

Sonderdruck aus:

Gegenständlichkeit und Objektivität

Herausgegeben von

David Espinet, Friederike Rese
und Michael Steinmann



Mohr Siebeck 2011

VI. Gegenständlichkeit und Interpretation

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
<i>I. Gegenständlichkeit und Welt</i>	
The Spacing of the World JOHN SALLIS	1
Das Stehen als Seinscharakter von Gegenständlichem DAMIR BARBARIĆ	11
<i>II. Gegenständlichkeit und Kunst</i>	
On Painting. The Force of Appearing and the Appearing of Forces RUDOLF BERNET	25
Hermeneutics and <i>die Äußerlichkeit des Lebens</i> DENNIS J. SCHMIDT	47
<i>III. Gegenständlichkeit und Subjektivität</i>	
Subjekt-Objektivität. Historisch-systematische Überlegungen zu einer Grundgestalt der modernen Philosophie GÜNTER ZÖLLER	59
Nach dem Subjekt. Gegenständlichkeit und Gegebenheit in der neueren Französischen Phänomenologie CHRISTIAN SOMMER	79
<i>IV. Gegenständlichkeit und Freiheit</i>	
Gegenständlichkeit, Personalität und Freiheit FRIEDERIKE RESE	95

Der hermeneutische Umweg

Von der Gegenständlichkeit des Sinns

EMIL ANGEHRN

1. Das reine Verstehen

Verstehen heißt einer Sache innwerden, mit ihr eins werden. Ideal des vollkommenen Verstehens wäre die vollständige Durchdringung des Anderen und seine Aufnahme ins Eigene. Eine fremde Kultur, einen anderen Menschen, ein Kunstwerk vollkommen zu verstehen, würde beinhalten, daß mir das Andere in reiner Transparenz gegenwärtig und in seiner Tiefe erfaßbar ist. Im Ideal des Verstehens verschränken sich das unmittelbare Gegebensein mit dem Offenbarsein des Gegebenen und dem Einssein mit ihm. Solches Verstehen kann im spontanen Begreifen einer Geste wie im Sichlösen eines Rätsels oder einem ästhetischen Erlebnis stattfinden. In nächstliegender Weise wird es im direkten Gespräch erfahren. Verstehen, was mir ein anderer sagt, ist nach Droysen »das vollkommenste Erkennen, das uns menschlicherweise möglich ist.«¹ Es vollzieht sich »wie unmittelbar, plötzlich«, wie eine »unmittelbare Intuition«, die uns die menschliche Welt eröffnet und das »innigste Band zwischen den Menschen« knüpft. Was für den unmittelbaren Austausch zwischen Menschen gilt, vollzieht sich im Prinzip ebenso im Verstehen von Kulturobjekten, die als »Ausdruck des menschlichen Geistes [...] dem menschlichen Geist verständlich« sind.² Das vom Menschen Geschaffene ist dem Menschen erschlossen; in der konkreten Kommunikation bilden das Sich-Verstehen von Sprecher und Hörer und das Verstehen des Gesagten zwei Facetten *eines* Akts. Schematisch ist es das Modell des »hermeneutischen Intentionalismus«,³ des subjektiven Erfassens von subjektiv gemeintem Sinn, das idealtypisch einen Ausgangspunkt und eine Norm des Verstehens definiert.

¹ JOHANN GUSTAV DROYSSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von Rudolf Hübner, 7. Auflage, München 1977, S. 26.

² DROYSSEN, *Historik*, S. 24.

³ Vgl. AXEL BÜHLER, *Der hermeneutische Intentionalismus als Konzeption von den Zielen der Interpretation*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 3/4 (1993), S. 511–586.

Allerdings steht in Frage, wieweit sich von diesem Idealtypus her das Phänomen des Verstehens angemessen artikulieren läßt. Er unterstellt ein zweifaches Adäquationsverhältnis, das im realen Kommunikationsgeschehen selten gegeben ist: eine Deckung zwischen Meinen und Ausdruck auf Seiten des sich äußernden Subjekts und eine Entsprechung zwischen Ausdruck und verstehendem Nachvollzug. In Wahrheit bilden sowohl der reine, sich selbst transparente Ausdruck wie das restlose Verstehen eher Grenzwerte in einem Verständigungsprozeß, der auf beiden Seiten Zonen des Unaufgehellten und Nichtexplizierbaren enthält. Das reine Modell subjektiven Verstehens enthält eine doppelte Idealisierung, die im hermeneutischen Disput problematisiert wird: es setzt auf die Innerlichkeit des Meinens und Verstehens und es begreift den Sinn als ideale Bedeutung. Beides sind Vorstellungen, die in unterschiedlicher Weise in der Hermeneutik zur Geltung kommen und in unser normales Verständnis von Sinn und Verstehen eingehen.

Verstehen scheint ein innerer Akt, der zwar über äußere Medien und gegenständliche Konstellationen vermittelt sein kann, aber letztlich im verstehenden Subjekt als genuine Erkenntnis zustande kommen muß, wenn Verstehen mehr als ein Verarbeiten von Daten und passendes Reagieren auf Informationen – d. h. mehr als das, was auch ein Computer oder ein Roboter leisten kann – sein soll. Auch die sinnhafte Kommunikation zwischen Gesprächspartnern scheint anders und gewissermaßen an einem anderen Ort zu verlaufen, als im Gefüge der aufeinander abgestellten Verhaltensweisen und manifesten Reaktionen sichtbar wird. Sie beinhaltet im Falle des Gelingens, zu erfassen, was jemand mir sagen will, seine innere Stimme zu vernehmen, seine Gedanken zu erkennen und zu teilen, auch wenn sie im Ausdruck erst bruchstückhaft und schrittweise zur Artikulation kommen. Wenn in emphatischen Sprachtheorien, etwa bei Herder, das Privileg der Stimme und des Gehörs (gegenüber Schrift und Auge) betont wird, so auch deshalb, weil in der Stimme die Seele nach außen tritt und über das Gehör die fremde Seele berührt. Verstehen vollzieht sich in der Kommunikation von Seele zu Seele.

Indessen meint die Innigkeit des Verstehens nicht nur die Innerlichkeit der miteinander verkehrenden Subjekte, sondern in gewisser Weise auch das Innere der Sache, das Erschließen des Gesagten nicht nach seiner äußeren Form, sondern aus seinem Kern heraus und von dem her, was sich im Ausdruck zu erkennen gibt. Ins Spiel kommen die in der Sprachtheorie gängigen Dichotomien von Zeichen und Bedeutung, Form und Inhalt, Symbol und Sinn etc.; in Reinform ist die für sich fixierte Bedeutung von Derrida als »transzendentes Signifikat« thematisiert worden. Droysen und Dilthey haben die Struktur des Verstehens über die zweifache Relation von Innen und Außen, Ganzem und Teil beschrieben: Einen Ausdruck verstehen heißt ein Äußeres als Ausdruck eines Inneren verstehen, das ihm gegenüber das umfassende Ganze ist. Dabei sind die beiden Verhältnisse zum anderen und zur Sache ineinander verschränkt: Das

Ganze ist sowohl das Ganze des Sichmitteilens wie des Mitgeteilten. Den Menschen, der zu mir spricht, ganz verstehen heißt gleichzeitig, das Gesagte (gegebenenfalls auch Nicht-Gesagte, doch zum Ausdruck Kommende) vollständig zu erfassen. Nach beiden Hinsichten kann das Ideal darin bestehen, das zu Verstehende von der Kontamination durch das, was nicht zu ihm gehört und nur sein Gefäß oder seine äußere Brechung ist, freizuhalten: die Absicht hinter dem Akt, das Meinen im vieldeutigen Ausdruck, die seelische Verfassung in der Gebärde zu erfassen.

Doch stellt sich erneut die Frage, wieweit solches »reines« Begreifen einen Idealtypus von Verstehen abgeben kann. Tatsache ist, daß es die Lehre vom Verstehen, die Hermeneutik, gerade nicht mit Verstehensverhältnissen dieses Typus zu tun hat. Hermeneutik ist die Kunst der Interpretation, der verstehenden Auslegung dessen, was nicht offen vor Augen liegt und sich umstandslos zu erkennen gibt. Hermeneutik hat mit fremden Kulturen, mit alten Dokumenten und vieldeutigen Kunstwerken zu tun. Sie arbeitet sich an dem ab, was sich dem unmittelbaren Verstehen widersetzt, sie läßt sich auf das ein, was nicht an ihm selbst sinnhaft, in seiner Bedeutung begreifbar ist, und sie verfolgt Wege, die den Sinn in Vermittlung über seine Außenseite und den Nicht-Sinn indirekt erschließen. Sie ist darin Reflex der *conditio humana*, in welcher Verstehen als unreines, indirektes Verstehen stattfindet. Der Weg des Verstehens ist der Umweg.

2. Die Äußerlichkeit des Sinns: Mischungen und Umwege

In vielerlei Weise ist in den vergangenen Jahrzehnten der Subjektivismus des Verstehens kritisiert worden. Die Kritik gilt einer idealisierenden Auffassung sowohl des zu verstehenden Sinns wie des Verstehensakts selber.

Auf der einen Seite geht es darum, daß keine reine, unvermischte Bedeutung die zu verstehende Sinnhaftigkeit der menschlichen Verhältnisse ausmacht. Sinn tritt auf in einem äußeren Gefäß, in konkreten Konstellationen, durchmischt mit Nicht-Sinnhaftem, das teils Träger und Medium, teils Kontamination und Verfremdung des Signifikats ist. Der Sinn einer Geschichte ist von anderer Art als die ideale Bedeutung einer geometrischen Figur. Zur Diskussion steht der Ort und die Medialität des Sinns. Der Sinn ist nicht im reinen Gedanken, in der Idee, und er ist nicht rein für sich, losgelöst von der Gestalt und dem Stoff, in denen er sich artikuliert und mitteilt. Verschiedene Stichworte stehen für Ansätze solcher Verortung und Medialisierung: Äußerlichkeit, Räumlichkeit, Materialität, Körperlichkeit, Gegenständlichkeit, Sinnlichkeit, Geschichtlichkeit. Unter variierenden Hinsichten insistieren solche Begriffe darauf, daß der Sinn nicht »in sich« oder »an sich« der Sinn ist, mit dem wir in unserem täglichen Umgang mit Menschen und Dingen, aber auch in kulturellen Praktiken der Lektü-

re und Deutung, der Wissenschaft und der Kunst zu tun haben. Immer ist der Sinn auch außer sich, im Anderen und im Signifikanten, im Stoff zerstreut, durch Nicht-Sinnhaftes affiziert und von ihm durchsetzt. Sinn kommt aus dem Anderen des Sinns, er hat in diesem seinen Grund und seinen Raum, er realisiert sich im Zwischen des Innen und Außen.

Auf der anderen Seite geht das Verstehen nicht auf im reinen Erkennen, im inneren Erfassen einer Bedeutung oder eines Gedankens. Verstehen findet im leiblichen Erleben, im tätigen Handeln und Interagieren, im praktischen Umgehen mit Stoffen, Werkzeugen und Maschinen statt. Hermeneutisch elaboriertes Verstehen bedarf der Vermittlung über mannigfache Prozesse der Entzifferung, Analyse und Erklärung. Der Immediatismus des Innewerdens und Einswerdens wird durch eine vielfältig-vielschichtige Vermittlung abgelöst, die den Sinngegenstand dem Verstehen gegenwärtig werden lässt und aufschließt. Der Vermitteltheit des Gegenstandes korrespondiert die Umwegigkeit der hermeneutischen Operationen. Solcher Umweg ist kein Notbehelf, sondern *der Weg* menschlichen Verstehens: Dies ist die tragende Überzeugung der Hermeneutik. Sie läßt zunächst offen, wie diese Umwege angelegt sind, über welche Außenzonen des Sinns sie führen, vor allem aber auch, inwiefern der Umweg zum Ziel führt und vom Äußeren ins Innere des Sinns zurückfindet – oder ihm gegenüber extern und fremd bleibt.

Auffallend ist, daß solche Vorbehalte gegenüber einem idealistischen Verstehenskonzept sowohl innerhalb wie außerhalb der Hermeneutik, in hermeneutik-kritischen Positionen wie in prominenten Positionen der Hermeneutik selbst formuliert worden sind. So wendet sich die Dekonstruktion explizit gegen die Fiktion einer für sich feststehenden Bedeutung wie gegen das Modell eines autarken sinnkonstituierenden Subjekts und unterstreicht den nie einholbaren Aufschub im Zur-Deckung-Kommen der Verständigung. Doch ebenso betont Gadamer, daß die Subjektivität ein Zerrspiegel des Erkennens ist, und beharrt Ricœur auf dem Umweg über Kultur und Geschichte, den ein nie zum Abschluß kommendes Verstehen zu nehmen hat. Der vor wenigen Jahrzehnten gerade mit Bezug auf sogenannte »idealistische« Prämissen des Verstehens oft herausgestellte Antagonismus zwischen Hermeneutik und Hermeneutikkritik – mit entsprechend verteilten Selbst- und Fremdbeschreibungen – wird in neueren Diskussionen meist nicht mehr in gleicher Weise geteilt. Für das Folgende ist eine Perspektive diesseits dieses Gegensatzes gewählt und eine (inner-) hermeneutische Reflexion beabsichtigt, die im Verstehen selbst dasjenige herausstellen will, was sich dem »reinen« Verstehen entzieht.

Ich will die Sphäre der Äußerlichkeit des Sinns so vermessen, daß ich unterschiedliche Formen und Dimensionen der Äußerlichkeit auseinanderhalte, die in einem zunehmenden Spannungsverhältnis zum »reinen«, in sich seienden Sinn stehen. Auf einer ersten Stufe geht es um die Äußerlichkeit als originärem Ort und konstitutivem Medium des Sinns (3.). Als zweites geht es um die Dia-

lektik des Ausdrucks, in welchem der Sinn sich objektiviert und dem Subjekt als das Andere gegenübertritt (4.). Drittens vertieft sich die Äußerlichkeit zur Fremdheit, die Andersheit zur Negativität, wodurch sich die Indirektheit des Verstehens radikalisiert, aber auch die Rückkehr aus dem Äußeren zur offenen Frage wird (5.). Schließlich ist zusammenfassend zu erörtern, inwiefern die Gegenständlichkeit zur Grundlage oder aber zur Grenze und Bedrohung sinnhaften Verstehens wird (6.).

3. Ort und Medium des Sinns: Der inkorporierte Sinn

Mit Sinn haben wir im normalen Weltbezug nicht als mit einem idealem Gebilde, sondern einem konkretem Gegenstand zu tun, der in bestimmter Gestalt begegnet: als sprachliche Äußerung, als körperliche Geste, als anschauliches Kunstwerk. Das Äußere und das Innere sind nicht nebeneinander, sondern ineinander, sich durchdringend, wie die Bedeutung dem Zeichen innewohnt: Der Sinn, meint Husserl, hängt nicht dem Körper als ein Zweites an, sondern »durchdringt »beseelend« das physische Ganze«;⁴ das Modell des leiblichen Ausdrucks, wo ein Äußeres nicht nur ein Inneres vertritt, sondern dessen unmittelbare Gegenwart und Realisierung ist, ist Vorbild für die innere Einheit zwischen Körper und Bedeutung. Merleau-Ponty, der diese Figur im Kern allen Wahrnehmens und Verhaltens erkennt, spricht vom »inkarnierten« Sinn, wobei es nicht nur um die Anwesenheit des Sinns im menschlichen Leib, sondern um die materielle Verkörperung überhaupt geht. Exemplarisch zeigt sich das Ineinander von Innen und Außen schon im Verhältnis von Denken und Sprechen. Gegen die Auffassung, wonach die Sprache eine äußere Einkleidung des in sich bestimmten Gedankens bilde, insistiert Merleau-Ponty darauf, daß das Sprechen die konkrete Aktualisierung des Denkens selbst ist und dieses sich nicht unabhängig von jenem vollzieht – wie die Melodie nur in den Tönen *ist* und nicht bloß in ihnen erscheint. Generell will er nachzeichnen, wie im Ganzen des menschlichen Tuns und Erlebens diese Verschränkung von Bedeutung und äußerer Gestalt stattfindet, so daß umgekehrt keine adäquate Beschreibung von Verhaltens- und Äußerungsformen möglich ist, die nicht auf die in diesen inkorporierte, in ihnen sich kristallisierende Bedeutungsschicht Bezug nimmt. Konkret sind es die Dimensionen der Sinnlichkeit und der Leiblichkeit, aber auch der Sozialität, der Geschichtlichkeit und der Kulturalität, in denen die Sinnhaftigkeit der Existenz Gestalt und Realität annimmt und die von einer

⁴ EDMUND HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 238.

hermeneutischen Phänomenologie als Sinnraum des Lebens erschlossen werden.

In abstrakterer Perspektive wird die Äußerlichkeit des Sinns in neueren kulturtheoretischen Beschreibungen in Termini der Materialität, der Räumlichkeit, der Medialität, der Ereignishaftigkeit und des ästhetischen Erscheinens reflektiert. Hier liegt der Fokus nicht wie bei den vorher genannten Dimensionen auf Sphären der Objektivität, in denen das Subjekt existiert, sondern auf der genuinen Äußerlichkeit des Sinns selbst. Dekonstruktion macht die Schrift anstelle der Mündlichkeit zum Ort und Ursprung der Bedeutung, wobei sowohl die Materialisierung des Substrats wie das verräumlichende Außereinander als Gegeninstanzen des ideellen In-sich-Seins figurieren. Das Augenmerk auf die Materialität der Kommunikation⁵ rückt Momente der Sinnlichkeit und Stofflichkeit, der leiblichen Erfahrung wie der gegenständlichen Realisierung des Sinns in den Vordergrund. Die Konjunktur des Raumbegriffs in neueren Diskussionen generalisiert das scheinbar ganz Andere zum Sinn, die Ausgedehntheit der *res extensa*, zur kategorialen Grundbestimmung kultureller Phänomene. Daß Sinn immer schon medial vermittelt ist und daß das Medium nicht nur als äußeres Gefäß und Übermittlungsorgan, sondern als sinnbildende Matrix oder gar eigentlicher Sinn – das *medium* als *message* – fungiert, disloziert das Verstehen in den Bereich des Stoffs und des Außen. In all diesen Modalitäten geht es um eine Äußerlichkeit, die der Bedeutung nicht fremd als Anderes gegenübersteht, sondern ihre eigene, unhintergehbare Seinsweise begründet und sie *als* Bedeutung mit konstituiert.

4. Die Dialektik des Ausdrucks: Objektivierung und Rückkehr

Von anderer Art ist die Äußerlichkeit, die im Phänomen des Ausdrucks zum Tragen kommt. Zur theoretischen Prägnanz der Figur des Ausdrucks für die Hermeneutik gehört die zweifache Relation des Innen/Außen und der Vergegenständlichung. Zu den ersten Konzeptualisierungen, die das geisteswissenschaftliche Verstehen bei Autoren wie Droysen und Dilthey gefunden hat, gehört die Schwelle von Innen und Außen. Mit Sinnphänomenen zu tun zu haben, heißt einen Gegenstand als Äußerung, als äußere Manifestation eines Inneren aufzufassen und im Verstehen gleichsam den entgegengesetzten Weg von der externen Manifestation zu ihrem inneren Ursprung zu gehen. Über das geäußerte Wort spricht die Seele zur Seele. Gleichzeitig verbindet sich damit die Vorstellung des Objektivwerdens, der Verfestigung in einem äußeren Gebilde, das dem Sprechenden und sinnproduzierenden Subjekt als Anderes gegenüber-

⁵ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht / Karl Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main 1988.

tritt und der Rezeption zunächst als Gegenstand in der Welt gegeben ist. Das Wort löst sich vom Autor ab und wird zum Text auf dem Papier und zum Buch im Regal, das Gemälde überlebt den Künstler und wird zum Schaubild im Museum oder zum Handelsobjekt im Warenverkehr. Doch ist die Vergegenständlichung im Ausdrucksmodell nicht einfach als das gegenüberstehende Andere, sondern als eine Hervorbringung gefaßt, in welcher das Leben selbst sich gestaltet und sich gegenwärtig wird. Ausdruck ist ein Phänomen des Lebendigen, welches nicht in sich verbleibt, sondern aus sich heraustritt und in Vermittlung über die objektivierende Gestaltung zu sich zurückkehrt; im Kreislauf von Äußerung und Rückkehr vollzieht sich eine reflexive Vergegenwärtigung, in der Leben sich verwirklicht.

Verschiedene Autoren haben die Expressivität als Leitfaden einer hermeneutischen Theorie des Menschen expliziert. Nach Wilhelm Dilthey bildet die Triade ›Leben–Ausdruck–Verstehen‹ den Nukleus des Sinnprozesses überhaupt: Das Lebendige realisiert sich im Ausdruck, in dem es für sich und für andere erkennbar wird; Leben äußert sich im Bilden einer Welt und Schaffen von Gegenständen, in welchen es sich objektive Realität gibt und ein Verständnis seiner selbst erarbeitet. Die Manifestationen der geschichtlich-kulturellen Welt, die den Gegenstand der Geisteswissenschaften bilden, sind nach Dilthey ›Objektivierungen des Lebens‹, in deren Formierung und Wiederaneignung das Leben sich artikuliert und sich zugleich über sich selbst verständigt. Schon terminologisch ist in Diltheys Konzept die ideengeschichtliche Vorlage der Hegelschen Theorie des objektiven Geistes erkennbar, worin Hegel analog die geschichtlich-vergegenständlichende Realisierung des Geistes beschreibt. Doch während Hegel die Instanzen der weltlichen Realisierung und der reflexiven Selbstexplikation als Sphären des objektiven und des absoluten Geistes auseinanderhält, unterläuft Dilthey diese Distinktion und rechnet sowohl das Gesellschafts- und Staatssystem wie Religion, Kunst und Wissenschaft zu den Objektivierungen, in denen menschliches Leben sich sowohl darstellt wie konkret verwirklicht. Der Status der kulturellen Gegenständlichkeit als Ausdruck ist ontologisch wie epistemologisch von Belang. In ihm liegt, daß die menschliche Welt nicht einfach als ein zweiter Gegenstandsbereich neben der Natur als Objekt wissenschaftlicher Betrachtung in den Blick kommt, sondern von vornherein als Äußerung des Lebens auf den sie hervorbringenden Grund hin verstanden werden muß. Umgekehrt liegt darin, daß menschliches Leben nicht in seiner internen Prozessualität, sondern nur in seinem Sichöffnen auf die Welt und seiner Vermittlung über die Welt erfaßt und angemessen beschrieben werden kann, weil Leben nur in solcher Selbsttranszendierung und Vermittlung *als* menschliches Leben sich vollzieht.

Beide Richtungen sind in der Expressivität als Grundzug der Existenz bedeutsam, das Aus-sich-Heraustrreten und Hervorbringen eines Werks ebenso wie das Zusichkommen und Wiederaneignen. Die eine Seite steht für die An-

gewiesenheit des Sinns auf den Ausdruck. Erst dann wird uns wirklich klar, was wir meinen oder wollen, wenn wir es sagen oder tun; erst im Ausdruck wird uns der Sinn in seiner Bestimmtheit gegenwärtig, für unser Deuten, Korrigieren und Weitersuchen verfügbar. Nur im Medium des Ausdrucks kann der Schriftsteller am Gedanken, der Bildhauer am Sujet arbeiten, erst in der Arbeit am Material können sie sich des eigentlich Gemeinten, aber noch nicht wirklich Erkannten versichern, wie wir letztlich nur in der realen Gestaltung unseres Lebens den Sinn der Existenz erproben, verändern und gewinnen können. Der Ausdruck ist nicht Übersetzung eines Vorgegebenen und Gewußten, sondern Medium des Suchens und Findens. Zugleich ist er darin Ort der Reflexion: nicht nur des Äußerns, sondern des Findens und Zueigenmachens. In der Äußerung wird der Sinn nicht nur anderen mitteilbar, sondern erschließt er sich dem Subjekt selbst. In solcher Rückwendung wird das Hinausgehen zum Weg der Selbstvergegenwärtigung. Der Weg zum Anderen ist der Umweg zum Selbst.

5. Fremdheit und Vermittlung: Der Umweg des Verstehens

Verstehen kommt auf dem Umweg über das Andere, über den fremden Gegenstand und das Nichtverstehen, zustande. In besonderer Weise hat Paul Ricœur die Notwendigkeit dieses Umwegs unterstrichen. Nach ihm hat gerade die Aufspaltung des Selbstbezugs als Merkmal hermeneutischen Denkens zu gelten. Danach kann ein Verständnis des Menschen von sich nicht im Horizont der Reflexionsphilosophie, sondern allein in Vermittlung über die kulturelle und geschichtliche Welt, in welcher der Mensch sich äußert und manifestiert, realisiert werden. Grundsätzlich stehen sich nach Ricœur zwei divergierende Ansätze gegenüber, die über die hermeneutische Verfassung der Existenz Aufschluß geben: zum einen der kurze Weg, den Heidegger einschlägt, wenn er das Verstehen als existenziale Bestimmung des Daseins analysiert, zum anderen der weitere Weg, dem er selbst folgen will und der den Umweg über die Lebensäußerungen und die Hervorbringungen der kulturellen Welt nimmt.⁶ Er entspricht dem Leitgedanken Diltheys und Hegels, daß sich der Mensch nicht in sich, sondern über seine Äußerung erkennt. Selbsterkenntnis ist nicht Introspektion, sondern realisiert sich von einer Äußerung her, die nicht nur die eigene ist, sondern die Gestalt der gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt, der wir zugehören. Was der Mensch sei, sagt ihm die Geschichte, lautet ein bekann-

⁶ Vgl. PAUL RICŒUR, *Existence et herméneutique*, in: DERS., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Band I, Paris 1969, S. 7–28, hier S. 10 (PAUL RICŒUR, *Existenz und Hermeneutik*, in: DERS., *Der Konflikt der Interpretationen*, Band I, *Hermeneutik und Strukturalismus*, übers. von Johannes Rütsche, München 1971, S. 11–36, hier S. 14).

tes Diktum Diltheys, das sich idealtypisch der lebensphilosophischen Tendenz entgegenstellt, die er etwa in Nietzsches Kritik am historischen Denken wahrnimmt. Weder eine anthropologische Wesensbestimmung noch die Betätigung der Lebenskräfte als solche beantworten die Frage des Menschen nach dem, was er ist. Die Geschichte ist der Raum, in welchem er sowohl seine Möglichkeiten entfaltet wie seine Grenzen, aber auch die Faktizität seines Seins und Soseins erfährt. In den symbolischen Ordnungen der Kultur artikuliert er sein Bild der Welt ebenso wie sein Verständnis von sich selbst. Der hermeneutische Umweg über die Äußerung ist für Ricœur zum einen methodologisch relevant, sofern er im Gegenzug zur Zurückdrängung des Methodenelements in Gadammers *Wahrheit und Methode* die Funktion der wissenschaftlichen Distanzierung und Objektivierung als Zugangsweise zum kulturellen Objekt und zur indirekten Erschließung seines Sinns betont.⁷ Zugleich steht der Umweg für eine inhaltliche Aussage über die verstehende Existenz des Menschen. Der Mensch existiert als ein Kulturwesen und ist zur Verständigung über sich auf die Äußerung und die Wiederaneignung der objektivierten Welt des Menschen angewiesen. Als *animal hermeneuticum* existiert er nicht für sich, sondern im Kreis der sozialen und kulturellen Welt.

Allerdings steht in Frage, wieweit die Doppelbewegung von Entäußerung und Rückkehr zustandekommt. Nichts garantiert, dass die Reintegration der Äußerung gelingt. Der harmonisierenden Lesart stellt sich jene Radikalisierung der Entäußerung entgegen, worin diese zur Entfremdung, das Gegenständliche zum nichtassimilierbaren Anderen wird. Fremdheit resultiert hier aus der Verselbständigung des Objekts und seiner Ablösung vom hervorbringenden Grund. Das Leben kehrt in seinem Ausdruck nicht zu sich selbst zurück, es findet in der Welt nicht jenes Zuhause, in welchem Verstehen sich vollendet. Dieses Äußerlichsein bzw. Äußerlichbleiben für das Subjekt kann in verschiedener Weise auftreten. Es kann Zeichen eines mißlingenden Verstehens, des Konfrontiertseins mit einer unvertrauten Sprache, einer undurchdringlichen Umgebung sein, gewissermaßen als Residuum innerhalb eines im Ganzen verstehenden Weltverhältnisses. Oder es kann grundsätzlicher dafür stehen, daß die kulturelle Welt als solche zum Anderen und Fremden wird. In vielen Varianten ist diese Tendenz seit Hegel beschrieben worden. Es ist die Figur, derzufolge sich die Äußerung des Lebens verselbständigt und aus dem Kreislauf des Lebendigen herauslöst. Die Objektivierung des Lebens verfestigt sich in sich, die Äußerung wird zur Entäußerung, die Vergegenständlichung zur Verdinglichung, welche im Maße ihrer Fixierung dem Leben fremd wird. Diagnosen der modernen Zivilisation von Hegel über Marx und Weber bis zu Heidegger und zur Kriti-

⁷ Vgl. PAUL RICŒUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: DERS., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Band II, Paris 1986, S. 101–118.

schen Theorie haben in verschiedener Schärfe sowohl die Fixierung wie die Fremdheit beschrieben. Eine zugespitzte Formulierung hat diese Sichtweise in Georg Simmels Konzept einer »Tragödie der Kultur« gefunden.⁸ Tragisch ist die Konstellation der Kultur nach ihm zu nennen, sofern der objektive Geist aus einer Selbsttranszendenz des Lebens hervorgeht, in welcher sich die Gestalten und Werke verselbständigen und von ihrem lebendigen Grund abtrennen. Sollte Kultur der Umweg des Geistes über das Andere seiner selbst sein, so ist der Weg der Rückkehr hier unterbrochen. Kultur ist dann nicht Medium des Zusehens, sondern dessen Verhinderung, nicht Grundlage, sondern Grenze des Verstehens.

Dieser »negativen« Lesart stellen sich andere entgegen, die gerade in der »Kunst des Umwegs«⁹ über das Andere den Weg der Hermeneutik sehen. Das Andere wird hier zum Medium des Selbst. Hier geht es darum, den objektiven Geist in seiner Andersheit gegenüber der subjektiven Setzung als jene Instanz ernstzunehmen, über welche das Verstehen sich vermittelt. Es geht darum, das Andere als das Mittlere, das Medium, aufzunehmen, ohne seine Eigenständigkeit zu suspendieren und seine restlose Integration zu postulieren. Die vom Menschen hervorgebrachte Welt ist das Milieu seiner Existenz. »Äußerlich« und »fremd« bleibt sie ihm in ihrer Objektivität, die nicht im Entwerfen und Verstehen des Einzelnen aufgeht, sondern wesentlich sozial und historisch vermittelt ist. Hermeneutik betont die Vorgängigkeit der Geschichte und des Sinngeschehens, dem der Einzelne zugehört und in welchem sein Verstehen wurzelt. Subjektives Sagen und Verstehen setzt voraus, daß es »objektiven« Sinn gibt, der sich in der Sprache, in gesellschaftlichen Praktiken und symbolischen Ordnungen kristallisiert und dem individuellen Akt zugrundeliegt. Die Objektivität der kulturellen Welt bedeutet für das einzelne Subjekt auch die Nichteinholbarkeit des eigenen Ursprungs.

Dies besagt: auf dem Umweg des Verstehens begegnen wir nicht nur uns selbst. Auf dem Umweg kommen wir weiter als in der Verfolgung der eigenen Intention, der Umweg führt uns weiter als der direkte Weg zum Selbst. Er öffnet uns Anderes, Unvorhergesehenes und Nichtantizipierbares, er konfrontiert uns mit Neuem und Fremdem, er erweitert den Horizont unseres Verstehens

⁸ GEORG SIMMEL, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Hauptprobleme der Philosophie der Kultur u. a., Gesamtausgabe (im folgenden: GA), Band 14, hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1989, S. 385–416; GEORG SIMMEL, Der Konflikt der modernen Kultur, in: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen u. a., GA 16, hrsg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt, S. 183–207.

⁹ ERNST CASSIRER, »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart, in: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (im folgenden: ECW), Band 17, Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931), Hamburg 2004, S. 185–205, hier S. 197; ERNST CASSIRER, Die »Tragödie der Kultur«, in: ECW 24, Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946), Hamburg 2007, S. 462–486. Vgl. CHRISTIAN BERNER, Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique, Paris 2007.

und unserer selbst. Das Werk, das wir selbst hervorgebracht haben, kann uns mehr offenbaren, als wir wußten und in es hineingelegt haben. Doch gehört es zur Pointe solchen Verstehens, daß wir darin gleichwohl mit uns zu tun haben, daß wir im Fremden etwas über uns und über die Menschen erfahren. Der Umweg ist nicht einfach ein Abweg, der uns anderswohin und in die Irre führt. Als Umweg führt er uns über das Andere zu dem, wozu es uns im Verstehen geht. Es kann etwas sein, das wir selbst gar nicht in der *intentio recta* anvisieren können, da wir nicht ohne weiteres wissen, wonach wir suchen, geschweige denn den Weg kennen, es zu finden. Oder es kann etwas sein, das wir erstreben, zu dem uns aber der direkte Zugang versperrt ist. Die Umwegigkeit artikuliert eine Bedingung menschlichen Verstehens, das möglicherweise erst im Suchen Klarheit über sein Ziel gewinnt und erst in der Entzifferung des Fremden das Eigene findet. Daß wir in der Konfrontation mit der Gegenständlichkeit über das eigene Wissen hinauskommen, das Nichtgesuchte finden und mit uns selbst zusammentreffen können, hängt damit zusammen, daß die Vergegenständlichung eine eigene Äußerung des Lebens ist, in die mehr eingeht, als worüber das Leben Auskunft geben kann. Zur Selbsterkenntnis kann ich nicht nur durch reflexive Selbsterforschung, sondern ebenso über den Blick von außen, über die Außenseite meines Selbst kommen. In meiner Tat offenbare ich mich anderen und mir selbst, teils gegen mein Wollen und jede intendierte Darstellung; meine Äußerung kann mir ein Bild meiner selbst zurückwerfen, das ich erst durchdringen muß und das meinem Selbstbild widerstreitet. Nicht nur gilt, daß der Künstler nicht über den Gehalt seines Werks verfügt und die *intentio auctoris* nicht die verbindliche Richtschnur der Auslegung des Textes ist. Genereller ist das Leben nicht Meister des Sinns, den es in der kulturellen Objektivierung zur Artikulation und Offenbarung bringt. In der Aufarbeitung ihrer Geschichte, in der Erforschung ihrer Lebensform und der Interpretation ihrer Institutionen können Gesellschaften ein Verständnis von dem gewinnen, was sie sind und was ihnen wichtig ist. Die objektivierende Prägung ihres Lebens geht über das Meinen und Wollen hinaus und legt doch Zeugnis ab von dem, was sie erfahren und wie sie die Welt und sich selbst sehen.

Mit besonderem Nachdruck hat Ricoeur die Notwendigkeit dieses Umwegs für jenes abgründige Verstehen geltend gemacht, das sich über die Negativität in der Existenz verständigen will. Die Möglichkeit und den Ursprung des Bösen zu begreifen, bildete seit je eine Herausforderung für das Denken, das sich ihr in Metaphysik, Theodizee oder Geschichtsphilosophie zu stellen hatte. Entgegen einer gängigen Sichtweise, die das Böse in der menschlichen Endlichkeit begründet, insistiert Ricoeur darauf, daß eine bei der *conditio humana* ansetzende anthropologische Beschreibung allenfalls die Fehlbarkeit, d. h. die Möglichkeit des Bösen, nicht aber dessen Wirklichkeit erfassen kann. Nicht in einer phänomenologischen Reflexion auf das Sein des Menschen, sondern über den Umweg der Deutung von Symbolen und mythischen Erzählungen kann das kontingen-

te, unableitbare Faktum des Bösen zum Thema werden.¹⁰ Die allgemeine These, daß wir nicht in immanenter Besinnung oder transzendentaler Analyse, sondern über die Äußerung und kulturelle Objektivierung ein konkretes Verständnis des Menschen erlangen, gilt in besonderer Weise für die Vergegenwärtigung des Bösen in den Symbolen und Mythen, in welchen Menschen Zeugnis von dem ablegen, was sie erfahren und was ihnen zustößt – in den Symbolen der Befleckung und der Schuld, in den Erzählungen der Religionen vom ursprünglichen Abfall von seinem Grund, in der tragischen Verfehlung, der ersten Sünde und der Verbannung.¹¹ In exemplarischer Weise kommt Hermeneutik darin als eine Denkform zum Tragen, welche dasjenige, was sich der Reflexion und dem rationalen Denken entzieht, zu thematisieren vermag. Im Umgang mit den Symbolen hat philosophisches Denken mit einem Sinn zu tun, der die Menschen in ihrem Innersten betrifft, über den sie nicht verfügen und den sie nicht selbst setzen, auch wenn sie ihn bezeugen und ihm im kulturellen Schaffen Ausdruck verleihen. Erkenntnis läßt sich auf den Zirkel des Verstehens ein, indem sie den Weg des Symbolischen beschreitet und dessen Anzeige folgt, um über das Sein und den Ort des Menschen Aufschluß zu erhalten.¹² Im Kreis der symbolisch-narrativen Vergegenwärtigung begegnet ihm das nicht-rationalisierbare, »undenkbare Ereignis«¹³ des Bösen, das er in sein Verständnis der Welt und seiner selbst aufzunehmen hat. Allgemeiner sieht Ricœur in den Gedankenexperimenten, welche die Menschen in ihren Erzählungen (als dem »großen Laboratorium des Imaginären«) anstellen, »Forschungsreisen durch das Reich des Guten und des Bösen.«¹⁴

¹⁰ PAUL RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Band I, *L'homme faillible*, Paris 1960; PAUL RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Band II, *La symbolique du mal*, Paris 1960 (PAUL RICŒUR, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld*, Band I, übersetzt von Maria Otto, Freiburg/München 1971; PAUL RICŒUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Band II, übersetzt von Maria Otto, Freiburg/München 1971).

¹¹ RICŒUR, *La symbolique du mal*, S. 31–32 und S. 164–165 (PAUL RICŒUR, *Symbolik des Bösen*, S. 33–34 und S. 198–199).

¹² Ricœur bezeichnet diesen hermeneutischen Zirkel als einen zwischen Glauben und Verstehen und geradezu als eine »Wette«; vgl. RICŒUR, *La symbolique du mal*, S. 326 und S. 330 (RICŒUR, *Symbolik des Bösen*, S. 399 und S. 403).

¹³ PAUL RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, S. 31 (PAUL RICŒUR, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, hrsg. und übersetzt von P. Welsen, Hamburg 2005, S. 3–78, hier S. 24).

¹⁴ PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, S. 194 (PAUL RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, übersetzt von Jean Greisch, München 1998, S. 201).

6. Schluß: Das Andere als Ort und Grenze des Sinns

Nun haben wir beim zuletzt Angesprochenen mit einer besonderen Form menschlicher Selbstvergewisserung im Medium kultureller Objektivierung zu tun. Die Frage ist, wieweit wir die von Ricœur beschriebene Figur verallgemeinern können. Den Grund für das Angewiesensein auf den Umweg des Verstehens sieht Ricœur hier in der Unergründlichkeit des Negativen. Dies hat seine Plausibilität vor dem Hintergrund einer metaphysischen Tradition, für welche das Begreifen des Bösen eine *Aporie par excellence* bildet (während das Gute, Wahre und Seiende das ursprünglich Erkennbare ist), die in der philosophischen Prinzipienreflexion keine adäquate Lösung findet. Indessen kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß Verstehen überhaupt – als Verstehen der Welt und als Verständnis unserer selbst – auf Grenzen stößt und zu Umwegen genötigt ist. Verstehen bewegt sich nicht im transparenten Binnenraum des Sinnhaften, sondern stößt auf Grenzen des Sinns und das Andere des Sinns; die Arbeit des Verstehens bedeutet im Alltag wie in der wissenschaftlichen Arbeit auch, sich am Nichtverstehbaren abzarbeiten. Doch ist solche Arbeit nicht nur in ihrer Begrenztheit, sondern ebenso in ihrem produktiven Potential zur Geltung zu bringen. Das indirekte Verstehen ist nicht nur ein Zweites, Minderwertiges gegenüber dem direkten Erfassen des Sinns. Es ist von einer eigenen Mächtigkeit, die über das hinausführen kann, was dem unmittelbaren Verständnis zugänglich ist.

Dies ist nicht einfach dadurch bedingt, daß wir auf den Wegen des Interpretierens und Explizierens, des Entzifferns und Übersetzens über das unmittelbar Gegebene hinausgehen und die Oberfläche auf das ihr Zugrundeliegende hin durchdringen, daß wir uns sozusagen auf dem Umweg der hermeneutischen Operationen einem ursprünglichen Sinn annähern. Es geht nicht nur um den vermittelten Zugang zur Quelle des Sinns. In spezifischerer Weise hat die Umwegigkeit der hermeneutischen Tätigkeit damit zu tun, daß die Sinnproduktion selbst sich nicht in Transparenz gegeben ist, daß der Handelnde nicht wirklich über das Gewollte, der Sprechende nicht über das Gemeinte verfügt, sondern beide in der Äußerung zugleich über das Intendierte hinausgehen wie hinter ihm zurückbleiben. Wenn emphatische Übersetzungstheorien – wie die von Walter Benjamin und Jacques Derrida – darauf abheben, daß kein Text dasjenige, was seine Sache ist, vollständig zum Ausdruck bringt, so daß jede Version der übersetzenden Neuschreibung bedarf, so gilt Analoges für Kulturgegenstände überhaupt. Nicht nur kann ein Bild oder eine rituelle Praxis unserem Blick und Verstehen nur undeutlich faßbar, ihre Bedeutung verschlossen sein, so daß wir erst über vermittelnde Operationen Zugang zu ihrem Inneren finden. Vielmehr können sie an ihnen selbst dunkel, in ihrer Ausrichtung und Aussage unbestimmt oder verworren sein, so daß die hermeneutische Arbeit nicht nur ein Ansichseiendes erschließen, sondern erst dem, was in ihnen ange-

legt ist, zur Artikulation verhelfen muß. Hermeneutische Arbeit gewinnt eine neue Bestimmung, wenn sie nicht nur als Ausfindig- und Sichtbarmachen des im Gegenstand inkorporierten verborgenen Sinns, sondern in bestimmter Weise auch als Arbeit *an* der Gegenständlichkeit des Sinns – und damit am Sinn selbst – gefaßt wird. Wie der Bildhauer an der Skulptur arbeitet, so arbeitet der Historiker an der Geschichte, die er, indem er sie erforscht, mit hervorbringt. Exemplarisch hat die Rezeptionsästhetik die Mitwirkung des Verstehens an der Sinnkonstitution mit Bezug auf das Paradigma des Textes herausgestellt. Die Rolle des Lesers demonstriert, daß der Text als objektives Gebilde nicht fertig, nicht die abgeschlossene Gestalt und Äußerung des Sinns ist. Auch insofern ist die Arbeit an der Gegenständlichkeit der Weg zum Sinn – als Weg nicht einfach zur Erschließung des vorausliegenden, sondern zur Hervorbringung des werdenden Sinns. Der Umweg über den Ausdruck ist kein Notbehelf mangels direkter Kommunikation zwischen den Seelen (oder Gehirnen), sondern der Ort der konkreten Genese und Entfaltung des Sinns.

Er steht insofern für mehr als eine schematische Adaption des dialektischen Modells von Äußerung und Rückkehr. Er ist nicht der bloße Umweg des Geistes, welcher über die Äußerung im Anderen zu sich und in sich zurückkehrt. Es ist ein Umweg, der zu Neuem führt und dessen Rückkehr den Anfang transformiert. Man kann auch darin einen Reflex des Hegelschen Gedankens sehen, wonach das Subjekt erst in der Rückkehr, nicht im Anfang wirklich bei sich ist und es selbst ist. Über Hegels Figur geht hermeneutisches Denken darin hinaus, daß es sich vom Ideal der restlosen Vermittlung, von jener vollständigen Integration des Negativen verabschiedet, in welcher »die Wunden des Geistes verheilen, ohne daß Narben bleiben«.¹⁵ Im Gegensatz dazu sind die Spuren der Andersheit einer hermeneutischen Vermittlung unaufhebbar. Es kommt darauf an, in ihnen nicht nur die Widerständigkeit des Nicht-Assimilierbaren, sondern ebenso das produktive Potential der Gegenständlichkeit wahrzunehmen, das den Reichtum, das wahre Vermögen des Verstehens begründet. Die Gedichte Hölderlins, die Gesellschaft des Mittelalters, die Kulturen Afrikas sind Gegenstände, in deren punktueller, schrittweiser Erschließung menschliches Verstehen sein eigenes Potential, das Verständnis des Menschen entfaltet.

Es ist ein Verstehen, in dem immer ein Nichtverstehen erhalten bleibt. Die Gegenständlichkeit ist nicht nur der Ort und die Ressource des Sinns. Sie bleibt auch das dem Verstehen Entgegenstehende, das Widerstrebende und Sichentziehende. Verstehen vollzieht sich im unhintergehbaren Spannungsverhältnis zwischen Erkennen und Verfehlen, zwischen Einswerden und Fremdsein. Das Ineinander von Offenbarung und Verbergung, das Heraklit als Gesetzlichkeit der Natur beschreibt und in dem Heidegger den Kern des Wahrheitsgeschehens

sieht, wird von der Hermeneutik ins Innerste des Sinns zurückgetragen: nicht nur als Signatur der Gebrochenheit endlichen Verstehens, sondern, grundlegender, der Sinnstiftung selbst. Weil das Sprechen und Handeln nicht im intentionalen Vollzug aufgehen, sondern aus einem uneingeholten Grund kommen und vom Nichtsinnhaften affiziert sind, ist ihr Werk keine reine Sinngestalt, sondern ein Gegenstand, der dem Verstehen sowohl Widerstand leistet wie es ermöglicht und ins Offene trägt.

Summary

Hermeneutic understanding is an indirect understanding which operates via a twofold detour. On the one hand, understanding is confronted with misunderstanding and with the limits of sense. On the other hand, understanding takes into account the exteriority – materiality, objectivity – of sense. According to Hegel and Dilthey, human life realizes and recognizes itself in the historical world. Whereas Simmel considers the strangeness of the social world as the ›tragedy of culture‹, Cassirer and Ricœur argue that the ›art of the detour‹ through the cultural creation is the necessary medium of human understanding and self-understanding.

Zusammenfassung

Hermeneutisches Sinnverstehen ist ein indirektes Verstehen, das sich über einen zweifachen Umweg vollzieht. Zum einen ist es immer auch eine Auseinandersetzung mit dem Unverständlichen und mit den Grenzen des Sinns. Zum anderen vollzieht sich Verstehen auf dem Umweg über die Äußerlichkeit – Materialität, Gegenständlichkeit – des Sinns. Nach Hegel und Dilthey gibt sich menschliches Leben in der geschichtlichen Welt objektive Gestalt, in der es zugleich zu sich kommt und sich erkennt. Während Simmel in der nicht-assimilierbaren Fremdheit der sozialen Welt die ›Tragödie der Kultur‹ sieht, betonen Cassirer und Ricœur die ›Kunst des Umwegs‹ über die kulturelle Schöpfung als unverzichtbares Medium menschlichen Verstehens und Sichverstehens.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, in: Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, S. 492.