

Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik

(paru dans Manfred BEETZ und Giuseppe CACCIATORE (Dir.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2000, 3-16).

*So war vielleicht Leibniz
überzeugt, und der einige
Überzeugte in der Geschichte
der Philosophie.*

- J. G. Fichte¹

Leibniz mit der Hermeneutik in Verbindung zu bringen, mag wie ein Sakrileg erscheinen. Gilt doch Leibniz als ein entschiedener Vertreter der Aufklärung, als den Urheber des urreationalistischen Satzes vom Grunde, *nihil est sine ratione*, während die Hermeneutik ein Kind des historischen Bewußtseins und für viele zu einem Hort des Relativismus und der Wissenschaftsskepsis geworden ist. Entsprechend wird nicht zufällig der Geist und das Erbe der Philosophie von Leibniz eher in der analytischen, wissenschaftsnahen Tradition als in der kontinental-hermeneutischen in Anspruch genommen und gepflegt. Gewiß lassen sich einige historische Linien zwischen Leibniz und der Hermeneutik seiner Zeit ziehen: Als Student der Rechtswissenschaft ist Leibniz sicherlich der juristischen Hermeneutik begegnet, die er übrigens auch namentlich in einer Jugendarbeit erwähnt,² und in seinen Schriften als Historiker, etwa des Hauses von Braunschweig, hat er durch seine Quellenforschung einen hermeneutischen Spürsinn erkennen lassen, die ihn als einen Vorreiter des historischen Bewußtseins auszeichnen. Ferner wurden ausgerechnet in seiner Schule - und in seinem Geiste - die ersten Allgemeinhermeneutiken der Aufklärung ausgearbeitet, insbesondere die von G. F. Meier, J. M. Chladenius und S.J. Baumgarten, aber auch die von Christian Wolff, über die wir inzwischen besser informiert sind. Chladenius war wohl auch der erste, der seine aus Leibniz gespeiste Hermeneutik von 1742 in eine universale Historik, die *Allgemeine Geschichtswissenschaft* von 1752 einmünden ließ.

¹J. G. Fichte, *Sämtliche Werke* I, 515.

²*Methodus Nova Discendae Docendaeque Jursiprudentiae*, 2. Teil, § 67. Vgl. H.-E. Hasso-Jaeger, Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), 74, Anm.

Diese geschichtlichen Verbindungen werden in der Tat gründlicher erkannt als früher. Deshalb wird es hier weniger um eine historische Rekonstruktion dieser Zusammenhänge als um das systematische hermeneutische Moment bei Leibniz gehen. Es läßt sich zeigen, daß dieses hermeneutische Motiv bei ihm nicht ein Randphänomen bleibt, sondern ins Herz seiner Philosophie führt. Aus diesem Motiv heraus läßt sich aber auch das oft verkannte Leibnizsche Moment der heutigen Hermeneutik erkennen. Dieser Aspekt ist besonders von Belang, weil die Hermeneutik heute gern in einen künstlichen Gegensatz zur Aufklärung gestellt wird.

Der Fall von Gadamer ist in diesem Zusammenhang besonders augenfällig und lehrreich. Zweifellos findet sich bei ihm eine Kritik der Idee einer *vollständigen* Aufklärung,³ die sich etwa in einer provokatorischen Rehabilitierung der Vorurteile äußerte und bekanntlich die Empörung von Jürgen Habermas, der gern den Geist der Aufklärung für sich reklamierte, nach sich zog. Nichtsdestoweniger war Gadamer darauf bestrebt, auf Elemente der vorromantischen Hermeneutik zurückzukehren, um sie in systematischer Hinsicht zu erneuern. Es ist nämlich seine Überzeugung, daß die Hermeneutik mit Schleiermacher eine verhängnisvolle subjektive Wendung nahm, als sich das Verstehen auf die Nachkonstruktion des

³Es ist stets nur der Traum einer *vollständigen* Aufklärung, der Gadamer problematisch erscheint. Deshalb hat er sich nie unter dem Schlagwort der Aufklärungskritik wiedererkannt. Al ihm David Detmer ("Gadamer's Critique of the Enlightenment", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers Vol. XXIV, ed. by L. E. Hahn, Chicago et La Salle, Illinois, Open Court, 1997, 275-286), eine solche unterstellte, zeigte Gadamer seine Verwunderung in der dort gedruckten Entgegnung, 287 : "It is extremely astonishing to me that my project of a philosophical hermeneutics as well as some other such projects are being discussed under the title 'critique of enlightenment' and not with reference to the idealist concept of the 'completed enlightenment' which was coined by Fichte. For what matters to us can only be the question whether a completed enlightenment which would dissolve all human predisposition and societal prejudices is an intelligible claim."

kompositorischen Schaffensprozesses konzentrierte und damit vom Wahrheitsgehalt des zu Verstehenden absah. Dies leitete nach Gadamer eine Ästhetisierung und damit eine Trivialisierung der hermeneutischen Bemühung, die künftighin alle Geltungsfragen der Obhut der Naturwissenschaften überließ, ein. Verstehen sei nur noch eine Nachkonstruktion des Ausdrucks, des Schaffensprozesses, der Entstehungsbedingungen, der Biographie, ja des Genies, aber nicht mehr der objektiven Wahrheit, über die die nunmehr historisch-psychologisch ausgerichtete Hermeneutik keine Kompetenz mehr besitze. Gerade in der Hermeneutik der Aufklärung sah Gadamer diese Wahrheitsbemühung noch leitend. Es steht also zu vermuten, daß es diese hermeneutische Wahrheit ist, die er im Titel seines Hauptwerkes gegen den Monopolanspruch der methodologischen Wissenschaft neuzubeleben sucht. Lassen sich etwa die Keime dieser hermeneutischen Wahrheit in das Denken von Leibniz, dessen Geist den Allgemeinhermeneutiken des Aufklärungszeitalters Pate stand, zurückverfolgen? Dieser Frage möchte ich im folgenden nachgehen.

I

Es liegt natürlich nahe, bei dem Phänomen des Perspektivismus anzusetzen, den Leibniz bekanntlich der Optik entnahm. Es ist aber heute kaum möglich, den Begriff des Perspektivismus in hermeneutischer Hinsicht zu verwenden, ohne an Nietzsches Universalisierung desselben zu denken. Für Nietzsche und seine zahlreichen Nachfolger, die oft Nietzschegegner sind, problematisierte der hermeneutisch verallgemeinerte Perspektivenbegriff jeden Anspruch auf eine objektive Wahrheit. Die Perspektivität unserer Erkenntnis würden uns eine Erkenntnis der Sachen, wie sie „an sich“ sind, verbieten. Denn dieses sog. Ansichseins der Dinge könnten wir wiederum nur vermittels einer neuen Perspektive ansichtig werden. Viele Beobachter - etwa im Lager der Dekonstruktion - meinen, daß Nietzsche damit der konsequenteste Vertreter des hermeneutischen Universalismus sei, vor dem die philosophische Hermeneutik durch ihr „platonisches“ Festhalten an der Sache selbst zurücktreten würde. Es wäre also inkonsequent, einen hermeneutischen Perspektivismus mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff der *Adaequatio* verbinden zu wollen. Erst Nietzsche würde uns von diesem metaphysischen Wahn heilen bzw. die unhaltbaren Konsequenzen, die sich daraus ergeben, vor Augen führen.

Vielleicht liegt aber dem ein Kurzschluß zugrunde, den gerade der Perspektivismusbegriff der Leibnizianischen Aufklärung zu durchschauen erlaubt. In der seit Nietzsche geläufigen Konzeption steht nämlich der

Perspektivismus der Wahrheit im Wege, während er in der Aufklärung noch in ihrem Dienste steht. Von der Warte des heutigen, sich auf Nietzsche berufenden Nihilismus aus gesehen, mag das naiv erscheinen. Aber man wird sich mithilfe der Aufklärungshermeneutik fragen müssen, ob es vielleicht nicht der heute an Nietzsche angeschlossene Perspektivismus ist, der einem szientistisch verkürzten Wahrheitsbegriff erliegt.

Der Perspektivismus steht noch bei Leibniz und Chladenius zweifellos unter der Ägide des Satzes vom Grund, dessen hermeneutisches Motiv sich nicht übersehen läßt: Alles hat seinen Grund nämlich, wenn man es von seinem jeweiligen Blickwinkel aus betrachtet. Das heißt beileibe nicht, daß alles gleichberechtigt ist. Denn erst wenn man einen Wahrheitsanspruch aus seiner eigenen Perspektive, aus dem, was für ihn sprechen mag, erwägt, setzt man sich in den Stand, seine *sachliche* Legitimation beurteilen zu können. Die Perspektive, um die es hier geht, ist also weniger die meiner Subjektivität als die des Anderen, des Autors oder des Textes bei der „Auslegung vernünftiger Reden und Schriften“, wie es im Titel von Chladenius' allgemeiner Hermeneutik von 1742 heißt. Der hier einschlägige Begriff des „Sehe-Punctes“ ist die Übersetzung des lateinischen *scopus*, der die Zielsetzung einer Schrift mitbedenkt und der älteren Hermeneutik geläufig war. Federführend ist immer der *scopus* des Textes, beileibe nicht der des Interpreten, der sich im Gegenteil der Leitung des Textes überlassen soll, wenn er ihn denn verstehen soll. Meine Monade hat nicht einmal Fenster, betont Leibniz. Die Perspektive ist also immer der Grund, der bei dem *Anderen* für etwas spricht und aus dem heraus es verstanden werden will. Der so aufgefaßte Perspektivismus läßt sich als ein Gerechtigkeitssinn fassen, der gebietet, fremde Meinungen aus ihrer inneren sachlichen Motivation heraus zu verstehen. Was steht *hinter* einer Äußerung, *warum* wurde sie ausgesprochen und in welchem Kontext? In diesem Rückgang auf die mögliche Berechtigung einer jeden Äußerung liegt der hermeneutische Nährboden, aus dem heraus der Satz vom Grunde hervorging.

So nimmt es nicht Wunder, daß dieses Prinzip vom zureichenden Grund von einem Geiste formuliert wurde, der von Beruf her ein Bibliothekar und damit ein eifriger Leser und großer Vermittler war. Von Leibniz stammt auch das berühmte Bekenntnis, daß er fast alles billige, was er lese, das sich Gadamer, selber ein geduldiger Leser und Vermittler, an prominenter Stelle zu eigen gemacht hat.⁴ Das klingt heute nach Relativismus. Aber eben erst heute.

⁴Der Ausspruch von Leibniz findet sich in einem Brief an Placcius von 1696 (zitiert nach G. E. Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz - Eine Biographie*, Breslau 1846,

Für Leibniz war es noch ein Ausspruch aus dem Grundsatz des Rationalismus heraus, daß alles seinen Grund hat, wenn man sich nur um den intendierten Sinn hinter den Erscheinungen bemüht, wie man aus jedem Buchstaben dessen Geist herauszuhören trachtet.

Aus diesem rationalistischen Gerechtigkeitssinn werden die Hermeneutiken des 18. Jahrhunderts ein Billigkeitsprinzip, die *aequitas hermeneutica*, herleiten, das sich bereits bei Christian Wolff findet.⁵ Er gebietet, die Bedeutungen für wahr zu halten, die mit den Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen am besten übereinstimmen.⁶ Bei jeder Sinnäußerung wird eine sachliche Legitimität unterstellt und gesucht, bis sie enttäuscht wird. Just dieses Vollkommenheitsprinzip rehabilitierte Gadamer im Kernstück von *Wahrheit und Methode*,⁷ als er in dem Vorgriff der Vollkommenheit, nach dem das zu Verstehende „eine vollkommene Einheit

Nachdruck: Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, Bd. II, 343: „Wisse, Niemand hat weniger censorischen Geist, als ich. Es klingt seltsam: ich billige das meiste, das ich lese, auch bei Andern, geschweige bei Dir. Mir, der ich weiß, wie verschieden die Dinge genommen werden, steigt beim Lesen meistens etwas auf, was die Schriftsteller entschuldigt oder vertheidigt. So sind die Stellen selten, welche mir beim Lesen mißfallen; obschon das eine mehr gefällt, als das andere.“ (Für den lateinischen Wortlaut, vgl. G.G. Leibnitii, *Opera omnia*, ed. Dutens, Genf 1768, t. VI, Brief Nr. 48, 64: „Scilicet nemo est ingenio minus, quam ego, censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego, etiam apud alios, nedum apud te. Mihi enim, gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant, aut defendunt. It rara sunt, quae mihi legenti displiceant; etsi alia plus aliis placeant.“ Für Gadamer's Berufung auf Leibniz, vgl. die Selbstdarstellung (1975), in H.-G. Gadamer, GW 2, 192: “Ich hielt es mit Leibniz, der von sich gesagt hat, er billige fast alles, was er lese.” Vgl. auch H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M. 1989, 168.

⁵Chr. Wolff, *Philosophia rationalis*, §§ 922-925. Vgl. dazu L. Geldsetzers Neuausgabe von G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Düsseldorf 1968, XIX.

⁶Vgl. G. F. Meier, *Versuch*, § 39.

⁷Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in dessen *Ges. Werke*, Bd. I, Tübingen 1986, 299 ff., aber bereits den Beitrag zur Heideggerfestschrift, *Vom Zirkel des Verstehens*, in *Ges. Werke*, Bd. II, 62.

von Sinn“ darstellt, einen heuristischen Grundsatz der Hermeneutik erkannte. Mußte nicht der hier in Anschlag gebrachte Vollkommenheitsbegriff an den Geist von Leibniz gemahnen?

Dieses Thema der Vollkommenheit hat in der Tat die Hermeneutiken des 18. Jahrhunderts beherrscht.⁸ Die neuere Hermeneutik trifft sich wiederum mit Leibniz, indem sie die schlechthinnige Vollkommenheit des Verstehens der göttlichen Erkenntnis überläßt. Eine vollkommene Erkenntnis wäre nämlich eine, die es ermöglichen würde, eine Sache logisch nach allen Hinsichten von allen anderen zu unterscheiden.⁹ Die Kennzeichen, die eine Sache hat, lassen sich selber nur durch weitere Merkmale, und so fort ad infinitum erklären. Eine unendliche Kenntnis aller Merkmale der Dinge bleibt aber unseren endlichen Verstehensmöglichkeiten entzogen. Wir Menschen müssen uns nach Leibniz mit einer „ästhetischen“ Deutlichkeit der Erkenntnis begnügen, wo einige besonders prägnante Merkmale ausreichen müssen, um die zu erkennende Sache glücklich von anderen unterscheiden zu können. Dieses zureichende Element macht sich natürlich noch fühlbar in Leibnizens Prinzip vom „zureichenden“ Grund. Den letzten Grund der Dinge werden wir nie ausschöpfen. Wir dürfen indes auf eine hermeneutische Verständlichkeit hoffen, die uns hilft, die Sachen in groben Zügen voneinander abzusetzen.

Chladenius steht in dieser Tradition, wenn er die Vollkommenheit in seine berühmte Definition der Auslegung aufnimmt: „Auslegen ist daher nichts anderes, als diejenigen Begriffe beybringen, welche zum vollkommenen Verstand einer Stelle nöthig sind.“ Ein oft zitiertes Wort freilich, wiewohl die Paradoxie, die es verbirgt, meist verschwiegen wird. Denn: wann erreicht man denn schon einen vollkommenen Verstand einer Stelle? Nach Chladenius versteht man „eine Rede oder Schrift vollkommen, wenn man *alles* dasjenige dabey gedenckt, was die Worte nach der Vernunft und denen Regeln unserer Seele in uns vor Gedancken erwecken können.“¹⁰ Unter diesem Vollkommenheitsstandard leuchtet es aber ein, daß für uns Menschen „alle Bücher der Menschen, und ihre Reden, etwas

⁸Bei Meier bildet dessen Erörterung den Auftakt der allgemeinen Auslegungslehre (vgl. G. F. Meier, *Versuch*, § 9), und J. M. Chladenius widmet ihm die ganze Diskussion des Auslegungsbegriffs (*Einleitung*, §§ 148-195).

⁹Vgl. G.W. F. Leibniz, *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Idee*, Ausg. Gerhardt, Bd. 4, 422 ff.

¹⁰J.M. Chladenius, *Einleitung*, § 155.

unverständliches an sich haben.,¹¹ Wir können nach Chladenius dieser Vollkommenheit des Verstehens höchstens näherkommen.¹² Die Vollkommenheit bildet also hier, wie in der neueren Hermeneutik einen Grenzbegriff, der unsere Erkenntnis an die Bescheidenheit und den tastenden Charakter seiner Verstehensvollzüge zurückerinnert.

II

Die Universalität des Satzes vom Grund wirft somit ein Licht auf die Universalität der Hermeneutik. Denn er faßt beides zusammen: sowohl die allgemein vorausgesetzte Sinn- und Gerechtigkeitserwartung (alles hat wohl seinen Grund, wenn man gründlich genug nachforscht) als auch die Erkenntnis, daß dieser Grund in seiner Vollkommenheit uns unzulänglich bleibt. Die Universalität des Satzes vom Grunde und die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis gehen aber Hand in Hand: Wir forschen nach dem Grunde, weil wir uns mit dem Gegebenen nicht zufrieden geben können. Wir streben über das unmittelbar Gegebene hinaus auf einen Grund hin, der wiederum seinen Grund hat, usw. Damit beschreibt Leibniz das, was man die hermeneutische Sinnrichtung des Verstehens nennen darf, dessen Aussein auf noch Austehendes, das sich nie vollkommen ausschöpfen läßt. Dies ist alles andere als rationalistisch-szientistisch gedacht. Eher dürfte man von einer Tragik des Verstehens sprechen, das nach einem Grunde strebt, das sich aber nie ein für allemal einholen läßt. Auch hier müssen wir uns mit einer ästhetischen Erkenntnis zufriedengeben, die ausreicht, um gewisse Erscheinungen verständlich zu machen, aber wir können nie wissen, ob dies

¹¹Ebd., § 157.

¹²§ 192. Neben der Unterscheidung zwischen einem deutlichen und einem undeutlichen Verständnis einer Stelle kennt Chladenius auch die zwischen einem fruchtbaren und einem unfruchtbaren Verstand. Da “die Stellen oftters mehrere Gedacken veranlassen, als der Verfasser gehabt, und dabey gedacht wissen will, so sind die Stellen oftters fruchtbarer, als es der Verfasser sich einbildet” (§166). An diese Fruchtbarkeit des Verstehens konnte die neuere Hermeneutik anknüpfen, als sie erkannte, daß der Sinn eines Textes stets die Intention seines Autors übersteigt (vgl. *Wahrheit und Methode, Ges. Werke*, Bd. I, 301: “Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor.”). Die Endlichkeit unseres Verstehens fungierte gleichsam als die Bedingung der Möglichkeit seiner Fruchtbarkeit und Freiheit.

zu einer Erklärung der Sachen selbst, wie sie an sich sind, hinlangt. Ob sich die Monaden - so heißt das Ansichsein bei Leibniz, gleichsam um es vom Festhalten unserer Erkenntnis am Zusammengesetzten abzusetzen - unseren hermeneutischen Nachvollzügen fügen, wissen wir nicht. Kant vergegenständlichte diese Einsicht, als er eine prinzipielle Trennung zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und den Sachen, wie sie uns erscheinen, zog: Den Dingen an sich können wir nie auf den Grund gehen, wir stiften lediglich gesetzmäßige Verständlichkeiten zwischen den von uns bearbeiteten Erscheinungen, um sie als Erfahrung lesen zu können. Nur sie können wir erkennen, weil wir sie gleichsam mitgemacht haben. Das Erscheinende wird hier nur noch von dem Verstehenden her verständlich gemacht. Bei aller Achtung vor Kants Konsequenz fragt es sich aber, ob Kant damit nicht der Subjektivität auf verhängnisvolle Weise zu weit gehende Befugnisse und Selbstdurchsichtigkeit zutraute. Einerseits scheint die Subjektivität auf einmal Herr des ihr Erscheinenden zu sein, andererseits mutet sich der Verstand eine sichere, apriorische Erkenntnis der Bedingungen des so Bearbeiteten zu. Diese Autonomie und Selbstsicherheit des Verstehens fehlten noch bei Leibniz, der in dem Satze vom Grunde noch eine Öffnung auf das Andere, auf das über unsere Verstehensmöglichkeiten Hinausliegende ausdrücken wollte.

Das hermeneutische Motiv bei Leibniz und das Leibnizsche Motiv in der Hermeneutik liegt in dieser universalen Gerechtigkeitserwartung des Verstehens, die im Prinzip bereit ist, „alles zu billigen, was sie liest“, für alles einen Grund zu vermuten, auch wenn er uns unerschöpflich bleiben mag. Denn das Verstehen ist im Keime nichts anderes als ein Ohr oder ein Gespür für das, was *für* eine Sache sprechen mag. Sie erweist sich damit mehr als einen Nachvollzug der Perspektive des Anderen als ein Hineinprojizieren meiner Perspektive in ihn. Habe ich denn immer eine Perspektive, wenn ich die Welt gewahre? Projektiere ich immerfort meine Sinnentwürfe in die ganze Welt los? Oder entstammt nicht diese Vorstellung einem Restkantianismus? Die Überspitzung der Perspektive des Verstehenden ist eine gewaltige Einseitigkeit und Anmassung der modernen perspektivistischen Hermeneutik, die verkennt, daß die ursprüngliche Perspektive immer die des Anderen ist, aus der ich lerne und die meinen Wissensbestand verunsichert. Dies kann man aus der Hermeneutik der Aufklärung lernen.

Es mag sein, daß Gadamer in *Wahrheit und Methode* dem Eindruck Vorschub leistete, es seien *meine* Vorurteile, mein Blickwinkel, gar meine Sinnschöpfung, die die Bedingung des Verstehens sei. Gadamers starke Anlehnung an Hegel konnte ferner den Verdacht wachrufen, Verstehen laufe hier auf eine Aneignung des Anderen hinaus. So erklärt sich auch Derridas Widerstand gegen die Hermeneutik, in der er eine Neuauflage des

metaphysischen Willen zur Macht argwöhnte. Die Idee einer Horizontverschmelzung ließ auch die Frage aufkommen, ob der Andere in dieser Verschmelzung denn zu seinem Rechte komme. Mit Grund wurde daran erinnert, daß es im Verstehen vielleicht weniger um eine Horizontverschmelzung als um eine Horizontentschmelzung gehen sollte.¹³ Es konnte also scheinen, daß die Hermeneutik darin eher dem subjektivistischen Perspektivismus der Moderne als der Leibnizianischen Sinnsspur folgte.

Aber in der späten Entwicklung seiner Werkes und in der stringenteren Konsequenz seines dialogischen Ansatzes hat sich Gadamer immer mehr Leibniz angeschlossen, als er die Hermeneutik als die Fähigkeit kennzeichnete, „einem anderen zuzuhören in der Meinung, er könnte Recht haben.“¹⁴ Die Hermeneutik, machte er neuerdings geltend, sei gleichsam die Kunst, Unrecht haben zu können. Im Verstehen geht es immer um das prinzipielle Recht des Anderen und damit um das Dahinschmelzen meiner etwaigen Horizonte. In dieser Neufassung des hermeneutischen Grundansatzes brachte der späte Gadamer das Wahrheitsmoment, das er in der Aufklärungshermeneutik immer erkennen wollte, zum philosophischen Tragen.

Das Vorbild für diese hermeneutische Offenheit fand sich in der Tat in Leibniz, in seinem Prinzip der Billigkeit oder des Grundes. Er läßt sich auch als das *dialogische* Element des Leibnizianischen Denkens charakterisieren. Ein Wort ist immer eine Antwort, und man versteht es nur, sofern man die Frage mithört, aus der es entspringt. Gadamer hat daraus ein hermeneutisches Prinzip gemacht: „Das ist in der Tat das hermeneutische Urphänomen, daß es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden

¹³So Günter Abel in einem Berliner Referat (1996).

¹⁴Für die Charakterisierung der Hermeneutik als die Kunst, Unrecht haben zu können, vgl. das Interview in der *Süddeutschen Zeitung* vom 10.11. 2. 1990 (= *Information Philosophie* 1991, Heft 3, 27); die hier wiedergegebene Formulierung ist der Sendung „Die Kunst zu verstehen“ (Das Salzburger Nachtstudio. Eine Sendung von Nicolaus Halmer), Österreichischen Rundfunk, 11. 2. 1996. Die glückliche Formelbildung geht wohl auf das ältere, von Gadamer öfter zitierte Wort von Kierkegaard zurück: „Über das Tröstliche in dem Gedanken, gegen Gott allzeit im Unrecht zu sein“ (vgl. GW 10, 70; *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, 30, 167, u.ö.). Die Verbindung zwischen beiden Aussprüchen suggeriert H.-G. Gadamer in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, 109.

werden kann, und daß sie nur so verstanden werden kann.“¹⁵ Ein Wort darf sozusagen nie beim Wort genommen werden, wenn man ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen will. Man soll es aus dem dialogischen Kontext, aus dem es immer nur ein Ausschnitt ist, heraus hören. Der Grund des Wortes gehört damit wesentlich zu ihm. Ich verstehe ein Wort, sofern ich seinen Grund, die Frage, auf die es die Antwort ist, mithöre. Aber es gehört zur menschlichen Endlichkeit, daß sich dieser Grund nie ausschöpfen läßt. Denn es läßt sich wiederum nur in Worten aussagen, die sich wiederum der Gefahr des fixierten Wortes aussetzen. Auch daraus hat der später Gadamer, der sonst den Ruf genießt, kein Denker des Prinzipiellen zu sein, ein Prinzip gemacht: „Oberster Grundsatz der philosophischen Hermeneutik“, heißt es in einem Text von 1993 über Europa und die Oikumene, „ist, wie ich sie mir denke (und deshalb ist sie eine hermeneutische Philosophie), daß wir nie ganz sagen können, was wir sagen möchten.“¹⁶

In dieser platonischen Anerkennung der Grenzen des fixierten, geäußerten Wortes trifft sich die Hermeneutik mit Leibniz. Denn es gehört zu seinem dialogischen Verständnis von Philosophie, daß Leibniz sein Denken eher in Briefen, in Gesprächsversuchen, aber auch in dialogisch verfaßten Büchern, wie es die *Nouveaux essais* waren, zu entfalten versucht hat. Leibniz war damit auch der erste Vertreter des kontinental-europäischen Denkens, der das Gespräch mit der angelsächsischen empirischen Herausforderung an die Philosophie aufnahm. Dieses Gespräch hat in unserem Jahrhundert angesichts des Auseinanderwachsens der kontinental-hermeneutischen und analytischen Äste der Philosophie neue Dringlichkeit gewonnen. Darin äußerte sich der berühmte versöhnende Geist von Leibniz. Auch er steckt in dem Wort „ich billige fast alles, was ist lese“. Er erinnert nämlich an die allgemeine Vermittlungsfähigkeit des Satzes vom Grunde. Leibniz hat sie bekanntlich auch geübt, als er selber eine Versöhnung zwischen der neuzeitlichen Wissenschaftsidee und der antiken Metaphysik suchte, aber auch unzählige diplomatisch-politische Versuche zur Überwindung der Konfessionentrennung riskierte. Leibniz hat auch seine philosophische Methode als die einer allgemeinen Konziliatorik beschrieben, die im Prinzip, nämlich dem Prinzip vom zureichenden gemäß, gesonnen war, jedem sein Recht widerfahren zu lassen. Wie Hans Blumenberg richtig festgestellt hat, wick damit Leibniz „von der neuzeitlichen Vorentscheidung ab, in der Philosophie müsse man alles *ab*

¹⁵H.-G. Gadamer, Die Universalität des hermeneutischen Problems, in GW 2, 226.

¹⁶*Ges. Werke*, Bd. 10, 274.

ovo beginnen.“¹⁷ Eine nicht derart monologisch verfahrenende Philosophie konnte nur eine dialogische sein, die bereit war, sich auf die Legitimität eines jeden Ansatzes einzulassen.

Aus diesem dialogischen Naturell heraus ist Leibniz auch keine abschließende, zusammenfassende, monographische Darstellung seiner allem Anschein nach systematisch angelegten Philosophie gelungen, außer eben in atemberaubenden Grundrissen wie etwa der *Monadologie*, den *Principes de la grâce et de la raison* oder im *Discours de la métaphysique*. Aber muß das ein Mangel sein? Fichte war einer, der im Gegenteil in dieser schriftlichen Unvollendung gerade die Stärke der philosophischen Überzeugung von Leibniz erblickte. Daß Leibniz - im Gegensatz etwa zu Kant oder den Kantianern, mit denen Fichte damals in eine Polemik über den Geist der Kantischen Philosophie geraten war - sein Denken keiner abschließenden Form anvertraut habe, verriet, wie sehr er vom Geist seiner Philosophie durchdrungen war. So schrieb Fichte in einer der zahlreichen Einleitungen zu seiner Wissenschaftslehre, die selber nicht „die“ lang erwartete Wissenschaftslehre selbst war: „So war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einige Überzeugte in der Geschichte der Philosophie.“¹⁸ Ein Sichversteifen auf Formeln und Buchstaben wäre für Leibnizens dialogische Praxis der Philosophie ein Widerspruch. Alles läßt sich immer auch anders sagen und formulieren. Eine letztgültige Formel, oder gar Begründung, bedeutet immer auch ein Abbrechen des Dialogs und des Verstehensversuchs.

¹⁷Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, 121 ff.

Blumenberg glaubte jedoch feststellen zu müssen, daß Leibniz die Fruchtbarkeit der Metapher von der Lesbarkeit der Welt vielleicht preisgab, als er sie mit der Vorstellung einer Universalbibliothek überfrachtete, in denen alle „Möglichkeiten“ der Welt verzeichnet wären. Ich vermag ihm aber nicht zu folgen. Denn die Universalbibliothek oder Weltchronik bleibt für Leibniz stets ein Grenzbegriff, von dem aus sich die universale Ausrichtung des Satzes vom Grunde zwar beschreiben, aber nicht ableiten läßt.

¹⁸*Sämtliche Werke* I, 515. Zum hermeneutischen Hintergrund dieser Debatte vgl. meinen Beitrag Leibniz and Fichte, in *Fichte: Historical Contexts/Contemporary Controversies*, New Jersey: Humanities Press, 1994, 181-190.