

zur Beratung angeboten, der aber beliebig bleibt und keinen *verpflichtenden* Maßstab hergibt, an Hand dessen auch wirklich kritisch geurteilt werden kann und muß. Ohne einen solchen, nicht nur jeweils beratungsimmanenten Maßstab kann ja ein moralisches, d. h. als sittlich wertvoll qualifizierendes bzw. kategorisch verwerfendes Urteil nicht möglich sein. Kantisch ausgedrückt, wäre es ein „überschwengliches“ Urteilen. Es wäre nur so weit berechtigt, wie etwa für Nietzsche die Lämmer „berechtigt“ sind, die großen Adler, denen das Lämmerfleisch so gut schmeckt, als böse zu bezeichnen.

W. Simonis

Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad, Wiel, Reiner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze*. 2 Bde. 8° (X u. 356 S., VIII u. 380 S.) Tübingen 1970. Mohr. Ln. je 46.– DM, zus. 85.– DM.

Die beiden Bände dieser Festschrift zum 70. Geburtstag Gadamers gruppieren Aufsätze unter den Themenkreisen Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte (Bd. I), Sprache und Logik, Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften (Bd. II; dort auch das Namen- und Sachverzeichnis für beide Bände). Den leitenden Gesichtspunkt für die folgenden auswählenden Hinweise bildet das theologische Interesse des Rezensenten. – *L. Krüger* untersucht das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften (3–30). Er geht davon aus, daß immer mehr die Lebenswelt selbst scientifiziert wird, wobei Wissenschaft „unter der regulativen Idee der intersubjektiv *unbeschränkten* Geltung ihrer Aussagen“ (19) steht. Die Erkenntnislage, in der wir uns befinden, ist „dadurch bestimmt, daß wir, obschon bewußt und planend, dennoch unerfahren der Frage gegenüberstehen, wohin uns die neue und unwiderrüflich begonnene Zivilisation führen wird“ (30). – *W. Wieland*, Möglichkeiten der Wissenschaftstheorie (31–56), erläutert die Wenn-dann-Struktur aller Wissenschaften: „Keine Wissenschaft kann Letztbegründungen geben wollen. Das ist der Preis, den sie für ihre durch keine philosophische Reflexion zu erschütternde Sicherheit in ihrem eigenen Bereich zahlen muß“ (38). Als Wissenschaftstheorie genügt dann nicht mehr eine positivistische Systemtheorie, die nur nach der Struktur und Begründung wissenschaftlichen Wissens fragt. Vielmehr ist die Frage nach dem *Wissenswerten* zu stellen, die nicht selbst eine wissenschaftliche Frage ist, jedoch nur dort in angemessener Weise erörtert werden kann, wo die Leistungsfähigkeit und die Grenzen des Wenn-dann-Wissens bereits untersucht worden sind. Dieser Aufsatz kann vor allem einem sachgemäßen Verständnis der relativen Autonomie von Wissenschaft dienen. – *P. Lorenzen*, Szientismus versus Dialektik (57–72), fordert eine Disziplinierung des eigenen Redens als Voraussetzung für eine Disziplinierung des Meinens und Wollens. Zur Frage nach der Möglichkeit, Werturteile zu begründen, bzw. nach der Rechtfertigung eines Basissystems von Normen sei davon auszugehen, „daß wir uns zu Handlungen entschließen müssen, ohne zunächst zu wissen, woher wir Normen für unsere Entscheidungen gewinnen können“ (65). Gerade darin besteht unsere menschliche Situation. Die vom Szientismus bestrittene Möglichkeit praktischer Vernunft besteht gleichwohl als deren prinzipielle Lehrbarkeit; solche Vernunft ist nur kein vorauszusetzendes Faktum. – Besondere Beachtung verdient der darauffolgende Aufsatz von *J. Habermas*: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (73–103). Eine kritisch über sich selbst aufgeklärte Hermeneutik hat zwischen Einsicht und Verblendung zu unterscheiden und sich über die Gefährdung durch „systematisch verzerrte Kommunikation“ (vgl. 99) Rechenschaft zu geben. Verstehen ist an das Prinzip vernünftiger Rede zu binden, „dem zufolge Wahrheit nur durch *den* Konsensus verbürgt sein würde, der unter den idealisierten Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielt worden wäre und auf Dauer behauptet werden könnte“ (ebd.). Denn „Wahrheit ist der eigentümliche Zwang zu zwangloser universaler Anerkennung; diese aber ist gebunden an eine ideale Sprechsituation, und das heißt Lebensform, in der zwanglose universale Verständigung möglich ist. Insofern muß sich kritisches Sinnverstehen die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten“ (100). „Dogmatische Anerkennung einer Überlieferung, und das bedeutet die Annahme des Wahrheitsanspruchs dieser Tradition, kann freilich nur mit Erkenntnis selber gleichgesetzt werden, wenn in der Tradition Zwanglosigkeit und Unbeschränktheit der Verständigung über Tradition gesichert wären“ (101). – K.-O.

*Apel* zeigt in dem Aufsatz „Szientismus oder transzendente Hermeneutik“ (105 bis 144), daß der neopositivistische Szientismus durch seine Elimination des Subjekts der Wissenschaften auf einen Selbstwiderspruch hinausläuft. Ein besseres Modell biete Ch. S. Peirce, nach dem die reale, aber unbegrenzte Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft das transzendente Subjekt der Zeichenfunktion und der Wissenschaft ist. Auf Peirce aufbauend, sei J. Royce zu der Einsicht gekommen, daß der perzeptive Erkenntnisaustausch des Menschen mit der Natur einen interpretativen Erkenntnisaustausch zwischen Menschen voraussetzt (125). Von hier aus läßt sich auch der Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften besser als in einer Erkenntnistheorie bestimmen, die nur die Relation Subjekt-Objekt kennt und damit die Sprache als Vermittlungsinstanz überspringt. Die intersubjektive Verständigung qua Traditionsvermittlung in einer „Interpretationsgemeinschaft“ ist die transzendentalhermeneutische Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit aller objektiv gerichteten Erkenntnis (126). „Verstehen“ darf also nicht als Konkurrenzunternehmen zu „Erklären“ aufgefaßt werden. In der zeichenvermittelten Erkenntnis von etwas als etwas ist immer beides enthalten: Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt als Weltinterpretation und Vermittlung zwischen Subjekten als Sprachinterpretation (127). Diese Auffassung ist gegen den methodischen Solipsismus der traditionellen Erkenntnistheorie gerichtet, für den andere Subjekte nur als (allenfalls einfühlbare) Objekte eines isolierten Subjekts in Frage kommen (128). Der Sprache kommt die Bedeutung einer „Institution der Institutionen“ (136) zu: Sie ist als selbstreflexives Medium unbegrenzter Verständigung die verbindliche und insofern selbst institutionelle Instanz der Kritik von Institutionen, die die einzelnen nicht der Willkür ihres subjektiven Rasonnements überläßt, sondern sie zur intersubjektiven Verständigung nötigt. Die szientistische Alternative dazu, vor der der Verf. warnt, „könnte darin bestehen, daß eine instinktanaloge Selbststabilisierung des Menschen auf der Linie einer kybernetischen Manipulation erreicht wird, die schließlich von keiner menschlichen Verständigungsgemeinschaft mehr kontrolliert wird“ (139). – *H. F. Fulda* untersucht das Verhältnis von theoretischer Erkenntnis und pragmatischer Gewißheit (145–165). Er kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie *W. Wieland* (s. o.). Die Wissenschaft kann durch ihre Gewißheit nicht das Verlangen befriedigen, unserer Welterfahrung im ganzen Sicherheit zu verschaffen. Wenn man auf die Illusion eines stabilen Wahrheitsfundaments und auf das cartesische Ideal eines Wissens verzichtet, das zugleich Wissen des Wissens ist, dann wird die theoretische Forschung zu einem Unternehmen, das bloß versuchsweise in Gang gebracht wird. Es geht in ihr immer darum, uns zur Korrektur von Irrtümern und zur Selbstkorrektur unseres Verfahrens zu veranlassen (158). – *R. Wiehl* (167–213) analysiert das Verhältnis von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik unter dem Aspekt der gegenseitigen Beziehung von Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte.

Der zweite Teil des ersten Bandes beginnt mit Bemerkungen zu Husserls „Wissenschaft von der Lebenswelt“ von *W. Marx* (217–231). – *M. Riedel* behandelt das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (233–255) und zeigt, wie nach Dilthey die Problematisierung der Außenwelt als eine Fragestellung abzuweisen ist, in der die Angewiesenheit des Bewußtseins auf Handlungen ausgeklammert wird. Das Selbstbewußtsein „steht unter Bedingungen, die den Dogmatismus des herkömmlichen Erkenntnisobjekts auflösen“ (253). – Von besonderem Interesse ist der Artikel von *D. Henrich*: Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie (257–284). Es ist nicht möglich, Selbstbewußtsein als Identifikation eines Subjekts mit sich selbst zu beschreiben, weil das Subjekt dazu bereits wissen müßte, unter welchen Bedingungen es etwas, dem es gegenübertritt, sich selbst zu schreiben kann. Die wissende Selbstbeziehung, die in der Reflexion vorliegt, ist kein Grund Sachverhalt, sondern setzt ein „selbstloses Bewußtsein von Selbst“ (vgl. 280) voraus. Das Bewußtsein ist kein Ergebnis des Ich, sondern umgekehrt. Es ist nicht möglich, Bewußtsein auf etwas anderes zurückzuführen. Das Bewußtsein ist in doppeltem Sinn seiner nicht Herr: Es bringt sich nicht durch Selbstobjektivierung ins Dasein, und es verfügt über kein adäquates Verständnis seiner (278). Dieser „Gedanke vom Bewußtsein als ich-losem Grund des Selbstbewußtseins“ (282), also von einem letzten Sich-selbst-entzogen-Sein des Menschen, führt zu der moralphilosophischen Perspektive, daß das Selbst die Reflexion als die eigentliche Definition seiner Wirklichkeit und Würde zu überwinden hat. Allerdings ist daran festzuhalten,

daß auch die Überwindung der Reflexion nur, nachdem sie entwickelt worden ist, und nur durch sie hindurch geschehen kann (283). So besteht die eigentümliche Möglichkeit des Menschseins in der Ausbildung und Überwindung von Egozentrität (276).

G. Krüger analysiert die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel (285–303). „Im Begriff der Substanz denkt Hegel die Welt konservativ als das Wahre, Seiende; er denkt sie ontologisch. Indem er aber diese Substanz als das Subjekt erweisen will, unternimmt er es, dieses Wahre zum ausschließlichen Eigentum des von uns modernen Menschen vollzogenen Denkens zu machen“ (291), so daß das Gewußte letztlich nur die Setzung des Wissens selbst ist. Gegen Hegels Ansatz kann man nur sein, wenn man zugibt, daß der Mensch nicht in seiner Modernität, also in seiner künstlichen Reflektiertheit, aufgeht, sondern im voraus dazu noch immer der natürliche Mensch ist. Hegel sucht die Wahrheit in die subjektive Gewißheit hinein aufzuheben. Er wollte damit auf folgendes Problem antworten: Ich kann mein Bild von einer objektiven Wirklichkeit außerhalb meiner nur dadurch mit dieser selbst zu vergleichen suchen, daß ich mir ein neues, besseres Bild von ihr mache; mit welchem Recht meine ich dann aber überhaupt noch, es handle sich um die Wirklichkeit an sich? Doch verkennt diese Problemstellung, daß das Bild, das ich mir mache, am von der Sache selbst herrührenden Bild zu messen ist (300). Der natürliche Mensch hört auf die Sache, während sich der selbstreflektierte, künstliche Mensch zum Selbstgespräch zurückgezogen hat. Er ersetzt die Einsicht, auf die er mißtrauisch verzichtet hat, durch die Reflexion über seine Reflexion, gebietet aber damit der Wirklichkeit Schweigen. Hermeneutische Philosophie stellt dazu den Gegensatz dar: sie läßt die Wirklichkeit wieder zu Wort kommen (303).

In die gleiche Richtung gehen die Ausführungen von W. Schulz: Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers (305–316). Hermeneutik hat die Reflexion darauf, daß alles Verstehen sprachlich ist, ständig wachzuhalten gegen die Grundtendenz der Sprache, von sich weg auf die Sache zu verweisen (310). Indem die Sprache und damit die Geschichte als das absolute Subjekt verstanden werden, findet sich in der modernen Hermeneutik die Lösung auf das Problem des historischen Relativismus: „Man hat in eindeutiger Weise auf außergeschichtliche Gewißheiten Verzicht geleistet“ (311). Alles, was den Menschen unbedingt angeht, begegnet geschichtlich. Gadamers Ansatz bedeutet mit dieser Einsicht eine Umkehrung Hegels: Geschichtlichkeit heißt, nicht im Sich-Wissen aufgehen zu können. „Daß wirkungsgeschichtliches Bewußtsein mehr Sein als Bewußtsein ist, dies ist der Glücksfund der hermeneutischen Reflexion“ (315). – R. Bubner interpretiert Hegels Satz „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“ (317–342). Die hermeneutische Einstellung ist der Gegensatz zu einer Position der Kritik, die gerade dadurch zum Bestand dessen beiträgt, was sie beseitigen will, daß sie seiner bedarf, um es kritisieren zu können. Gerade aufgrund seines Satzes gilt gegen Hegel, daß die „ohnehin verlorene Idee der einen, im wahrhaft absoluten System zu sich selbst kommenden Philosophie [...] in dem als konstitutiv angesehenen Bezug zwischen Philosophie und ihrer Zeit keine Stelle mehr“ haben kann (340).

Der erste Band schließt mit dem hervorragenden Aufsatz von H. Kuhn über Ideologie als hermeneutischer Begriff (343–356). Die Auseinandersetzung mit diesen Überlegungen wäre jedem Theologen anzuraten. Im Unterschied zu praktischer Philosophie ist für Ideologie der Sachbezug nicht das Entscheidende, vielmehr ist in ihr die Theorie von einem „sic volo“ abhängig, natürlich ohne daß sie selbst es sich einzugestehen bereit ist. Ideologie ist in Theorie umgesetzte Aktion, also nachträgliche Rechtfertigung eines Handelns, zu dem man ohnehin entschlossen ist, während praktische Philosophie Theorie ist, aus der Aktion folgt. Die Diskrepanz zwischen der Rationalität der Gründe und der Irrationalität des wirklichen Motivs beweist nicht die Unwahrheit der Gründe, wohl aber die Unwahrhaftigkeit der Aktion, die jene Gründe zu ihrer Legitimation heranzieht. So ist Ideologie die „Monumentalgestalt der kleinen alltäglichen Unredlichkeit“ (349). Das philosophische Salz der Mahnung „Erkenne dich selbst“ liegt in der Anerkennung der „ständig geübten Fähigkeit des Menschen, sich selbst und dadurch andere hinteres Licht zu führen“ (ebd.). Aber auch die Reflexion kann, anstatt Selbsterkenntnis zu werden, bloße kollektive Selbstbespiegelung bleiben. Im übrigen ist es jeder Ideologie eigen, daß sie sich anderen Ideologien gegenüber als Ideologiekritik zu etablieren sucht. Deshalb muß

jeder Zweikampf von Ideologien untereinander letztlich unentschieden bleiben. Zur wahren Philosophie genügt nicht einmal die Anerkennung des Primats des Gegenstandsbezuges gegenüber der Subjektivität. Es bedarf vielmehr „einer Subjektivität, die erkennend und handelnd nur in der Selbstpreisgabe zu sich selbst kommen kann“ (356).

*E. Tugendhat* eröffnet den zweiten Band mit „Phänomenologie und Sprachanalyse“ (3–23). Gegen Husserls Phänomenologie läßt sich die traditionelle Vorstellung vom Satz als Synthesis als unbrauchbar erweisen, weil sie es nicht erlaubt, einen prädikativen Satz zu verstehen. Das Satzsubjekt wird nicht mit etwas verbunden, sondern es wird klassifiziert und unterschieden (14). Die Bedeutung eines Prädikats verstehen heißt deshalb nicht etwas sehen, sondern die Regel beherrschen, die die Anwendung des Prädikats bestimmt (15). Der Umgang mit sprachlichen Zeichen ist somit nicht nur Ausdrucksmittel, sondern ein Element des Verstehens selbst. Husserl dagegen hat seinem Ansatz die seit Platon das philosophische Denken irritierende Auffassung von der Korrelation von Gegenstand und Vorstellung zugrunde gelegt (20); in Wirklichkeit sind aber seine „intentionalen Erlebnisse“ Affirmationsweisen von Sätzen. Während das Subjektiv-Objektiv-Schema noch vom einzelnen Subjekt her gedacht ist, gehört das Verstehen von Sätzen von vornherein in die intersubjektive Verständigung. Sprachanalyse bestreitet den Ansatz sowohl beim Subjekt wie beim Objekt und macht die Sprache zum Bezugssystem. Sie ist deshalb als die Basis von Hermeneutik anzusehen. – *H. Fabrenbach* versucht, die ursprüngliche sprachanalytische Position Wittgensteins in immanenter Interpretation auf eine hermeneutische Fragestellung hin aufzuschließen (25–54). Er zeigt, wie bereits der *Tractatus* selbst die spätere Wendung Wittgensteins erforderlich gemacht hat, wonach der Sinn eines Satzes nicht schon mit seinem Darstellungsgehalt identisch ist, sondern erst die *Anwendung* eines Satzes das Verstehen ausmacht. Wenn übrigens Wittgensteins Philosophie nicht eigene philosophische Sätze aufstellen, sondern nur Voraussetzungen und Grenzen sinnvoller Sätze angeben will, so versteht Wittgenstein seine eigenen Sätze nur insofern als „unsinnig“, als man an sie die Erwartung richtet, sie seien doch wieder eigene philosophische Sätze (45).

Über die Grundlagen von Gottlieb Freges Begriff vom Logischen handelt *W. Cramer* (55–76). Für seine sprachlich beinahe überformalisierte Kritik an Frege ist der Hinweis grundlegend, daß es Bedingung für Wahrheit und Falschheit von Sätzen ist, daß in ihnen etwas gemeint ist; aber ob das Gemeinte wahr oder falsch ist, hänge nicht davon ab, daß es gemeint ist (62). – *Ch. Perelman*, *Dialectique et dialogue* (77–83), erläutert, warum es in der Philosophie keine „res iudicata“ geben kann, sie also prinzipiell unabschließbar ist. – *E. Lledó*, *Lenguaje e historia de la filosofía* (85–95), entfaltet den Gedanken, daß Sprache die Weise ist, wie die Vergangenheit in der Gegenwart wirksam ist. – *V. Verra* behandelt in einem italienischen Artikel Denken, Sprache und Dialog in der „Philosophie der Sprache und des Wortes“ von F. Schlegel (97–114). – *K. Löwith* reflektiert über Paul Valéry's Reflexionen zur Sprache (115–144) und die Bedeutung von dessen „résistance au facile“ (121) beim Gebrauch der Sprache. – Ausgezeichnet ist der den zweiten Teil des zweiten Bandes eröffnende Artikel von *K. Cramer* „zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel, die als Kritik soll auftreten können“ (147–179). Hegels Idee von Kritik verstand sich als Kritik des Gedankens, daß der kritische Gedanke eine logische Voraussetzung haben müsse, auf die er sich bezieht (151). Kritik an Hegel muß auftreten als Kritik an seinem Begriff von Kritik, aber gerade darin den formalen Sinn der Identität von Kritik und Philosophie aufrechterhalten, um die es Hegel ging (160). Der Grundgedanke dieser scharfsinnigen Hegelkritik lautet: „Die absolute Reflexion verkennt den Charakter der Reflexion, nur in Beziehung auf eine Voraussetzung, die ihrerseits nicht die Struktur der Reflexion besitzt, die Beziehung sein zu können, die sie ist“ (161). Es handelt sich dabei um die gleiche Einsicht, die bereits bei D. Henrich (s. o.) vorgelegt wurde: Der Formalismus der Reflexion ist nicht geeignet, anzugeben, was Bewußtsein letztlich ist. „Bewußtsein‘ ist möglicherweise eine so bestimmte Voraussetzung, die sich allen Typen ‚cartesianischer‘ Inanspruchnahme entzieht“ (167). Die Philosophie muß eine Voraussetzung anerkennen, die in keiner Weise so gesetzt werden kann, daß sie als Voraussetzung verschwindet. Die notwendige Begründung der Philosophie muß in etwas von ihr Verschiedenem liegen, das weder kritisch aufgelöst werden kann noch selbst erst das Ergebnis von

Reflexion ist. Die Struktur des Selbst kann nur mit Rücksicht auf eine Voraussetzung ausgelegt werden, die nicht schon durch diese Struktur ausgelegt ist (173). –

P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?* (181–200), untersucht die Bedeutung von „Erklären“ und „Verstehen“ in bezug auf den Umgang mit Texten. Es gilt, einen Begriff von Interpretation als „acte sur le texte“ zu überwinden und sie letztlich als „acte du texte“ zu verstehen (198). – H. Braun sucht das Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie (201–218) anhand von Heideggers „Sein und Zeit“ zu erläutern. In der Hermeneutik geht es darum, daß sich die ontologisch unaufhebbare Endlichkeit von Erfahrung „nicht selber noch einmal begründen wollen [kann] in theoretischer Vergewisserung ihres Grundes, ohne dem Wahn einer Vollendung unter endlichen Bedingungen zu verfallen“ (213). Das Verhältnis der Erfahrung zu sich selbst kann deshalb nur das einer „praktischen Billigung der eigenen Endlichkeit“ (ebd.) sein. – W. Bartuschat erörtert das Problem der Auslegung in der Perspektive der Monadenlehre von Leibniz (219–241). – W. Beierwaltes untersucht die Proklosrezeption durch Hegel (243–272). Proklos und Hegel sind die „in gewissem Sinn tragischen Initiatoren der Formalisierbarkeit ihres eigenen Gedankens“ (268). – O. Pöggeler (273 bis 310) behandelt „das Verhältnis der Philosophie, deren Methode in der spekulativen Tradition als ‚Dialektik‘ bestimmt wurde, zu einer der Disziplinen der Rhetorik, zur ‚Topik‘“ (281). Ein Denken, das nicht einfach jede Beziehung zur Praxis von sich weist, muß sich mit der rhetorischen Weise, die Sprache zu gebrauchen, ausinandersetzen (301). – F. Wieacker's Erwägungen zur „praktischen Leistung der Rechtsdogmatik (311–336) gehen von der heuristischen These aus, „intellektuell überprüfbare und öffentlich einsichtige Kriterien für die Handhabung des Bewertungsspielraums anzugeben, den jede Anwendung einer Norm auf einen konkreten Fall erfordert“ (316). Dies sei etwas völlig anderes als jene sonst „Dogmatik“ genannten Lehrsysteme, die ihre letzten Voraussetzungen autoritär dem freien wissenschaftlichen Zweifel entziehen (320); ein m. E. nicht dem Verf., sondern eher deren Vertretern anzulastendes Mißverständnis von theologischer Dogmatik.

D. v. Uslar befaßt sich mit dem Problem der Deutung in der Psychologie (337 bis 351). Wo psychologische Untersuchung sich der Lebendigkeit des Partners stellt, wird sie Gespräch (340). Als situationsdeutende Wissenschaft ist Psychologie geschichtliche Wissenschaft. Ihre Unbestimmtheit liegt nicht an einem Mangel etwa in der Genauigkeit des Erforschens, sondern ist in einem Wesensmerkmal des psychischen Seins begründet. Insofern Psychologie die Erforschung des Lebensstiles ist (344), könnte eine Psychologie der Kunst der Psychologie überhaupt einen Zugang zu ihrem Gegenstand verschaffen (345). „Vor allem ist es die Faszination der Begegnung, die alles psychologische Forschen speist“ (351). – Der abschließende Artikel von L. Pareyson, *Originarietà dell'interpretazione* (353–366), bietet sehr hilfreiche Hinweise auch für ein theologisches Verständnis des Verhältnisses von Wahrheit und Interpretation. Dieses Verhältnis läßt sich weder objektivistisch im Sinn von Virtualität und Entfaltung noch subjektivistisch durch die Unterscheidung von Inhalt und Form, noch gar als die Beziehung des Ganzen zum Teil bestimmen. Die einzige Weise, die ganze Wahrheit zu haben, besteht darin, sie als unerschöpfliche gleichwohl in einer bestimmten Interpretation zu haben. In der einzelnen Formulierung hat man dann wirklich die ganze Wahrheit selbst und nicht nur eine Annäherung an sie. Interpretation ist dazu da, die Wahrheit als unerschöpfliche zu erhalten, anstatt sie auszuschöpfen (366).

P. Knauer, S. J.