

International Yearbook for Hermeneutics

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

Focus: Finiteness
Schwerpunkt: Endlichkeit

21 · 2023

Mohr Siebeck

International Yearbook for Hermeneutics

21 · 2022



International Yearbook for Hermeneutics

edited by

Gert-Jan van der Heiden and Anna Novokhatko

in cooperation with

Günter Figal (†) and Bernhard Zimmermann

Advisory Board

Damir Barbarić, Gottfried Boehm, Luca Crescenzi,
Ingolf Dalferth, Nicholas Davey, Maurizio Ferraris,
Theodore George, Jean Grondin, Pavel Kouba,
Irmgard Männlein-Robert, Hideki Mine, Hans Ruin,
John Sallis, Dennis Schmidt, Dirk Westerkamp

21 · 2022

Focus: Finiteness

Mohr Siebeck

Editorial team:
Benjamin Harter
Cecilia Wezel

The Yearbook calls for contributions in English or German on topics in Philosophical Hermeneutics and bordering disciplines. Please send manuscripts to yearbook-hermeneutics@altphil.uni-freiburg.de. All articles, except when invited, are subject to a double blind review.

We assume that manuscripts are unpublished and have not been submitted for publication elsewhere. Citations are to be made according to the style in the present volume. Detailed information on formatting manuscripts can be downloaded from: <http://www.altphil.uni-freiburg.de/TYH>.

ISBN 978-3-16-163506-9 / eISBN 978-3-16-163507-6
DOI 10.1628/978-3-16-163507-6
ISSN 2196-534X / eISSN 2568-8391

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available at <https://dnb.dnb.de>.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by SatzWeise in Bad Wünnenberg using Times Antiqua typeface, printed on non-aging paper and bound by Laupp & Göbel in Nehren.

Printed in Germany.

Foreword by the editors

This volume of the *International Yearbook for Hermeneutics* is dedicated to Pavel Kouba on the occasion of his 70th birthday, which he celebrated in 2023. Kouba, one of the leading figures of contemporary philosophical thought in the Czech Republic, obtained his doctorate in 1988 with a thesis on the Czech translation of Kant's *Critique of Pure Reason*. After his habilitation in 1996 and his appointment as professor in 2003, he worked at the Charles University in Prague and as a guest lecturer at many foreign universities, including Münster, Freiburg, Vienna and Paris, until his retirement in 2020.

His philosophical work is mainly concerned with the problems of phenomenology and hermeneutics and the interpretation of 19th and 20th century philosophers (Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt). His numerous monographs include *Die Welt nach Nietzsche: Eine philosophische Interpretation* (2001) and *Der Sinn der Endlichkeit* (2005). Pavel Kouba has been a member of the advisory board of the *International Yearbook of Hermeneutics* since its foundation in 2002. The title of this volume is a tribute to his work.

With volume 21 (2022), the editorship of the Yearbook has changed. With the retirement of the previous editors, Günter Figal and Bernhard Zimmermann, it seems advisable to spread the work over several shoulders. Gert-Jan van der Heiden and Anna Novokhatko will edit the Yearbook in cooperation with Günter Figal and Bernhard Zimmermann.

* * *

That was our foreword and this volume was about to go to press when we received the sad news that Günter Figal had died on 17 January 2024. Günter Figal was not only the *spiritus rector* of the *International Yearbook for Hermeneutics*, but also of the annual Hermeneutic Colloquium, to which he brought colleagues from all over the world for stimulating and exciting discussions.

The editors will honour his memory and continue the Yearbook in his spirit.

Gert-Jan van der Heiden Anna Novokhatko Bernhard Zimmermann

Contents

Foreword by the editors	V
GÜNTER FIGAL (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) Die Welt des endlichen Sinns. Pavel Koubas Philosophieren nach und mit Nietzsche	1
TOMÁŠ KOBLÍŽEK (Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, Prague) Hate Speech and Two Levels of Linguistic Meaning	14
HANS RAINER SEPP (Karls-Universität Prag) Die Fotografie als Indiz des Endlichen	26
JAKUB ČAPEK (Karls-Universität Prag) Perspektive und Endlichkeit	38
JEAN GRONDIN (Université de Montréal) L'herméneutique de la facticité tient-elle ses promesses? Pour souligner le centenaire d'un cours mythique	57
MIROSLAV PETŘÍČEK (Karls-Universität Prag) Andere Hermeneutik. <i>Une pensée finie</i> von Jean-Luc Nancy	77
LENKA KARFÍKOVÁ (Prague and Olomouc) Christian Time as a Short Deadline	92
CATHRIN NIELSEN (Universität Wuppertal) Rhythmus bei Klee und Nietzsche	104
RENAUD BARBARAS (Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne) Le sentiment	121
ARUN IYER (Indian Institute of Technology, Bombay) The Alchemy of the Image: Gadamer and Foucault on Modern Art . . .	134

CYNTHIA R. NIELSEN (University of Dallas) Gadamer's Complex Engagement with Kantian Aesthetics in <i>Truth and Method</i>	151
DENNIS J. SCHMIDT (Western Sydney University) On Thinking and Moral Considerations – Once Again	170
GERT-JAN VAN DER HEIDEN (Radboud University) Advocating the True. On Testimony	180
JOHN SALLIS (Boston College) Truth Happenings	195
Authors and Editors	205
Index of Names	207
Index of Subjects	209

Die Welt des endlichen Sinns

Pavel Koubas Philosophieren nach und mit Nietzsche

von

GÜNTER FIGAL † (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Hat man Philosophie studiert und irgendwann einmal begonnen, philosophische Texte nicht mehr nur philologisch oder historisch zu behandeln, sondern an sie sachliche Fragen zu stellen; hat man derart angefangen zu philosophieren, so wird man bald auf die Frage kommen, wie zu philosophieren sei. Die Philosophie ist als solche keine *normal science*.¹ Es gibt kein vorgegebenes System von Grundsätzen, Begriffen und Verknüpfungsregeln, nach denen eine Sache erfasst und beschrieben werden müsste. Wer anfängt zu philosophieren, ist frei, auch dann, wenn diese Freiheit nicht ausdrücklich wahrgenommen wird. Man fängt jedes Mal neu an.

Weil man jedoch nicht der erste ist, der das tut, also das Philosophieren nicht neu erfindet, ist man auf die Tradition verwiesen – nicht im Sinne einer chronologischen Abfolge von Philosophien, sondern derart, dass alle Philosophien gleichberechtigte Möglichkeiten der Anknüpfung sind. Wie man diese Möglichkeiten aufnimmt, steht frei. Auch muss man sich nicht für eine Philosophie gegen alle anderen entscheiden. Kombinationen sind möglich und, um der Differenziertheit einer neuen Konzeption willen, sogar wünschenswert. Und eine Entscheidung wird reflektierter und gewichtiger sein, wenn sie ihre Priorität oder Prioritäten in gründlicher Kenntnis möglicher Alternativen setzt und so auch Möglichkeiten eröffnet, die Entscheidung kritisch zu prüfen.

Zwar ist die Entscheidung frei, aber deshalb muss sie nicht willkürlich sein. Könnte man dafür, wie man philosophieren will und philosophiert, keine Gründe nennen und die sachliche Erschließungskraft einer Philosophie, die man entwickelt, nicht erläutern, hätte man nur geringen Anspruch darauf, philosophisch ernstgenommen zu werden. Ein Gespräch mit anderen Philosophierenden wäre nicht möglich, und das wäre unphilosophisch, wenn die

¹ Vgl. THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

Philosophie gemäß ihrer Gründungsurkunde in Platons Dialogen wesentlich Gespräch ist. Das philosophische Gespräch wiederum sollte wohlwollend sein, und im besten Fall – wie in diesem – ist es freundschaftlich. Doch in jedem Fall lebt es von seiner Sachlichkeit. Die Entscheidung, wie zu philosophieren sei, ist zwar individuell; man muss sie selbst treffen, und sie wird deshalb auch keiner von anderen getroffenen Entscheidung gleichkommen, mag sie anderen auch in dieser oder jener Hinsicht ähnlich sein. Aber jede Entscheidung dieser Art muss unter sachlichen Gesichtspunkten diskutiert werden können. Philosophien sind als solche keine Dichtungen, bei denen allein die ästhetische Qualität gilt. Dichtungen geben zwar zu denken, aber sie sagen als solche nichts über die Welt, das sachlich geprüft werden könnte. Sie können die Erfahrung der Welt intensivieren, aber nur, weil sie von der Welt so, wie sie ist, absehen – so wie ein Gemälde das Sehen von Farbe nur intensivieren kann, weil es die alltägliche Farberfahrung nicht abbildet. Deshalb können sie zwar gut oder schlecht, aber nicht wahr oder unwahr sein. Philosophen hingegen sind, wie man in Platons *Politeia* lesen kann, „Freunde der Wahrheit“². Eine Philosophie ohne Wahrheitsanspruch kann es nicht geben. Würde auf diesen verzichtet und ließe sich also die Welt mit einer Philosophie nicht besser verstehen als ohne sie, löste die Philosophie sich als solche auf.

Entscheidungen darüber, wie zu philosophieren sei, können mehr oder weniger klar sein. Die von Pavel Kouba ist besonders klar, und sie ist offenkundig, sobald man die Titel seiner Bücher liest. *Die Welt nach Nietzsche*,³ das ist keine neutrale historische Bestimmung, sondern eine programmatische Anweisung. Man soll nicht nur verstehen, dass Nietzsches unüberschätzbare Wirkungsgeschichte die Welt verändert hat, etwa darin, dass die Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts ohne die Impulse, Anregungen und Prägungen, die sie von Nietzsche empfangen, nicht denkbar wäre. Koubas Titel bedeutet vielmehr, dass die Welt selbst sich „nach Nietzsche“ anders verstehen lässt und dass man sie so verstehen sollte, wie Nietzsche es ermöglicht hat. Nietzsches Philosophie soll, anders gesagt, als Grundlage für ein angemessenes philosophisches Weltverständnis angesehen werden, so dass „nach“ Nietzsche auch mit ihm zu philosophieren sei.

Wie das wiederum gemeint ist, macht Kouba unmissverständlich klar. Es kommt ihm auf Nietzsches für das Weltverständnis relevante sachliche Einsichten an, genauer auf das, was ein zweiter Buchtitel zu verstehen gibt, nämlich den *Sinn der Endlichkeit*.⁴ Man sollte den Titel in zweifacher Hinsicht verstehen. Nietzsche, wie Kouba ihn liest, hat die Bedeutung dessen, was

² PLATO, Res publica, 475e.

³ PAVEL KOUBA, *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001.

⁴ PAVEL KOUBA, *Der Sinn der Endlichkeit*, Würzburg 2005.

man ‚Endlichkeit‘ nennt, neu und sachlich angemessen verstanden, indem er sie als Kategorie für das Weltverständnis überhaupt ins Spiel brachte, nicht im Kontrast zu einer Unendlichkeit, einem Ewigen oder Absoluten, das sich allein im Transzendieren der Endlichkeit erschlösse. Und er hat deutlich gemacht, dass Sinn, also die Stimmigkeit, die etwas hat, indem es von Bedeutung ist und man mit ihm in seiner Bedeutung etwas anfangen kann, wesentlich endlich ist. Es gibt demnach keinen absoluten Sinn, keinen Sinn der Welt im Ganzen, sondern jeder Sinn ist einer unter anderen, ein möglicher Sinn, der jedoch als jeweils gelebte Möglichkeit ernstgenommen werden kann.

Mit diesem Gedanken unterscheidet sich Nietzsche, wie Kouba betont, vom Fiktionalismus oder Konstruktivismus einer Philosophie, die eine Zeit lang als ‚postmodern‘ galt und deshalb immer noch so genannt wird. Nietzsche will demnach nicht sagen, dass mit der ‚Dekonstruktion‘ eines absoluten Sinns jeder Sinn zur Fiktion erklärt werde, und wenn er die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit bestreitet, schließt er ebenso wenig aus, dass es Wahrheit geben kann. Wahrheit könne vielmehr schöpferisch gefunden werden – „für unsere Situation, für diesen Augenblick“. ⁵

Dass Wahrheit gefunden werden muss, bedeutet auch, sie sei nicht in der Selbstevidenz eines ‚Subjekts‘ gegeben, das sich zwar auf mannigfache, bisweilen auch scheiternde Weise zu den Dingen verhält, aber jedes Verhalten dieser Art an sich selbst, an das eigene ‚Sein‘ zurückbinden kann. Insofern widerspricht Kouba der Nietzsche-Deutung Heideggers, der Nietzsches Gedanken des ‚Willens zur Macht‘ „als unbedingtes metaphysisches Prinzip“, genauer „als Selbstversicherung der sich erhaltenden und steigernden Subjektivität“ verstehe. ⁶ Vielmehr sei es der Autor von *Sein und Zeit* selbst, der in der Annahme einer Subjektivität, die „allem anderen Seienden als eine Art ‚Bedingung der Möglichkeit“ gegenübersteht, befangen bleibe. ⁷ Nietzsche ist demnach kein metaphysischer, eine vermeintlich absolute Wahrheit namens ‚Wille zur Macht‘ ins Spiel bringender Denker. Aber er denkt auch nicht ‚anti-metaphysisch‘, indem er sich in einer Kritik der traditionellen Philosophie erschöpft. Wie Kouba hervorhebt, sei „die kritische Ablehnung einer letzten – und das heißt meta-physischen – Wahrheit“ in Nietzsches Philosophie „weder die Hauptleistung noch das Ziel, sondern nur die erste Voraussetzung“. ⁸ Nietzsche, das lässt sich von Kouba lernen, ist nicht auf Überwindungen aus, sondern auf philosophische Entdeckungen. Der Gestus einer ‚nachmetaphysischen‘ Philosophie, die ihre Bestände sichtet oder ironisch mit diesen spielt, nachdem die ‚letzte Wahrheit‘ verloren ging, ist ihm so fremd wie die Suche

⁵ KOUBA, Der Sinn der Endlichkeit, S. 41.

⁶ KOUBA, Die Welt nach Nietzsche, S. 200.

⁷ KOUBA, Der Sinn der Endlichkeit, S. 9.

⁸ KOUBA, Der Sinn der Endlichkeit, S. 40.

nach etwas ganz anderem, das nicht mehr ‚Philosophie‘ heißen soll, sondern nur noch ‚Denken‘.⁹

Aber was sind Nietzsches philosophische Entdeckungen? Als wichtigste nennt Kouba, was man als Depotenziierung des Subjekts bezeichnen könnte. Wir müssten aufhören, „den entscheidenden Unterschied zwischen dem Menschen und dem ‚Rest der Welt‘ zu setzen“¹⁰ und stattdessen anerkennen, dass wir auch begreifend und verstehend in der Welt „enthalten“ sind.¹¹ Dieses Enthaltensein ist nicht als bloßes Vorkommen in der Welt gemeint, sondern im Sinne einer für alles Seiende wesentlichen Relationalität. Alles, was ist, sei dadurch bestimmt, „in sich selbst und zugleich im anderen zu sein“, zugleich „drinnen“ und „draußen“.¹² Das heißt, nichts sei allein in sich, was es ist, sondern immer nur im Bezug auf anderes, das es nicht ist. Einzelne Dinge oder Lebewesen ohne jede Relationalität seien noch nicht einmal denkbar. Sich selbst zeigen könne etwas nur „im Verhältnis zu einem anderen und seinem Zustand“.¹³ Dieses bei genauerem Hinsehen evidente, aber trotzdem klärungsbedürftige Verhältnis sieht Kouba durch Nietzsche vor allem als eines von Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmt. Das „Äußere“ habe eine „innere Bedeutung“ ebenso wie das „Innere“ eine „äußere Bedeutung“ habe, was offenbar als „wirkliche Bedeutung des Möglichen“ und als „mögliche Bedeutung des Wirklichen“ erläutert werden kann.¹⁴ Das wiederum lässt sich auf zweifache Weise verstehen. In seinem ‚Inneren‘ wäre etwas als Möglichkeit zu fassen, und jede Realisierung einer Möglichkeit hätte darin „wirkliche Bedeutung“, dass sie das Wirkliche in welcher Weise auch immer verändert. Eine solche Veränderung kann das Wirkliche jedoch nur zulassen, weil es in sich die Möglichkeit trägt, verändert zu werden, also in seinem Inneren ebenso wie das Verändernde durch Möglichkeit bestimmt ist. Indem es verändert wird, hat es jedoch zugleich Wirkung; indem etwas in einem anderen eine Möglichkeit realisiert, verändert es nicht nur, sondern wird auch verändert. Die Veränderung und mit ihr das Veränderte wirkt auf es zurück, indem beides die Wirklichkeit des Verändernden bestimmt und damit auch seinen Möglichkeitscharakter; welche Möglichkeiten etwas hat, hinge zumindest auch davon ab, wie dasjenige, auf das es wirkt, auf es zurückwirkt.

Diese Erläuterung ist formal, und entsprechend bleibt unklar, wie sich die skizzierte Bestimmung des Verhältnisses von Innerem und Äußerem, von

⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Band 14, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2007, S. 7.

¹⁰ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 8.

¹¹ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 33.

¹² KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 9.

¹³ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 38.

¹⁴ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 9.

Möglichkeit und Wirklichkeit im Einzelfall, also deskriptiv bewähren kann. Doch bevor man sich darüber Gedanken macht, sollte man festhalten, dass die Pointe der Bestimmung ihre strikte Wechselseitigkeit ist. Innen und Außen, Möglichkeit und Wirklichkeit gelten in jedem besonderen Fall für beide Seiten der Relation, denn anders könnte diese keine Alternative zu asymmetrischen Fassung des Verhältnisses von „Menschen und dem ‚Rest der Welt‘“ sein. In ihrer Symmetrie können diese Bestimmungen außerdem sein, was sie erklärtermaßen sind, nämlich eine erläuternde Interpretation von Nietzsches philosophischer Entdeckung, die er selbst wohl für seine wichtigste gehalten hat – der Entdeckung nämlich, dass die Welt „von innen her gesehen“ und derart „auf ihren intelligiblen Charakter hin bestimmt und bezeichnet“ nichts als „Wille zur Macht“ sei.¹⁵

Wenn man wie Kouba den Willen zur Macht als die durch Innen und Außen, Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmte Relationalität des Seienden erläutert, hat das gegenüber Nietzsches eigenen Überlegungen einen deutlichen Vorteil. Man vermeidet es, allem Seienden, also auch den Dingen, einen Willen zuzuschreiben und es derart zu „anthropomorphisieren“.¹⁶ Versucht man beispielsweise etwas, das sehr schwer ist, zu heben, und schafft es nicht, so müsste man nicht mehr sagen, der schwere Gegenstand ‚widersetze‘ sich dem Versuch, ihn zu heben, sondern könnte stattdessen die Schwere des Gegenstandes in ihrer Wirkung auf die eigenen Möglichkeiten, genauer auf die Kraft verstehen, die man einsetzt, wenn man etwas zu heben versucht, und damit auf einen selbst. Verstanden als wechselseitige oder symmetrische Relationalität, würde der Gedanke des Willens zur Macht überprüfbar; man sähe, ob er zur Bestimmung des Seienden taugt und deshalb mehr als nur die Annahme eines „intelligiblen Charakters“, also einer in der Erscheinung von etwas nicht zugänglichen Bestimmtheit ist.¹⁷

Das genannte Beispiel täuscht allerdings über die Komplexität dessen, was mit der allgemeinen Annahme eines Willens zur Macht oder eben einer wechselseitigen Relationalität gemeint ist, hinweg. Die Annahme betrifft nicht nur eine schlichte Bezugnahme auf etwas wie den Versuch, einen schweren Gegenstand zu heben. Eine solche Bezugnahme geschieht ja nicht isoliert, sondern vollzieht sich inmitten des Seienden, so dass weder man selbst noch der

¹⁵ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 36, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (im Folgenden: KSA) Band 5, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, zweite Auflage, München/Berlin/New York 1988, S. 9–243, hier S. 55.

¹⁶ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 9.

¹⁷ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III, Berlin 1911, Originalpaginierung der zweiten Auflage B 593–594. Vgl.: GÜNTER FIGAL, *Philosophical Truth. Considerations with Regard to Nietzsche*, in: Marcia Sá Cavalcante Schuback/Staffan Ericson (Hrsg.), *Tidvatten. Festschrift till Hans Ruin*, Stockholm 2021, S. 71–80.

zu hebende Gegenstand allein durch diese besondere Relation bestimmt wäre. Entsprechend wirkte unendlich Vieles auf vielfache Weise aufeinander ein, und die Welt wäre so ein dichtes Netz dynamischer Relationen oder, wie es in der *Fröhlichen Wissenschaft* heißt, „in alle Ewigkeit Chaos“.¹⁸

Das hat Konsequenzen dafür, wie die Welt erfahren, begriffen und verstanden werden kann. Im Hinblick auf jede Form der Erkenntnis ist von Bedeutung, dass die Welt den Erkennenden nicht gegenübersteht, sondern dass sie selbst in die chaotische Welt gehören und sie nicht im Ganzen überschauen, erst recht nicht kontrollieren können. Was sich im Erkennen darbietet, ist nichts anderes als eine jeweilige, mannigfach relational bestimmte Interpretation, das heißt eine besondere Möglichkeit der „Schematisierung und Verarbeitung“ dessen, was auf Erkennende einwirkt.¹⁹ Jedes Erkennen oder Verstehen ist deshalb, wie Kouba, diesen Gedanken zusammenfassend, sagt, situativ,²⁰ und ebenso ist es die Weise, in der etwas als Erkanntes oder Verstandenes hervortritt. Es bietet sich in seiner jeweiligen Schematisierung und Verarbeitung dar und gewinnt darin eine mehr oder weniger ausgeprägte Stimmigkeit. Es hat, anders gesagt, Sinn, und zwar aufgrund der Situationsgebundenheit des Erkennens oder Verstehens einen endlichen Sinn.

Doch eine konsequent an Nietzsche orientierte Konzeption des Sinns, wie Kouba sie vertritt, geht noch einen entscheidenden Schritt weiter. Genau genommen, dürfte man nämlich von einem ‚Es‘, das sich in einer Interpretation darbietet, gar nicht sprechen. Mit Nietzsche weist Kouba die Annahme einer „unabhängigen Realität“ zurück und streicht mit dieser auch „die Sache, um die es im Verstehen geht“. Und wenn es kein erkennendes oder verstehendes ‚Subjekt‘ gibt, sondern sich das, was man so nennt, in verschiedenen, immer situativ gebundenen Interpretationen jeweils herausbildet, so bleibt nichts übrig als die Interpretation selbst. Nietzsche hat das in einer nachgelassenen – und von Kouba zitierten – Aufzeichnung hinreichend klar formuliert. Man dürfe nicht fragen „wer interpretiert denn?“, weil „das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, [...] Dasein“ habe, allerdings nicht „als ein ‚Sein‘, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*“.²¹

Wie aber lässt sich ein solcher Verzicht auf die äußere Realität und auf eine zu verstehende Sache mit dem Anspruch des Erkennens oder Verstehens auf Wahrheit vereinbaren? Wahrheit, das wurde bereits zitiert, muss gefunden werden, und es gibt sie nur „für unsere Situation, für diesen Augenblick“.

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 109, KSA 3, zweite Auflage, München/Berlin/New York 1988, S. 343–651, hier S. 468.

¹⁹ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 36.

²⁰ KOUBA, *Sinn der Endlichkeit*, S. 36.

²¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, 2 [151], KSA 12, zweite Auflage, München/Berlin/New York 1988, S. 140.

Und sie besteht darin, dass sich im Erkennen oder Verstehen „die Situation, in der wir gemeinsam sind, neu öffnet“. ²² Es gibt sie nur als Interpretation.

Wie das gemeint ist, wird klarer, wenn Kouba auf die Interpretation von Kunstwerken eingeht und diese als paradigmatisch für die Interpretation überhaupt versteht – darin nämlich, dass in ihr über die Situiertheit des Verstehens hinaus, die Situiertheit als solche verstanden werde. Eine Interpretation, so liest man, müsse „im Hören auf das vom Werk Gesagte die Art und Weise aufspüren, *wie* das Werk es sagt, und in seinem Aufbau weitere wesentliche Bedeutungen dessen entdecken, *was* es sagt“. Derart aufmerksam auf ein Werk, brächten wir „aus dem Kontext seiner Rhythmen und Farben, aus seinem Stil neue Bedeutungen hervor“, indem wir „einen neuen Kontext und Stil“ schafften. Was eine Interpretation derart artikuliere, könne das Werk nicht „direkt“ mitteilen“, sondern jeder „Aspekt“, der in einer Interpretation zur Geltung kommen solle, müsse „aktiv erschaffen werden“, ohne dass es dafür für die Interpretation ein „Kriterium außerhalb ihrer selbst“ gebe. Dabei wiederum komme es darauf an, „den bisherigen Kontext“ – gemeint ist wohl der Kontext für die Erfahrung eines Werkes – „durch das, was verstanden wird, umzugestalten“. ²³

Wenn man Koubas Überlegungen zur äußeren Realität und einer Sache des Interpretierens noch im Sinn hat, wird man sich fragen, wie die Annahme, Interpretationen hätten es mit Werken zu tun, auf deren Gehalt sie „hören“ müssen, damit vereinbar ist. Offenbar beziehen sich wenigstens manche Interpretationen auf eine „Sache“, und wenn Kouba nicht wie Gadamer das Verstehen von Kunstwerken als ein durch die Werke lediglich vermitteltes Verstehen der Welt ansehen will, ²⁴ müsste er auch sagen, dass diese Sache mit einem Werk real und gegenständlich geworden sei.

Das wiederum hätte eine Konsequenz für das Verständnis der Interpretation selbst. Kann eine Interpretation, die auf den Gehalt eines Werkes „hören“ soll, die verschiedenen Aspekte eines Werks „aktiv erschaffen“ und dabei „einen neuen Kontext und Stil“ schaffen? Oder ist und bleibt der Kontext einer Werkinterpretation nicht vielmehr das Werk selbst, so dass alle seine Interpretationen in diesen Kontext gehören und darin miteinander verbunden sind? Dann wäre eine Interpretation auf ein Werk nicht derart bezogen, dass sie „neue Bedeutungen“ hervorbringen würde – und müsste, da kein Werk seinen Gehalt „direkt“ mitteilen kann. ²⁵ Stattdessen würde eine Interpretation den „Gehalt“ eines Werks auf je besondere Weise *darstellen*. Sie würde diesen nicht einfach abbilden und so eine überflüssige Verdoppe-

²² KOUBA, Sinn der Endlichkeit, S. 71.

²³ KOUBA, Sinn der Endlichkeit, S. 73.

²⁴ Vgl. HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1986, S. 116–126.

²⁵ KOUBA, Sinn der Endlichkeit, S. 73.

lung des Werks sein. Vielmehr würde in einer Interpretation das interpretierte Werk in einer besonderen Hinsicht explizit; in ihr käme zur Geltung, was im Werk als Möglichkeit angelegt wäre und als Möglichkeit zwar mit dem Werk erfahren würde, aber nicht oder zumindest nicht klar erkannt wäre, bevor man Worte für diese Möglichkeit gefunden und sie derart interpretiert hätte. Eine solche Interpretation könnte von anderen, die mit dem interpretierten Werk mehr oder weniger gut vertraut sind, einleuchten, und zwar entweder als ganze oder in besonderen Hinsichten. Sie könnte auch kritisiert werden, zum Beispiel, weil jemand bestimmte Aspekte des Werks unterrepräsentiert, vernachlässigt oder unangemessen dargestellt sähe. In jedem Fall fügte sie sich wie jede andere Interpretation desselben Werks in dessen Kontext ein. Sie dürfte und sollte als eigenständige Leistung erkennbar sein. Aber bei aller Differenziertheit, Subtilität und sprachlichen Genauigkeit wäre sie dem interpretierten Werk untergeordnet – es sei denn, sie wäre selbst ein Kunstwerk.

Interpretationen, derart verstanden, artikulieren einen „endlichen Sinn“. Keine Interpretation ist ein für alle Mal, denn keine vermag ein Werk so darzustellen, dass alle früheren Interpretationen in ihr aufgehoben und alle späteren überflüssig gemacht wären. Doch endlich wäre der Sinn in diesem Fall nicht wegen seiner Situiertheit, nicht deshalb also, weil er nur unter je besonderen Bedingungen gälte, die außerdem nicht zu überschauen und also auch nicht zu interpretieren wären. Bei der Interpretation eines Kunstwerks ist der Zusammenhang, in den sie wesentlich gehört, klar; es ist das Kunstwerk selbst, das als literarischer Text, als Musikstück, als Bild, Skulptur oder Bauwerk identifiziert werden kann. Trotzdem aber lässt sich ein Werk nicht erschöpfend interpretieren. Es ist vieldeutig und darin wie eine Landschaft, die man auf verschiedene Weise durchfahren oder durchwandern und dabei erkunden, aber niemals als in jeder möglichen Hinsicht erfassen kann, weil sie von jedem Blickpunkt aus neu sind und man außerstande ist, alle Blickpunkte zu einer Gesamtsicht zu vereinigen. Ein Werk ist wie eine Landschaft. Es ist begrenzt, doch innerhalb seiner Grenzen offen, ein Spiel- oder Freiraum der Erkundung, in dem immer wieder neue Wege entdeckt werden können; in seinem Freiraum gibt es immer wieder neue Interpretationen. Aber diese erfinden das Werk nicht neu, sondern finden es nur, anders als es in anderen Interpretationen gefunden wurde, aber so, dass jedes neue Finden in den Zusammenhang des schon Gefundenen eintritt.

Für die Frage, ob sich das Interpretieren mit Nietzsches Konzeptionen des Willens zur Macht hinreichend verstehen lässt, ist die Interpretation von Kunstwerken noch in anderer Hinsicht aufschlussreich. Die Erfahrung und Interpretation eines Kunstwerks ist nämlich asymmetrisch und weicht darin von der durch Wechselseitigkeit bestimmten Struktur des Willens zur Macht ab. Kunstwerke interpretierend, bezieht man sie auf sie, ohne dass die Werke

sich auf ihre Betrachter beziehen. Diese Asymmetrie wird noch klarer, wenn man das Verhältnis von Betrachtung oder Interpretation und Kunstwerk phänomenologisch charakterisiert. Es ist wesentlich durch das Erscheinen bestimmt und darin eine intensive Ausprägung der Korrelation von Erscheinendem und Erscheinungserfahrung. Diese Korrelation markiert eine doppelte, aber asymmetrische Bedingtheit, derart, dass die Erscheinungserfahrung davon abhängig ist, dass etwas sich zeigt – sonst wäre sie keine Erfahrung, sondern eine Vorstellung oder Phantasie –, und ebenso davon, dass jedes Sichzeigen einer Instanz bedarf, die es erfährt. Erscheinung ist als solche die Erscheinung von etwas für jemanden oder etwas, wenn damit ein wahrnehmungsfähiges Lebewesen gemeint ist. Etwas kann existieren, ohne erfahren zu werden. Erscheinen kann es ohne die Erfahrung dieses Erscheinens jedoch nicht.

Wenn es so ist, erweist sich die klassische Unterscheidung von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ als unverzichtbar. Sie lässt sich nicht in ein subjektloses Interpretationsgeschehen auflösen. Zwar hat Kouba recht, wenn er Nietzsches Konzeption des Interpretierens „jenseits der klassischen, transzendentalen Konzeption der Phänomenologie“ verortet.²⁶ Aber ‚klassisch‘ und ‚transzendental‘ zu sein, ist nicht die einzige Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie. Was sich mit dem Ausdruck ‚transzendental‘ verbindet, nämlich die Vorstellung eines reinen Ich, das Bewusstseinsakte reflektieren kann, ohne in die Welt eingebunden zu sein, ist ja schon früh zum Gegenstand der Kritik an Husserls ‚klassischer‘ Phänomenologie geworden, besonders wirkungsvoll in Merleau-Pontys Version dieser Kritik.²⁷ Aber auch wenn man dem folgt und das ‚Subjekt‘ phänomenaler Erfahrung als leibhaft existierendes Lebewesen, im Regelfall als ‚jemand wie wir‘ und also als Menschen versteht, bleibt die Asymmetrie von Erscheinungserfahrung und Erscheinendem bestehen.

Das ist jedoch kein Nachteil, denn es hindert nicht daran, mit Kouba die Unvollständigkeit jeder Erscheinung zu sehen, dies also, dass jede Erscheinung in den ‚Horizont‘ des Miterscheinenden und ebenso des Nichterscheinenden gehört.²⁸ Offenbar gehört auch die Phänomenologie, ohne dass ihrem Begründer das klar gewesen sein dürfte, in die „Welt nach Nietzsche“, während man Nietzsches Überlegungen zum Erscheinen in seiner Situationsgebundenheit und Perspektivität als frühen Beitrag zu einer nicht mehr transzendentalphilosophischen Phänomenologie verstehen kann.

Doch Letzteres würde man wohl kaum unterschreiben, wenn man die Phänomenologie als begründungsbedürftig durch Nietzsches Konzeption des Wil-

²⁶ KOUBA, *Der Sinn der Endlichkeit*, S. 37.

²⁷ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, in: DERS., *Signes*, Paris 1960, S. 259–295.

²⁸ KOUBA, *Der Sinn der Endlichkeit*, S. 38.

lens zur Macht, also des agonalen Spiels verschiedener Kräfte versteht. In diesem Sinne skizziert Kouba, wie man die Möglichkeit der Interpretation mit Nietzsche zu denken habe. Demnach liegt das „im ontologischen Sinn, d.i. als Prozeß“ begriffene Interpretieren in der Mitte zwischen Aktivität und bloßem Aufnehmen; in ihm werde das Erscheinende weder hervorgebracht noch einfach zur Kenntnis genommen, sondern es sei das Spiel der beiden in diesen beiden Alternativen wirkenden Kräfte, „der aktiven Formulierung sowie der aufnehmenden Offenheit“. Erscheinen könne etwas nur, „wenn sich die eine Kraft *im Wirkungsbereich* der anderen durchzusetzen“ vermöge.²⁹ Entsprechend wäre Interpretation nur als schematisierende und formierende Aktivität³⁰ in der Offenheit sowie als Offenheit im „Wirkungsbereich“ dieser Aktivität möglich. Die beiden einander ausschließenden Kräfte wären chiasmatisch miteinander verschränkt, und beides, ihre Gegensätzlichkeit und ihr Zusammenspiel, würde die Dynamik der Interpretation ausmachen.

Diesem Zusammenspiel entsprechen, wie Kouba hinzufügt, „zwei Gestalten der Wahrheit“ und, diesen zugehörig, „zwei Phänomenalitätsweisen“, die er als „Phänomenalität des Erfassbaren“ und als „Phänomenalität des Unerfassbaren“ charakterisiert. Während im Erfassbaren das Begrenzte, Distinkte, mehr oder weniger deutlich Artikulierte ‚wahr‘ ist, herrscht im Unerfassbaren die „unformulierbare Wahrheit des Geschehens“, also wohl das überkomplexe Spiel der Kräfte selbst. Den beiden Wahrheiten entsprechend gebe es auch zwei Ausprägungen der „Illusion oder Unwahrheit“.³¹ Hält man sich an das Begrenzte, so blendet man das Geschehen der verschiedenen Willen zur Macht ab und muss die Annahme, dass es dieses Geschehen gebe, für eine Illusion halten. Lässt man sich hingegen auf das Geschehen des Willens zur Macht ein, so wandelt sich die Erscheinung des Begrenzten zum bloßen Schein, und man muss sie für illusionär halten. Zwischen diesen beiden Wahrheiten bzw. Unwahrheiten gibt es, wie Kouba betont, keine Wahl. Man muss beides als berechtigt ansehen und den Gegensatz zwischen beiden aushalten.

Wer diese Konzeption zweier Wahrheiten anzweifelt, setzt sich möglicherweise dem Verdacht aus, dem Gegensatz zwischen beiden nicht gewachsen zu sein. Das sollte jedoch nicht davon abhalten zu fragen, ob die Annahme zweier Wahrheiten überzeugend ist. Kann es sein, dass eine Seite des Lebens illusionär wird oder gar verschwindet, während die ihr entgegengesetzte dominiert? Oder müssten nicht beide Seiten zusammen erfahrbar sein, in unterschiedlichen Graden zwar, so dass einmal das eine und dann wieder das andere überwiegt, doch beide immer zusammen erlebt werden?

²⁹ KOUBA, *Der Sinn der Endlichkeit*, S. 38.

³⁰ KOUBA, *Der Sinn der Endlichkeit*, S. 36.

³¹ KOUBA, *Der Sinn der Endlichkeit*, S. 39.

Index of Subjects

- aesthetic(s) 151, 153–156, 160, 162–163, 167–168
 – hermeneutical 151, 156, 167–168
 – aesthetical Bildung 165
aiōn 93, 99
alētheuō, alētheia 197
 Alterität 50
 Andere (das/der) 28, 40–41, 44, 47–50
 Andersheit 49–50
 Anthropozentrismus 55
 appearance 145, 149, 164
 Appräsentation 41, 50
 apprehension 197–198, 200, 203
 art 134–156, 158–169
 – non-art 164
 artwork 137–138, 148, 156, 161–169
 assertion 197, 199
 Asymmetrie 5, 8–9
 Atomistik 108
 attestation 188–189
 Aufhebung 197
- Balance 118
 beauty 151–164
 Berühren 34
 Betonungsrhythmik 107
 Bewegung 42–43, 54, 106, 110–118
 Bild 110–113, 115–116
 Bildgestaltung 115
- call (the) 189–192
 Chaos 112–114
 character 196, 203
chronos 93–94, 96–97
 circulation 144, 146–147, 150
 coins 196
 comedy 199–201
 complement 141–142, 146–147, 149
 concept 152–165, 169
 consciousness 162–168
 contradiction 197
 co-presence 145
 copy of reality 145–146
- co-reality 145–146
 correspondence 195–198, 203
 corroboration 192
 creation 95–96
- deed 201–202
 dekonstruktiv 49–50
 Deutung 35–36
 dezentrisch 28
diastēma 95–99
 disclosure 198, 202–203
 discourse 196–197, 199–203
 diskontinuierliche Kontinuität 33–34
 disorder 148
 Dokument 33
 double intentionality 203
 dyad, dyadic 197–198
- earth 195–197
 Ecclesiastes (book of) 97
 ecophenomenology 14
 eigenbedeutsam 165
 Eigentlichkeit 67, 73
 embodiment 137, 139
 Empfindung 108–110
 Endliches, Endlichkeit 26–29, 32–36, 38–56
 Energie 112, 117–118
 Enthusiasmus 89–90
 Erfahrungs-Ästhetik 167–168
 Erfüllung (s. fulfilment) 135
 Erlebnis (s. experience) 167–168
 – Erlebnis-Ästhetik 167
 Erscheinung 5, 9–12
 eternity 92–95, 99
 ethics, ethical 154, 170, 173–174, 176, 195–197, 203
ēthos 196, 203
 event 168, 197–199, 201, 203
 excess (ontological) 134–135, 139, 147
 experience (s. Erlebnis) 123–124, 127, 152, 154–155, 157–158, 160–161, 163–169, 186–188, 191–192
 extension 92–93, 95–102

- extra-aesthetic elements 156, 158, 163, 165
 exzentrisch 28, 30

 facticity/facticité 57–75
 faith 190, 192
 fake news 21
 fantasia 155
 Fassbarkeit 10–12
 feeling (s. sentiment) 152–153, 161, 163
 fidelity 191
 finitude 168–169
 form (the) 134–137, 139–142, 146, 155, 158–159, 161
 Formung 114
 Foto 32–36, 144–147
 Fotografieren 30–32, 34
 free play 152–153, 155, 161
 freedom 152, 155–156, 161, 164
 fremdbedeutsam 165
 fulfilment (s. Erfüllung) 135–136
 fusion of horizons 167
 future (the) 92–93, 98–99, 101–102

 Gebilde 137
 Gegenständlichkeit 42, 45
 Genesis (Werden) 112, 117
 genius 154–156, 158–163
 German idealism 162
 Geschehen 168
 Gespür für Maß 104
 gesture 138–140, 148
 God/Gott 94–95, 101, 155–156
 Götter 104–105, 107

harmonia 104
 hatred 15–18, 21
herméneia 71, 89–90
 hermeneutic 149–150
 hermeneutischer Zirkel 86–87
 hyperrealism, hyperrealist 144, 146–147

 Ich 107–109, 115, 117–118
 idea, ideal 156–164, 167, 169
 – normal 157
 illusions 196
 image 134–135, 141, 144–150
 – artistic 147, 149
 imagination 152–157, 161
 imperative 196–197
 incarnation 94–95
 incompleteness 134, 137, 146–147
 Individuation 110

 Individuum 116
 intelligibler Charakter 5, 12
 Interpretation 5–13
 intersubjective 153–154
 interval 95–98, 101–102
 intolerance 15, 24
 intuition 151, 153, 160–161
 irony 202
 irrationalism 163

 Jetzt (das) 110–111
 judgment 151–163
 – aesthetic 151–156, 158–159, 161–163
 – empirical 152–153
 – impure 155–156
 – pure 153–158, 160, 163

kairos 92, 94, 97
 knowledge 168–169, 195–197, 203
 Körper 106, 109, 118
 konstatován(i) 15–16
 Kosmos 113–114
 Kraftfelder 108–109
 Kraftpunkt 109
 Kunstwerk 7–9

 language 136, 138–141, 148
 – of art 168
 – of nature 159–160, 168
 layer 198–199, 201
 life 196, 199, 201
 likely (the) (s. Wahrscheinliche, das) 181–184
 Linie 111–112, 114–115, 117–118
logos 197, 200–201

 manifestness 197–199, 203
 metaphor 122, 196, 199
 Metrum
 – antikes 106, 108–111, 116
mímēní 15–16
mīmēsis 134–138, 147, 180–181
 miracle 193
 Mitte 27–29, 36
 modern art 134–150
 – content of 137–138
 moral blindness 170–171, 174–175, 178–179
 morality 153, 157–159
 motion 92, 96–98
 movement 121–126, 129–133
 Musik 105–107, 116, 118
 muteness (s. Verstummen, das) 134–136
 myth 136–137, 139, 148

- nature 136–140, 144, 146, 148, 152–153, 155, 159–164
 Neo-Platonic 100
 New Testament 92–93
 New things, newness 92, 94–95, 100–102
nomoi 104, 106–107
 non-affirmative art 134, 140–141, 144, 148
 normal science 1
 normative 153, 157
- object 152–158, 160, 163, 165–166
 objective 152
 offensive language 17
ólám 93
 order 135–136, 139–140, 147–148
- painting 136–138, 140–146
 Palimpsest 197
 past (the) 93, 98–99, 101–102
 perception 165–167, 198, 203
 Perspektivität 38–39, 41–43, 45–50, 53–55
 persuasion 182–183, 191
 Phänomenologie 9–10, 39, 42, 44–47, 53, 55, 80, 85–86
 Philosophieren (das) 1–13
 philosophy of art 154, 156, 160, 162
 photo(graph) (s. Foto)
 Plastic 106
 Platonic dialogues 2, 199, 201
 Platzhalter 183, 188
 – aesthetic 155–156, 163–164
 pleasure 152–156, 159–161, 163–164, 168
 – aesthetic 155–156, 163–164
 – disinterested 152–154, 158, 161
 plenitude 134, 142
 Pluralität 41, 47, 54
 pop art(ist) 141, 144, 146–147
 populism 17
 poverty
 – phenomenological 183
 present (the) 93, 97–102
 presentness-at-hand 166–167
 promise 184
 – of language 184
 Punkt 108–118
- racist speech 15, 24
 reality 134–136, 139, 141, 145–149, 164–165
 – non-reality 164
 reckoning of motion 92
 recognition (s. Wiedererkennung) 135, 139
- reflection 155, 157–158, 163, 166
 – aesthetic 157–158
 – moral 157
 Reizbarkeit 111, 117
 rejection 19–24
 Relationalität 4–5
 repeatability 138–139
 replaceability 134, 137–139, 141, 144, 147
 representation 134–135, 138–148, 152, 154–158, 167
 reproducible 144, 147
 resemblance 140–144, 148
Republic (Platon) 200–201
 retention 198
 Rhapsode 89–90
 Rhythmus 104–120
- Sachlichkeit 66
 Scheinbarkeit 11
 sea 198
 Seiltänzer 120
 Selbst, das 28
 self-alienation 72–75
 self-assertion 136, 148
 sentiment (s. feeling) 121–133
 short deadline 92–93, 102
 Sicht 39, 43–44, 50
 sign 138, 140, 146
 silence 203
 similitude 134, 141–144, 148
 simulacrum 134, 141–150
 singularity 181, 187
 Sinn 3, 6, 10, 42–48, 52–55
 – und Bedeutung 79–81, 84–85, 87, 89
 – und Endlichkeit 2, 6, 8, 11
 Sinnlichkeit 46, 54
 Sittlichkeit 154
 soul 98, 100–102
 speech 197–198, 201–203
 spirit 160, 162–163
 Sprachlichkeit 38, 46–47, 51–55
 Stoic, Stoa 92–93, 97, 100
 structure 136, 138
 subjective 126, 128–132, 152–153, 161, 163–164, 168
 Subjekt 3, 6, 9, 152, 157
 – und Subjektivität 3, 161
 – Depotenzierung 4
 symbolic 138
- taste 152–165
 temporal events 95, 101

- testimony 180–193
 – object of 184–193
 – subject of 185–187, 190, 193
 – enactment of 185, 188–191
 – addressee of 185, 188, 190–193
Theaetetus (Platon) 202
 thought (the) 143–144, 148–149
 time (s. *Zeit*) 92–102
 – Christian time 94–95, 99
 transience 93–94
treu 196
 trustworthiness 191–193
 truth (s. *Wahrheit*) 135, 138, 168–169, 180–193, 195–203
 truthfulness 190–191, 193, 203

 understanding (the) 153–156, 158, 161, 164, 166–169
 Unendliches, Unendlichkeit 26–28, 45–47, 50–51, 53–54
 Unfassbarkeit 11–12
 uniqueness 134, 137–140, 143–144, 147

 ventriloquy 202
 Verstummen (das) (s. muteness) 134
 virtue 98

 visibility 198
 vision 123
 vulgarism 17

 Wahrheit, wahr (s. truth) 2–3, 6, 10–11, 196
 Wahrnehmung 42–47, 52–54
 Wahrscheinliche (das) (s. likely, the) 184
 Welt 2–7, 9, 11–13, 28–29, 33
 Wiedererkennung (s. recognition) 135
 Wille zur Macht 3, 5–6, 8–10, 12, 105, 110
 Wirklichkeit 4–5, 27–30, 33–35, 43–45, 53–54
 witness 182–193
 – engagement of 190–191, 193
 withdrawal 186, 188
 wolf 202
 woman 200

 Zeit (s. time) 106–110, 116–118
 – als *nomos* 117
 Zeitatomenlehre 108–109, 118
 Zweck 159
 Zweckmäßigkeit 159
 Zwischen (das) 26–28, 36