Perspektive, den Bedeutungsassoziationen und dem Bewusstseinsleben eines Menschen entfernt sein mögen:

„The objective nature of the things picked out by these concepts could be apprehended by him because, although the concepts themselves are connected with a particular point of view and a particular visual phenomenology, the things apprehended from that point of view are not: they are observable from the point of view but external to it; hence they can be comprehended from other points of view also, either by the same organisms or by others. Lightning has an objective character that is not exhausted by its visual appearance, and this can be investigated by a Martian without vision. To be precise, it has a *more* objective character than is revealed in its visual appearance“ (Nagel, 1974, S. 443).

Gleiches gilt mutatis mutandis auch für unsere Fledermaus: Wir haben allen Grund, ihr ein für uns radikal fremdes Bewusstseinsleben zu unterstellen. Ich weiß nicht, was eine Fledermaus erlebt, wenn sie mich vor sich stehen oder auf sie zugehen sieht. Gleichwohl ist sie sich dieses großen *Etwas* in der Umgebung da vor ihr bewusst – unabhängig davon, ob sie mich mit ihren Augen sieht oder über ihr Echolot Signale des großen, sich ihr nähernden *Etwas* empfängt. *Objektiv* können wir also der Wahrnehmung physikalischer Gegenstände durch die Fledermaus sicher sein. Zwangsläufig verborgen bleiben muss uns, was ihr physikalische Gegenstände *bedeuten*, wenn sie sie *erlebt* – und *wie* sie sie erlebt. Kritisch zu sehen wäre indes Nagels Rekurs auf einen Marsmenschen, der zur Erforschung der Menschen auf die Erde kommt. Während wir uns nämlich des radikal fremden Bewusstseins der Fledermaus sicher sein können, ist dieser Marsbewohner eine menschliche Erfindung. Das bedeutet jedoch, ihn von vorne herein mit Antizipationen über sein Verhalten gegenüber uns Menschen auszustatten, die keineswegs denen eines real existierenden Marsmenschen entsprechen müssen – den wir, wenn es ihn denn tatsächlich geben sollte, nicht kennen –, sondern vielmehr menschliche, allzu menschliche Konstruktionen sind. Eine Parallelisierung der Verhältnisse *Marsmensch : Mensch* und *Mensch : Fledermaus* erscheint von daher problematisch.

Gibt es sonst keine Möglichkeit, Erlebnisqualitäten objektiv zu beschreiben?

Ein mentaler Prozess, eine phänomenale Erlebnisqualität ist *für mich* etwas grundsätzlich anderes als eine Beschreibung, die sagt „*Mein Bewusstsein resultiert aus physikalischen Prozessen*“ oder „*Ein Wespenstich erzeugt Schmerz, weil das Gift die Nerven reizt*“. Wir können nicht objektiv darstellen, *wie es ist und sich anfühlt*, unter dem Einfluss solcher physikalischen Prozesse und Nervenreizungen durch Gift zu stehen. Mithin symbolisieren objektiv-reduktionistische Theorien über physikalische Prozesse im Bewusstsein nur etwas, dessen *wie-es-ist-so-zu-Sein* sie nicht bruchlos erklären können. In Thomas Nagels Worten: „It would be truer to say that physicalism is a position we cannot understand because we do not at present have any conception of how it might be true“ (1974, S. 446). Will eine positivistische Theorie also nahelegen, meine *Erlebnisse* hätten eine *objektive Natur*, die sich grundlegend davon unterscheidet, wie sie mir selbst erscheint, welchen Sinn soll es dann haben, nach dieser objektiven Natur überhaupt zu fragen? Ich kann diese vermeintlich zweite, objektive Natur meines eigenen Bewusstseins subjektiv nicht nachempfinden und –vollziehen, insofern es Außenstehende noch weniger. Es bliebe die Konstruktion einer objektiven Theorie über mein Bewusstsein, die dann freilich mit meinem subjektiven Erleben nichts zu tun hätte. Dieser Punkt ist auch nicht zu verwechseln etwa mit dem Kantschen Schlüsselbegriff vom *Ding an sich*, das wir seiner Analyse des transzendenten Bewusstseins zufolge nicht als solches, sondern nur so, wie es uns erscheint, zu erkennen vermögen. Im Gegensatz dazu handelt es sich in unserem Kontext um subjektive innere Erlebnisse, die als solche gar nicht in Kategorien der Verstandeslogik ausgedrückt oder objektiviert werden können – und wenn man es versucht, dann nur um den Preis des Verlustes der subjektiven Erlebnisse, deren objektive Erkenntnis uns vorschwebte.

„Certainly it *appears* unlikely that we will get closer to the real nature of human experience by leaving behind the particularity of our human point of view and striving for a description in terms accessible to beings that could not imagine what it was like to be us. If the subjective character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity - that is, less attachment to a specific viewpoint - does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it“ (1974, S. 444 f.).

So überzeugend Nagel das Fledermausbewusstsein gegen reduktionistischen Physikalismus in Stellung zu bringen weiß: Ganz unproblematisch ist es nicht, diesen als etwas darzustellen, das wir momentan womöglich noch nicht vollständig zu verstehen imstande seien. Wenn Physikalismus eine *Theorie* (!) zur reduzierten und objektiven Darstellung empirischer Phänomene und Prozesse in der natürlichen Welt ist, dann ist diese Theorie Menschenwerk und von daher nicht mehr und nicht weniger, als was Menschen zu verstehen in der Lage sind. Etwas anderes wäre es, wenn man einräumte, die dahinterliegenden natürlichen Phänomene und Prozesse nicht wirklich verstehen und auf den Begriff bringen zu können. Insofern wäre zu fragen, ob Objektivität meint, die Dinge so darzustellen, wie sie *wirklich sind* – was hinsichtlich subjektiver Bewusstseinsphänomene ebenso wenig funktioniert wie in Quantentheorie und Kosmologie –, oder ob Objektivität nicht vielmehr der jeweilige Stand funktionierender Erklärungsmodelle ist, die in ihren jeweiligen Teilbereichen nachvollziehbar und insofern zustimmungsfähig sind. Meint Nagel dagegen, Physikalismus sei eine *objektive* Theorie, die zu einem Zeitpunkt *x* noch nicht imstande sei, *subjektive* Erlebensgehalte objektiv zu erklären, widerspricht er sich selbst: Subjektive Erlebensgehalte sind gewissermaßen die von Nagel aufgezeigten Bedingungen dafür, ein Phänomen wie die Erlebenswelt der Fledermaus eben nicht objektiv deuten zu können.

Ein weiteres Problem ist die *Gleichsetzung* subjektiven Bewusstseinerlebens mit physikalischen Tatsachen und Prozessen. Wie Nagel betont, gehen die Voraussetzungen für die formale Gleichsetzung von Bewusstseinerlebnis und physikalischer Tatsache deutlich über das hinaus, was man als physikalische Tatsache erklären könnte. Bewusstseinerlebnisse und physikalische Phänomene unterscheiden sich nicht allein qualitativ hinsichtlich dessen, was sie jeweils *sind*, sondern auch in den Möglichkeiten selbst- und fremdreferentieller Beschreibung: Ein Naturphänomen kann sich nicht selbst erklären, sondern allenfalls kann es uns einen Hinweis darauf bieten, dass etwas physikalisch Erfassbares im Spiel ist. Was das jedoch sein kann, ist nur auf Umwegen über theoretische Interpretationen möglich, die ein die reine physikalische Tatsache übersteigendes Begriffs- und Vorstellungsvermögen erfordern. Die Behauptung, ein Bewusstseinerlebnis *sei* ein physikalisches Phänomen, ist insofern schon verfehlt, weil sie mehr aufbietet muss als die Identitätsbehauptung von Erleben und Tatsache, um überhaupt als identisch ausgesagt werden zu *können*:

„The idea of how a mental and a physical term might refer to the same thing is lacking, and the usual analogies with theoretical identification in other fields fail to supply it. They fail because if we construe the reference of mental terms to physical events on the usual model, we either get a reappearance of separate subjective events as the effects through which mental reference to physical events is secured, or else we get a false account of how mental terms refer“ (1974, S. 447).

Man kann also nicht sagen, ein mentales Erlebnis *sei* ein physikalischer Gegenstand. Das „*Sein*“, die „*Existenz*“ physikalischer Tatsachen unterscheidet sich grundlegend vom „*Sein*“ subjektiver Erlebnisse. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen: Angenommen, ein Neurologe würde in meinem Gehirn ein winziges Bild von Michelangelos *David* finden, und an anderer Stelle in meinem Gehirn den Satz lesen: „Durch ein Verkleinerungsglas gesehen gewinnt der David ungemein an Schönheit und Leben, allerdings mit Ausnahme des Kopfes, der in einer ganz anderen Stimmung hinzugearbeitet scheint“ (Burckhardt, 1986, S. 633). Selbst wenn nun per Hirnstrommessung physikalische Verbindungen zwischen der Abbildung des *David* und Jacob Burckhardts Satz nachweisbar wären, könnte der Neurologe aus dieser physikalischen Faktenlage nicht schließen, in welchem Bedeutungs- und Inhaltzusammenhang beide zueinander stünden, ob sie es überhaupt tun, und schon gar nicht, was das Bild der Statue und das Burckhardt-Zitat für *mich* bedeuten bzw. welche Art von Bewusstseinerleben sie einzeln oder in Verbindung in mir bewirken. Ich kann in bildungsbürgerlicher Manier Burckhardts *Cicerone* vor einer Reise nach Florenz gelesen haben, um mich dann vor Ort davon zu überzeugen, inwieweit ich die Erläuterungen des berühmten Kunsthistorikers nachvollziehen kann. Der Neurologe würde in diesem Falle keine Verbindung in meinem Gehirn feststellen können, derzufolge ich, angeregt durch die Lektüre, nach Italien gefahren sei. Eine solche Kausalität wäre er zu konstruieren gezwungen. Ebenso gut könnte ich in einem Buch auf eine Abbildung des *David* gestoßen sein, den ich womöglich nie zuvor gesehen habe, und anschließend hätte mich jemand auf den Satz von Jacob Burckhardt aufmerksam gemacht, damit ich besser weiß, was ich gerade betrachtet habe.

Überdies könnte der Neurologe aufgrund des Bildes von Michelangelos *David* in meinem Kopf keinerlei Rückschlüsse darauf ziehen, wie das Betrachtungserlebnis auf einen Freund gewirkt hat, der mit mir zusammen in den Florentiner Uffizien war und bei dem man das Bild nun ebenfalls im Kopf findet. Mein Freund und ich könnten dann allerlei objektiv übereinstimmende Fakten kunsthistorischer Provenienz über Florenz, Michelangelo und den *David* sagen, und dennoch nicht gegenseitig die *Erlebensqualität* erfassen, die der Eindruck für jeden der beiden subjektiv bereit hält. Um wieviel weniger wird erst der uns untersuchende Neurologe dazu in der Lage sein?

Oder wäre er, womöglich kunsthistorisch versiert und ein großer Florenzliebhaber, unter Umständen doch imstande, unsere Erlebnisse nachzuempfinden? Natürlich würde man es ihm in illokutiver Hinsicht insgesamt abnehmen, wenn er nun sagte: „Ja, genau so habe ich es damals auch erlebt!“ Dabei gesteht er sich jedoch – unbewusst? – zweierlei ein: Zum einen gibt er unausgesprochen zu, auch als von Berufs wegen beinhardter Positivist das zu haben, was die Qualia-Vertreter als vom Zugriff empirischer Wissenschaften unabhängige Bewusstseinserebnisse nennen. Zum anderen aber müssen mein Freund und ich die Äußerung des Neurologen notwendig für nicht ganz ehrlich halten. Denn kann er wirklich wissen, *wie es für uns war*, in Florenz vor dem *David* zu stehen? Wohl eher nicht. Wenn er aber ebenso ein subjektives Bewusstseinserebnis hat wie wir, wäre es sinnlos, ihm unsere Bewusstseinserebnisse schildern zu wollen, da wir unseren Erlebnishorizont bestenfalls in Analogien und jeweils nur einzeln, subjektiv zum Ausdruck bringen könnten: „Vor Michelangelos ‚David‘ in Florenz zu stehen, das war für mich wie vor Botticellis ‚Urteil des Paris‘ in Venedig zu stehen!“ Nun, und *wie ist es*, vor Botticellis *Urteil des Paris* zu stehen? – Ned Block (*1942) hat dies einmal sehr pointiert ausgedrückt:

„You ask: What is it that philosophers have called qualitative states? I answer, only half in jest: As Louis Armstrong said when asked what jazz is, ‚If you got to ask, you ain’t never gonna get to know“ (Block, 1978, S. 281).

Blocks augenzwinkernder Verweis auf den König der Jazz-Trompete verweist zum einen auf die Problematik, die Qualia genannten Zustände phänomenalen Bewusstseins nicht-zirkulär erklären zu wollen, was ohne Rückgriff auf ihrerseits erklärungsbedürftige Synonyme nicht gelingt (Beckermann, 2008, S. 408). Zum anderen aber wäre es auch mit nonverbalem „Einfühlen“ und „Nachempfinden“ so eine Sache: Man wird Louis Armstrong darin nicht widersprechen wollen, dass sich der Jazz schwerlich allein intellektuell vermittelt – welche Musik überhaupt? Blicke also das Mit- und Nachempfinden, das Erleben und Einfühlen. Doch wer wird empfinden, was Louis Armstrong empfand, wenn er Jazz spielte? In Anlehnung an Thomas Nagel: *What is it like to be Louis Armstrong?* – Wir werden es wohl kaum erfahren und würden es auch dann nicht, wenn „Satchmo“ noch lebte und uns seine Version von *Sweet Georgia Brown* direkt in die Ohren blies.

Kommen dazu noch gewisse Vorbelastungen bildungsbürgerlicher Provenienz, aufgrund deren das Kulturphänomen Jazz stets der bloß inszenierten rebellischen Pose verdächtig bleibe, in deren Hintergrund eine allmächtige Kulturindustrie auf unheimliche Weise ihre Strippen ziehe, ist es ohnehin vorbei. Wer es vor diesem Hintergrund gleichwohl versuchen wollte, wird am Ende vielleicht ähnlicher Resignation anheimfallen wie die Touristin in der folgenden Szene aus Umberto Ecos Roman *Das Foucaultsche Pendel*: Bei einem Candomblé-Zeremonie in Brasilien beobachtet der Erzähler, wie sich die Einheimischen nacheinander in Trance tanzen. Eine ebenfalls anwesende deutsche Psychologin müht sich nach Kräften ab, in den gleichen Zustand zu gelangen. Der Erzähler wird von seinem Begleiter eingeweiht:

„Sie habe schon alles versucht, aber wenn man nicht prädisponiert und auserwählt sei, dann sei eben alles umsonst: sie werde nie in Trance fallen. Sie tanzte hektisch, den Blick ins Leere gerichtet, [...] mit weitaufgerissenen Augen, erlebte Vergessen mit jeder Bewegung ihrer hysterischen Glieder. Nach und nach fielen die anderen Tänzerinnen in Trance, warfen die Köpfe zurück, bewegten sich weich und fließend, schwammen in einem Meer von Selbstvergessenheit, und sie blieb steif, verkrampt und weinte beinahe, wie eine, die sich verzweifelt bemüht, einen Orgasmus zu kriegen, und sich windet und zuckt und doch trocken bleibt. Sie tat alles, um die Kontrolle über sich zu verlieren, und fand sie doch jeden Augenblick wieder, die arme Teutonin, krank an Wohltemperierten Klavieren“ (Eco, 1999, S. 276).

Die Touristen, die so gerne erlebt hätte, wie es ist, eine in Trance gefallene Candomblé-Priesterin zu sein, wird stets nur erleben können, wie es für sie selbst ist, sich dies zu wünschen und zu erleben. Wie es *ist*, ein anderer bzw. etwas anderes als man selbst zu *sein*, ist mithin nur in Analogien auszudrücken

möglich, die aufgrund ihrer zirkulären Struktur problematische Argumentationsgrundlagen darstellen: Das Umwelterleben eines Studenten in einem Freiburger Hörsaal im Jahre 1919 ist *wie ...*, der Trancezustand einer Candomblé-Priesterin in Brasilien ist *wie ...*, als Louis Armstrong beim Newport Jazz Festival 1958 auf der Bühne zu stehen ist *wie ...*, usw. Um also tatsächlich zu wissen, wie es ist, Freiburger Student, brasilianische Priesterin oder Louis Armstrong aus New Orleans zu sein, müsste wiederum zunächst geklärt werden, was unter *wie es ist, so zu sein wie das, womit* Student, Priesterin und Armstrong in Analogie gesetzt werden, verstanden werden soll. Damit läuft man zum einen Gefahr, in einen schlechten Zirkel zu geraten, da als bekannt vorausgesetzt wird, was die Analogie doch erst begründen soll. Zum anderen aber droht sich die Analogie ihrerseits in einem infiniten Regress zu verlieren: Als Louis Armstrong 1958 auf der Bühne zu stehen, fühlt sich an wie als Count Basie 1959 auf der Bühne zu stehen, was sich wiederum anfühlt wie als Miles Davis 1960 auf der Bühne zu stehen, was sich wiederum anfühlt wie als Ornette Coleman 1961 auf der Bühne zu stehen, etc. pp.

Auch wenn Thomas Nagel die weitgehende Verfügungsinkompetenz objektiver Ansätze über ein adäquates Verständnis des Fledermausbewusstseins nahelegt, kann man ihn weder als radikalen Skeptiker bezeichnen – die *Faktizität* des Fledermausbewusstseins leugnet er nicht –, noch geht es ihm darum, Bewusstseins erleben in den Bereich eines hermetischen Solipsismus zu verbannen. Eine gemeinsame Kommunikations- und Verstehens Ebene über je subjektive Bewusstseins erlebnisse hält er unter Angehörigen derselben Spezies sehr wohl für möglich: „They are subjective, however, in the sense that even this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view – to understand the ascription in the first person as well as in the third, so to speak“ (Nagel, 1974, S. 442). Dem gegenüber fiel das Urteil Heideggers in seiner Vorlesung Anfang 1919 wesentlich radikaler aus: „Unsere Sprache ist der [...] Grundtypik des Erlebens nicht gewachsen“ (Heidegger, 1999, S. 46). So stellt sich die Frage nach Verständigungsmöglichkeiten ganz grundsätzlich: Was bedeutet Nagels „*to adopt this point of view*“ für die kommunikative Praxis, wie weit geht dabei die „*objective ascription*“ bzw. geht sie überhaupt? Und wenn Heidegger die Sprache von vorne herein für unzureichend hält, sein Umwelterleben begrifflich zu kommunizieren, wie dann bzw. worüber kann er dann sprechen? Nagel scheint der Sprache einen Vertrauensvorschuss gewähren zu wollen, der Heidegger wiederum nicht in den Sinn kommt – im Gegenteil. Nagel zufolge kann Kommunikation auf Basis von subjektiven Erfahrungswerten gelingen, die sich auf gemeinsam verwendete Begrifflichkeit bringen lassen. Jeder, der schon einmal von einer Wespe gestochen wurde, kann also mit den Worten *Schmerz* und *Insektenstich* etwas anfangen – wie ich *als ich* diesen Wespenstich erlebe, steht allerdings auf einem anderen Blatt. Denn der Unterschied bleibt bestehen, wie *ich* den Wespenstich *erlebe*, und wie meine Aussage *Ich bin von einer Wespe gestochen worden* von meinem Gegenüber aufgenommen wird. Wenn aber kommunizierbare Begriffe an subjektive Erfahrung gebunden sein sollen, wie ist es dann mit *Pest* oder *Cholera*? Niemand würde ernsthaft behaupten, die Bedeutung dieser Worte nicht zu begreifen, sofern die subjektiven Erfahrungswerte ausblieben. Das weist darauf hin, dass die Lücke zwischen subjektivem Erlebnisempfinden und objektiver Sprache nicht vollständig zu schließen ist.

Zwischenfazit: Auf Basis der Ausführungen von Nagel, aber auch von Jackson und Block, halte ich dafür, von der Faktizität radikal fremder Bewusstseins erlebnisse auszugehen, die mit den Methoden moderner Wissenschaften nicht einzuholen sind. Dies ist, wie zu zeigen war, bei einer Fledermaus der Fall, der wir zugestehen müssen, als Säugetier phänomenale Bewusstseins erlebnisse zu haben, mithin ein wie immer geartetes Bewusstsein dafür, wie es ist, so zu sein. Diese radikale Fremdheit des Fledermausbewusstseins setzt wissenschaftlichen Ansätzen dahingehend Grenzen, dass *erstens* nicht auszumachen ist, wonach eigentlich zu suchen wäre, wollte man das Fledermausbewusstsein erforschen; dass *zweitens* phänomenale Bewusstseins erlebnisse nicht mit physikalischen Phänomenen identisch sind; dass *drittens* der Versuch, solche phänomenale Bewusstseins erlebnisse objektiv-verbal zu vermitteln, an der Unzulänglichkeit von Analogien scheitert, insofern diese Gefahr laufen, in einen schlechten Zirkel oder in einen infiniten Regress zu geraten.

3.3 „Hermeneutic return“: Gadamer, Davidson und die Möglichkeiten der Sprache

Halten wir fest: Heidegger machte seine Zuhörer mit der Verfügungsincompetenz wissenschaftlichen Zugriffs auf dein und mein unmittelbares Umwelterleben aufmerksam. In der Unmittelbarkeit des Erlebens entbirgt sich Wahrheit, die objektiv vermittelbaren Wahrheiten entzogen bleibt. Nagels Fledermaus konfrontiert uns mit einer radikalen Fremdheit, die wir als solche zur Kenntnis nehmen, sie jedoch nicht mit- und nachempfinden können. Wie es ist, eine Fledermaus zu sein, entzieht sich wissenschaftlichen Experimenten und bleibt in seinem *Erlebensehalt* objektiven Daten unverfügbar.

Dennoch wird niemand die prinzipiellen Verständigungsmöglichkeiten von Fledermäusen und Menschen jeweils *untereinander* leugnen wollen – von *absolutem* Verstehensgelingen dagegen einmal abgesehen, insofern dies gelingen kann, aber nicht notwendig muss. Als Verständigungsmittel katexochen gilt unter den Menschen aus guten Gründen die Sprache. Doch auch deren Möglichkeiten und Reichweite werden höchst gegensätzlich beurteilt: Worüber man nicht sprechen könne, darüber müsse man schweigen, meinte einst Wittgenstein. Worüber man nicht reden könne, darüber müsse man sich verständigen und in einen Dialog treten, worin denn auch die vornehmste Aufgabe des Wissenschaftlers liege, meinte dagegen Heisenberg.³ Beide Ansichten haben ihre Parteigänger, beide werfen nichts desto weniger Fragen auf. Mindestens wäre von Wittgenstein darzulegen, wer denn legitimerweise vorgebe, worüber nicht gesprochen werden kann und wie dies dann, notwendig verbal, zu vermitteln sei. Und Heisenberg müsste klären, in welcher, wenn nicht in sprachlicher Form die von ihm postulierte Verständigung gelingen könne. Beide Sätze weisen indes auf die immense Aufwertung, die der Sprachphilosophie im 20. Jh. beschieden war und sie in der akademischen Philosophie als zur maßgeblich erscheinenden Disziplin gemacht hat. Die zugrundeliegenden Motive und spätere Omnipräsenz dieses *linguistic turn* sowohl innerhalb der analytischen Philosophie angelsächsischer Provenienz wie auch innerhalb der den *geisteswissenschaftlichen* Traditionen verpflichteten kontinentalen Philosophie über viele Jahrzehnte hinweg können an dieser Stelle natürlich nicht in historisch-systematischer Extensität aufgerollt werden. Gleichwohl sollte der folgende Aspekt nicht unerwähnt bleiben, da er einerseits die Dominanz des *linguistic turn* erklärt, andererseits auf ein gravierendes, immanentes Problem und somit zugleich über seine eigenen Grenzen hinaus auf antireduktionistische Ansätze verweist: Wenn Sprache die Alleinzuständigkeit für die Klärung philosophischer Probleme jedweder Couleur beansprucht, so liegt die dafür nötige Legitimation in der Bedingung, „dass sie (die Sprache, Anm. d. Verf.) aus sich heraus konstituiert ist oder dass ihre Konstitution keiner besonderen Thematisierung bedarf“ (Bertram, 2006, S. 18 f.). Sie muss also selbstreferentiell begründen können, weshalb beispielsweise reduktionistische Ansätze der Sprachphilosophie den holistischen vorzuziehen seien, oder warum philosophische Probleme, die sich rein sprachlich *prima facie* nicht ohne weiteres lösen lassen, keine philosophischen Probleme sein könnten oder sollten.⁴

„Aus diesem Grund ist die unproblematische oder selbsttragende Konstitution der Sprache die Gretchenfrage des *linguistic turn*. Sollte sich diese Selbstverständlichkeit oder Unabhängigkeit als falsche Voraussetzung erweisen, ist der methodischen Vorrangstellung der Sprache der Boden entzogen. So hat der *linguistic turn* den Philosophen, die ihm folgen, eine wesentliche Hürde hinterlassen. Die Hürde besteht in der Frage nach einem Sprachbegriff, der Sprache als einen unproblematisch oder unabhängig konstituierten Gegenstand fasst“ (Bertram, 2006, S. 19).

Doch auch, wenn sich diese „Gretchenfrage“ nicht zugunsten des Primats der Sprache in der Philosophie beantworten lässt, bleibt es notwendig zu erörtern, was Sprache im Hinblick auf die Wahrheit unserer Lebenswelt, über die man reden können sollte, und die Möglichkeiten der Aneignung von Fremdem, Unvertrautem, „*Neuem*“, über das man vielleicht nicht unmittelbar reden kann, es gerade deswegen aber versuchen muss, leisten kann bzw. wo ihre Grenzen liegen. Wir hatten gesehen, wie schwierig es Heidegger zufolge ist, das Umwelterleben in Worte zu fassen und die Wahrheit als *Unverborgenheit* zu vermitteln. Gleichwohl scheint er selbst es ja in Ansätzen für möglich befunden zu haben, anderenfalls hätte er seine Vorlesung 1919 weder halten noch zu Papier bringen können. Und wir waren mit der Unmöglichkeit

3. Wittgensteins und Heisenbergs bekannte Dicta hier zit. n. Fischer, 2004, S. 14.

4. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an den sprachontologischen Rekurs Gadammers auf Augustinus und dessen *verbum interius* in *De trinitate* XV (Gadamer, 1990, 422-432).

konfrontiert, das radikal fremde Bewusstsein eines Lebewesens wie der Fledermaus kommunikativ zu fassen. Solcherlei Kommunikation wäre, so Thomas Nagel, nur unter Angehörigen derselben Spezies prinzipiell möglich. Klärungsbedarf besteht also zum einen bezüglich sprachlich vermittelbarer Wahrheit und deren objektiv-verbindlichen Kriterien, zum anderen in der Erörterung dessen, was in der Auseinandersetzung mit Fremdem eine objektive Gewissheit richtigen gegenseitigen Verstehens verbürgen kann.

Während die angelsächsisch-analytische Philosophie mehrheitlich als auf formallogische Argumentationsbegründung abzweckendes Denken erscheint, weiß sich ein Großteil der kontinentaleuropäischen Tradition dem reichen, geistesgeschichtlichen Erbe verpflichtet, dessen Kontext es hermeneutisch zu erschließen gilt. Standen sich beide Ansätze über lange Zeit hinweg einzig im Bewusstsein um die Tiefe des sie trennenden Grabens gegenüber, so ließen sich ab den 1960er Jahren auf amerikanischer Seite erste Versuche erkennen, die allzu statisch und elaboriert erscheinende Sprachlogizität zugunsten kontextbezogener Argumentation aufzulockern. Der wechselseitige Bezug zwischen kontextueller Wahrheits- und Fremdheitsinterpretation fand Einzug in die Theorien Willard Van Orman Quines (1908-2000) und dessen aus kritischer Auseinandersetzung mit Tarskis Korrespondenztheorie erwachsenem Konzept der *radikalen Übersetzung*, welches später wiederum von Donald Davidson (1917-2003) aufgegriffen und zur *radikalen Interpretation* erweitert wurde. Die Interpretation kontextbezogener, nicht steriler Begriffsanalyse anheimgestellter Wahrheit und Fremdheit ist mithin das Thema sowohl Davidsons, der die lebensweltlichen Kontexte aus primär behavioristischer Perspektive unter die Lupe nimmt, wie auch des Nestors der kontinentaleuropäischen Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), der beide Begriffe vornehmlich im Hinblick auf textuale Überlieferung und den ontologischen Status von Sprache und Kunstwerken hin untersucht. Es wird insgesamt zu sehen sein, inwieweit beider Denker Interpretationen von Wahrheit und Fremdheit objektive Verbindlichkeit zulassen.⁵

Das Problem der neuzeitlichen Hermeneutik stellt sich in dem Maße, in dem beispielsweise bei Spinoza die „Wende von der *veritas* zur *mens auctoris* als dem eigentlichen Inhalt der hermeneutischen Operation“ (Hösle, 2004, S. 270) virulent wird und bis auf den heutigen Tag bleibt. Die traditionelle Hermeneutik begnügte sich mit der kunstvollen Auslegung kanonischer Überlieferung, deren „*objektive*“ Autorität grundsätzlich außer Frage stand, infolgedessen freilich auch dem Missbrauch insonderheit heiliger Texte seitens der maßgebenden „Autoritäten“ Tür und Tor geöffnet war. Nur eine völlig *objektive*, d. h. hier an naturwissenschaftlicher Methodik orientierte, wiewohl *nicht* diese Methodik unverändert und gewaltsam auf die Textexegese transferierende Auslegung der Quellen selbst könne Spinoza zufolge Abhilfe leisten: „Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten“ (1979, S. 231 f.)⁶. In der Folge muss jedoch stets auch die Unverfügbarkeit über den Gesamtgehalt der Quellen in Rechnung gestellt werden, zumal wenn „nun unsere Methode (die darin besteht, das Verständnis der Schrift aus ihr allein zu entnehmen) die einzig wahre ist, so muß man überall, wo sie uns das volle Verständnis der Schrift nicht eröffnen kann, die Hoffnung auf ein solches überhaupt aufgeben“ (1979, S. 249)⁷. Wo aber die Autorität der Schriftauslegung dem einzelnen Interpreten zufiele, da es Spinoza zufolge in der Religion keine Gesinnungsüberwachung seitens übergeordneter Institutionen geben könne, „so kann es auch für die Auslegung keine andere Norm geben als das allen gemeinsame natürliche Licht,

5. Mit der thematischen Ausrichtung auf Wahrheit und Fremdheit in den Schriften Gadamers und Davidsons orientiere ich mich an meiner Diplom-Schrift (Tellkamp, 2003). Eine Bezugnahme und Erweiterung auf Latenz und Kontingenz insonderheit Luhmannscher Prägung wie am Ende dieses Abschnitts hatte ich seinerzeit dagegen noch nicht im Blick.

6. „Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus: sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere [...]“ (Spinoza, 1979, S. 230 ff.).

7. „Cum itaque haec nostra methodus (quae in eo fundatur, ut cognitio Scripturae ab eadem sola petatur) unica et vera sit, quicquid ipsa praestare non poterit ad integram Scripturae cognitionem acquirendam, de eo plane desperandum“ (Spinoza, 1979, S. 248).

also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität“ (1979, S. 277)⁸. Spinozas Version des *sola scriptura*-Prinzips zeigt die Spannung zwischen wahrheitsverbürgender Quelle und den Problemen individueller Auslegung in prägnanter Weise auf und steht somit am Beginn eines langen Weges bis hin zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer und deren Deutung von Wahrheit und Fremdheit.

Im Vorfeld zu seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* beschreibt Gadamer den Begriff der Wahrheit als „Unverborgenheit“, als „Vorliegenlassen des Unverborgenen“, dessen „Offenbarmachen“ der „Sinn der Rede“ sei (1999, Bd. II, S. 47). Wie in Abschnitt 3.1 dargestellt, geht die Interpretation von Wahrheit als *Unverborgenheit* auf Heidegger zurück. Gadamer hebt die Bedeutung der Freiburger *Ontologie*-Vorlesung Heideggers von 1923 für seine eigenen Reflexionen hervor (Gadamer, 2001, S. 27 ff.; Heidegger, 1995) und stellt die Wahrheitsfrage seinerseits in den ontologischen Kontext, auch greift er auf Heideggers Konzeption des hermeneutischen Zirkels zurück (1990, S. 270 ff.). Jedoch steht Wahrheit nicht mehr durchweg in Abhängigkeit von rein selbstbezüglichen Fragen nach dem Sinn von Sein. Gadamer erweitert Ontologie weist demgegenüber in die Richtung dialogischer und kontextueller Sprachphilosophie. Nicht ist ihm daran gelegen, „ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht“ (ebd.). Sprache erlangt eine eigene, quasi objektive Position in dem Sinne, „daß das Gespräch seinen eigenen Geist hat, und daß die Sprache, die in ihm geführt wird, ihre eigene Wahrheit in sich trägt, d. h. etwas ‚entbirgt‘ und heraustreten läßt, was fortan ist“ (1990, S. 387).

Solche Wahrheit zweckt nicht auf Objektivität im Sinne mathematischer oder naturwissenschaftlich-technischer Methodik und Beweisführung mit dem Resultat zeitlich-räumlich unabhängiger, nachprüfbarer Gewissheit ab (1999, Bd. II, S. 48). Die *Wahrheit* einer antiken Vase ist wesentlich abhängig vom geschichtlich-kulturellen Kontext etwa eines Archäologen, der sie ausgräbt, oder später eines Betrachters im Museum. Archäologe und Museumsbesucher entstammen einer bestimmten Sozialisation und kulturellen Gemengelage; sie stehen in einer Tradition und einem historischen Bewusstsein, die es bewirken, *dass* die Vase ihnen *etwas sagt*. Diese Tradition ist eine „namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des Überkommenen – und nicht nur das aus Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat“, sie hat mithin die Eigenschaft, „ohne Begründung zu gelten“ (1990, S. 285). Was als *Gesagtes*, als neue Interpretation eines antiken Kunstgegenstandes qua Resultat der Konfrontation von antiker Vase und modernem Betrachter zum Vorschein kommt, wird bedingt durch den Zeitabstand, durch das Verstehen als produktives Moment im Sinne neuer Erkenntnis. Nicht darum geht es, die Vase so zu verstehen wie ihr Schöpfer oder gar besser: „Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“ (1990, S. 302). An dieser Stelle übt Gadamer scharfe Kritik an der vermeintlichen Objektivität historischer Erkenntnis, wie sie Schleiermacher und dessen Zeitgenossen vorschwebte:

„Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt. [...] Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß. Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so daß der wahre Sinn aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren“ (ebd.).

Das schöpferische Moment des Verstehens ist zugleich eine offene Frage, die der Interpret an die Geschichte in dem gleichen Maße stellt, wie jene von dieser bedingt und an den Interpreten gestellt wird. Es ist eine Wahrheit außerhalb der Reichweite exakt-wissenschaftlicher Methodik, die den *Wahrheitsinhalt* ein für allemal festschreiben will; eine nicht abschließbare Begrifflichkeit auf der Grundlage von Tradition und Bildung.

8. „Nam cum maxima autoritas Scripturam interpretandi apud unumquemque sit, interpretandi ergo norma nihil debet esse praeter lumen naturale omnibus commune, non ullum supra naturam lumen neque ulla externa autoritas [...]“ (Spinoza, 1979, S. 276).

Die etwas mystisch anmutende Rede, wonach die Vase einem etwas *sagt*, spielt auf einen Kontext an, der sich anhand von Gadamer's Analyse des *Spielbegriffs* veranschaulichen lässt. Spielen sei demnach stets auch ein „*Gespieltwerden*“ (1990, S. 112), in das man als eine „übertreffende Wirklichkeit“ (1990, S. 115) mit zwanglosem Charakter eintrete. Im Zuge der Genese seiner Ontologie des Kunstwerks überträgt Gadamer das Gespieltwerden auf den Bereich der Kunst. Aus der Charakteristik des Spiels wird eine Charakteristik des Kunstwerks, mit dem wir uns konfrontiert sehen. Gadamer spricht dabei von der „Verwandlung ins Gebilde“ (1990, S. 116) als einem Prozeß der Versetzung in eine Welt, die nicht einfach eine andere ist, weil sie sich an nichts bemisst, was außerhalb ihrer selbst steht:

„So ist die Handlung eines Schauspiels – darin gleicht sie noch ganz der Kulthandlung – schlechterdings als etwas in sich selbst Beruhendes da. Sie läßt kein Vergleichen mit der Wirklichkeit als dem heimlichen Maßstab aller abbildlichen Ähnlichkeiten mehr zu. Sie ist über allen solchen Vergleich hinausgehoben – und damit auch über die Frage, ob denn das alles Wirklich sei –, weil aus ihr eine überlegene Wahrheit [sic!] spricht. [...] Die Freude an dem Schauspiel [...] ist die Freude der Erkenntnis. Damit gewinnt, was wir Verwandlung ins Gebilde nennen, erst seinen vollen Sinn. Die Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre. Sie ist nicht Verzauberung im Sinne der Verhexung, die auf das erlösende, rückverwandelnde Wort wartet, sondern sie selbst ist die Erlösung und Rückverwandlung ins wahre Sein. In der Darstellung des Spiels kommt heraus, was ist. In ihr wird hervorgeholt und ans Licht gebracht, was sich sonst ständig verhüllt und entzieht“ (1990, S. 117 f.).

Mag man auch ein Theaterstück oder eine antike Vase mit den Kriterien der aktuellen *Wirklichkeit draußen* nicht ohne weiteres in unmittelbaren Zusammenhang setzen wollen, so heißt dies beileibe nicht, in einem Theaterstück kämen keine Wahrheiten zur Sprache, die nicht auch ein Spiegel der Wirklichkeit sein könnten bzw. nicht auf diese projizierbar wären. Und oft hört man im Zusammenhang mit einem Theater- oder Museumsbesuch die Redeweise, sich in einer anderen Welt zu befinden. Gadamer's Ausführungen werfen indes ein anderes Problem auf, mit dem er sich auf gefährliches Eis begibt. Vorausgesetzt, Wahrheit teilt sich durch das Kunstwerk mit, so bleibt doch in Gadamer's Schriften offen, *wem* sich *welche* Wahrheit mitteilt. *Welche* Wahrheit spricht aus der antiken Vase zum Archäologen, und was kann dieser Gegenstand einem einfachen Touristen *sagen*, der zufällig vorbeikommt? Welche Wahrheiten teilen sich dem Musikwissenschaftler bei Artur Schnabel's Interpretation von Beethoven's Klaviersonate op. 111 mit, welche dem lediglich musikalisch interessierten Laien? Natürlich kann man argumentieren, die Wahrheit erschließe sich aus dem, was Betrachter, Hörer und Interpret aus ihrem jeweils kulturell-gesellschaftlichen Vorverständnis an das Kunstwerk herantragen. Dann jedoch wäre zu klären, ob dieses Vorverständnis auf Seiten der Rezipienten gleichermaßen gestreut sei, was aus leicht nachvollziehbaren Gründen sehr schnell zu verneinen ist. Das Kunstwerk, dessen Wahrheitsgehalt durch das *Vorurteil* (1990, S. 275 ff.) mitbestimmt wird, sagt also schon deshalb nicht jedem das Gleiche, weil nicht jedermann *Wahrheit und Methode* gelesen hat, bildungsbürgerlichen Idealen nachhängt oder überhaupt persönlichen Zugang zur Kunst im allgemeinen Sinne hat. Setzen wir dies voraus, besteht allerdings die Gefahr, die sich uns im Kunstwerk mitteilenden Wahrheiten bei aller Bereitschaft, sich von ihm „etwas sagen zu lassen“ (1990, S. 273), entweder mit subjektivistischer Geschmacksbeliebigkeit oder aber mit übersteigertem Geltungsanspruch des Kunstwerks selbst – weil aus ihm „überlegene Wahrheit spricht“ – zu verwechseln. Woher soll der Laie wissen, wann er die *Grenzen der Interpretation* erreicht oder überschritten hat? Woraus ergibt sich die dringliche und begründete Notwendigkeit, sich von Kunstwerken etwas sagen zu lassen? Gadamer selbst denkt gar nicht daran, solche Grenzen und Notwendigkeiten begrifflich festzulegen. Und setzt sich eben dadurch einerseits der Gefahr des Relativismus, andererseits aber einer, wiewohl gegenüber dem von ihm in jungen Jahren bewunderten Stefan George abgemilderten Form des ästhetischen Fundamentalismus (vgl. Tellkamp, 2010) aus, demzufolge Kunst *allein* und unhinterfragt Wahrheit verbürgt, unabhängig von Kritik- und Rezeptionskompetenz. Die Interpretation findet im steten Wandel des geschichtlichen Kontextes statt. Die Geschichtlichkeit, der wir Gadamer zufolge gehören (Gadamer, 1990, S. 281), gibt die Regeln vor, nach denen wir uns auf die Wahrheit einlassen, die uns das Kunstwerk mitteilen kann. Diese Regeln werden beherrscht oder auch nicht. Darin liegt die eigentliche Gefahr, dem Relativismus anheimzufallen oder sich kritiklos unter die Autorität von Kunst bzw. Kunstinterpretationen zu stellen. Diese Kritik intendiert freilich nicht nivellierende Vereinheitlichung auf Rezipientenseite. Doch entweder Gadamer meint es ernst mit der „überlegenen Wahrheit“ des Kunstwerks; dann muss diese nachzuvollziehen sein, will sie Anspruch auf

objektive Gültigkeit stellen. Oder ein jeder kann daraus machen, was er daraus machen zu müssen glaubt – dann aber gibt es keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit.

Im Gegensatz zu Gadamer fragt Donald Davidson nicht nach der Wahrheit in Texten oder Kunstwerken. Für ihn steht die Entwicklung einer Bedeutungstheorie in Anlehnung an den semantischen Wahrheitsbegriff Alfred Tarskis (1901-1983) im Vordergrund. Daher ist ein kurzer Blick auf Tarskis Theorie von Interesse, bevor wir uns Davidsons Konzeption zuwenden. Tarski beschränkt seine Wahrheitsdefinition auf wirklichkeitsbezogene Aussagen in formalisierten Sprachen (Tarski, 1972, S. 57). Wir bezeichnen demnach eine Aussage als wahr, wenn sie mit der Bedeutung von etwas in der Wirklichkeit korrespondiert, wie etwa:

Der Satz *„Axel hält einen Vortrag über pädagogische Kasuistik“* ist dann und nur dann wahr, wenn Axel einen Vortrag über pädagogische Kasuistik hält.

Formalsprachlich lauten diese sog. *T-Äquivalenzen* bei Tarski:

„(T) *X ist wahr genau dann, wenn p*“ (1972, S. 59).

Tarskis korrespondenztheoretischer Ansatz setzt mit seinem semantischen Wahrheitsbegriff feste Bedeutungskriterien voraus und läuft infolgedessen Gefahr, in einen infiniten Regress zu geraten. Sein Beispiel, wonach die Aussage *„Schnee ist weiß“* dann und nur dann wahr sei, wenn Schnee wirklich weiß wäre (1972, S. 58), impliziert, es könne keinerlei Zweifel darüber geben, was *Schnee* und was *weiß* tatsächlich bedeuten. Daraus ergibt sich das Problem, eine den Bedeutungskriterien zugrundeliegende Definition von Wirklichkeit aufzustellen. Gerade in bezug auf das Beispiel einer als *weiß* bezeichneten Farbe lässt sich fragen, ob Farben immanente Eigenschaften besitzen oder beobachterrelativ und somit subjektiv erfahrbar sind. Stimmt diese Vermutung, muss geklärt werden, inwiefern *weiß* einfach *weiß* ist und damit die Aussage

Der Satz *„Schnee ist weiß“* ist dann und nur dann wahr, wenn Schnee *schwarz* ist

als falsch angesehen werden kann. Inwieweit kann man den Satz *„Schnee ist weiß“* an der Wirklichkeit überprüfen? Wenn es lediglich um nominalistische Festlegung von Begriffen geht, besteht bei einer Aussage wie *„Schnee ist weiß“ ist dann und nur dann wahr, wenn Schnee weiß ist* das Risiko inhaltlicher Beliebigkeit. Dann nämlich kann als Überprüfungs-kriterium auch *grünes Gras* oder *blauer Himmel* hinzugezogen werden. Auf die Spitze getrieben, könnte eine Wahrheitsdefinition demzufolge lauten:

Der Satz *„Schnee ist weiß“* ist dann und nur dann wahr, wenn auf Ebbe Flut folgt, wenn der Ball rund ist, wenn im Alten Land die Erdbeeren wachsen und wenn das „RoSE“-Journal für den Pulitzer-Preis nominiert wird.

Auf die inhaltliche Beliebigkeit des rechten Bikonditionals wird in der Literatur oft hingewiesen (vgl. exemplarisch Glüer, 1993, S. 29 f.). Aus den Schwierigkeiten, die Bedeutung von Bedeutung festzulegen, ergeben sich zwei Möglichkeiten:

a) Entweder man folgt Tarskis Ansinnen, in den formalisierten Sprachen ein präzises, gleichwohl begrenztes technisches Hilfsmittel zur Überprüfung einer Objekt- durch eine Metasprache zu sehen, das auf die semantisch geschlossenen, natürlichen Sprachen nicht anwendbar ist (1972, S. 63). In diesem Fall müsste der Rahmen aufgrund der aufgezeigten Probleme allerdings noch weiter eingeschränkt werden: Da eine Aussage, wonach Schnee weiß sei, eben *auch* dann wahr ist, wenn $p_1, p_2, p_3, \dots, p_n$, bzw. wenn die Farbwahrnehmung einer Person X eher in Richtung *hellgrau*, die einer Person Y dagegen eher in Richtung *leuchtendgelb* tendiert, kann das Überprüfungs-kriterium nur axiomatischen Charakter haben. Dadurch reduzierten sich die T-Äquivalenzen letztlich auf Sätze wie

Die Aussage *„ $7+5=12$ “* ist dann und nur dann wahr, wenn $7 + 5 = 12$.

Dabei besteht, wie Davidson feststellt, das Risiko der Trivialisierung der Korrespondenztheorie: „The chief difficulty is in finding a notion of fact that explains anything, that does not lapse, when spelled out, into the trivial or the empty“ (2001a, S. 37). Das Problem ist also in der *Bedeutungsbegründung* zu sehen. Folgt man der axiomatischen Linie nicht, kann sich die T-Äquivalenz in den oben beschriebenen infiniten Regress verwickeln, etwa in der Form:

Die Aussage *Der Satz ‚Schnee ist weiß‘ ist dann und nur dann wahr, wenn Schnee weiß ist*, ist dann und nur dann wahr, wenn Schnee weiß ist, was wiederum dann und nur dann wahr ist, wenn Schnee weiß ist, etc. pp.

b) Korrespondenztheoretische Aussagen finden ihre Begrenzung überdies nicht nur durch ihre etwaige Falsifikation, sondern darüber hinaus auch in ihrer Verwendbarkeit innerhalb objektivierender Wissenschaften. Da es aus den aufgezeigten Gründen schwierig ist, den Inhalt einer Aussage anhand vorgefasster Bedeutung zu überprüfen, ist es sinnvoll, die Bedingungen zu betrachten, unter denen eine Aussage wahr sein könnte. Das wäre die zweite Möglichkeit, bei der Davidson den Schritt hin zu den natürlichen Sprachen wagt, den Tarski nicht gehen kann. Man hat es nun mit einer Situation zu tun, in der sich Sprecher und Interpret gegenüberstehen und Aussagen nicht mehr unmittelbar auf ihren alleinigen Bedeutungsgehalt reduziert werden können, da einerseits die Intentionen des Sprechers nicht zwangsläufig bekannt sind und wir andererseits auch nicht davon ausgehen dürfen, die Bedeutung einer Aussage in einer Sprache L_1 decke sich zwangsläufig mit ihrer Bedeutung in einer Sprache L_2 . Eine Aussage muss also an den Bedingungen überprüft werden, unter denen sie getätigt wird. Davidsons Anliegen ist eine Bedeutungstheorie zur Interpretation fremder Sprachen in Abhängigkeit von Kontext und Objektbezug. Im Ergebnis steht ein situationsgebundener Wahrheitsbegriff. In seinem Aufsatz *Radical Interpretation* nimmt Davidson die Umkehrung der *T-Äquivalenzen* vor, indem er nicht die Bedeutung, sondern den Kontext selbst zum Maßstab des Wahrheitsgehalts macht:

„In Tarski’s work, T-sentences are taken to be true because the right branch of the biconditional is assumed to be a translation of the sentence truth conditions for which are being given. But we cannot assume in advance that correct translation can be recognized without pre-empting the point of radical interpretation; in empirical applications, we must abandon the assumption. What I propose is to reverse the direction of explanation: assuming translation, Tarski was able to define truth; the present idea is to take truth as basic and to extract an account of translation or interpretation. The advantages, from the point of view of radical interpretation, are obvious. Truth is a single property which attaches, or fails to attach, to utterances, while each utterance has its own interpretation; and truth is more apt to connect with fairly simple attitudes of speakers“ (2001a, S. 134).

Das Resultat bringt Davidson auf die Formel:

„(GE) $(x)(t)$ (if x belongs to the German speech community then $(x$ holds true ‚Es regnet‘ at t if and only if it is raining near x at t)“ (2001a, S. 135).

Was heißt das in der Konsequenz?

Grundsätzlich ist es in einer Situation radikaler Interpretation sinnvoll, seinem Gegenüber zu unterstellen, er rede keinen Unsinn bzw. seine Aussagen bezögen sich auf Objekte des unmittelbaren Umfeldes. Diesen seitens des radikalen Interpreten entgegengebrachten Vertrauensvorschuss bezeichnet Davidson als *principle of charity* (2001a, S. 136 f.). Er rechtfertigt es mit dem Umkehrschluss, durchgängige Zustimmungsverweigerung würde voraussetzen, es selbst besser zu wissen:

„This method is intended to solve the problem of the interdependence of belief and meaning by holding belief constant as far as possible while solving for meaning. This is accomplished by assigning truth conditions to alien sentences that make native speakers right when plausibly possible, according, of course, to our own view of what is right. What justifies the procedure is the fact that disagreement and agreement alike are intelligible only against a background of massive agreement. Applied to language, this principle (das *principle of charity*, Anm. d. Verf.) reads: the more sentences we conspire to accept or reject (whether or not through a medium of interpretation), the better we understand the rest, whether or not we agree about them“ (2001a, S. 137).

Von durchgängiger Zustimmungsverweigerung kann in der Situation radikaler Interpretation keine Rede sein: Um auf längere Sicht den Bedeutungsgehalt der fremden Sprache nach und nach zu erschließen, ist man darauf angewiesen, ihren Sprechern so oft wie möglich beizupflichten. Davidsons Auffassung von Wahrheit setzt eine konkrete, lebensweltliche Situation voraus. Das ist an sich nichts besonderes; auch die Lektüre von *Tristram Shandy* auf einer grünen Bank unter einer alten Linde ist eine solche konkrete, lebensweltliche Situation. Entscheidend ist die in der Situation sozialer Praktik stattfindende Interaktion, die mindestens zwei Teilnehmer erfordert. *Wahrheit* ist hier von der jeweiligen Interaktion anhängig, enthält also, wie bereits bei Gadamer zu sehen war, ein schöpferisches Moment. Dies jedoch nicht als künstlerisch-kreativer Akt,

sondern als gemeinsame Anstrengung, Wahrheit zu erlangen. In dem Zusammenhang wird darauf verwiesen, Davidson führe sein Experiment der *radikalen Interpretation* wie ein Naturwissenschaftler durch: Es gelte weniger, herauszufinden, ob mit dem in einer fremden Sprache gesprochenen Wort *Gavagai* tatsächlich ein Kaninchen, nur dessen Ohren oder das Rezept für Hase in Burgunder gemeint sei, als vielmehr zu untersuchen, welche der eigens entwickelten Hypothesen möglichst plausibel erklärt, warum jemand beim Sprechen des Wortes *Gavagai* auf ein Kaninchen zeigt (Blume & Demmerling, 1998, S. 209).

Der Vorteil dialogischer Wahrheitsfindung liegt darin, interpretatorische Willkür durch wechselseitige Kontrolle der Dialogteilnehmer beizeiten verhindern zu können. Hier sind einem einzelnen Interpreten unkontrolliert ausgelieferte Texte oder Kunstwerke sicherlich stärker „gefährdet“. Das wirft allerdings die Frage auf, wie es generell um die *radikale Interpretation* von Texten bestellt ist. Davidsons behavioristischer Ansatz lässt die Beobachtung sozialer Interaktion zu; was passiert aber, wenn der radikale Interpret ein Buch in die Hände bekommt, das einem ihm nicht geläufigen Kontext entstammt? Selbst wenn keine rein sprachlich-semantischen Barrieren mehr zu überwinden wären – mithin sicher feststeht, dass das Wort „*Gavagai*“ in einem Satz mit *Kaninchen* übersetzt wird –, ist ihm nichts über den Klang der Sprache, die er gerade liest, den Autor, den gesellschaftlichen, historischen und literarischen Hintergrund bekannt. Womöglich befindet er sich in einer entfernt vergleichbaren Situation wie der englische Muttersprachler, der in John R. Searles Gedankenexperiment im *Chinesischem Zimmer* sitzt: Ohne je den Klang der Sprache gehört zu haben oder sonstige geschichtlich-kulturelle Zusammenhänge zu kennen, lernt der englische Muttersprachler mit der Zeit, ausschließlich anhand der Syntax vom Chinesischen ins Englische zu übersetzen (Searle, 1986). Die Frage ist, wie der radikale Interpret vorgehen würde. Um das richtig einschätzen zu können, wäre ein Blick auf das kulturell-gesellschaftliche Vorverständnis vonnöten, das die Intentionen des Interpreten bestimmt. Welchem Hintergrund entstammt er, was motiviert ihn dazu, sich mit dem unbekanntem Text, dem fremden Volk, das er entdeckt hat, näher zu befassen? Davidson selbst gibt uns auf diese Frage keine Antwort.

Mit einem verbindlichen Begriff *objektiver* Wahrheit tun sich sowohl Gadamer als auch Davidson schwer. Die Wahrheit von Texten und Kunstwerken verbleibt bei Gadamer allen anerkennungswürdigen Versuchen zum Trotz notwendig im Vagen und Ungefähren – das liegt in der Natur der Sache und ist dem Grandseigneur der Hermeneutik nicht anzulasten. Doch aufgrund dieses begrifflich unspezifischen Charakters sind Argumente problematisch, die entweder in eine relativistische Richtung weisen oder, ganz im Gegenteil dazu, ontologische Verabsolutierung nahelegen. Beide Lesarten sind in Gadamers Werk sehr wohl möglich. Daraus ergeben sich gleich mehrere Probleme: Folgt man der eher relativistischen Lesart, so ist der Wahrheitsanspruch von Texten und Kunstwerken überhaupt zweifelhaft und schlimmstenfalls postmodernistischem *anything goes* anheimgestellt; dann aber ist fraglich, inwieweit hermeneutische Wahrheit eine wirkliche Alternative zum objektiven Wahrheitsanspruch moderner Wissenschaften sein kann, wie sie Gadamer ja vorschwebt. Folgt man dagegen der Lesart, wonach es übergeordnete Wahrheiten in Schrift und Kunst gebe, die sozusagen mehr wissen als ihre Urheber und Interpreten, so stellt sich einerseits das Problem stichhaltiger Begründung autoreferentieller Legitimation, andererseits müsste solch verabsolutierte Wahrheit klarer auf den Begriff zu bringen sein: *Die selbstlegitimierende Wahrheit der Kunst ist x, y, nicht aber z, und sie ist gültig, weil a₁, a₂ und nicht a₃*. Lässt man dagegen beide Lesarten zu, liegt der innere Widerspruch schnell auf der Hand: Entweder *anything goes*, dann keine ontologische Verabsolutierung; bzw. ontologische Verabsolutierung, weil *anything goes*, damit jedoch zugleich wieder deren Relativierung. Oder ontologische Verabsolutierung, dann möglicherweise *anything goes* in vielen anderen Bereichen, nicht aber in Texten und Künsten; im übrigen wäre Gadamer in diesem Fall selbst an die klare Ausformulierung des absoluten Wahrheitsanspruchs gebunden, die er de facto nicht liefert.

Davidsons kontextgebundener Wahrheitsanspruch ist durchaus realistisch, wenn man folgende Einschränkungen berücksichtigt: Die Situation der *radikalen Interpretation* lässt eine relative Bedeutungsannäherung, nicht aber eine absolute Kohärenz als möglich erscheinen. Das Wort *Gavagai* kann mit *Kaninchen* übersetzt werden und gibt damit, wie es so schön heißt, dem Kind einen Namen. Doch deckt die punktuelle Übereinkunft einer Gegenstandsbezeichnung bereits den gesamten Bedeutungshorizont lebensweltlicher Kontexte ab? Womöglich bedeutet *Kaninchen* für X nicht einfach bloß ein vierbeiniges Säugetier mit langen Ohren, sondern gemahnt ihn an Eichendorffsche Naturidylle *in Feld und Wald und*

Tal oder blutrünstige Killer-Kaninchen à la *Monty Python*, während Y beim Namen *Gavagai* überhaupt nicht an ein vierbeiniges Säugetier mit langen Ohren denkt, sondern umgehend auf die Knie fällt und einer ehrfurchtgebietenden paganischen Autorität huldigt. Diese zugestandenermaßen überzeichneten Beispiele verweisen indes auf die vergleichswisen Extrem- bzw. Ausnahmesituationen, in denen Davidsons *radikale Interpretation* stattfindet. Die Alltagstauglichkeit von Sprache in einer Gesellschaft, in der Verständigungsmöglichkeit bereits vorausgesetzt werden kann und verbale Kommunikation per se nicht mehr in Frage steht, kommt nicht zum Zuge, sieht man von Davidsons Auseinandersetzung mit Tarski einmal ab. Auch ist der Lebensalltag zwischen Menschen vieles, doch gewiss keine Perspektive neutraler Beobachtung im behavioristischen Sinne. Dies legt Davidson mit seinem *principle of charity* ja selbst nahe.

Halten sowohl Gadamer als auch Davidson gleichwohl noch mehr oder weniger explizite Wahrheitscharakterisierungen bereit, so besteht beim Begriff der *Fremdheit* eine weitaus geringere Greifbarkeit. Bei aller Bemühung um das Fremde unterlassen beide Philosophen eingehendere begriffliche Umschreibungen. Für Gadamer ist das Fremde schlicht – mit Bitte um Nachsicht ob der Katachrese – das Salz in der hermeneutischen Suppe, das im Grunde keiner besonderen Hervorhebung bedarf und immer in den Kontext mit eingebunden ist. Er stellt sehr wohl fest, in der hermeneutischen Situation immer schon mit Fremdem und Unbekanntem, Unverständlichem als ontologischer Grundtatsache konfrontiert zu sein, unterlässt jedoch eine nähere begriffliche Betrachtung (vgl. Gadamer, 1999, Bd. II, S. 62 ff.). Bei Davidson erfährt das Fremde zwar durch die konkrete Situation von Sprecher und Interpreten eine deutlichere Kontur, die jedoch auf die Konfrontation mit einer fremden Sprache verengt betrachtet wird. Überdies entsteht Davidsons Auseinandersetzung mit dem Fremden im Zuge der Genese seiner Bedeutungstheorie, wodurch das Fremde, auch wenn es in aller Radikalität auftritt, letztlich zum bloßen Steigbügelhalter seiner Interpretationsthese zu geraten droht.

Gadamers Hermeneutik ist primär auf dem Gebiet traditioneller Textinterpretation angesiedelt, wobei die sprachontologische Wende in *Wahrheit und Methode* über das bloße Verhältnis von Text und Interpret hinaus auf dialogisches Erschließen von Überlieferung und die in ihr enthaltene Wahrheit weist. Dialog bedeutet aber nicht zwangsläufig die Gegenwart von mindestens zwei Gesprächsteilnehmern, sondern nimmt seinen Ausgang in der Heidegger entlehnten fundamentalontologischen Befragung des eigenen Daseins, erstreckt sich über textliche Überlieferung und manifestiert sich last but not least in der Dialoghaftigkeit zwischen Interpret und Interpretiertem. Aus der durch das Bewußtwerden um die Zeitlichkeit des Daseins erwachsenden Befragung der Faktizität erhält der hermeneutische Zirkel den Charakter der Entwurfsform eigener Möglichkeiten (vgl. Gadamer, 1990, S. 263 f.). Die Fremdheit ist in dem Moment mit im Spiel, in dem das Dasein sich möglichen Seinsarten stellt.

Nehmen wir das konkrete Beispiel der Textinterpretation, auf die sich Gadamer beruft, und in der wir es mit der Konstellation Autor-Text-Interpret zu tun haben. Hier befragt der Interpret einen Text und bewirkt, was Gadamer als *Horizontverschmelzung* bezeichnet. Der Horizont selbst ist „der Gesichtspunkt, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist“ (1990, S. 307). D. h., unter Horizont ist immer das Einzelne bzw. das Besondere des hermeneutischen Zirkels zu verstehen. Der Interpret tritt mit *seiner* Fragestellung und somit mit einer bestimmten Erwartungshaltung an den Text heran. Diese Erwartung betrifft den Entwurf des Ganzen auf einen Sinn hin:

„Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer eine Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, wenn man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht“ (1990, S. 271).

Der Interpret (=der Einzelne) steht indes nicht als neutraler Beobachter *außerhalb* des Ganzen, das zu verstehen er sich anschickt. Nach Gadamer haben wir es *grundsätzlich* mit Fremdheit zu tun, die es zu verstehen gilt, und somit stehen wir immer schon *inmitten* dieser Fremdheit. Wir müssen den Begriff des Fremden ausweiten auf vermeintlich Vertrautes unserer Existenz. Auch der *Verfall einer Familie* ist bei jeder erneuten Lektüre der *Buddenbrooks* stets ein neu zu entdeckender, neu zu interpretierender Abgesang auf das Großbürgertum unter den Vorzeichen literarischer *décadence*. Die Höhen und Tiefen einer Lübecker

Kaufmannsfamilie im 19. Jh. erfahren nicht nur im permanenten Wandel veränderter literatur- und geschichtswissenschaftlicher Ansätze andere Perspektiven, sondern werden vom einzelnen Leser/Interpreten auch immer in unterschiedlichen Lebenszusammenhängen gelesen und gedeutet. Das meint allerdings nicht: Hineinversetzen in die Gefühlslage Thomas Manns bei der Niederschrift des Romans qua Ausschaltung der eigenen Subjektivität. Das ist gerade der Kritikpunkt Gadamers:

„Indem man die Überlieferung vom historischen Standpunkt aus sieht, d. h. sich in die historische Situation versetzt und den historischen Horizont zu rekonstruieren sucht, meint man zu verstehen. In Wahrheit hat man den Anspruch grundsätzlich aufgegeben, in der Überlieferung für einen selber gültige und verständliche Wahrheit zu finden. Solche Anerkennung der Andersheit des anderen, die dieselbe zum Gegenstande objektiver Erkenntnis macht, ist insofern eine grundsätzliche Suspension seines Anspruchs“ (Gadamer, 1990, S. 308 f.).

Das Subjekt ist auch beim Versuch historischer Rekonstruktion immer mit von der Partie, schließlich geht von ihm die Fragestellung an das Ganze des historischen Zusammenhanges aus. Das bedeutet, immer schon einen Bezug zwischen Subjekt und Objekt als a priori hergestellt, mithin diesen als Einheit denken zu müssen. Wir stellen keine kontextunabhängigen Fragen, die vermeintliche Sicherheit reiner Objektivität sucht man vergebens. Gadamers Gedankengang gipfelt schließlich in seinem Begriff der *Horizontverschmelzung*:

„In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt sowenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“ (1990, S. 311).

Die Interpretation erlangt hier einen ganz eigenen Stellenwert, wobei erneut die Zirkelhaftigkeit anklingt, auf die schon Heidegger hingewiesen hatte (vgl. Abschnitt 3.1). Wo dies der Fall ist, sorgt der zeitliche Abstand zwischen Überlieferungs- und Interpretationskontext dafür, dass die Sinnerschließung seitens des Interpreten in eine andere Richtung verläuft als die ursprüngliche Intention des Textes: „So gilt für den Historiker grundsätzlich, daß die Überlieferung in einem anderen Sinne zu interpretieren ist, als die Texte von sich aus verlangen“ (1990, S. 342). Interpretation findet statt, wenn die eigentliche Intention der vorliegenden Überlieferung nicht direkt zu ermitteln ist, sondern diese auf eine bestimmte Situation trifft. Der Kontext des Interpreten und der Kontext der Überlieferung sind durch einen Graben getrennt, der nur durch Interpretation zu überwinden ist.

Würde dagegen eine Vereinigung des Intendierten stattfinden, also Textinhalt und der Erwartungshorizont des Interpreten sich als deckungsgleich erweisen, so wäre erreicht, was Gadamer als den *Vorgriff der Vollkommenheit* bezeichnet. Er weist in diesem Zusammenhang zunächst auf Heidegger hin, der in Absetzung des formalen Zirkelverständnisses der Romantiker den hermeneutischen Zirkel dergestalt beschrieben habe, „daß das Verständnis des Textes von der vorgreifenden Bewegung des Vorverständnisses dauerhaft bestimmt bleibt“ (1990, S. 298). Dann vollzieht Gadamer die entscheidende Wendung, indem er Interpreten und Interpretiertes in denselben Überlieferungskontext hineinstellt und damit die vormals bezeichneten Strukturen in der *Horizontverschmelzung*, in der Interpret und Interpretiertes in ihren jeweils sich wechselseitig beeinflussenden Kontexten standen, zugunsten eines nunmehr gemeinsamen Überlieferungskontextes aufgibt:

„Der Zirkel ist also nicht formaler Natur. Er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern er beschreibt das Verstehen als das Ineinander der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen. Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir schon immer stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiterbestimmen. Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ‚methodischer‘ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens“ (1990, S. 298 f.).

Unter Berücksichtigung des von Gadamer eingeforderten Strukturmoments des Verstehens ist die Wechselseitigkeit von Einzelem und Ganzem in ihren Kontextstrukturen zu sehen und insofern von der

jeweiligen Subjektivität von Interpreten und Autor abzusehen. Aus dem Zusammenwachsen beider Kontexte entsteht nun die „vollkommene Einheit von Sinn“ (1990, S. 299) als *Vorgriff der Vollkommenheit*, innerhalb dessen das Überlieferungsverständnis von Interpret und Autor zusammenfindet, weil es gute Gründe gibt, „das Gesagte als wahr gelten zu lassen“ (ebd.) und die Möglichkeit eingeräumt werden muss, „daß ein überlieferter Text es besser weiß, als die eigene Vormeinung gelten lassen will“ (ebd.). Die Überlieferung offenbart ein eigenes Wahrheitsmoment, das die Polarität von Subjekt und Objekt, von Einzelnem und Allgemeinen, von Eigenem und Fremden zu überwinden vermag, denn „hier bewährt sich, daß Verstehen primär heißt, sich in der Sache verstehen, und erst sekundär, die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen“ (ebd.). Diese Polarität bildet somit die Enden eines Zwischenraumes, welcher nach Gadamer „*der wahre Ort der Hermeneutik*“ (1990, S. 300) ist. Der Zwischenraum ist die Sprache selbst, die das in ihr Gesagte der subjektiven Gebundenheit an den Autor enthebt und damit den Verstehensvollzug nicht bloß als ein reproduktives, sondern eben auch als ein produktives Verhalten erscheinen läßt, dessen erschlossener Sinn Autor wie Interpreten übertrifft:

„Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht. Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann, wie es für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt. Es besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. Nur daß diese nicht mit Schleiermacher psychologisch als die Spannweite, die das Geheimnis der Individualität birgt, zu verstehen ist, sondern wahrhaft hermeneutisch, d. h. im Hinblick auf ein Gesagtes, die Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, die Sage, die sie uns sagt. Sie spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition“ (ebd.).

Eine Interpretation des Fremden an sich, als Begriff, findet sich bei Donald Davidson ebensowenig wie bei Gadamer. Betrachten wir daher noch einmal die Situationen der *radikalen Übersetzung* bei Quine und die der *radikalen Interpretation* bei Davidson. Beide untersuchen die Bedeutung von Aussagen unter holistischen Vorzeichen, sie versuchen also den Aussagegehalt aus dem Gesamtkontext (Situation, Zeit, Ort) heraus zu ermitteln. Beide gehen davon aus, über keine Metasprache als Überprüfungsmaßstab von Aussagebedeutungen zweier Alltagssprachen zu verfügen. Die Übersetzung bzw. Interpretation einer unbekanntem Sprache ist nach dieser Lesart empirisch aus einer Beobachterperspektive heraus zu gewährleisten. Quine rekurriert auf ein Reiz-Reaktions-Schema (vgl. 1960, S. 26 ff.), Davidson zunächst auf die Umstände, unter denen Äußerungen gemacht werden (2001a, S. 125 ff.), später jedoch auf die Prämissen seines *Triangulationskonzeptes* (2001b, S. 203), bei dem sich „ein Sprecher, ein Hörer (bzw. Interpret, Anm. d. Verf.) und ein Gegenstand in einer Dreiecksbeziehung gegenüberstehen“ (Blume & Demmerling, 1998, S. 212). Quine und Davidson gemeinsam ist damit ein deutlich behavioristischer Ansatz, bei dem Davidson in Anspielung an die bekannten Thesen Quines über die beiden Dogmen des Empirismus⁹ den Dualismus von Schema und Inhalt als drittes Dogma kritisiert:

„I want to urge that this [...] dualism of scheme and content, of organizing system and something waiting to be organized, cannot be made intelligible and defensible. It is itself a dogma of empiricism, the third dogma“ (Davidson, 2001a, S. 189).

Beide Philosophen setzen den Interpreten einer Situation radikaler Fremdheit aus. Quine hatte die fiktive Lage eines Feldlinguisten erdacht, der eine bislang unbekanntem Sprache – „translation of the language of a hitherto untouched people“ (Quine, 1960, S. 28) – übersetzen soll und sich einzig und allein auf seine Beobachtungen der Umstände berufen kann, in denen bestimmte Sätze geäußert werden. Er erläutert dies anhand eines Beispiels, in dem ein Eingeborener auf ein vorbeilaufendes Kaninchen zeigt und dabei das Wort *Gavagai* ausspricht. Nun kann der Linguist zwar auf den ersten Blick davon ausgehen, der Eingeborene meine mit *Gavagai* das Kaninchen. Da er sich aber letztlich nicht sicher sein kann, ob *Gavagai* exakt mit *Kaninchen* übersetzt werden kann oder nicht ebenso mit *Tier*, *Langohr* oder *Teile eines Kaninchens*, wird er versuchen, die Situation wieder und wieder herbeizurufen: „So we have the linguist asking ‚Gavagai?‘ in each

9. Wittgensteins und Heisenbergs bekannte Dicta hier zit. n. Fischer, 2004, S. 14.

of various stimulatory situations, and noting each time whether the native assents, dissents, or neither“ (1960, S. 29). Im Laufe der Zeit, so Quine, würde sich der Feldlinguist der tatsächlichen Bedeutung von Gavagai immer mehr annähern, aber aufgrund der sogenannten Übersetzungsunbestimmtheit keine entgeltliche Verbindlichkeit der Bedeutung erlangen. Denn jeder Reiz findet unter abweichenden Umständen statt und ruft dementsprechend unterschiedliche Reaktionen hervor. Als Konsequenz ergibt sich die These von der *Unerforschlichkeit der Bezugnahme* (vgl. Blume & Demmerling, 1998, S. 175), wonach unter der Bedingung der Übersetzungsunbestimmtheit nicht herauszufinden ist, welche Wörter die Eingeborenen für welche lebensweltlichen Gegenstände tatsächlich verwenden:

„The affirmative and negative stimulus meanings of a sentence (for a given speaker at a given time) are mutually exclusive. Granted, our subject might be prompted once by a given situation σ to assent to S, and later, by a recurrence of σ , to dissent from S; but then we would simply conclude that this meaning for S had changed. We would then reckon σ to his affirmative stimulus meaning of S as of the one date and to his negative stimulus meaning of S as of the other date“ (Quine, 1960, S. 33).

Donald Davidson folgt Quine in der Adaption der situativen Übersetzungsradikalität, geht aber noch einen Schritt weiter, indem er nicht bloß einen Feldlinguisten ein Übersetzungshandbuch für eine bestimmte Sprache anfertigen lässt, sondern eine universelle, semantische Verstehenstheorie generieren möchte. Gemeint ist, um Quines Beispiel weiterzuverfolgen, ein Verständnis der Bedingungen, unter denen der Sprecher X_1 des Volkes Y_1 das Lebewesen *Gavagai* für ein *Kaninchen* hält, und der Interpret Z ihm einräumen kann, dass *Gavagai* alias *Kaninchen* auch tatsächlich gerade durch die Szenerie hoppelt. Die Leistung von Davidsons Interpretationstheorie liegt darüber hinaus in der Möglichkeit, auch dann ein vorbeihuschendes Tier als Kaninchen zu verifizieren, wenn es vom Sprecher X_2 des Volkes Y_2 als *Kurikuri* und vom Sprecher X_3 des Volkes Y_3 als *Jikajook* bezeichnet wird:

„I propose that we take the fact that speakers of a language hold a sentence to be true (under observed circumstances) as prima-facie evidence that the sentence is true under those circumstances. For example, positive instances of ‚Speakers (of German) hold ‚Es schneit‘ true when, and only when, it is snowing‘ should be taken to confirm not only the generalization, but also the T-sentence, ‚Es schneit‘ is true (in German) for a speaker x at time t if and only if it is snowing at t (and near x)“ (Davidson, 2001a, S. 152).

Das Verständnis für eine fremde Sprache wird durch die Beobachtung von sprachlicher Äußerung und Äußerungskontext entwickelt; überdies richtet man sich bei der Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit möglichst oft nach dem Sprecher, indem man ihm ein Höchstmaß an Rationalität unterstellt, die Davidson als unabdingbar dafür voraussetzt, eine andere Person verstehen zu können.

Nun ist es eine Sache, radikale Übersetzung bzw. Interpretation in ihren jeweiligen konkreten Anwendungsbereichen zu betrachten, wie dies Quine und Davidson tun. Wenn dies aber geschieht, so muss ein Vorverständnis radikaler Fremdheit zugrundeliegen. Steht der radikale Übersetzer bzw. Interpret einzig auf der behavioristischen Beobachtungsebene, d. h., nimmt er (Subjekt) eine rein forschende Haltung gegenüber dem Eingeborenenvolk (Objekt) ein, bei der er sich selbst um objektiver Erkenntnisse willen vollständig aus dem Geschehen heraushält, dann kann Davidson Quine zwar vorhalten, den Dualismus von Schema und Inhalt aufrecht zu erhalten, er müsste sich in diesem Fall aber den gleichen Vorwurf gefallen lassen. Nun geht es Davidson, wie gesehen, um die Überwindung dieses dritten empirischen Dogmas. Er bringt das forschende Subjekt unmittelbar ins Spiel mit ein. Indem Davidsons Lesart „das Subjekt-Objekt-Modell – und zwar insbesondere die Vorstellung von der Forschung als einer genauen Wiedergabe des Objekts durch das Subjekt – fallenläßt, schafft sie die Möglichkeit, die Untersuchung als Gespräch aufzufassen“ (Rorty, 2000, S. 89). Damit nähert er sich dem Ideal Gadamers an. Offensichtlich zeichnet sich die Situation der radikalen Interpretation gerade dadurch aus, Subjekt und Objekt zusammenzudenken. Wo dies der Fall ist, kann nicht nur der Subjekt-Objekt-Dualismus als überwunden gelten, sondern tritt auch der unauflösbare Bezug zwischen Eigenem und Fremdem deutlicher zutage. Die Umstände der radikalen Interpretation zeigen dies auf idealtypische Art und Weise. Der Bezug zum Fremden geht hier so weit, dass das Subjekt sich der Fremdheit nahezu ausliefern muss, will es Verständigung möglich machen. Der Wille zum Verstehen des Gegenüber setzt eine bewusste Hingabe an die Situation voraus; jeglicher Versuch, hier auf vorgefassten Positionen zu verharren, müsste unverzüglich zum Scheitern des Experiments

führen. Das bedeutet nicht, ohne Vorurteile im Sinne Gadamers auszukommen, ganz im Gegenteil. Das eigene Vorverständnis gestattet es dem Subjekt erst, sich willentlich dem Kontext radikaler Interpretation auszusetzen. Doch im Sinne des *principle of charity* und des *Vorgriffs der Vollkommenheit* kann man dem Gegenüber prinzipiell wahre Aussagen und Bedeutungsanzeigen unterstellen.

Das *principle of charity* gebietet, dem Sprecher einer fremden Sprache möglichst oft wahre Aussagen zu unterstellen. Als radikale Interpreten können wir ihm dies allerdings nur unter Zurückhaltung eigener Ansichten und Behauptungen zugestehen. Das ist das Bindeglied zwischen Davidson und Gadamer. Denn wenn oben von der Auslieferung des Subjekts die Rede war, dann meint das die bewusste und willentliche Transformation der eigenen Vorurteile in die Lebenswelt des anderen in der Annahme, dort Wahrheit zu finden. Die eigene Subjektivität wird also keineswegs in ihrem Bewusstsein, in ihrer Wirkung ausgeschaltet. Vielmehr macht Davidson sie für seinen radikalen Interpreten zur unausgesprochenen Bedingung. Gadamer beschreibt die willentliche Unterstellung der Überlieferung als Wahrheitskriterium. Wer Wahrheit empfängt, steht in einem geschichtsontologischen Prozess, der das Verstehen-wollen begünstigt. Nur so ist der *Vorgriff der Vollkommenheit* möglich. Bei Davidson dagegen steht im Ergebnis eine transzendente Reflexion darüber, was wir unter den Auspizien des *principle of charity* überhaupt verstehen können (vgl. Höhle, 2004). Dabei tritt relative Voraussetzungslosigkeit an die Stelle von geschichtsontologischem Vorverständnis und damit eine Analyse von Verstehensbedingungen überhaupt. Beide Philosophen begehen also nicht den Fehler, von den subjektiven und lebensweltlichen Voraussetzungen abzusehen. Gadamer hat dies in seiner Kritik am romantischen Historismus dargelegt, Davidson vereint im Grunde Leser und radikalen Interpreten zu einer Person, die aus ihrer lebensweltlichen Perspektive die eigenen Verstehensgrenzen auslotet.

Mein abschließender Rückblick auf Gadamer und Davidson ist eher ein Vorblick ohne Gadamer und Davidson; er fällt zumindest nicht unmittelbar bezogen auf herausgehobene Aspekte ihrer Interpretationen aus. Dies gewiss nicht, weil es nichts mehr zu kritisieren gäbe. Mindestens könnte man beiden Denkern gegenüber aus objektiv-idealistischer Perspektive heraus geltend machen, der Wahrheitsanspruch sei „universaler als der Anspruch [...] auf Verständlichkeit für andere, wenn es denn auch einsame Wahrheitserkenntnis geben kann“ (Höhle, 2004, S. 283).

Dringlicher geboten erscheint mir indes eine Art kritischer Ergänzung: Zum einen hinsichtlich Gadamers sprachontologischer Hypertrophie, die suggeriert, alles verständliche Sein *sei* Sprache (Gadamer, 1990, S. 478), zum anderen hinsichtlich des behavioristischen Beobachterstandpunktes, den Davidson bei aller Einsicht in die Kontextualität und lebensweltliche Situation durchhalten zu müssen glaubt. Demgegenüber muss eine Theorie, die sich die Verständigungspotentiale zwischen Menschen aufs Papier geschrieben hat, auch mit Phänomenen rechnen, die sich aus verbal-sprachlichen und körperlich-leiblichen Handlungen und Interaktionen gerade *nicht* oder zumindest nicht als unmittelbar kohärent ergeben und infolgedessen außer Reichweite objektiv-wissenschaftlicher Methodik liegen. So muss man mit unausgesprochenen Antizipationen der Dialogpartner rechnen, die sich früher oder später im Tatsächlichen manifestieren können, aber nicht notwendig müssen. Wenn aus Möglichkeit aber Wirklichkeit geworden ist, verändert dies die Ausgangsbedingungen, weil einige Möglichkeiten nunmehr notwendig ausgeschlossen, andere dagegen plötzlich mit im Spiel sind. Hierbei handelt es sich nach Niklas Luhmann (1927-98) um eine grundlegende soziale Tatsache, die man „als doppelte Kontingenz bezeichnet, daß nämlich Menschen einander erleben als Subjekte, die anders erleben und handeln können“ (Luhmann, 1970, S. 144).

Der Kontingenzbegriff hat eine lange Geschichte, die bis in die Antike zurückreicht (Blumenberg, 1956/65). Aristoteles spricht davon, „dass angenommen werden kann, etwas könne zwar möglich sein, aber nicht sein, und etwas mögliches könne zwar nicht sein, aber sein, ebenso aber bei anderem kategorial Bestimmten; so kann zu gehen möglich sein, aber nicht zu gehen und nicht gehen [dennoch] zu gehen möglich sein“ (Aristoteles, 1957, S. 180).¹⁰ Daran anknüpfend will Luhmanns Systemtheorie die Kontingenz durch den Ausschluss von Notwendigkeit und Unmöglichkeit gewinnen: „Kontingenz ist etwas, was weder notwendig noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist“ (Luhmann, 2012, S. 152). Die faktische Setzung, also das Wirklich-werden des Möglichen, ist ein „Mittel

10. Metaphysik IX/3, 1047a 20-24 (ed. Jaeger): „[...] ὥστε ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δὲ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δὲ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατόν ὃν βαδίζειν.“

der Überführung unbestimmbarer in bestimmbare Kontingenz“ (1972, S. 29). So kann die Einführung der gesetzlichen Schulpflicht bei den Schülern deren wunschhafte Projektion, etwas anderes als täglichen Unterricht von 8 bis 13 Uhr zu haben, auf die Abhängigkeit von der verbleibenden Freizeit reduzieren und damit eine Vielzahl von Möglichkeiten einschränken, woraus sich wiederum andere Möglichkeiten ergeben, die man sonst nicht in Betracht gezogen hätte. Damit ist ein Sinneswandel vorgegeben, das Vergangene nicht mehr ändern, mit Blick auf Gegenwart und Zukunft jedoch über andere Entscheidungsoptionen verfügen zu können: „Kontingenz nimmt also zwei verschiedene Formen an, die durch die Vorher/Nachher-Differenz getrennt und verbunden werden, nämlich Wahlmöglichkeiten bzw. Unsicherheit (über sich selbst) und Auch-anders-möglich-Sein“ (1994, S. 282). Dieses reziproke Spiel mit den Möglichkeiten im sozialen, kommunikativ konstituierten Zusammenleben bestimmt dabei keineswegs nur Ausnahmesituationen, die von erheblichem Entscheidungsdruck geprägt sind. Nicht um Extrembeispiele geht es also wie die Frage, ob ich *in diesem Moment* die Feuerwehr rufen oder fluchtartig das Haus verlassen soll, weil die Wohnung in Flammen steht. Ganz im Gegenteil betrifft die Kontingenz geradezu durchgängig die alltägliche Interaktion, wie Luhmann anschaulich illustriert:

„Die Interaktion wählt unter bestimmten oder doch bestimmbaren Möglichkeiten jeweils in Situationen, die nur begrenzte Verlaufsvarianten offen halten. Soll man mit dem Essen noch warten, bis der letzte der Eingeladenen eingetroffen ist? Wie lange noch? Nutzt man die eigens dafür geschaffene gesellschaftliche Institution des Aperitifs zur Dehnung der Zeit und zur Minderung des Risikos? Weiß man vorher, bei wem man sich zu entschuldigen hat? Vielleicht am besten jeder bei jedem? Ab wann kann man die Wartenden mit dem Thema des Wartens beschäftigen, die Namen der noch Fehlenden nennen, die Gründe der Situation in die Situation einführen? Und wie stark limitiert das die dann noch offenen Möglichkeiten der Verfügung über Zeit? Ein Fortsetzen der Interaktion ist nur möglich, wenn diese Fragen hinreichende Struktur geben, wenn vielerlei Möglichkeiten – gemeinsame Gymnastik, Fernsehen, Flucht der Gastgeber – hinreichend fernliegen und wenn vor allem der dumpfe Druck, irgendetwas tun zu müssen, aber nicht zu wissen was, ausgeschlossen ist“ (2012, S. 571).

Für welche Möglichkeit man sich letztlich entscheidet oder wie man mit verpassten und neu entstandenen Möglichkeiten umgeht, ist innerhalb von Kommunikation in erheblicher Weise davon abhängig, was unser Umweltbewusstsein und Welterleben vorprägt (Gadamer würde wohl von *Vorurteilen* sprechen), worauf wir unsere Aufmerksamkeit aus welchen Gründen immer lenken und worauf infolgedessen gerade nicht, und last but not least, was in einer Kommunikation überhaupt bewusst kommuniziert und was ebenso bewusst lieber nicht kommuniziert wird. Eine ausführliche Erläuterung der entsprechenden Begriffe aus dem Luhmannschen Werk wie Bewusstseins- und Kommunikationslatenz, konstruierte Realität, Beobachtung erster und zweiter Ordnung o. ä. würde diesen abschließenden Teil ausufern lassen. Stattdessen möchte ich diese Begriffe anhand von ganz lebensnahen Beispielen darstellen und veranschaulichen, worum es geht – eine Methode, von der nicht zuletzt Luhmann selbst reichlichen Gebrauch macht.

1.) Luhmann zufolge müssen wir in der Moderne davon ausgehen, es niemals mit einer „wahren“, unvermittelten Wirklichkeit der Welt zu tun zu haben, die wir so, wie wir sie vermeintlich vorfinden, einzu-eins rezipieren könnten. Damit ist weniger etwa die unumstößliche Tatsache gemeint, dass ich gerade am Schreibtisch sitze und diesen Text verfasse, oder „dass ich weiß, ob ich meine Blumen begossen habe oder nicht“ (so Luhmann im Interview in: Hagen (Hrsg.), 2011, S. 81); die unmittelbar lebensweltliche Alltäglichkeit können wir nach Luhmann also beruhigt so nehmen, wie sie tatsächlich ist – ob das stets möglich ist, dürfte allerdings zu bezweifeln sein. Sobald es jedoch über diese engeren Horizonte in *die große, weite Welt* hinausgeht, unterliegen wir nach Luhmann „heute“ den Bedingungen der *Realität der Massenmedien* (vgl. Luhmann, 1996) – denn auch, ob es sich tatsächlich um *die große, weite Welt* oder inzwischen nur noch um das *global village* handelt, kann ich aus unmittelbarer Anschauung nicht wissen, sondern nur qua mittelbar vermitteltem Wissen. Letzteres bedeutet, nicht ein unverstelltes Phänomen selbst zu beobachten, sondern die Beobachtung der Beobachtung des Phänomens zu betreiben. Was wir über die Welt wissen, ist vermittelte Beobachtung. Beobachtung ist dabei keineswegs nur reine Rezeption, sondern auch aktives Konstruieren neuer Realitäten.

Im Zeitalter von Fernsehen, Internet und Co. ist der Begriff *Massenmedien*, wie Luhmann ihn gebraucht, allerdings erklärungsbedürftig. Gewiss sind diese „*Verbreitungsmedien*“ (Luhmann, 2012, S. 221) exponentiell

wirkungsmächtige, technologische Multiplikatoren hinsichtlich dessen, was und wie kommuniziert und gewusst wird bzw. was und wie nicht. *Massenmedien* heißt bei Luhmann in erster Linie *Kommunikation*, wohingegen die kommunikationsdisponierenden Technologien keine Medien im eigentlichen Sinne darstellen. Wenn Luhmann also davon spricht, in der Moderne würden wir unsere Welt nur aus den Massenmedien kennen, kann man als Beispiel auch Goethe heranziehen, der unter dem Einfluss der zu seiner Zeit gesellschaftlich kommunizierten Antiken- und Genieverehrung nach Italien reiste – auch er in Arkadien! Denn wiewohl er sich vor Ort und im Laufe der Zeit sozusagen phänomenologisch befreite und das naheliegend Wesenhafte in den Blick nahm, auch wenn der Auslöser für die regelrechte Flucht gen Süden im September 1786 in der Profanität und den Nicklichkeiten der Verwaltungsgeschäfte am Weimarer Hof zu suchen sein mag: Warum *Italien*, nicht aber Belgien, Schottland oder Portugal? Dass Goethes Zeit und Umwelt in der Spätphase des Alten Reiches sehnsüchtig über die Alpen blickte und Italien als den seligen Hort wähte, wo die Zitronen blühen, sagt viel aus über die Art der Weltwahrnehmung und wie diese vorgeprägt wird (vgl. Conrady, 1988, Bd. I, S. 431 ff.). Systemtheoretisch formuliert: Goethe beobachtet in zweiter Ordnung und im Ergebnis, wie die Welt seiner Zeit bereits seit langem in erster Ordnung beobachtet, unterschieden und selektiv ausdifferenziert worden ist. In der Moderne, so Luhmann, ist die Beobachtung erster Ordnung von der Beobachtung zweiter Ordnung weitgehend abgelöst worden. Was Goethe über Italien weiß, „gleich dem, was Platon über Atlantis weiß: Man hat davon gehört“ (Luhmann, 1996, S. 9).¹¹ Wie Goethe Italien beobachtet, ist also von Beobachtungen bestimmt und geleitet, die er in Form von Erzählungen, Büchern, Kunstwerken usw. zur Kenntnis nimmt. Nicht zu unterschätzen ist die pädagogisch-ästhetische „Vorbelastung“ durch humanistische Bildung und Literatur als wesentlicher Faktor gesellschaftlicher Grundlagen der Goethezeit (Bruford, 1975, S. 287), nicht zu unterschätzen auch, warum *man*, also ebenso Goethe, *so* und nicht anders kommuniziert: Der Weimarer Geheimrat spricht im Rückblick auf das Italienerlebnis *expressis verbis* von *neuem Leben* und *Wiedergeburt* und verweist damit auf pietistische Schlüsselbegriffe seiner Sozialisation (Conrady, 1988, Bd. I, S. 436 f.). Das Bewusstsein für die Dominanz von Beobachtungen zweiter Ordnung war bereits vorhanden; man denke nur an Schillers bekannte Unterscheidung zwischen *naiv* und *sentimentalisch*. Oder man denke an Jean Paul, wenn er den Griechen der Antike noch den aus unmittelbarer Beobachtung (=Beobachtung erster Ordnung) stammenden Sinn für den scharfen Umriss der Wirklichkeit unterstellte; demgegenüber bekämen er und seine Zeitgenossen in der *Sattelzeit* um 1800 „aus dem Buchladen die Dichtkunst samt den wenigen darin enthaltenen und vergrößerten Objekten, und sie bedienen sich dieser zum Genusse jener; ebenso werden mit zusammengesetzten Mikroskopen sogleich einige Objekte, ein Floh, ein Mückenfuß und dergl., dazu verkauft, damit man die *Vergrößerungen* der Gläser dagegen prüfe“ (Jean Paul, 2000, S. 74). Die Leserschaft der erst drei Jahrzehnte nach Goethes Aufenthalt erschienenen *Italienischen Reise* brachte indes ihr eigenes, von des Dichterstürzen sehr verschiedenes Bild der beobachteten Wirklichkeitsbeobachtung mit ein:

„Enttäuscht waren denn auch die deutschen Künstler in Rom, alles enragierte Goethe-Verehrer, als das Werk 1816 erschien. Sie diskutierten es leidenschaftlich in ihren Tavernen an der Piazza d'Espagna. Das sollte Italien sein, wie sie es kannten? Was sagte der große Meister über die Kunst? Nichts über Giotto, kaum etwas über Florenz, wie wenig über Raffael! In der Sixtinischen Kapelle schlummerte er gar ein, wie er ohne Scheu erzählt. Nur von der Antike spricht er immer wieder in höchsten Tönen, die ihnen nun keineswegs mehr das alleinseligmachende Ideal ist. Seine Lehre von den Alten als dem ewigen Vorbild kommt ihnen kalt und überholt vor; sie schwärmen für das fromme Mittelalter. Sein ‚Egoismus‘, der ausschließlich das Individuum, die auserwählte Persönlichkeit im Auge hat, im Grunde das Individuum Goethe, ist ihnen unsympathisch; sie suchen die Gemeinschaft, die Bruderschaft innig miteinander verbundener Seelen. Sie sind Romantiker, er vertritt die Klassik, und sie wissen, wie unfreundlich er über die Romantik denkt, die er als das ‚Kranke‘ bezeichnet“ (Friedenthal, 1999, S. 261).¹²

11. Platons Hörensagen ist sprichwörtlich: Nicht Sokrates, sondern Kritias berichtet im Timaios (21a-25d), er habe er vor vielen Jahren anlässlich einer Feier von seinem hochbetagten Großvater gleichen Namens erfahren, wie dieser wiederum in sehr jungen Jahren eine Erzählung von Solon gehört habe, wonach schließlich dieser auf einer Reise durch Ägypten die Geschichte über Atlantis von einem Priester in Sais vernommen habe ...

12. Die Respektlosigkeit, die Goethe im Hinblick auf seine Besuche in der Sixtinischen Kapelle vorgehalten wird, ist indes gleichermaßen von Unter- wie Übertreibung geprägt. Die Besonderheit des Ortes hat Goethe sehr wohl zu schätzen gewusst und zum Ausdruck gebracht (2006, Bd. XV, S. 167, 172, 174, 468 f., 611, 618, 620 ff., 626). Der Vorwurf des mittäglichen Schlummers in der Sixtina ist dagegen aus meiner Sicht eine wohlwollende Untertreibung der tatsächlichen Schilderung: „Der Custode ward gut

Wie *kannte* Goethe 1786 *sein* Italien, wie *kannten* die Romantiker 1816 das *ihre*? Aus der systemtheoretischen Perspektive Luhmanns bedeuten *Massenmedien* in letzter Konsequenz soviel wie die gesamtgesellschaftlich wirksamen, konstruierten und kommunizierten Selektionsvorgaben darüber, was und wie wahrgenommen, erkannt und gewusst wird und was und wie nicht. In jedem Fall unterliegt unser modernes Bewusstsein in seiner Wahrnehmung von der Welt der Beobachtung zweiter Ordnung durch die Massenmedien. Dazu gehört gewiss *auch*, was man gemeinhin unter Massenmedien verstand und versteht, angefangen bei Heiligendarstellungen in Kirchen und Kathedralen¹³ über Flugblätter während der Französischen Revolution bis hin zu Radio, Fernsehen, Zeitungen, Internet und sozialen Netzwerken unserer Tage. Aber vor allen Dingen eben sind Massenmedien konstruierte und kontrollierte Formen selbstreferentieller Realitätskommunikation, die uns in unmittelbarer Mittelbarkeit suggerieren, es mit der *wahren Wahrheit* zu tun zu haben, welche zugleich Wahrheit qua Unterscheidung sowie vor Totaldifferenzierung bewahrende Differenzierung ist, die wesentlich unser Bewusstsein von der Welt prägen und aus denen auszubrechen nur um den hohen Preis möglich wäre, nicht mehr am Kommunikationsgeschehen im weitesten Sinne teilhaben zu können.

2.) Zu berücksichtigen ist ferner, was bei Luhmann unter *Bewusstseins-* bzw. *Beobachtungslatenz* behandelt wird. Greifen wir dazu noch einmal auf Rudolf Steiners Anmerkungen aus Abschnitt 1 zurück. Wenn ich einen Gegenstand betrachte, kann ich das, worauf meine Gedanken sich in diesem Augenblick richten, nicht als eben diese Gedanken ihrerseits beobachten. Dazu müsste ich das Denken selbst beobachten, was Steiner zufolge nur möglich ist, wenn kein auf einen äußeren Gegenstand gerichtetes Denken gegeben ist. Nach Luhmann können wir aber auch die *Unterscheidung* nicht beobachten, die wir treffen, wenn wir *jetzt* eine rollende Billardkugel beobachten, nicht aber eine Blumenvase auf der Fensterbank oder die flackernde Lampe an der Decke. Durch die Beobachtungsfixierung auf die Billardkugel entsteht ein *blinder Fleck* (Luhmann, 2011, S. 140) im bezug auf andere Dinge, die gleichwohl naheliegen. Wende ich meine Aufmerksamkeit nun von der Billardkugel weg und auf die Lampe an der Decke, habe ich zwar das Beobachtungsobjekt getauscht, damit aber auch den einen blinden Blick (vorher die Lampe) durch einen anderen (jetzt die Billardkugel) ersetzt.

Was in diesem Beispiel noch relativ banal klingen mag, erfährt größeres Gewicht in der Beobachtung komplexerer Zusammenhänge. Die hier beschriebene Latenz ist nicht einfach nur eine beliebige, sondern vielmehr „eine *spezifische* Art von Abwesenheit, eine ‚tragende‘ und fast könnte man sagen ‚subjektive‘ Art von Abwesenheit, die strukturelle Selektionen erst ermöglicht“ (Luhmann & Fuchs, 1992, S. 216). Die Unterscheidung bei der Beobachtung erzeugt gleichermaßen die Konzentration auf den beobachteten Gegenstand wie auch den Ausschluss der nicht beobachteten Gegenstände; es „wird also zugleich etwas Unsichtbares produziert“ (Luhmann, 2011, S. 141). Wer dies akzeptiert, sieht sich jedoch von naivem Vertrauen in einen linearen Erkenntnisfortschritt der Wissenschaften Abstand zu nehmen gezwungen, denn auch für noch so ehrgeizige und von hohen Ansprüchen getriebene Forscher gibt es „nur eine Verschiebung zwischen dem, was man sieht, und dem, was man nicht sieht, aber es gibt keine aufklärerische oder wissenschaftliche Erhellung der Welt als einer Gesamtheit von Dingen oder Formen oder Wesenheiten, die nach und nach, auch wenn es sich dabei um eine unendliche Aufgabe handelt, abgearbeitet werden könnte“ (2011, S. 141 f.). Etwas Bestimmtes zu bezeichnen heißt zugleich, anderes notwendig zu verdunkeln.

bezahlt, er ließ uns durch die Hintertür neben dem Altar hinein und wir hauseten darin nach Belieben. Es fehlte nicht an einiger Nahrung und ich erinnere mich, ermüdet von großer Tageshitze, auf dem päpstlichen Stuhle [sic!] einem Mittagsschlaf nachgegeben zu haben“ (2006, Bd. XV, S. 473).

13. Was Luhmann in seinem Fokus auf die Moderne wohl bestreiten würde, da „erst die maschinelle Herstellung eines Produktes als Träger der Kommunikation [...] zur Ausdifferenzierung eines besonderen Systems der Massenmedien geführt hat“ (1996, S. 11). Nach meinem Dafürhalten sind die bildhaften Darstellungen biblischer Erzählungen in Kirchen gleichwohl hinzuzurechnen, insofern sie nicht zuletzt dem Zweck dienen, einer weitgehend von Analphabetentum geprägten Gesellschaft die frohe Botschaft zuteil werden zu lassen. Ohne weiteres kann man daher von einer, wenngleich frühen und in ihrer Reichweite vergleichbar begrenzten Form von Verbreitungstechnologie sprechen, bei der Beobachtungen erster Ordnung (Autoritäten institutionalisierter Religiosität verordnen bestimmte Darstellungen) den Beobachtungen zweiter Ordnung (die vielen Schäflein, denen der Zugang zu den Beobachtungen erster Ordnung verwehrt war ...) anheimgestellt wurden. Die Wirkungsmacht primär visueller Wahrnehmung ist dabei nicht zu unterschätzen. Das war einstmals so und stellt nicht zuletzt die Medientheorie im Zeitalter von Smartphones und iPads erneut vor große, womöglich ungleich größere Herausforderungen (vgl. Sartori, 2011).

3.) Schließlich haben wir es nach Luhmann mit *Kommunikationslatenz* zu tun, die nach der Devise verfährt, in jeder kommunikativen Situation gewisse Tabus und Codizes unausgesprochen zu berücksichtigen, und gerade durch entsprechende Nichtkommunikation jener Tabus und Codizes die Kommunikation überhaupt zu ermöglichen. Damit kommt dieser Latenzform, wie auch der Bewusstseinslatenz, wesentlich eine „Funktion des Strukturschutzes“ (Luhmann, 2012, S. 459) zu. Wie das in der Praxis aussehen könnte, lässt sich ebenso plakativ wie kurz und bündig darstellen: Man stelle sich vor, zwei Philosophen würden ein gemeinsames Projekt über Ethik planen. Sehr wahrscheinlich wäre doch die beiderseitige Betonung der thematisch-inhaltlichen Bedeutung des Vorhabens, die gegenseitig artikulierte Anerkennung und Wertschätzung, die Erörterung von gemeinsamen Vorlieben und Abneigungen. Wie aber würde es sich auf die Kommunikation auswirken, wenn einer der beiden Philosophen nun zum anderen sagte: „Ihr Fleiß und mein Genie zusammen, *das* gäbe einen Philosophen.“¹⁴ Oder man stelle sich einen Philosophielehrer vor, der sich um eine neue Stelle bewirbt. Sehr wahrscheinlich wäre doch seine Betonung der Wichtigkeit angemessener pädagogischer Methoden, seine Wertbeimessung eines guten Verhältnisses zu den neuen Schülern, Eltern und Kollegen, der hohe Stellenwert, den die Schule für ihn besitzt. Wie aber würde es sich wohl auf das weitere Kommunikationsgeschehen zwischen dem Aspiranten und seinem potentiellen neuen Kollegium auswirken, wenn er Bewerbungsunterlagen einreichte, deren einzelne Abschnitte in der Manier von Nietzsches *Ecce homo* übertitelt sind: *Warum ich so weise bin, Warum ich so klug bin, Warum ich so gute Bücher schreibe, Warum ich ein Schicksal bin ...*

Zwischenfazit: Martin Heidegger hatte die Differenz zwischen lebensweltlichem Umwelterleben und beschreibender Theorie aufgezeigt. Damit knüpfte er an Edmund Husserl an, der seinerseits die vorwissenschaftliche Lebenswelt und ihre Phänomene vom neuzeitlichen Wissenschaftsbild vernachlässigt sah. Thomas Nagel führte die Grenzen reduktionistischer Methoden vor Augen, insofern diese radikal fremde Bewusstseins wie das einer Fledermaus zu erklären versuchen. Vom *linguistic turn* des 20. Jh. hatten viele eine verlässliche Grundlage zur Klärung (aller) philosophischen Probleme erhofft. Hans-Georg Gadamer und Donald Davidson verweisen dagegen auf die lebensweltliche Kontextbezogenheit, die jeder Kommunikation zugrundeliegt und sprachlich nicht notwendig einzuholen ist. Ihr *hermeneutic return*, wie ich es genannt habe, bedeutet soviel wie die Rückkehr der vorwissenschaftlichen Lebenswelt und Kontextualität in jedes Kommunikationsgeschehen, also auch in das wissenschaftliche, als *conditio sine qua non*.

Gadamer's Kritik an modernen Wissenschaften ist berechtigt, insofern diese von lebensweltlicher Kontingenz absehen. Die von ihm vorgeschlagenen Ansätze bleiben jedoch ihrer Natur entsprechend vage und insofern sprachlich schwer vermittelbar. Sie schwanken zwischen absolutem Wahrheitsanspruch auf der einen und subjektivistischem Relativismus auf der anderen Seite. Davidsons Berücksichtigung der Lebenswelt und ihrer Kontexte ist ein richtiger Weg, allerdings besteht die lebensweltliche Alltäglichkeit nicht in einer Laborsituation aus neutralem Beobachter und dem von ihm behavioristisch erforschten Beobachtungsobjekt. Beiden, Gadamer und Davidson, kommt freilich das Verdienst zu, die sprachlichen Grenzen auch der modernen Wissenschaften gezeigt zu haben. Stellt man zusätzlich und mit Niklas Luhmann noch Kontingenz und Latenz im Kommunikationsgeschehen in Rechnung, dann ist für moderne Wissenschaften, sofern sie die menschliche Lebenswelt *nicht* unter streng formalisierten und experimentellen Laborbedingungen beobachten und erforschen, keine Gewähr auf objektive Gewissheit gegeben.

4. Zusammenfassung und Schluss

Zu Beginn dieser Ausführungen (Teil I, Abschnitt 1) habe ich das Verhältnis zwischen Mensch und Wissenschaft(en) in Neuzeit und Moderne in Analogie zu einem König gesetzt, der sich selbst die Krone stiehlt: In der Renaissance befreit sich der Mensch von konventionell-religiösen Präliminarien, stellt sich ins Zentrum der Welt und konstituiert aus der Unmittelbarkeit seiner eigenen Erkenntnisfähigkeit und der kurzzeitig metaphysisch unverstellten Lebenswelt die modernen Wissenschaften. Diese funktionieren allerdings umso besser und effizienter, je mehr sie von der lebensweltlichen Kontingenz und menschlichen

¹⁴ So soll sich Hans-Georg Gadamer zufolge tatsächlich einmal Max Scheler gegenüber Nicolai Hartmann geäußert haben (Gadamer, 1995, S. 22).

Subjektivität abstrahieren. In dem Maße, in dem moderne Wissenschaften zu symbolgestützter Theorie mit eindrucksvollen Methodeninstrumentarien ausgebaut werden, gerät der Mensch zum *Objekt*, zum *Fall*. Aus dem Blick der Wissenschaften droht indes der Mensch in all seiner lebensweltlichen Kontingenz zu verschwinden; der Mensch, der aus allzu krummem Holz geschnitzt ist, als dass aus ihm etwas Gerades werden könne, wie es bei Kant heißt.

Nun würde freilich weit übers Ziel hinausschießen, wer sich vor diesem Hintergrund zum Generalangriff auf moderne Wissenschaften und ihre Methoden in toto zu blasen berufen fühlte. Auch keiner der hier vorgestellten Denker hatte so etwas im Sinn – einzig bei Heidegger ist es *zwei-deutig*. Wohl aber sind Zweifel an der Reichweite objektivierender/objektivistischer Methoden hinsichtlich lebensweltlicher Unmittelbarkeit, phänomenaler Erlebensqualitäten, Selbstbeobachtung und Reflexion erlaubt und angezeigt. Diese Zweifel lassen wiederum nicht den Kurzschluss zu, es gelte nunmehr, subjektivistische Verabsolutierung von Erlebensgehalten und reflektierender Selbstbetrachtung voranzutreiben, denn mindestens bleiben diese an die sie umgebende Lebenswelt gebunden. Beides kann also in Extreme ausschlagen: Hier der Versuch, den Menschen vollständig in das Prokrustesbett objektiv-positiv(istisch)er Wissenschaftlichkeit zu pressen, dort die Absolutsetzung der Subjektivität, um sich dem Zugriff moderner Wissenschaften zu entziehen; dies freilich um den Preis, entweder dem Solipsismus zu verfallen oder eine schwerlich kommunizierbare Mystifizierung seiner selbst als vermeintlich letztem Grund aller Dinge zu forcieren.

Wie so häufig, wird die Wahrheit in der qualitativ gesteigerten Mitte zwischen den schlechten Extremen zu suchen sein. Qualitativ gesteigert, weil weder von arithmetischer Mitte noch von der sprichwörtlichen Mittelmäßigkeit fauler Kompromisse die Rede ist, was in beiden Fällen lediglich auf ein konsequentes „*sowohl als auch*“ zwischen den Extremen hinauslief, ohne diese wirklich zu überwinden. Die qualitativ gesteigerte Mitte steht werthaft über den Extremen. Eine solche Mitte, die man Aristoteles zufolge nie genau auf den Begriff bringen, gar *definieren*, sondern nur im jeweiligen Verhältnis zu unserer Lebenswelt umschreiben kann, macht uns aus der Perspektive qualitativer Steigerung auf die nicht ohne weiteres sichtbaren Probleme aufmerksam, die in den schlechten Extremen liegen. Denn sie bedeutet nicht zuletzt, dem Status der schlechten Extreme eine begründbare Wertung gegenüberzustellen. In seiner materialen Wertethik hat Nicolai Hartmann (1882-1950) dieses Verhältnis in enger Anlehnung an Aristoteles ausgearbeitet und als unabdingbares Zusammenspiel von ontologischer und axiologischer Dimension in einem Koordinatensystem dargelegt: Die ontologische Dimension entspricht dabei den Extremen als Negativ- und Positivwerten auf der Abszisse, die axiologische Dimension der werthaften Steigerung auf der Ordinate. Freilich geht es nicht um arithmetische Genauigkeit, was auch der aristotelischen Intention von Grund auf widerspricht. Vielmehr sind die beiden Extreme der ontologischen Dimension nach Hartmann *Unwerte*, denen auf der axiologischen Dimension Werte gegenüber zu stellen seien. Aus deren Synthese ergebe sich dann die werthafte Mitte.¹⁵

Dieser Ansatz erscheint mir erwägenswert, weil man aus ihm zu folgern vermag, weder methodologischer Reduktionist noch subjektivistischer Relativist sein zu können. Denn im allgemeinsten Sinne des Wertbegriffs impliziert jedes von zwei Extremen selbst eine Wertentscheidung. Die Entscheidung des methodologischen Reduktionisten, als wissenschaftlich haltbar allein die zähl-, mess- und wiegbaren „*harten*“ Fakten gelten zu lassen, ist in hohem Maße wertbehaftet, weil a priori schlicht zu fragen ist, was als eben diese „*harten*“ Fakten zu gelten hat bzw. warum gerade dieses, nicht aber anderes. Die Betonung der „*harten*“ Fakten zeigt, wie sehr auch der Reduktionist über diese reinen Tatsachen hinaus denken muss und wie wenig bzw. gar nichts er auszusagen in der Lage wäre, wenn wirklich *nur* die Fakten sprechen dürften – des Reduktionisten *blinder Fleck* nach Luhmann. Die Entscheidung des subjektivistischen Relativisten, sich selbst an die Spitze der Werteskala zu setzen, alles andere dementsprechend abzuwerten und sich frei von Wertverhältnissen zu wähnen, desavouiert in eklatantem Selbstwiderspruch sich selbst. Mindestens benötigt er darüber hinaus auch andere Menschen und die naturale Umwelt, ansonsten fehlt ihm die Vergleichsmöglichkeit, ja könnte er nicht einmal existieren. Wer im Prokrustesbett der abstrakten Objektivität oder in der Mystifizierung der bloßen Subjektivität sein Glück zu finden hofft, sollte ferner bedenken:

15. Vgl. dazu Hartmann, 1957, v. a. S. 193 f., sowie ausführlich 1962, S. 565-574....

Je abstrakter und reduktionistischer Erklärungsmodelle moderner Wissenschaft(en) ausfallen, desto weniger erfassen sie den Menschen in seiner Gesamtheit als eigentlichen Gegenstand ihrer Forschung. Wenn der Mensch so einfach „funktionieren“ würde, wie reduktionistische Modelle nahelegen, dann trüfe das auch auf die Konstrukteure dieser Modelle selbst zu. Ob sie vor diesem Hintergrund freilich imstande wären, ihre Modelle überhaupt zu konzipieren, sei dahingestellt. Auch deshalb muss man Thomas Nagels Zuversicht in ein physikalistisches Modell, das wir eines Tages zu verstehen in der Lage sein könnten, da es unsere *subjektiven* Erlebnishalte *objektiv* zu deuten vermag, ebenso massive Zweifel entgegensetzen wie Donald Davidsons Ambitionen, durch seinen neutralen und darin behavioristisch arbeitenden Beobachter eine umfassende Bedeutungstheorie aus der Situation radikaler Interpretation heraus zu generieren. Wenn die Erlebenswelt einer Fledermaus und die Semantik indigener Sprachen durch reduktionistische Modelle vollständig erklärbar zu sein beansprucht würde, könnte ein indigenes Volk seine kulturellen Bedeutungskontexte von *Gavagai* in vollen Zügen ausleben, während die Fledermaus in aller Gelassenheit weiter durch die Nacht fliegt – die Verfechter des Reduktionismus dagegen wären Opfer ihres Methodenfetischismus. Zu befürchten ist indes, dass sie es nicht merken würden und auch weiterhin für das Seiende hielten, was eine Methode ist, wie Husserl sich ausgedrückt hatte.

Je mehr man sich dagegen eingesteht, dass der Mensch durch seine lebensweltliche Eingebundenheit und die objektiv unverfügbare Komplexität seiner Natur prinzipiell stets mehr ist, als jedes noch so ausgefeilte Erklärungsmodell aufzuschlüsseln vermag, desto stärker kann man auch Gefahr laufen, den Menschen radikalem Subjektivismus und identitätsspezifischem Relativismus anheimzustellen. Heideggers wert- und reflexionsnegierendes Umwelterleben ist solchem Risiko ausgesetzt. Aber auch Gadammers Oszillation zwischen Wahrheitsrelativismus und ontologischer Verabsolutierung von Kunst und Sprache bleibt am Ende nur, sich vor modern-wissenschaftlicher Vereinnahmung auf der einen und subjektivistischem Relativismus auf der anderen Seite in die sichere Obhut von Traditionalismus und (Geistes)Geschichte zu begeben, der wir nach seinen Worten ohnehin alle gehören. Wo dies also glimpflich abläuft und Gedanken wie die von Heidegger und Gadamer mit kritisch-distanziertem Wohlwollen aufgefasst werden, kann der Mensch sich getrost in die Erkenntnis der Unzulänglichkeit fügen, sich als komplexes Wesen begrifflich je ganz fassen zu können. Das wäre ein großer Gewinn und erinnerte an des Sokrates Einsicht ins Wissen des Nichtwissens. Wo aber Subjektivismus, Relativismus *und* Wahrheit auf eine Ebene gehoben und vermengt werden, wird der Mensch schlimmstenfalls zum Opfer egomanischer Nabelschau auf das „*Mysterium*“ der eigenen Subjektivität.

Die Ausgangsfrage des vorliegenden Textes lautete, inwieweit Prozesse der Selbstwahrnehmung und –beobachtung, des eigenen wie fremden Bewusstseinerlebens und der Reflexion, soweit kommunizierbar sind, um sie mit dem Methodeninstrumentarium moderner Wissenschaften adäquat darstellen zu können (vgl. Teil I, Abschnitt 1). Im Verlauf habe ich dann zeigen wollen, inwieweit solcher wissenschaftlichen Verfügbarkeit Grenzen gesetzt sind. Trotz der Einsicht in die Grenzen objektivierender Methodik kann gleichwohl der Anspruch bestehen – und tut es de facto auch –, den Menschen *als Menschen* vollständig und lückenlos transparent machen zu wollen. Moderne Wissenschaften, die diesen Anspruch erheben und einlösen wollen, müssen infolgedessen einen Grad der Vollkommenheit erreichen, der sie in die Lage versetzt, jedwede nicht einkalkulierte Besonderheit, auf die sie bei der Erforschung des Menschen stoßen, umgehend autopoietisch in ihr System aufnehmen, methodisch umsetzen, integrieren und sich damit selbst vervollständigen und erhalten zu können. Der *vollkommene Plattenspieler* in dem Dialog zwischen Achilles und Schildkröte von Douglas Hofstadter ist ein solches System: Um eine Schallplatte abspielen zu können, auf der das Lied ‚*Ich kann nicht auf dem Plattenspieler X gespielt werden*‘ enthalten ist, dessen Klänge jeden gängigen Plattenspieler X in tausend Stücke zerspringen lassen, wird ein besonderer Plattenspieler *Omega* entwickelt, der sich autopoietisch an die technischen Herausforderungen des Liedes ‚*Ich kann nicht auf dem Plattenspieler X gespielt werden*‘ anzupassen und es unbeschadet wiederzugeben vermag (Hofstadter, 1987, S. 83 f.). Diesen vollkommenen Plattenspieler kann man bis heute in keinem Geschäft der Welt erwerben.

Weniger harmlos als dieses witzige und treffende Beispiel wird es indes, wenn der erwähnte Anspruch auf lückenlose Transparenz seitens moderner Wissenschaften auf ein Bewusstsein trifft, welches mangels Bereitschaft oder gar Unfähigkeit zu kritischer Reflexion nur zu gerne auf die szientistischen Verheißungen

vollkommener Machbarkeit und allwissender Planbarkeit anspringt.¹⁶ Denn der Anspruch auf die vollkommene Transparenz des Menschen und die Allwissenheit moderner Wissenschaften samt ihrer Methoden und Technologien ist freilich nur haltbar und fällt auf fruchtbaren Boden, solange mit dem *normal verfassten Bewusstsein* des Menschen gerechnet werden kann: Gemeint ist damit das fehlende Bewusstsein für den Unterschied zwischen Erlebensunmittelbarkeit und abstrakter Theorie, woraus schnell die Überzeugung erwachsen kann, bei abstrakten Theorien handele es sich um das vollständige, über den Menschen erlangbare Wissen; gemeint ist das fehlende Bewusstsein für die radikale Fremdartigkeit anderer Bewusstseine (Fledermaus!), das mit der Überzeugung einhergeht, naiver Behaviorismus könne hier alles richten - in der Folge wird ein Lebewesen, sei es nun ein Mensch oder eine Fledermaus, zur bloßen Reiz-Reaktions-Maschine konditioniert und reduziert; gemeint ist schließlich das fehlende Bewusstsein für die Grenzen der Sprache und der lebensweltlichen Kontingenz und Latenz, insofern alle diese Aspekte ausgeblendet sein und bleiben müssen, will man einem wissenschaftlichen System zutrauen, wirklich „alles“ über den Menschen zu „wissen“.

Zur Entfaltung gelangt der Anspruch, „alles und noch mehr“ über den Menschen zu wissen also nur, wenn das normal verfasste Bewusstsein nicht nur keine kritische Distanz wahrt, sondern überdies noch bereitwillig an der Verwirklichung des Anspruchs mitwirkt. Ein hochaktuelles Beispiel hierfür ist die Diskussion um die Datensammelwut internationaler Geheimdienste und Technologiekonzerne. Suggestiert wird die totale Transparenz des Menschen durch die Analysen hyperkomplexer Algorithmen, die freilich nur mit den Daten operieren können, welche die Menschen weitgehend freiwillig zur Verfügung gestellt haben, sei es beim Online-Shopping oder in sozialen Netzwerken. Doch der Mensch ist kein digitales Wesen und „funktioniert“ anders als binär operierende Algorithmen. Algorithmen *rechnen*, sie *urteilen*, *bewerten* und *entscheiden* nicht! Das geht im massenmedialen Hype schnell unter, wenn etwa angesichts der Datensammelwut führender IT-Konzerne unter dem Stichwort *Big Data* (vgl. dazu den Beitrag von Baecker, 2013) vollmundig und sensationslüstern suggestiert wird, die Algorithmen wüssten inzwischen mehr darüber, was wir wollen, tun und tun werden, als wir selbst. Einmal mehr scheinen gesellschaftliche Kräfte und Mächte alles daran zu setzen, technische Systeme aufzubauen, die ihre Konstrukteure selbst später als neue Form der Metaphysik beherrschen und zur bloßen Reiz-Reaktions-Maschine degradieren – das überträfe noch Heideggers Rede von der Technik als *Ge-schick*. Warum ich solchen Allmachtsphantasien und antizipierter Machbarkeitszuversicht gegenüber besten Gewissens skeptisch bin und auf absehbare Zeit auch bleibe, sei am Beispiel der Diskussion um *Big Data* kurz dargelegt - immer vorausgesetzt freilich, der Schritt vom normal verfassten zum kritisch reflektierenden Bewusstsein könne gelingen und würde mitvollzogen:

Wenn *erstens* behauptet wird, das Internet und seine Algorithmen wüssten bereits mehr über mich als ich selbst bzw. als ich je über mich wissen könnte, so scheint mir eine – bewusste oder unbewusste? – Verwechslung von Informations*quantität* und Wissens*qualität* vorzuliegen. Auf der Basis von Daten und Informationen können Wahrscheinlichkeiten berechnet werden, die für sich jedoch kein *Wissen* sind. Ebenso wenig ergeben größere Informationsmengen und ihre schnellere Verarbeitung durch Computeralgorithmen eine gesteigerte Qualität an Wissen. Vielmehr zwingt die exponentiell anwachsende Datenflut umso stärker zu sinnvoller Beurteilung und Auswertung, was wiederum notwendig zu neuen und immer komplexeren Beurteilungs- und Auswertungskriterien führt. Das mit dem Siegeszug der Informationstechnologie einhergehende Heilsversprechen der Komplexitätsreduktion erweist sich als massiver Auf- und Ausbau neuer Komplexitäten, die zu beurteilen und zu bewerten sind – wer aber kann, soll und darf dies tun, wer legitimiert und entscheidet dies wiederum? Bekanntlich wird seit Jahren darüber diskutiert, es sei im Zeitalter des Internet inzwischen weitaus wichtiger, eine gut geschulte Auswahlkompetenz für relevante Informationen zu besitzen als einfach nur haufenweise bits und bytes anzusammeln. Darüber hinaus enthält die plakative Aussage, die Technik wüsste mehr über mich als ich selbst, einen logischen Fehler: Wenn ich über mich selbst weniger weiß als die Technik, wie kann ich dann beurteilen, *dass* sie mehr weiß? Und wie kann ich die Technik dazu bringen, mehr über mich mehr zu wissen als ich selbst, wenn ich nicht wissen kann, worin dieses „mehr“ bestehen soll? Ich müsste mein eigener externer Beobachter und Beurteiler werden und also doch ich selbst bleiben

16. Für seinen Hinweis auf den für die nachfolgenden Ausführungen wichtigen Unterschied zwischen kritisch reflektierendem und „normal verfasstem“ Bewusstsein danke ich Prof. Dr. Axel Föllner-Mancini.

oder in radikale Schizophrenie verfallen. Blicke noch ein Verhältnis wie zwischen Grundschüler und Lehrer: Dass dieser mehr weiß, muss jener wohl oder übel einfach glauben – *wissen* kann er es nicht. Will ich mich selbst aber *Big Data* gegenüber nicht in meinem Urteilsvermögen und meiner Wissensqualität entmündigen lassen, dann muss die Schüler-Lehrer-Analogie ungültig sein.

Zweitens aber scheinen mir die Befürchtungen ob der vermeintlich drohenden Totalüberwachung und Durchdringung aller lebensweltlichen internen wie externen Bereiche durch Konzerne wie *Google* und Co. auf dem Hintergrund von deren eigenem Selbstverständnis als Wirtschaftsunternehmen in weiten Teilen unbegründet. Qualitativ hochwertiges Wissen und reflektiertes Urteilsvermögen, Erfahrung und Intuition sind subjektspezifische Kompetenzen, deren Erwerb ein Ausmaß an Zeit und Alltagserleben(!) voraussetzt, das auf kurzfristige Verwertbarkeit angelegtem Ökonomismus nicht zur Verfügung steht. Man könnte auch sagen: Die Logik der Märkte mit ihrem bisweilen vulgärdarwinistische Züge annehmenden Fokus auf Reaktionsschnelligkeit gegenüber der Konkurrenz im sich stetig beschleunigenden Wettbewerb ums schnelle Geld stehen in diametralem Gegensatz zu reflektierter Urteilsfähigkeit und wirklichem Bildungswissen, das recht eigentlich nur gelingen kann, wo jegliches Schielen auf Nutzenkalkül und Kurzfristigkeit ausgeklammert bleibt. Mit unvergleichlicher Lakonik hat Kant diesen Gegensatz auf den Punkt gebracht: „Hätte man bei Kultur der Wissenschaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derselben gesehen, so würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben“ (Kant, 1998, S. 467). Es dürfte daher mit großen Fragezeichen zu versehen sein, inwieweit die zweifellos mächtigen und mit üppigen finanziellen Polstern ausgestatteten Technologiekonzerne die zeitlichen und natürlich auch die pekuniären Mittel bereitzustellen willens und in der Lage sind, die zum Aufbau von Systemen erforderlich wären, welche eines Tages wirklich *alles* wissen. Die extreme Schnellebigkeit heutiger Ökonomie und Technologie spricht zumindest nicht dafür ...

Damit einher geht *drittens* und noch einmal im Rekurs auf Luhmanns Systemtheorie die Frage, was denn überhaupt von *Big Data*-Technologien zu wissen beansprucht werden kann und wie es um die Prognostizierbarkeit auf Basis dieses Wissens bestellt ist. Der erste Punkt lässt sich relativ einfach beantworten: Ein System im Sinne von *Big Data* kann über dich und mich wissen, was es zwischen Selbst- und Fremdreferenz zwecks autopoietischer Konsistenz zu unterscheiden und zu verarbeiten genötigt ist – nicht mehr und nicht weniger. Das bedeutet aber bereits einen einschneidenden Perspektivwechsel auf das, was als Realität abzubilden beansprucht wird und ist von daher keineswegs notwendig deckungsgleich mit *meiner* und *deiner* Realität, sondern eine davon wesentlich unterschiedene und infolgedessen auch neue Komplexität erzeugende Realität (vgl. Luhmann, 1992, S. 138). Nicht weniger wichtig ist der zweite Punkt: Die Zukunft erscheint aus der Perspektive von *Big Data* ausschließlich als stochastisch fundierte Prognostizierbarkeit. Zukunft ist nach dieser Lesart also, was wahrscheinlicher eintreten wird als anderes. Hierdurch wird jedoch nicht einfach die *eine*, aller Wahrscheinlichkeit nach eintretende Zukunft beschrieben, sondern es entsteht eine Verdoppelung aus dem, was in Zukunft wahrscheinlich eintreten wird und dem, was statt dessen eintreten könnte, wenn die größere Wahrscheinlichkeit nicht greift (1992, S. 140). Nun ist die Gegenwart der Zukunftsprognose eine andere als die Gegenwart der prognostizierten Zukunft, die eines Tages *so* oder *anders* eintritt. Sie kann von heute aus gesehen – *ceteris paribus* – so eintreten wie prognostiziert. Sie kann aber auch ganz anders ausfallen. Von daher erweist sich die Effizienz von *Big Data* weniger darin, eine virtuelle Version des Delphischen Orakels für das 21. Jahrhundert zu sein, welches den ratsuchenden Menschen in gottgleicher Erhabenheit darüber belehrt, was war, ist und vor allem sein wird, sondern vielmehr in der notwendig permanenten und zeitnahen Anpassung an eine wachsende Kontingenzüberzahl, deren Eintritt gleichermaßen höchstwahrscheinlich wie nicht prognostizierbar ist und eine gerade angepasste Prognose umgehend wieder in Frage zu stellen droht – wenn überhaupt etwas gewiss ist, dann die lebensweltliche Kontingenz, wie uns die *conditio humana* seit zigtausenden von Jahren lehrt. Das kann indes auch zur Entwicklung eines kaum mehr durch- und überschaubaren Verhängniszusammenhangs führen, der sich aus falsch eingeschätzten Folgelasten für Mensch und Gesellschaft, Umwelt und Lebenswelt ergibt, freilich mit der Folge exponentiell anwachsender „Notwendigkeiten, zu denen die autonom bewirkten schlimmen Folgen zwingen: diese schlagen den vermeintlich beherrschten Weltlauf in die Flucht nach vorn“ (Marquard, 2005, S. 84).

Solange also die Komplexität der menschlichen Spezies als physisch *und* seelisch-geistig einheitliches Wesen unsere Möglichkeiten abstrakt-reduktionistischer Modellierung weit übersteigt, dürfte ein

autopoietisches, *von* Menschen erdachtes und *den* Menschen lückenlos erklärendes und dabei sich selbst erhaltendes System eine Illusion bleiben. Die uns dagegen in realiter zur Verfügung stehenden Modelle können den Menschen nur in Ansätzen interpretieren. Auf ihrer Basis also umfassend verbindliche Wahrheit zu beanspruchen, stellt den Menschen weit hinein in den Schatten seiner eigenen Komplexität, seiner Potentiale und wissenschaftlich nicht greifbaren Bewusstseins- und Erlebensqualitäten. Und dies alles gilt a fortiori nochmal für Gesellschaft und Gesellschaften als überindividuelle Kontexte. Die vor- und außerwissenschaftliche Lebenswelt und ihre Phänomene sind unmittelbar erleb- und erfahrbar. Diese Unmittelbarkeit, die in Form von Selbstwahrnehmung und Umwelterleben stattfinden kann, widersetzt sich objektiver Wissenschaftlichkeit. Gleiches gilt für die konstitutive Fähigkeit des Menschen zu reflektierendem Denken, dem „Ausnahmestand“ (Rudolf Steiner), in dem das Denken ge- und bedacht wird. Moderne Wissenschaften, ihre Methoden und Techniken, brillieren und warten mit beeindruckenden Leistungen auf, wo sie auf die Kontingenz der menschlichen Lebenswelt nicht Rücksicht nehmen müssen. Wo sie es müssen, erfahren sie ihre Grenzen.

Insofern erinnert das Verhältnis zwischen Mensch und Wissenschaft¹⁷ in der Neuzeit an eine seltsame Schleife: Um sich und seine Welt besser verstehen zu können, steigt der Mensch auf den hohen Piedestal der von ihm entwickelten modernen Wissenschaften. Aus dieser Perspektive und mit Hilfe seiner Wissenschaften jedoch marginalisiert er sich selbst zu einem Zwerg, dessen wissenschaftliche Erfindungen freilich umso perfekter und reibungsloser funktionieren, je weiter er von ihren Modellen reduziert wird. Und je weiter der Mensch von diesen Modellen reduziert wird, desto mehr beanspruchen sie wiederum über den Menschen zu wissen. Dieses Muster seltsamer Schleifen scheint sich immer aufs Neue zu wiederholen, für einige Zeit erfolgreich zu sein, um dann aber auf den Boden der endlichen Realität zurückzufinden. Man denke an die vollmundigen Ankündigungen im sog. *Manifest der Hirnforscher*; heute, zehn Jahre danach, klingen die Ansprüche führender Vertreter dieser Wissenschaften deutlich verhaltener. Oder man denke die im Zuge der NSA-Affäre gerade erst richtig an Fahrt aufnehmende Diskussion der eben erläuterten *Big Data*-Thematik. Das Muster hält sich dabei durch: Unter den Vorzeichen der Endlichkeit wird ein quasi-unendliches System entwickelt, das die Endlichkeit übersteigt und freilich doch auf sie zurückweist und an sie gebunden bleibt. In der frühen Neuzeit scheint die Tür zu einem selbstbestimmten Leben als Mensch, das in der Einheit von Subjekt und Objekt, von Lebenswelt und Wissenschaft zu sich selbst gefunden hat, für einen kurzen Moment weit geöffnet, bevor sich der Mensch die Freiheit nimmt, diese Tür für lange Zeit wieder zuzuschlagen – eben wie ein König, der sich selbst die Krone stahl.

17. Vgl. dazu Hartmann, 1957, v. a. S. 193 f., sowie ausführlich 1962, S. 565-574.

Literatur

- Aristoteles (1957). *Metaphysica*, gr., ed. W. Jaeger. Oxford: University Press.
- Baecker, D. (2013). Metadaten. Eine Annäherung an Big Data. In edition unseld, *Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit* (S. 156-186). Berlin: Suhrkamp.
- Beckermann, A. (2008). *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. 3. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter.
- Bertram, G. W. (2006). *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Weilerswist: Velbrück.
- Block, N. (1978). Troubles with Functionalism. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. IX: Perception and Cognition* (S. 261-325), ed. C. W. Savage. Minneapolis: University Press.
- Blume, Th. & Demmerling, Ch. (1998). *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: von Frege zu Dummett*. Paderborn et al.: Schöningh.
- Blumenberg, H. (1956/65). Art. „Kontingenz“. In K. Galling et al. (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III (Sp. 1793 f.). 3. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Bruford, W. H. (1975). *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.
- Burckhardt, J. (1986). *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. Stuttgart: Kröner.
- Conrady, K. O. (1988). *Goethe. Leben und Werk*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Davidson, D. (2001a). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: University Press.
- Davidson, D. (2001b). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: University Press.
- Eco, U. (1999). *Das Foucaultsche Pendel*, transl. B. Kroeber. 11. Aufl. München: dtv.
- Fischer, E. P. (2004). Wovon man nicht sprechen kann, davon muß man erzählen. Poetische Hilfen für die Wissenschaften von der Natur. In N. Elsner & W. Frick (Hrsg.), „*Scientia poetica*“. *Literatur und Naturwissenschaft* (S. 9-29). Göttingen: Wallstein.
- Friedenthal, R. (1999). *Goethe. Sein Leben und seine Zeit*. München: Piper.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. Aufl. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Das Problem des historischen Bewusstseins*. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Glüer, K. (1993). *Donald Davidson zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Goethe, J. W. (2006). *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Münchener Ausg.), ed. K. Richter et al. München: btb.
- Hagen, W. (Hrsg.) (2001). *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann? Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann*. Berlin: Kadmos.
- Hartmann, N. (1957). Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik. In ders., *Kleinere Schriften II* (S. 191-214). Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1962). *Ethik*. 4. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität (GA 63))*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hofstadter, D. R. (1987). *Gödel, Escher, Bach: ein endlos geflochtenes Band*, transl. Ph. Wolff-Windegg et al. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hofstadter, D. R. (2008). *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books.
- Hösle, V. (2004). Wahrheit und Verstehen. Davidson, Gadamer und das Desiderat einer objektiv-idealistischen Hermeneutik. In W. Neuser & V. Hösle (Hrsg.), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus. Festschrift für Dieter Wandschneider* (S. 265-283). Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Jackson, F. C. (1986). What Mary didn't know. *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, Issue 5. (S. 291-295).
- Jean Paul (2000). Vorschule der Ästhetik. In ders., *Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. 5*, ed. N. Miller. Darmstadt: WBG
- Kant, I. (1998). Logik. In ders., *Werke III*, ed. W. Weischedel. Darmstadt: WBG.
- Luhmann, N. & Fuchs, P. (1992). *Reden und Schweigen*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1970). *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Köln/Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1972). Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution. In K.-W. Dahm, N. Luhmann & D. Stoodt, *Religion – System und Sozialisation* (S. 15-132). Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Luhmann, N. (1992). *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (1994). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1996). *Die Realität der Massenmedien*. 2. Aufl. Opladen: Westdt. Verlag.
- Luhmann, N. (2011). *Einführung in die Systemtheorie*, ed. D. Baecker. 6. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Luhmann, N. (2012). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marquard, O. (2005). *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Nagel, Th. (1974). What is it like to be a Bat? *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4. (S. 435-450).
- Platon (1903). *Opera*, Tomus III, gr., ed. J. Burnet. Oxford: University Press.
- Popper, K. R. (1993). *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Massachusetts: MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1972). Zwei Dogmen des Empirismus. In J. Sinnreich (Hrsg.), *Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap* (S. 167-194). München: dtv.
- Rorty, R. (2000). Der Vorlesungsgast. In G. Figal (Hrsg.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer* (S. 87-91). Stuttgart: Reclam.
- Sartori, G. (2011). *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. 13. Aufl. Rom/Bari: GLF Editori Laterza.
- Searle, J. R. (1986). Geist, Gehirn, Programm. In D. R. Hofstadter & D. C. Dennett (Hrsg.), *Einsicht ins Ich. Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele* (S. 337-356), transl. U. Enderwitz. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spinoza, B. d. (1979). *Tractatus theologico-politicus*, lat.-dt. In ders., *Opera I*, ed. G. Gawlick & F. Niewöhner. Darmstadt: WBG.
- Tarski, A. (1972). Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik. In J. Sinnreich (Hrsg.), *Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap* (S. 53-100). München: dtv.
- Tellkamp, U. L. (2003). *Gadamerische und US-amerikanische Hermeneutik. Ein Vergleich*. Hamburg (Unv. Dipl.-Schrift).
- Tellkamp, U. L. (2010). *Zur Genesis des ästhetischen Fundamentalismus. Historische, typologische und soziologische Untersuchungen*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.