

Verstehen und Nichtverstehen: Hermeneutik als Arbeit an den Grenzen des Sinns¹

Emil Angehrn

Philosophisches Seminar, Universität Basel, Switzerland

Funding/potential conflict of interest: No conflict of interest.

Summary

I posit that there is not simply just one limit but several different limits of understanding, and that the constitutive reference between understanding and not understanding is different in each case. Distinguishing between the various types of this reference might help us to better understand the fundamental issue as to why, when we are seeking to understand, we are also always confronted with the limits of understanding. I propose that we distinguish four forms in which the otherness of meaning is encountered in a different manner and with differing radicality in each case.

Key words: philosophy; understanding; hermeneutics; meaning; limitations of understanding

Einleitung

Es ist nicht leicht zu sagen, ob das Verstehen oder das Nichtverstehen das Normale und Selbstverständliche ist, ob das eine oder das andere das Primäre, das Grundlegende ist: ob das Verstehen, wie eine traditionelle Verstehenslehre meinte, nichts anders als ein Überwinden oder Vermeiden von Missverständnissen ist, oder ob umgekehrt jedes Miss- oder Fehlverstehen nur eine Abweichung oder innere Verdunkelung in einem grundsätzlich verstehenden Verhältnis zu Anderen und zur Welt ist. Ist die ursprüngliche Art und Weise, wie wir uns auf uns selbst, auf andere Menschen oder auf all das, was uns in der Welt begegnet, beziehen, eine des Verstehens oder des Nichtverstehens? Es wäre leicht, für beide Optionen zahlreiche Indizien und Zeugnisse anzuführen.

Tatsache ist zunächst, dass wir nicht das eine ohne das andere kennen. Verstehen *ist* ein Umgehen mit den Grenzen des Verstehens, ein Sicharbeiten an den Grenzen des Sinns; Verstehen vollzieht sich in der unhintergehbaren Dialektik von Gelingen und Scheitern, von Sinn und Nichtsinn. Menschliche Existenz, so Heidegger, ist je schon eine Weise der Erschlossenheit, des Verstehens der Welt und des Sichselbstverstehens, aber ebenso grundlegend ein Modus des Sichverfehlens, des Entgleitens des Sinns. Die Frage, wieso

das so ist und ob in letzter Instanz das Verstehen oder das Nichtverstehen den Boden und Horizont dieser Wechselbeziehung bildet, können wir hier zunächst auf sich beruhen lassen – wobei meine Überzeugung dahin geht, dass das Verstehen und Verstehenkönnen das Fundamentalere ist, von dem her allein das Nichtverstehen möglich ist und expliziert werden kann. Statt dieser prinzipiellen Frage will ich versuchen, dieses Wechselspiel aufzuhellen, d.h. genauer zu bestimmen, in welcher Weise Verstehen immer schon mit den Grenzen des Verstehens zu tun hat.

Meine These ist, dass es nicht nur *eine* Grenze, sondern mehrere, unterschiedliche Grenzen des Verstehens gibt und dass die konstitutive Verwiesenheit zwischen Verstehen und Nichtverstehen jedesmal eine andere ist. Vielleicht hilft es uns, das grundsätzliche Problem, wieso wir im Verstehen immer auch mit den Grenzen des Verstehens zu tun haben, besser zu erfassen, wenn wir die verschiedenen Typen dieses Bezugs auseinanderhalten. Ich schlage vor, vier Formen zu differenzieren, in denen uns das Andere des Sinns in je anderer Weise und mit unterschiedlicher Radikalität begegnet. Diese vier Formen sind: das Sinnfremde, das Unverständliche, der falsche und verzerrte Sinn, der Widersinn. Wir haben zum einen mit Gegenständen zu tun, die grundsätzlich nicht zum Seinsbereich des sinnhaft Verstehbaren gehören, zweitens mit an sich sinnhaften Gegenständen, deren Bedeutung uns aktuell nicht zugänglich und erschliessbar ist, drittens mit Formen der Sinnverzerrung und -verhüllung, die nicht nur die Sinnrezeption behindern, sondern der Sinnproduktion selbst anhaften, schliesslich mit Instanzen, die sich dem sinnhaften Verständnis nicht nur entziehen, sondern frontal widersetzen, den Sinn bestreiten. Die Herausforderung für die Hermeneutik besteht darin, dass wir es in allen Fällen nicht einfach mit indifferenten Aussenzonen des Verstehens, sondern mit einem Anderen zu tun haben, das in je spezifischer Weise unser Verstehen tangiert und *in* unser Verständnis der Welt und unserer selbst eingeht.

Ich versuche im Folgenden diese vier Weisen etwas eingehender zu charakterisieren und abschliessend ein Fazit für unsere Leitfrage zu ziehen.

Korrespondenz:
Prof. Dr. Emil Angehrn
Universität Basel
Philosophisches Seminar
Nadelberg 6–8
CH-4051 Basel
emil.angehrn@unibas.ch

¹ Vortrag beim Symposium «Vom Verstehen und seinen Grenzen – Konzepte und psychiatrischer Alltag», KPK Liestal, 12. November 2009.

Das Sinnfremde: sinnhafter und nicht-sinnhafter Weltbezug

(a) Die Dualität von Sinn und Nicht-Sinn

Die grundlegendste und umfassendste Differenz ist die zwischen dem Sinnhaften und dem Nicht-sinnhaften. Sie lässt sich sowohl als ontologische Differenz von Gegenstandstypen wie als methodologische Differenz von Betrachtungsweisen formulieren. Meistens wird beides miteinander korreliert: Dualistische Konzepte haben etwa die Differenz zwischen Geistes- und Naturwissenschaften so aufgefasst, dass die Dichotomie der Methoden (Verstehen und Erklären) zwei getrennten Seinsregionen (materielle Körper und geistige Gebilde, Natur und Kultur) entspricht. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass wir zwei grundlegend verschiedene Zugänge zur Welt kennen. Auf dem einen Weg begegnen wir Sachverhalten im Bereich der Natur, die wir von aussen registrieren und in ihrer Beschaffenheit und ihrer Entstehung zu begreifen suchen, auf dem anderen haben wir mit Gegenständen der menschlichen Welt zu tun, die wir in irgendeiner Weise in ihrem Sinn zu verstehen suchen. Der Meteorologe bezieht sich anders auf die Messdaten zur Luftfeuchtigkeit als der Historiker auf ein Schriftstück im Archiv. Zwischen der Welt des Sinns und der Welt ohne Sinn besteht eine Kluft: Würde man alle Bestandteile der Welt kennen, so könnte man – nach Laplace – ihren Verlauf und ihre Kombinatorik berechnen; doch «einen Weltlauf berechnen heisst nicht, ihn verstehen» (H. Lotze). Solche Grenzen des Verstehens sind konstitutive Grenzen, nicht der kontingenten Beschränktheit unserer Sprachkenntnisse oder unseres kulturellen Horizonts geschuldet. Einen Text oder einen Zornesausbruch können wir – im Prinzip – verstehen, den Aufbau eines Kristalls oder die Veränderung des Klimas nicht (bzw. nicht im gleichen Sinn). Wir verstehen das Bild, nicht die Leinwand, auf der es gemalt ist.

Allerdings sind sowohl die strikte Zweiteilung wie die Parallelführung von Methoden und Gegenstandstypen vielfach problematisiert worden. Die scheinbar selbstverständliche Grenzziehung hat sich weder als eindeutig noch als unverrückbar erwiesen. Meist betrafen die Bedenken die Etablierung eines separaten Themen- und Methodenbereichs der geistig-historischen Welt; dagegen wurde gefordert, auch für die Erforschung kultureller Sachverhalte nomologisch-quantitative Methoden sowie funktionale oder kausale Betrachtungen einzusetzen. Doch auch nach der Gegenrichtung steht die Grenzziehung zur Diskussion. Nicht nur die menschliche Welt, die Welt überhaupt wird in emphatischen Konzepten als verstehbar, nach dem Vorbild eines Textes gedeutet. Die Figur der «Lesbarkeit der Welt» [1] steht für die Utopie, Wirklichkeit überhaupt als Botschaft zu verstehen. Bemerkenswert ist, dass wir solchen Visionen nicht nur im Kontext mythisch-anthropomorpher Vorstellungen, sondern aktueller Naturforschung begegnen, wenn etwa die Registrierung des menschlichen Genoms in Analogie zur Entzifferung einer Schrift gedeutet wird. Unabhängig von solchen Projektionen bleibt aber zunächst die Differenz festzuhalten, die für unser spontanes Verständnis und unseren alltäglichen Gegenstandsbezug selbstverständlich ist. Wir verstehen eine Opernarie anders als einen Wasserfall. Wir haben im Nicht-Sinnhaften eine

erste Aussengrenze, einen ersten Bezug zum Anderen des Sinns.

(b) Der Nicht-Sinn als Defizit und Fundament

Diese Verhältnisbestimmung muss keine rein negative sein. Eine Grenze wahrnehmen heisst nach Hegel die Grenze überschreiten, mit der anderen Seite zu tun haben. In zweierlei Weise kann der Bezug zum Anderen des Sinns seinerseits hermeneutisch relevant sein. Das Sinnlose wird sowohl als Defizit, als Fehlen von Sinn wahrgenommen wie es als Fundament und Herkunft des Sinns fungiert.

Die Utopie einer lesbaren Natur oder einer Sprache der Dinge kann auch als Protest gegen das Gefühl der Fremdheit, der Verlassenheit des Menschen in einer sinnlosen Natur aufgefasst werden. Pascal hat das Erschrecken angesichts des ewigen Schweigens der unendlichen Räume beschrieben [2]. Hegel hat in seinem Reisebericht aus den Berner Alpen, fern aller romantischen Verklärung der Natur, das Geistlose, dem Menschen zutiefst Fremde der Gebirge beschrieben [3]. Sartre hat in *La Nausée* die Sinnlosigkeit des blossen Daseins des Naturalen vor Augen gestellt. Immer verbindet sich das kognitive Nichtdurchdringen mit einer existentiellen Herausforderung, einer abgründigen Andersheit und Fremdheit für den Menschen. Dass wir in zwei Welten leben ist nicht einfach als Grundverfassung des Menschseins festzustellen. Menschliches Verstehenwollen und menschliches Sprechen ist auf das Ganze des Wirklichen gerichtet, will auf das Ganze ausgreifen. Die ontologisch-epistemologische Dichotomie bildet eine Irritation, eine Herausforderung und eine offene Frage für den Menschen.

Das Sinnlose ist nicht nur das Andere. Hermeneutik ist gerade mit der Frage befasst, wieweit etwa die Stofflichkeit einer Äusserung nicht nur als sinnfremde Voraussetzung, sondern selbst als indirekt bedeutsames Moment fungiert – wenn etwa die Materialität der Schrift von der Dekonstruktion als ein selbst zu Interpretierendes aufgenommen wird oder das Räuspern im analytischen Gespräch seinerseits als Äusserung und Mitteilung verstanden wird. Sigmund Freud spricht in der *Traumdeutung* sogar vom Vorhaben, dasjenige, was im Traum wie ein «unsinniger ... Wortlaut» erscheint, «wie einen heiligen Text» zu behandeln [4]. Mit Nachdruck haben Theoretiker der Psychoanalyse die Relevanz der Äusserlichkeit und Materialität für den Ausdrucks- und Verständigungsprozess geltend gemacht [5]. Wichtige Interpretationen haben in dieser Überlagerung der Seinstypen eine Pointe der Lehre der Psychoanalyse gesehen. P. Ricœur hat in der Transformation von Kraft in Sinn den Kern des zu explizierenden psychischen Geschehens gesehen [6]; B. Waldenfels hat die innere Einheit zwischen Naturalem und Sinnhaft-Mentalem, zwischen «Begehren» und «Bedeuten» als Dimension menschlicher Existenz aufgewiesen [7]. Jede Fundierung des Sinns im lebendigen Dasein stösst auf das Problem, wie die Differenz zwischen Körper und Geist mit der Sinnhaftigkeit der leiblichen Existenz zusammenzudenken ist. Offensichtlich überschreitet das Verstehen den Bereich des bewussten Wollens und Sprechens. Das Sinnfremde zeigt sich von schillernder Natur. Die Differenz zwischen Geräusch und Laut, zwischen blosser Natur und Sinnsubstrat bleibt für die Hermeneutik nicht nur eine Aussen-

grenze, sondern eine *im* Horizont des Sinns zu reflektierende Schwelle. Aufzuklären ist, wie der Sinn in etwas gründet, das nicht selbst sinnhaft verfasst ist.

Der verdeckte Sinn: das Ferne, Unverständliche, Fremde

(a) Graduelle Fremdheit

Die zweite Form des Anderen zum Sinn ist dasjenige, was nicht an sich sinnfremd, doch in der konkreten Situation, für den konkreten Sinnrezipienten nicht oder nur partiell verstehbar ist. Es ist gewissermassen der Normalfall der hermeneutischen Situation. Das Andere ist das Unverständliche, Fremde, Bruchstückhafte, Überkomplexe, das wir nicht problemlos in seiner Bedeutung erfassen können. Unterschiedlichste Gegenstände konfrontieren uns mit dieser Situation: unverständliche Gesten, stumme Monumente, alte Texte, fremde Rituale, undurchdringliche Geschichten. Es geht um eine Grenze des Verstehens, die idealtypisch durch die zeitliche, kulturelle, soziale Distanz zwischen den Polen der Sinnproduktion und der Sinnrezeption bedingt ist; hermeneutische Arbeit bedeutet das Sicharbeiten an dieser Grenze, den Versuch der Vermittlung beider Seiten durch Überwindung der Fremdheit mittels Übersetzung, Rekonstruktion, Interpolation, Interpretation. Norm dieser Vermittlung ist die Idee eines adäquaten Verstehens, eines Zur-Deckung-Kommens zwischen inkorporiertem Sinn und nachvollziehender Deutung. Immer bewegt sich das Verstehen im Raum dieses Mehr oder Weniger, wobei das Defizitäre im Sinnvernehmen zunächst als Index der Distanz bzw. Fremdheit des Verstehens gegenüber der Quelle des Sinns erscheint.

Solche Fremdheit variiert graduell und umfasst eine breite Auffächerung vom Nahen und beinahe Verständlichen bis zum gänzlich Fremden. Nichtverstehen resultiert im einfachsten Fall aus Unkenntnis und wird durch zusätzliche Informationen behoben. Wir verstehen eine Reaktion nicht, wenn wir die Gründe (die Gefühle, Erlebnisse, Umstände etc.) nicht kennen, die jemanden so reagieren lassen; wir verstehen einen Text nicht, wenn wir den Kontext – oder die Sprache, die Motive des Autors etc. – nicht kennen. Hermeneutische Arbeit steht unter der Zielvorgabe, Dunkelheit aufzuhellen und Verworrenes zu entwirren, Mehrdeutiges auszulegen und Fremdes ins eigene Verständnis zu integrieren. Das Unverständliche und Nichtverständliche erscheint zunächst im Zeichen eines zu behebenden Defizits.

(b) Konstitutive Unverständlichkeit

Dagegen beharren zahlreiche Konzepte auf der prinzipiellen Nichttotalisierbarkeit des Sinns. Sie betonen Aspekte, unter denen in jedem Sinnprozess ein konstitutives Unverständliches und Nichtverstehbares als Moment enthalten ist, eine nicht aufhebbare Grenze der Verstehbarkeit verbleibt. Diese Grenze wird an Verschiedenem festgemacht.

Ein Aspekt ist die Unableitbarkeit des Anfangs. Das Sinn-geschehen geht nicht auf in einem Prozessieren gemäss einem gegebenen Funktions- und Regelwerk, sondern schliesst kreatives Hervorbringen und die Setzung von

Neuem ein. Innovatorische Sinnstiftung ist nicht aus Vor-ausgehendem, sondern nur aus sich selbst und dem aus ihr Entstehenden heraus zu erfassen, in ihrer Genese wie ihrem Gehalt nie vollständig explizierbar. Verstehen kann nicht vom Nullpunkt ausgehen, sondern muss gewissermassen immer schon unterwegs sein, mit den entsprechenden Zonen des Vorläufigen und Dunklen: Zuerst verstehen wir nicht, wir fangen an zu lesen (oder zu hören) ohne zu verstehen [8]. Die Setzung von Neuem kann sich selbst nie vollständig transparent, in ihrem Ursprung gegenwärtig werden: Es gibt keine vollständige Reflexion, welche den Einsatzpunkt eines Sinngebildes – eines Gesprächs, einer Geschichte, einer Komposition – gleichsam von seiner Vergangenheit, seinem Grund her erhellte. Auch das sinnproduzierende Subjekt entgleitet sich im Versuch, den Anfang des eigenen Tuns zu beschreiben. Der Zentralpunkt der Perspektive bleibt ein blinder Fleck, konstitutiv für das Sehen, ohne diesem zugänglich zu sein.

Wie der Konstitutionsgrund, so entzieht sich das Konstituierte: Uneinholbar sind dem Subjekt Ursprung und Abschluss gleichermaßen. Die Sinnstiftung kommt ebenso wenig zur Vollendung wie das Verstehen: Sprechen kommt nicht zur Deckung mit sich selbst, das Sagen bleibt hinter dem Meinen zurück, wie das Verstehen offen und ohne abschliessende Identifikation bleibt. Hermeneutik betont die Unabschliessbarkeit der Deutung; Dekonstruktion akzentuiert diese Offenheit als eine, die nicht auf einen (sei es im Unendlichen gelegenen) Konvergenzpunkt gerichtet ist, sondern sich ins Viele und Heterogene zerstreut. Gemeinsam ist, dass jede Übersetzung, jede Auslegung, jede Neuschreibung ohne letzte, definitive Fassung bleibt. In allen Versionen ist die Nichtidentität, die mit der Nichteinholbarkeit für das Sprechende wie das Verstehende Subjekt einhergeht, eine Grenze des Verstehens und ein Anderes des Sinns, mit dem das Subjekt in sich wie in seinem Gegenstand konfrontiert ist. Sinn ereignet sich zwischen Offenbarung und Verbergung, Präsenz und Entzug. Auch im gelingenden Ausdruck, im vollendeten Werk ist der Sinn unvollständig, mit Zonen des Dunkels und der Diffusion durchsetzt. Das Nichtverstehbare ist unabdingbares Moment – nicht nur Defizit, sondern auch Triebkraft – des Prozesses, in welchem Verstehen zustande kommt [9].

(c) Radikale Andersheit

Auch wenn nicht aufhebbar, steht der bisher thematisierte Nichtsinn gleichsam in einem Kontinuum mit dem Sinn, als dessen Rand, unaufgehellte Herkunft oder unauflösbarer Kern. Es ist der im Verstehen nicht assimilierbare Rest, der Stoff, der sich der sinnhaften Formung entzieht. In einer radikaleren Gestalt kommt das Andere dort in den Blick, wo es gleichsam ein Gegenprinzip, nicht nur das graduell Andere, sondern die Gegenpotenz zur Verstehbarkeit und Bedeutung darstellt, aber auch dort, wo es zum Fundament und umgreifenden Allgemeinen wird. Hier bildet nicht mehr der Sinn den Horizont, innerhalb dessen Lücken und Unklarheiten zu absorbieren sind. Es geht um ein Anderes, das nicht mehr umfassen ist vom Verstehenkönnen, sondern diesem gegenüber das Allgemeinere darstellt und als prioritär auftritt. Hier melden sich Gegenkonzepte, Konzepte einer Hermeneutik der Differenz, zu Wort, die dem verein-

nahmenden oder harmonistischen Charakter klassischer Hermeneutik widersprechen, um dagegen die Andersheit des Anderen, die Differenz im Verschiedenen zum Tragen zu bringen. Sie opponieren etwa dem Leitbegriff des Gesprächs, der die Herausforderung der interkulturellen Kommunikation, welche nicht von einem übergreifenden Verständnis überwölbt wird, nur unzulänglich zu fassen vermag [10]. Gegen die ideale Ausrichtung auf die universelle Kommunikation und das basale Einverständnis optiert eine Hermeneutik der starken Differenzen für einen Ausgang vom Dissens und von der irreduziblen Heterogenität der Perspektiven und Sprachspiele. Auch hier geht es der Verständigung darum, Übergänge zu schaffen, doch ohne sie dem Regulator eines finalen Konsenses und einer Politik der Integration zu unterstellen.

Das Pathos des Fremden, das neuere Konzepte der Hermeneutik bestimmt, assoziiert sich mit einer Politik der Anerkennung, welche die Andersheit des Anderen respektieren will. Ernst zu nehmen sind die Lücke, der Bruch im Verstehenskontinuum, die auch idealiter nicht als zu behebende verstanden werden. Am entschiedensten kommt diese Alterität dort zum Tragen, wo sie nicht einer strukturellen oder qualitativen Andersartigkeit – einer anderen Kultur, einer abweichenden ästhetischen Sichtweise, einer unbekanntenen Denkform – entstammt, sondern in der Differenz des personalen Anderen gründet. Hier geht es um die Anerkennung des anderen Subjekts, das dem verstehenden Subjekt gegenüber gleichen Rechts ist und dessen Stellung als Bezugspunkt des Sinns aushöhlt. In «La trace de l'autre» will Lévinas das Konzept eines radikalen Anderen zur Sprache bringen, das nicht, indem es sich zeigt, seine Andersheit verliert [11]. Die «unüberwindliche Allergie» vor dem Anderen, welches anders bleibt, die er der okzidentalen Philosophie zuschreibt [12], trifft in den Augen der Kritiker im Besonderen für die Hermeneutik und deren Apriori des Verstehens zu. Gegen sie haben verschiedene Autoren das Nichtverstehen nicht nur als initiale Irritation, sondern als bleibendes Moment und Impuls des Verstehens betont [13]. Kulturen und kulturelle Arbeit gelten dann geradezu als Formen des Umgangs mit dem Nichtverstehen und der Widerspenstigkeit des Unverständlichen [14]. Teils wird die nicht-absorbierbare Alterität nicht nur mit dem fremden Subjekt, sondern ebenso mit der Materialität und dem Dass des Erscheinens der Sinnobjekte zusammengebracht, die gleichsam ein Jenseits des bedeutungsmässig Artikulierbaren darstellen; teils wird darin geradezu ein Anderes zur Hermeneutik statuiert [15].

Die offene Frage ist zum einen, wieweit mit diesen Verschärfungen der Differenz in der Tat ein Anderes gegenüber der Hermeneutik zum Zuge kommt – oder deren eigenes Anliegen und eigenste Erfahrung ausformuliert werden. Diese Frage wird von Vertretern der Hermeneutik und hermeneutikkritischer Positionen unterschiedlich beantwortet: Gegen den Einwand der Marginalisierung beharrt Gadamer darauf, dass gerade hermeneutisches Denken sich im Ernstnehmen der Offenheit, Pluralität und Differenz bewährt. In Frage steht zum anderen, wieweit nicht auch die radikalste Differenz von einem Allgemeinen des Verstehens umgriffen, in einem unhintergehbaren Apriori des Kommunizierens fundiert ist, innerhalb dessen allein sie als

Differenz figurieren kann. Auf diese Frage ist am Schluss zurückzukommen.

Falscher Sinn: Sinnverzerrung und Sinnverhüllung

Ein dritter Typus dessen, was sich dem Verstehen entzieht, ist – nach dem prinzipiell Sinnfremden und dem an sich Sinnhaften, aber uns nicht Zugänglichen und Verständlichen – dasjenige, was wiederum an sich sinnhaft, aber auch für sich selbst bzw. für das Subjekt, welches sich darin äussert, nicht verstehbar ist. Das hermeneutische Problem der Konfrontation mit Sinn Grenzen betrifft hier nicht das Verhältnis von Subjekt und Objekt, die zu überbrückende Distanz zwischen Sinnproduktion und Sinnrezeption, sondern die letztere an ihr selbst: Im Spiel sind Sinngebilde, die für sich selbst bzw. für das in ihnen sich äussernde Subjekt dunkel und unverständlich sind. Paul Ricoeur hat für diese Art Hermeneutik den Titel einer Hermeneutik des Verdachts geprägt: Verdacht meint den Vorbehalt gegenüber dem Anspruch, mit dem diese Sinngebilde auftreten und eine Bedeutung zu verkörpern scheinen. Die klassischen Fälle, anhand deren er den Begriff expliziert, sieht er bei den drei *maîtres du soupçon* Marx, Nietzsche und Freud: Das Klasseninteresse, der Wille zur Macht, das Unbewusste sind die verdeckten Autoren der Sinngebilde, deren Bedeutung den sprechenden Subjekten nicht verfügbar ist. Das psychopathologische Symptom, die Rede und das Verhalten des Kranken sind diesem gegenüber wie innere Verstellungen und nicht wirklich transparent; das ideologische Bewusstsein artikuliert kollektive Meinungen, die sich über sich selbst täuschen und andere Motive vorgeben als jene, durch die sie tatsächlich bestimmt sind. Ideologiekritik, Genealogie, Psychoanalyse sind Modelle einer kritischen Hermeneutik, die sich an der inneren Intransparenz, den Prozessen der Sinnverzerrung und -verdeckung abarbeitet, um zugleich mit der Rekonstruktion der Falschheit ein Verstehen der verstellten Äusserung für den Beobachter, aber auch für das sich äussernde Subjekt selbst zu ermöglichen.

Wenn Psychoanalyse und Ideologiekritik zwar Konstellationen sozialen Zwangs und psychischen Leidens ins Spiel bringen, so ist die damit illustrierte Figur jedoch nicht auf pathologische Verzerrung und kontingente Repression beschränkt. Die Undurchsichtigkeit der Äusserung für sich selbst gehört in einem gewissen Masse zur normalen Kommunikation und wird von Gadamer als innerster Kern des hermeneutischen Problems herausgestellt. Dass ich mir in meinem Sprechen weder völlig klar über die eigene Intention bin noch zum restlosen Ausdruck meines Meinens gelange – sondern umgekehrt um das richtige Wort ringe, den gelingenden Ausdruck meiner selbst suche –, macht die normale Bedingung des Äussers und Mitteilens aus. Wir suchen nicht nur bei anderen, sondern auch in uns selbst nach dem eigentlich Gemeinten oder Gewollten; wir sind im eigenen Verhalten und Äussern mit Interventionen des Fremden, mit der Wirkung von Motiven und Interessen konfrontiert, die uns nur partiell transparent und deutbar sind. In verallgemeinerter Form begegnen wir dieser Sinnkonstellation in Ansätzen kritischer Hermeneutik, die darauf zielen, die Überlagerung und Verzerrung von Sinngebilden

aufzulösen, um die darin inkorporierte Bedeutung adäquater zur Sprache zu bringen. Stellvertretend genannt sei die Dekonstruktion, welche Texte und Traditionen in ihrer tradierten Gestalt und verfestigten Lesart aufbricht, um sie neu zu schreiben und ihr Verständnis zu korrigieren und anders zu artikulieren. Nicht zuletzt in der von der Dekonstruktion betonten Vermittlung von Innen und Aussen, Materialität und Gestalt, Text und Kontext, Genesis und Bedeutung geht es um Interferenzen zwischen dem Sinn und seinem Anderen, die nicht einfach eine duale Lektüre veranlassen, sondern gewissermassen *als* Interferenz in die Deutung eingehen, als Seite des Nichtsinns dem Sinn zugeschlagen werden. Das Verstehen von aussen steht hier in Wechselwirkung mit dem Sichselbstverstehen, die Deutung durch den Anderen steht im Dienste der Selbstaufklärung des sich äussernden Subjekts.

In dieser selbstbezüglichen Verflechtung des Sinns mit dem Nichtsinn liessen sich analoge Stufen der Fremdheit und Andersheit differenzieren, wie wir sie mit Bezug auf das Verstehen anderer Subjekte und das Verstehen der Welt ausgemacht haben. Im konkreten Sinnprozess können sich beide Arten von Sinn Grenzen überlagern und potenzieren. Wie das Sichselbstverstehen und das Verstehen des Anderen sich in unserer Existenz durchdringen, so sind wir in beiden Dimensionen der Fremdheit und dem Unverständnis ausgesetzt. Die Selbstintransparenz, die auf Seiten des Sprechers wie des Hörers, des Autors wie des Lesers, des Arztes wie des Patienten stattfindet, vertieft die Kluft der Kommunikation zwischen ihnen. Dass wir uns selbst Fremde sind, radikalisiert unsere Fremdheit gegenüber Anderen.

Der Widersinn

(a) Das Nichtseinsollende als Grenze des Verstehens

Eine letzte Figur des Anderen zum Sinn – neben dem Sinnfremden, dem für Andere Unverständlichen und dem in sich selbst verzerrten Sinn – ist das dem Verstehen sich direkt Widersetzende, der manifeste Widersinn, das Sinnlose, Absurde. Das Verstehenwollen trifft auf einen Gegenstand, der sich dem sinnhaften Begreifen, der Integration in unser Verständnis widersetzt. Mit solchem Widerstand sind wir in den beiden Dimensionen des theoretischen wie des praktischen Weltbezugs konfrontiert. Ein selbstwidersprüchlicher, aber auch ein unkorrekter, grammatisch inkonsistenter Satz höhlt die Möglichkeit des semantischen Nachvollziehens aus. Doch ist der hermeneutisch gewichtigere Fall im Bereich des Praktischen gegeben. Hier sind wir mit einem Negativen konfrontiert, das nicht verstanden werden kann, weil es als ein Nichtseinsollendes, als eines, das wir nicht wollen und nicht bejahen können, sich dem nachvollziehenden Begreifen verweigert. Das sinnlose Leiden Unschuldiger, das wir in keiner Weise rational rechtfertigen können, bleibt ein Stachel für die Erkenntnis. Dem Satz «Verstehen heisst verzeihen» korrespondiert auf der Gegenseite eine Grenze des Verstehenskönnens: Das Unerträgliche, Unakzeptable, Unverzeihliche kann in gewissem Sinne nicht verstanden werden.

Auch dieser Aspekt wird durch die psychoanalytische Lehre vom Unbewussten illustriert, sofern dieses nicht

einfach für ein dem Bewusstsein Entzogenes, sondern ein unverfügbar Gemachtes, ein Ausgeschlossenes und Verdrängtes steht. Ausgeschlossen ist es als eines, das aus bestimmten Gründen nicht eingestanden und erkannt werden soll: als Gegenstand der Unlust, der Scham, aber auch als eines, vor dem sich das Subjekt ängstigt, durch das es sich bedroht fühlt. Es ist ein Negatives, das nicht bewusst und nicht verstanden werden soll, weil es nicht sein soll. Psychoanalyse hat mit Pathologien nicht nur als defizitären Bewusstseinsformen, sondern als Formen des Leidens zu tun. In extremer Gestalt ist dieser Zusammenhang in Konstellationen des Traumas gegeben: in Formen des Leidens und der Erschütterung, die so tief gehen, dass das Erlebte nicht vergegenwärtigt, nicht erinnert oder sprachlich dargestellt werden kann [16]. Was das theologische Bilderverbot im Affirmativen, ist die Nichtrepräsentierbarkeit des absoluten Leidens im Negativen. Das Negative ist eines, das nicht primär als Grenze des Verstehens und Verstellung des Sinns, sondern als Unerträgliches, als «Sinnloses» im praktischen Verständnis erfahren wird. Verstehen ist ebenso durch die existentielle – gegebenenfalls metaphysische – Sinnleere oder Sinnwidrigkeit herausgefordert wie durch die hermeneutische Irritation des Nichtverstehbaren. Hier verschränken sich der hermeneutische und der normative Sinnbegriff, der Sinn als verstehbare Bedeutung und der Sinn als Wert oder Zweck: Das praktisch Sinnlose entzieht sich dem bedeutungsmässigen Verstehen (wie umgekehrt die zweckmässige Ordnung ein privilegiertes Kriterium rationalen Verstehens ist).

(b) Formen des Negativen

Dieses Negative, das nicht nur ein kognitives oder logisches ist, kann in verschiedener Gestalt und Tiefe als Grenze des Sinns und der Sprache fungieren. Schematisch können wir drei Formen unterscheiden: die Endlichkeit der *conditio humana*, die Negativität der bestehenden Welt, das metaphysische und religiöse Negative (das Böse und das Leiden).

Die Endlichkeit bedingt, dass der Mensch in seinem Sein grundsätzlich mit dem Fehlen und Nichtsein konfrontiert ist. Das menschliche Sein ist durch Nichtganzheit, Nichtvollendung charakterisiert; in seinem Innersten wohnt ein Begehren, das des Anderen, der Erfüllung bedarf. Wenn der Mensch sich in grundlegenden Affekten seines Wesens und seiner Stellung in der Welt inne wird, so sind dies in prägnanten Fällen (und nach prominenten Theorien der Existenzphilosophie) Negativaffekte (Angst, Unsicherheit, Verzweiflung, Mangel). Das Streben des Menschen geht darauf, diese Mangelstruktur seiner Existenz, das Defizit und die Leere in seinem Leben zu überwinden. Nach Lacan folgt das Sprechen der Dynamik des Begehrens: Im Selbstaussdruck, im Stiften von Sinn wollen wir die Ganzheit und Einheit gewinnen, die uns uneinholbar entzogen ist. Wir stossen in uns selbst auf das Entgleiten des Sinns, auf die Grenze der Sinnhaftigkeit unseres Seins.

Neben der Endlichkeit der eigenen Natur gibt es das äusserlich, in der Welt begegnende Negative: Reale Gewalt, erlebtes Unrecht, die entfremdete Welt sind Gestalten des Negativen ausser mir, das mein Einswerden mit dem Sinn und mein verstehendes Einssein mit mir selbst verhindert. Das Subjekt unterliegt der Übermacht einer objektiven Ver-

sagung oder Destruktion von Sinn. Der Mensch ist nicht für sich Meister des Sinns; als sinnstiftendes wie als verstehendes Subjekt ist er auf den «entgegenkommenden Sinn» [17] der Welt angewiesen. Gesellschaftliche oder säkulare Katastrophen, aber auch individuell erlebtes Leid können sich in Sinnkrisen auswirken, die einem verstehenden Umgang mit dem eigenen Leben, mit anderen Menschen und der umgebenden Welt den Boden entziehen. Dies kann, wie es gerade die Hermeneutik des Verdachts illustriert, auch unterhalb der Schwelle bewusster, artikulierter Wahrnehmung der Fall sein. Leiden kann in Sprachlosigkeit und Bilderlosigkeit münden – wie die Heimkehrer des Ersten Weltkriegs nach Benjamin verstummt aus dem Felde kamen, eines Vermögens beraubt, das dem Menschen wesentlich schien: des Vermögens, Erfahrungen zu machen und sein Leben zu erzählen [18].

In abgründigster Weise figuriert das Negative in der Philosophie als Grenze des Verstehens, wo es in seiner Gegnerschaft zur Vernunft und zum Guten reflektiert wird: als das Übel, das Böse, das Leiden. Seit je ist das *malum* als Provokation für den Vernunftglauben der Philosophie, aber auch für die religiöse Überzeugung von der Güte Gottes erfahren worden. Dass das Negative nicht denkbar und nicht sagbar ist, gehört zu den Grundfesten der metaphysischen Tradition. Parmenides statuiert die Nichtsagbarkeit des Nichts; Weltentstehungsmythen evozieren das bestimmungs- und ordnungslose Chaos als den namenlosen Ursprung aller Dinge. Besondere Dringlichkeit gewinnt die Frage der Denkbarkeit des Bösen – einem historisch wie lebensweltlich unleugbaren Realen, das doch in monistischer Metaphysik auf ein Nichtseiendes und Negatives, die *privatio boni*, reduziert wurde. Das Böse denken und begreifen – d.h. es von einem Prinzip, einem Grund her verstehen – zu können, scheint das Denken, das von sich aus Denken eines Seienden, eines Positiven ist, in einen Widerspruch zu treiben. Das Böse ist nicht nur Fehlen, sondern Destruktion von Sinn, aktive Negation des Verstehens. Nicht nur in metaphysischen Spekulationen, sondern auch in der erlebten Alltagswelt sind wir mit dieser Negation konfrontiert. Ein destruktives, grausames Handeln kann nicht nur moralische Empörung hervorrufen, sondern auch verunmöglichen, dass wir eine Tat innerlich nachvollziehen, irgendwie verstehen können.

In noch anderer Weise ist nicht das Böse, sondern das Leiden die Gegeninstanz zum Verstehen. Der Widerstand gegen das Akzeptieren- und Verstehenkönnen ist hier ebenso gross, vielleicht noch entschiedener als im Falle des Bösen, und dies nicht nur und nicht in erster Linie beim selbst erlittenen Leid, sondern gerade beim Leiden Anderer. Das Leiden Unschuldiger ist das Unerträgliche nicht nur für die Vernunft, sondern auch für das menschliche Empfinden. Hiob ist eine Herausforderung für die Religion wie das Erdbeben von Lissabon für den Optimismus der Aufklärung und das Leiden der Kinder unter der Pest für die existentialistische Sinnfrage. In gewisser Weise verschärft sich der Widerstand gegen das Verstehen beim Übergang vom Bösen zum Leiden. Nicht nur die aporetische Frage nach der Möglichkeit und dem Warum des Bösen, sondern die erlebte Abwehr, der Widerstand gegen das, was wir nicht wollen können, machen den Kern des Sinnwidrigen, die

Widerspenstigkeit gegen das Verstehen aus. Die französischen Philosophen Paul Ricœur und Emmanuel Lévinas haben die radikale Sinnfremdheit des Leidens herausgearbeitet. Es ist nicht mehr nur der Einspruch gegen den Vernunftanspruch wie beim Bösen, sondern der Entzug der Sprache selbst. Das sinnlose, unnötige Leiden ist dasjenige, was wir schlechthin nicht denken, nicht auffassen können, was sich der bewussten Synthese nicht nur entzieht, sondern aktiv widersetzt [19]. Ein erlebtes Trauma kann eine unüberwindliche Schranke des Bewusstmachens, des Sprechens und Mitteilens, auch des Verstehens errichten. Hier scheint eine äusserste Grenze des Verstehens berührt, ein letztes Anderes des Sinns, das weder positiv überschritten noch durch Negation in eine höhere Synthese integriert werden kann.

Der Umgang mit den Grenzen des Sinns

Das Fazit dieses Überblicks ist ein doppeltes. Es besagt zum einen, dass wir in unserem Bemühen um Verstehen unausweichlich auf Grenzen und Nichtverstehbares stossen, zum anderen, dass diese Grenzen von ganz verschiedener Art sein können. Versuchen wir uns klarzumachen, was dies für unser Bemühen um Verständnis und unseren Umgang mit dem Nichtverstehbaren bedeutet.

Es bedeutet zum einen, dass wir die Grenzen des Verstehens ernst nehmen, sie in gewisser Weise akzeptieren müssen. Es gehört zur Endlichkeit des Menschlichen, dass wir auf Grenzen stossen, die wir nicht überwinden können – Grenzen des Handelns, aber auch des Erkennens und des Verstehens. Menschliches Verstehenwollen muss Abstand nehmen vom einem Allmachtanspruch, der das Unverständliche überwältigen, das Fremde durchdringen und vereinnahmen will. Zu einem echten Verstehen im Zwischenmenschlichen – aber auch im Umgang mit fremden Kulturen oder mit einem Kunstwerk – gehört das Bewusstsein der Grenzen des eindringenden Verstehens und Auslegens. Der andere Mensch hat das Recht auf ein Innerstes seines Seins, das sich meinem Zugriff und meiner Deutung entzieht – und vielleicht auch ihm selbst verborgen bleibt.

Zum anderen bedeutet es, dass wir uns in je verschiedener Weise mit diesen Grenzen auseinanderzusetzen, an ihrer Überwindung zu arbeiten haben, je nachdem welcher Art von Sinnfremdheit oder Sinnentzug wir begegnen. Dies ist hier nicht im Einzelnen auszubreiten: es ist das weite Feld der hermeneutischen Methoden des Verstehens, Nachvollziehens, Erklärens, Deutens und Interpretierens. Im einfachsten Fall geht es um eine Erweiterung unserer Kenntnisse – der Kenntnisse von der Herkunft eines alten Dokuments, der Entstehung eines historischen Konflikts, der sprachlichen Eigenart eines Autors oder der Lebensgeschichte eines Patienten. In Fällen der zwischenmenschlichen Verständigung – etwa im therapeutischen Gespräch, aber ebenso im freundschaftlichen oder im wissenschaftlichen Disput – lautet ein Kriterium, dass meine Deutung der Äusserung des Anderen auch diesem selbst einleuchten können muss, von ihm als Deutung seiner selbst übernommen werden können muss. Im schwierigsten, zu-

letzt angeführten Fall der Auseinandersetzung mit erlebter Negativität, mit Schuld und Leiden, gibt es wiederum auseinanderstrebende Verhaltensweisen – vom blossen Widerstand und Protest über die Anerkennung und das Akzeptieren des Leidens bis zum Versuch, auch mit dem Unerträglichen und Nichtassimilierbaren in ein sinnvolles, versöhntes Verhältnis zu kommen. Von der klassischen Tragödie über die Theodizee bis zur modernen Existenzphilosophie sind unterschiedlichste Ansätze ausgebildet worden, die sich um Antworten auf diese Frage bemühen. Sie reichen von der Resignation über Versuche der Rationalisierung bis zur moralisch-religiösen Versöhnung oder auch zur heiteren Gelassenheit.

Wie auch immer – grundlegend bleibt die Einsicht, dass Menschen immer schon von einem Sinnverlangen, einem Bedürfnis nach Verstehen getrieben sind, und dass sie in ihrem Bemühen um Sinn zugleich vom Scheitern bedroht, den eigenen Grenzen ausgesetzt sind. Wichtig ist, dass die Erfahrung dieses Scheiternkönnens nicht in Zynismus und Sinnverzicht umschlägt, sondern als Teil dieses Strebens und Bekräftigung des ursprünglichen Wunsches nach Verständnis erfahren wird.

Literatur

- 1 Blumenberg H. Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1986.
- 2 «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»: Pascal B. Pensées. Fragment 206 [101]. In: Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1954:1113.
- 3 Hegel GWF. Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen 1796. In: K. Rosenkranz, G.W.F. Hegels Leben [1844]. Darmstadt 1969: 470–89.
- 4 Freud S. Die Traumdeutung. In: Gesammelte Werke Bd. II/III. Frankfurt am Main 1976: 518.
- 5 Vgl. Angehrn E. «Vom Sinn des Sinnlosen. Die Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie». In: Mauser W / Pfeiffer J (Hg.), Freuds Aktualität (Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Band 26. Würzburg 2006: 85–96.
- 6 Ricoeur P. «Une interprétation philosophique de Freud». In: Le conflit des interprétations. Paris 1969: (160);60–76.
- 7 Waldenfels B. Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik. Frankfurt am Main: 2002: 22–45.
- 8 Vgl. Schumacher E. Die Ironie der Unverständlichkeit. Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man. Frankfurt am Main 2000: 12ff; Roh F. Der verkannte Künstler. Studien zur Geschichte und Theorie des kulturellen Missverstehens. München 1949 (Neuausgabe Köln 1993).
- 9 Vgl. Schlegel F. «Über die Unverständlichkeit». In: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 2, hg. v. Eichner H. München/Paderborn/Wien 1967: 363–72. – Nietzsche wendet sich gegen das Diktat des Verstehenkönnens, das sich der Verständigkeit der Vielen unterwirft: «Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden»: Die fröhliche Wissenschaft. In: Kritische Studienausgabe. München/Berlin/New York 1980: Bd. 3, 633 (vgl. Bd. 1, 280).
- 10 Vgl. Cremonini A. «Sinn und Alterität. Zu den «nicht-allergischen» Voraussetzungen des Verstehens in Gadammers Hermeneutik». In: Hilmer B et al. (Hg.). Anfang und Grenzen des Sinns. Weilerswist 2006: 210–21.
- 11 Lévinas E. «La trace de l'autre». In: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris 1988: 187–202.
- 12 Lévinas E. «La trace de l'autre». In: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris 1988: 188.
- 13 Vgl. Albrecht J et al. (Hg.). Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, Zürich/Wien/New York 2005.
- 14 Diers M. «Lost in Translation oder Kannitverstan». In: Albrecht J et al. (Hg.). Kultur Nicht Verstehen, a.a.O. 53–63; Mersch D, «Gibt es Verstehen?», ebd. 109–25.
- 15 Mersch D, a.a.O. 122f; vgl. Gumbrecht HU. Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz, Frankfurt am Main 2004.
- 16 Vgl. Kansteiner W. «Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma: Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945». In: Jaeger F / Rösen J (Hg.). Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart/Weimar 2004: 109–38; Küchenhoff J, «Die Negativität des Symptoms und die Schwierigkeit, Nein zu hören». In: Hilmer B. et al. (Hg.). Anfang und Grenzen des Sinns. Weilerswist 2006: 195–209; Bernet R. «Das traumatisierte Subjekt». In: Fischer M et al. (Hg.). Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main 2001: 225–52.
- 17 Vgl. Barthes R. Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Frankfurt am Main 1990.
- 18 Benjamin W. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: Gesammelte Schriften, Bd. II.2. Frankfurt am Main 1980: 438–65.
- 19 Lévinas E. «La souffrance inutile». In: Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris 1991: 100–12; vgl. Ricoeur P. Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie. Genève 1986.