

In: Jan-Ivar Lindén (Hg.), *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie, Bd. 1, Heidelberg: Winter 2019, S. 25-36
 → pdf: <https://edoc.unibas.ch/70967/>

Emil Angehrn

Sinn und Geschichte. Reflexionen zur historischen Ontologie

1. Zur Frage der historischen Ontologie

Die Rede von historischer Ontologie kann ein traditionelles Verständnis irritieren. Historische Ontologie scheint ein *oxymoron*, wenn wir den Begriff der Ontologie im Rahmen der neuzeitlich-klassischen Systematik als gleichbedeutend mit der allgemeinen Metaphysik verstehen, deren Gegenstand die generelle Formbestimmung des Seienden als Seienden ist. Ontologie in diesem Sinne befasst sich mit der Ordnung des Denkens und Seins unabhängig von partikularen Seinskonstellationen wie vom zeitlichen Werden. Man mag von einer Ontologie des Historischen sprechen, wenn man nach der Seins- und Prozessform historischer Gegenstände fragt, nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit von der Geschichtlichkeit der Ontologie. Problemlos lässt sich eine Historie der Ontologie aus der ideen- oder wissenschaftshistorischen Außenperspektive konzipieren, im Blick auf die Genese und Abfolge ontologischer Konzepte und Theorien. Im Binnenraum der Ontologie jedoch bleibt deren Selbstverständnis in Spannung zu ihrer Historisierung, zumal für ein Verständnis, das die ontologischen Formen sei es fundamentalphilosophisch als letzte Strukturbestimmungen des Wirklichen, sei es transzendentalphilosophisch als apriorische Formen des Denkens und Sprechens begreift. Ontologie in dieser Sicht ist wesensmäßig unhistorisch, jenseits der Geschichte.

Indessen ist eine solche Sichtweise keine abschließende Auskunft zur Ontologie. Zum einen gibt es neben der *metaphysica generalis* nicht nur die *metaphysica specialis*, sondern in der phänomenologischen wie analytischen Tradition die vielfältig diversifizierten Regionalontologien, welche die Seinsformen bestimmter Gegenstandstypen und Wirklichkeitsbereiche untersuchen, als Ontologie des Kunstwerks, des Rechts, des Lebens – oder eben der Geschichte. Als so verstandene Formanalyse des geschichtlich Seienden ist historische Ontologie eine klar konturierte Disziplin, welche die seins- und erkenntnismäßigen Grundlagen des Geschichtlichen untersucht. Zum anderen ist die Abtrennung der Ontologie von der Geschichte des Gegenstandes und seines Wissens kein Absolutes. Ein integratives Verständnis eines Gegenstandes erschöpft sich nicht in seiner Strukturanalyse, sondern schließt ein Wissen von seiner Konstitution mit ein. Wie die Sozialontologie nicht nur die Formbestimmung, sondern das spezifische Gemachtsein

sozialer Tatsachen reflektiert, so bringt historische Ontologie, jenseits des an-sich-seienden *ordo rerum*, das Produziert- und Gewordensein geschichtlicher Sachverhalte in den Blick.

Mit einer spezifischen Pointe ist diese der historischen Ontologie innewohnende Temporalisierung dort verbunden, wo sie über die gegenständliche Entstehung historischer Wirklichkeit hinaus auf deren kategoriale Verfassung und das Wissen von ihr abhebt. Hier wird die Spannung zwischen apriorischer Bewusstseinsform und in der Geschichte verwurzelter, mit ihr verflochtener Begriffsordnung sichtbar¹, die in zugespitzter Weise als Problem hervortritt, wo sie nicht einfach die Korrelation zwischen Realitäts- und Beschreibungsformen – zwischen sich wandelnden Institutionen und dem politisch-rechtlichen Diskurs, veränderten Lebens- und Kunstformen und neuen Vokabularen –, sondern allgemeinste Fragen und Wahrheitsansprüche der Philosophie betrifft. In der Philosophie wird das Verhältnis zwischen objektiver Wesensordnung und subjektiver Konstruktion, Wahrheitsanspruch und historischer Relativität, Genesis und Geltung *als* Problem ausformuliert.

Es ist ein Problem, das nicht erst im Horizont neuerer Ansätze reflektiert wird, sondern in klassischen Konstellationen moderner Philosophie seinen Ort hat. Als Modell einer Wissensexplikation, die sich als grundlegend geschichtliche versteht, ohne in einer historischen Epistemologie aufzugehen, gilt Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Ja, Hegels Philosophie im Ganzen kann als eine Verschränkung von historischem und systematischem Denken gelesen werden, die sich in der übergreifenden Theorie des Geistes wie in deren einzelnen Teilen, paradigmatisch in den Disziplinen des absoluten Geistes und zuletzt in der Zusammenführung von systematischer Philosophie und Philosophiegeschichte, manifestiert; sie steht von ihrem Ansatz her für eine der konsequentesten Vertiefungen sowohl des Systemgedankens wie des geschichtlichen Denkens.² Auch andere Konzepte, die damit gehaltvoll zu vergleichen und zu

¹ Vgl. Ian Hacking, *Historische Ontologie. Beiträge zur Philosophie und Geschichte des Wissens*, Zürich: Chronos 2006; Michael Hampe, "Die Historische Ontologie und einige Motive des deutschen Idealismus", in: Birgit Sandkaulen u.a. (Hg.), *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hegel-Studien Beiheft 52, Hamburg: Meiner 2009, S. 78-92, hier S. 78f.

² Vgl. Emil Angehrn, "Geschichte und System. Die Bedeutung der Geschichte in Hegels Philosophie", in: Christoph Jamme / Yohichi Kubo (Hg.), *Logik und Realität: Wie systematisch ist Hegels System?* München: Fink 2012, S. 247-258; ders., "Das Denken der Geschichte. Hegels Theorie des Geistes zwischen Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte", in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism*, hg. von Fred Rush und Jürgen Stolzenberg, Band 10, 2012: *Geschichte. History*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2014, S. 198-215.

kontrastieren wären, stehen für ein Philosophieren, das grundlegend geschichtlich verfasst ist und zugleich auf Distanz zur historisierenden Relativierung bleibt; Heideggers Werk ist ein prominentes Beispiel. Allerdings bleibt in all diesen Ansätzen das Verhältnis zwischen systematischem Erkenntnisanspruch und dem Ernstnehmen von Geschichte ein virulentes, diffiziles Problem, das in kritischer Optik leicht als Inkonsistenz und Punkt des Scheiterns verhandelt wird.

Die folgenden Überlegungen wollen der Frage nicht in dieser Allgemeinheit, sondern unter einer besonderen Perspektive nachgehen, die durch den Fokus der Hermeneutik definiert wird. Leitend ist nicht ein abstrakter Wissens- oder Erkenntnisbegriff, sondern ein Begriff des sinnhaften Verstehens. Unser Wirklichkeitsverhältnis ist zuletzt nicht ein theoretisch erkennendes – registrierendes, systematisierendes, erklärendes – , sondern ein verstehendes. Wir haben ein bestimmtes Verständnis, entwerfen eine bestimmte Interpretation, machen uns ein bestimmtes Bild von der Welt, von uns selbst und von anderen Menschen. Unser verstehendes Verhältnis ist ein theoretisches ebenso wie praktisches, es beinhaltet Wertungen und affektive Haltungen, es ist nicht rein objektbezogen, sondern impliziert eine In-Bezug-Setzung zwischen dem Gegenstand und dem verstehenden Subjekt. Wenn wir den Wirklichkeitsbezug als einen sinnhaft verstehenden bezeichnen, so bringen wir einen Sinnbegriff ins Spiel, der nicht in normativer Verwendung (Sinn als Zweck einer Handlung, Wert des Lebens), sondern in hermeneutischer Bedeutung (Sinn eines Satzes, Bedeutung eines Symbols) gemeint ist. Sinn ist das, was wir verstehen, als was wir etwas verstehen oder auslegen. Im Ausgang von diesem Begriff die Frage der historischen Ontologie zu stellen heißt das Verhältnis von Sinn und Geschichte zu befragen.

Dieses Verhältnis, so die Leitidee des Folgenden, ist als eine zweifache, wechselseitige Verschränkung zu entfalten. Der Sinn ist wesentlich geschichtlich; das Sein und die Funktionsweise von Sinn zu erhellen heißt auch ihn in seiner Historizität zu explizieren. Umgekehrt ist Geschichte wesentlich sinnhaft, ihre Logik zu begreifen heißt auch ihre Sinnhaftigkeit aufzuklären. Der Konnex von Geschichte und Sinn, so die weitergehende These, ist der Rahmen und das Herzstück, nicht eine partikuläre Qualität oder bloße Zusatzdimension der Korrelation von Wissen und Geschichte. Von ihm aus ist eine Perspektive auf das, was historische Ontologie meint, zu gewinnen.

2. Die Sinnhaftigkeit der Geschichte

2.1 Das Sein des Historischen

Geschichte als sinnhaft zu begreifen, versteht sich nicht von selbst. Nicht selten bildet es geradezu einen Streitpunkt, ob und wieweit ein adäquates Verständnis des Historischen den Gesichtspunkt des Sinns berücksichtigen darf bzw. soll oder sich vielmehr ganz an die Ordnung der Fakten in einer gegenständlicher Beschreibung zu halten habe. Geschichte betont klarerweise die Seite der Objektivität im menschlichen Leben, dessen, was nicht Resultat unseres Tuns und Wollens ist, sondern was sich unabhängig davon ereignet und uns geschieht. Geschichtlich sind wir, was wir nicht durch uns selbst sind. Geschichte ist die Dimension der Kontingenz und Faktizität, der nicht-intendierten Nebenfolgen, des uns vorausliegenden, uns umfassenden, über uns hinausgehenden Geschehens. Dass wir Geschichte 'machen', ist in dieser Sicht ein Zerr- und Wunschbild des modernen Subjektivismus. In Wahrheit ist Geschichte jenseits unserer Intention und unserer Macht.

Indessen ist diese Betonung der Objektivität nur die halbe Wahrheit über Geschichte. Sie trifft die Inhalte unseres Tuns und Erlebens, nicht unser geschichtliches Sein als solches. Dieses geht nicht auf in der Prägung von außen und dem Konfrontiertsein mit vorgegebenen Bedingungen und entgegenkommenden Ereignissen. Es ist als ganzes, tiefer liegend, eine Dimension unserer Existenz, die ebenso von uns geschaffen, durch uns konstituiert ist. Geschichte ist Teil der kulturellen Welt, die sich von der natürlichen Welt zuallererst dadurch unterscheidet, dass sie nicht von Natur, sondern geschaffen, durch den Menschen hervorgebracht ist. Sie ist dies nach vielerlei Hinsicht, zuletzt aber mit Bezug auf jene Schicht des individuellen und sozialen Lebens, die nicht in der gegenständlichen Äußerlichkeit aufgeht, sondern wesentlich durch und für das Subjekt ist: mit Bezug auf die Sinnhaftigkeit des Tuns und Erlebens. Die Phänomenologie hat nachgezeichnet, wie menschliches Verhalten in allen seinen Manifestationen essentiell sinnhaft, von Bedeutungen besetzt ist und nur von ihnen her in seiner Gestalt und Funktionsweise wirklich erfasst werden kann. Um eine bestimmte Körperbewegung (Zeigen) oder institutionelle Verkehrsform (Tausch), einen sozialen Ort (Sportplatz), kulturellen Gegenstand (Altar) oder historischen Verlauf (Revolution) überhaupt identifizieren zu können, muss die Beschreibung mehr denn die äußerliche Erscheinung registrieren. Sie muss die sie tragende Intention erfassen, um das Phänomen aus der Binnenperspektive der handelnden, leidenden, involvierten Subjekte zu erschließen. Eine Handlung beschreiben verlangt, deren Selbstbeschreibung – möglicherweise kritisch, korrigierend, vom Selbstverständnis der Subjekte abweichend – in die Beschreibung zu integrieren. Für Niklas Luhmann ist Sinn ein Grundbegriff der Soziologie, der das spezifische

Medium der Organisation individuellen wie kollektiven Verhaltens benennt.³ Was für anthropologische und kulturelle Sachverhalte zutrifft, ist in gleicher Weise für historische Phänomene geltend zu machen.

Ein erster Akzent in der Charakterisierung der Geschichte geht dahin, die konstitutive Objektivität des Historischen auf den Subjektbezug hin zu transzendieren. Beide Seiten kommen in einem hermeneutischen Konzept zum Tragen, wie es Wilhelm Dilthey exemplarisch formuliert, wenn er die Äußerungen der kulturell-geschichtlichen Welt als Objektivationen des Lebens expliziert.⁴ Die von ihm als begriffliche Kernstruktur bestimmte Triade Leben-Ausdruck-Verstehen steht für eine von beiden Seiten zu lesende Verweisung, in welcher einerseits das Leben zum Ausdruck drängt und sich darin verstehend auf sich selbst bezieht, andererseits alles Verstehen von Kulturobjekten letztlich auf das darin sich äußernde Leben zurückbezogen ist. Die Äußerung umfasst ihrerseits eine zweifache Dimension, sofern sie einerseits die gestaltende Verwirklichung des Lebens, andererseits ein Akt der reflexiven Selbstvergewisserung und Selbstverständigung ist.⁵ Wesentlich ist, dass dieser Akt nicht in reiner Introspektion und interner Besinnung zustande kommt, sondern über eine Äußerung verläuft, d.h. über das Hervorbringen einer geschichtlich-institutionellen Realität und das Sich-Einlassen auf eine das Subjekt übergreifende geschichtliche Objektivität. Darin liegt eine gewisse Spannung zwischen beiden Seiten, worin sich die Äußerlichkeit der Kultur gegenüber dem hervorbringenden Akt verselbständigen und zur fremden Instanz verfestigen kann.⁶ Dagegen hält ein dialektisches Verständnis daran fest, dass die Objektivierung ein Stadium des hermeneutischen 'Umwegs'⁷ ist, auf welchem das sich äußernde Subjekt, das sich in die Objektivität entlassende Leben zugleich zu sich zurückkehrt. Allerdings hält Hermeneutik ebenso daran fest, dass diese Rückkehr keine problemlose und keine vollständige ist, sondern immer mit Residuen unaufhebbarer Fremdheit,

³ Niklas Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", in: ders. / Jürgen Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 25-100; *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 92-147.

⁴ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hg. von Manfred Riedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

⁵ Hegel hat die beiden Dimensionen als Sphären des objektiven und des absoluten Geistes auseinandergehalten, die Dilthey, unter Bezug auf Hegel, in seinem Konzept der Objektivation des Lebens zusammenführt.

⁶ Vgl. Georg Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: *Gesamtausgabe*, hg. von O. Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989ff, Bd. 14, S. 385-416; „Der Konflikt der modernen Kultur“, *Gesamtausgabe*, a.a.O., Bd. 16, S. 183-207.

⁷ Ernst Cassirer, „Geist' und ‚Leben' in der Philosophie der Gegenwart“, in: ders., *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E. W. Orth, Leipzig: Reclam 1993, S. 32-60, hier S. 47.

mit Nichtintegrierbarem und Nichtverstehbarem affiziert bleibt. Geschichte geht nicht nur nicht in der Objektivität, sie geht ebenso wenig im reinen Subjektbezug auf. Darauf wird im Ausgang von der Gegenseite, in der Entfaltung der Sinnfrage zurückzukommen sein.

2.2 Die Bewegtheit des Geschichtlichen

Geschichtlich zu sein heißt nicht nur der Sphäre der Objektivation des Lebens zuzugehören, es heißt auch in einen Prozess des Werdens und Vergehens eingefügt zu sein. Bewegung ist eine Basalbestimmung in der Ontologie des Geschichtlichen. Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang, dass auch die Bewegtheit des Historischen wesentlich mit dessen Sinnhaftigkeit zusammenhängt. Dies ist auf zwei Ebenen aufzuweisen, in der historischen Innovation, der Schaffung von Neuem, und im Prozess der Veränderung und des kulturellen Wandels.

Dass in einem substantiellen Sinne Neues hervorkommt, zeichnet Geschichte gegenüber der Prozessualität der Natur, aber auch der mechanischen Transformation aus. Es macht gerade eine Linie der Fehllektüren und Verzeichnungen des Historischen aus, dieses kategorial nach dem Modell natürlicher Entwicklung zu fassen – eine Verzeichnung, die sowohl eine uneingeholte Überhöhung wie eine defizitäre Unterbestimmung beinhalten kann. Geschichte enthält die unableitbare Ereignishaftigkeit als negative wie als positive Bestimmung, als Insignium der Kontingenz dessen, was man nur nachträglich erzählen kann, wie der produktiven Schöpfungskraft dessen, der Zukunft zu schaffen vermag. Die innovatorische Potenz aber vollzieht sich wesentlich im Medium der Bedeutung: als Sinngebung, Neubeschreibung, Neuinterpretation. Revolutionen im Politischen wie im Kulturellen sind Metamorphosen der Verstehensräume und auf dieser Basis der Handlungsformen und realen Lebensverhältnisse. Geschichte verkörpert Kreativität, zuletzt, so Castoriadis, eine *creatio ex nihilo*, und dies wesentlich im Raum des Sinns.⁸ Auch wenn jeder Umsturz und jede Schöpfung auf Prämissen und Präzedenzen aufbaut, aus denen heraus sie plausibel und verstehbar gemacht werden können, markieren sie auf der Ebene des Sinns auch Brüche und Setzungen, sprengen sie identitäre Zusammenhänge auf und öffnen sie den Raum für den Einbruch des Anderen. Gerade hinsichtlich der Bedeutung sind eigene Netze der Kontinuität, aber auch Orte der Diskontinuität von Belang. Das Neue lässt sich nicht aus dem Alten generieren, und es kann nicht vollends in dessen Kategorien und Sinnformen verstanden und artikuliert werden.

Nicht weniger stringent sind die temporalen Verkettungen, Verschiebungen und Veränderungen mit der Sinnhaftigkeit des Gegenstandes verschränkt. Ja, man kann eine Pointe

⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975.

dieser Verschränkung gerade darin sehen, den historisch-kulturellen Wandel von der intrinsischen Prozessualität des Sinns her zu explizieren. Die Bewegtheit der Geschichte hat ihren Grund in der Instabilität und Bewegtheit des Sinns als solchen. Der Sinn eines historischen Gebildes, einer Tradition, einer Lebensform, eines sozialen Handlungszusammenhangs liegt nicht in einem vorgegebenen Code und definierten Deutungsraster. Neuere Ansätze der Hermeneutik und Dekonstruktion haben die Idee der festen Bedeutung – Derrida spricht vom transzendentalen Signifikat – als Projektion und Zerrbild kritisiert. Sinn ist ein Ensemble von Verstehens- und Deutungsangeboten, die übernommen, transformiert und weitergegeben werden. Keine Sinnschöpfung beginnt von vorne, vom Nullpunkt, und keine schließt sich in sich ab; sie setzt in einem Prozess der Artikulation und Formgebung ein, der immer schon unterwegs ist, sie arbeitet sich an überlieferten Interpretationen und Entwürfen ab, die sie reflexiv befragt, auflöst, neu gestaltet und weitergibt. Immer befindet sich der Sinn im Medium des Anschließens und Weiterführens; auch Distanzierungen, Zersetzungen und Erneuerungen sind Weisen des Anschließens. Wieweit hier Prozesse der Entfernung oder der Annäherung, der Befreiung oder der Aneignung, des Vergessens oder des Festhaltens und Erinnerns stattfinden, lässt sich nicht allein und nicht zulänglich dem je aktuellen Vollzug entnehmen, sondern konkretisiert sich im weiteren Verlauf und ist ebenso Resultat nachträglicher Perspektivierung und Rekonstruktion. Die wirkungsgeschichtliche Reflexion zeigt auf, inwiefern historische Konstitution selbst eine Frage der Geschichte ist. Im komplexen Geschehen, das als gesellschaftlicher oder kultureller Wandel erscheint, interferieren die unterschiedlichen Vollzüge, die den konstitutiven Prozess des Sinns bilden, Vollzüge des Rezipierens, Vernehmens und Auslegens, der kritischen Auflösung und konservierenden Bewahrung, der kreativen Neugestaltung und Weitergabe an andere.⁹ Weil der Sinn nicht als Struktur und Gebilde, sondern wesentlich als Prozess existiert, wohnt der Geschichte im Kern die Bewegung inne.

2.3 Grenzen der Verstehbarkeit und das Faktum der Vernunft

Dass Geschichte mit der Ordnung des Sinns paktiert, scheint der geschichtsphilosophischen These verwandt, dass Geschichte prinzipiell verstehbar ist. Die von Hegel statuierte Vernunft in der Geschichte ist für ihn Grund ihrer rationalen Verfasstheit und philosophischen Theoriefähigkeit. Eine solche Sichtweise steht in Opposition nicht nur zu etablierten

⁹ Vgl. Emil Angehrn, "Kultur zwischen Bewahrung und Veränderung. Eine hermeneutische Perspektive", in: Stefan Deines / Daniel Martin Feige / Martin Seel (Hg.), *Formen kulturellen Wandels*, Bielefeld: transcript 2012, S. 87-102.

Auffassungen (etwa der aristotelischen), wonach Geschichte dem Reich des Zufalls und der nicht-systematisierbaren Vielfalt angehört, sondern auch zur vorherrschenden Evidenz historischer Erfahrung, für welche Irrationalität, Gewalt und Sinnlosigkeit in der Geschichte vorherrschen. Nun hat sich gezeigt, dass die Supposition der Sinnhaftigkeit als solche nicht schon mit teleologischen oder metaphysisch-ganzheitlichen Geschichtsbildern verknüpft werden muss, sondern zunächst nur beinhaltet, dass historische Fakten und Zusammenhänge unter Bedeutungsaspekten beschreibbar, in Erzählungen integrierbar, als – auch fragmentarische, disharmonische, chaotische – Formgebilde darstellbar und aneigenbar sind. Dabei geht die These der Sinnhaftigkeit je schon einher mit dem Gewährwerden der Grenzen des Sinns und des Verstehens. Interessant ist nun, dass Hegels fundamentale geschichtsphilosophische Überzeugung auch unter diesen Bedingungen relevant bleibt. Sie beinhaltet nicht nur die These der prinzipiellen Rationalität des Historischen, sondern ebenso den Gedanken der radikalen Geschichtlichkeit des Geistes, deren Pointe zuletzt die eigene Historizität des Rationalwerdens der Geschichte impliziert. *Dass* Geschichte rational erkennbar ist, ist nach Hegel selbst ein historisches Resultat: Es ist, meint er, an der Zeit, nach der Gesetzlichkeit der Natur nun auch die Vernunft in der Geschichte zu erkennen.¹⁰ Diese Forderung und diese Möglichkeit haben ihren Grund darin, dass der Geist in seiner historischen Entfaltung soweit gekommen ist, die weltliche Realität zu durchdringen und sich in ihr zu manifestieren, d.h. dass die Welt realiter – an sich, wenn auch noch nicht universal durchgesetzt – vernünftig geworden ist. Es ist eine Lesart der Geschichte, die Hegel im Prinzip mit Marx teilt, der sie als Postulat in die Zukunft verlegt. Auch wenn man die geschichtsoptimistische Tendenz dieser Deutung nicht teilt, kann man an der Radikalität des Grundgedankens festhalten, dass die sinnhafte Begreifbarkeit der Geschichte selbst ein Faktum der Geschichte ist und mit ihr variiert. Auch dies gehört zur Stringenz der wechselseitigen Durchdringung von Geschichte und Sinn und bildet eine bestimmte Ausformulierung der Grundintuition historischer Ontologie. Um ihren Gehalt und ihre Tragweite zu verdeutlichen, ist es nötig, die Korrelation nun von der Gegenseite her ins Auge zu fassen.

3. Geschichtlichkeit des Sinns

3.1 Grenzen des Subjektbezugs

Ging es im Vorausgehenden darum, die Objektivität der Geschichte auf deren Subjektbezug hin zu durchdringen, so handelt es sich nun darum, die Subjektivität des Sinns auf dessen Objektivität hin zu durchleuchten. Das subjektive Meinen als Ausgangspunkt einer Reflexion auf

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 28.

Sinn und Verstehen zu wählen, erscheint zunächst als das Selbstverständlichste. Eine Äußerung zu verstehen heißt erfassen, was jemand mit ihr gemeint hat. Die Konvergenz von Verstehen und Meinen bildet gleichsam die natürliche Richtschnur für ein adäquates Verstehen. Allerdings sind Sinnphänomene von Anfang an auch mit der Kluft zwischen Meinen (Sagen-Wollen, *vouloir dire*) und Sagen konfrontiert, die sich nicht nur zwischen Sinnrezeption und Sinnproduktion, sondern in dieser selbst auf tun kann; nach Hans-Georg Gadamer bildet gerade die interne Nicht-Adäquanz des Ausdrucks, die der Suche nach dem richtigen Wort zugrundeliegt und das Gefühl des Sich-Verfehlens im Sprechen provozieren kann, den eigentlichen Kern des hermeneutischen Problems. Dass Menschen sowohl weniger als auch mehr sagen als sie meinen, gehört zum Grundbestand der Sinnwelt. Dennoch bleibt in alledem die subjektive Intention ein Leitfaden der Sinnhaftigkeit menschlicher Verhältnisse. Wenn die kulturelle Welt mit Dilthey als Objektivierung des Lebens (oder mit Hegel als Äußerung des Geistes) gedacht wird, so liegt im Ausdruck nicht nur das gegenständliche Hervorbringen, sondern ein Sich-Äußern, in welchem das Subjekt sich selbst in seinem Werk manifestiert und darin sein Verständnis von sich und der Welt gestaltet. Daran festzuhalten ist auch dann grundlegend, wenn das Verstehen kategorial grundsätzlich anders bestimmt wird, wenn es im Erfassen nicht eines Meinens, sondern objektiver Relationen und Funktionen festgemacht wird, welche das Gefüge der menschlichen Lebensrealität strukturieren. Ökonomische, soziologische, psychologische Erklärungen können in einem Kalkül von Faktoren losgelöst von intentionalen Besetzungen artikuliert werden. Doch bleibt ihr deskriptiver Anspruch darauf angewiesen, solche Relationierungen zugleich in ihrer Relevanz *für* die Subjekte zu erschließen. Ohne Subjektbezug bleibt die Phänomenalität des Realen unterbestimmt. Individuelle, soziale, kulturelle, historische Befunde haben eine Bedeutung, die als Bedeutung-für-Subjekte im Blick sein muss auch unabhängig davon, wieweit sie durch subjektive Intentionen zustande gekommen ist.

Unter vielfachen Aspekten hat Hermeneutik nachgezeichnet, inwiefern der Sinn nicht im subjektiven Meinen aufgeht: im Blick auf die Situiertheit des endlichen Subjekts, den zeitlichen Entzug im Vergangenen wie Künftigen, die Zugehörigkeit zu einer übergreifenden Geschichte.

3.2 Die objektive Brechung des Sinns

In der Endlichkeit des Subjekts gründet die objektive Brechung des Sinns. Der Mensch kommt nicht aus sich, er erfasst sich nicht in seiner Ganzheit, er kommt nie vollständig zu sich zurück. Er ist in dem, was er ist und wie er lebt, durch seine Natur bestimmt, durch seine Herkunft und seine Umgebung vermittelt. Er ist sich in dem, was er tut, was er will und was er meint, nicht schlechthin transparent. Er ist durch seine Triebe bestimmt, durch seine seelische Entwicklung geformt, durch kulturelle Vorgaben und soziale Einflüsse geprägt. Fremd sind ihm nicht nur die

Anderen, fremd ist er auch sich selbst. Es ist eine partielle, graduelle Fremdheit im Außen- wie im Selbstverhältnis, die sich mit Zonen der Vertrautheit und der Selbsterkenntnis durchmischt. Dabei geht es für das Verstehen nicht nur darum, Anteile zu sortieren und Aspekte objektiver Bedeutung neben Sphären intentionalen Sinns zur Geltung zu bringen. Die Herausforderung ist eine der Vermittlung, die *im* Meinen und Wollen den Anteil des Nicht-Intendierten aufweist, wie sie umgekehrt die gegenständlichen Bedeutungskonstellationen auf ihren Subjektbezug hin durchleuchtet. Es ist dies gewissermaßen das normale Terrain hermeneutischer Arbeit, die nicht in Operationen der Dekodierung, Systematisierung und Übersetzung von Dokumenten aufgeht, sondern sich von vornherein um ein Erfassen des Sinns in der Brechung durch die Medialität und Äußerlichkeit bemüht. Dabei bringt solche Arbeit ganz verschiedene Methoden der indirekten Lektüre und des explanatorischen Verstehens ins Spiel, je nachdem ob sie sich der Entzifferung und Auslegung psychischer, sozialer, künstlerischer, historischer etc. Konstellationen zuwendet.

3.3 Der Entzug des Sinns – ohne Ursprung und Abschluss

Jenseits des intentionalen Bedeutens ist nicht nur die institutionelle und kulturelle Brechung des Sinns, sondern auch seine intrinsische Zeitlichkeit. Sinn, der wesensmäßig zeitlich-prozessual verfasst ist, entgleitet sich selbst. Er kommt nicht mit sich zur Deckung, er kann sich nicht erfassen und sich voll gegenwärtig werden, weder in seiner Herkunft noch in der aktuellen Artikulation und in seiner prospektiven Selbstfindung. Die Selbstkoinzidenz bleibt ihm in der Suche nach dem Ursprung wie im Ausgriff auf den Abschluss gleichermaßen entzogen. Auch darin liegt eine bestimmte Entsubjektivierung des Sinns. Das Subjekt ist nicht Meister des Sinns ist, sondern fügt sich in einen Sinnprozess ein, der ihm vorausliegt und über es hinausgeht. Neuere Hermeneutik hat dieses zweifache Sich-Entgleiten mit Nachdruck herausgearbeitet. Auf der einen Seite liegt es im Entzug des Anfangs, in der Suche nach dem je vorausliegenden, uneinholbaren Ursprung. Ein Sinngebilde aus seiner Genese begreifen mag im idealtypischen Grenzfall heißen, auf eine punktuelle Setzung, eine Urstiftung zurückgehen, die das Gebilde in nuce in sich enthält und in die äußere Gestalt entlässt; in anderen, ja, den meisten Fällen aber bedeutet es, zu einer Herkunft zurückgehen, die nicht im radikalen Sinn ein Erstes, ein irreduzibler Anfang ist, sondern hinter diesen zurück auf ein Vorausliegendes, Älteres verweist. Geschichtsphilosophien haben das je vorausliegende, sich entziehende Erste als das 'unvordenkliche' Vergangene (Schelling, Ricœur) reflektiert; Derrida, Lévinas, Ricœur haben es in der Chiffre der 'Spur' (bzw. 'Urspur') gefasst, des Niederschlags eines Gewesenen, das nie in Gegenwartigkeit zu überführen, nur je nachträglich als entschwundenes anzuvisieren ist. Auf der Gegenseite liegt die versagte Koinzidenz im Ausbleiben der finalen Selbsteinholung, im fortwährenden Aufschub (Derridas *différance*) der Identität und des vollständigen Findens und

integralen Aussprechens des Sinns. Klassische Hermeneutik (Gadamer) betont den nie erreichten Abschluss, die Unendlichkeit des Verstehens und Deutens.¹¹

Beide Fluchtpunkte haben unmittelbare hermeneutische Virulenz; der retrospektive wie der prospektive Entzug markieren eine Grenze des hermeneutischen Intentionalismus. Um zu erkennen, was eine Äußerung bedeutet (für den Hörer wie für den Sprecher selbst), ist auf die fundierende Intention zurückzugehen, aber ebenso auf die treibenden, vielleicht unbewussten Motive, auf die in ihrem Rücken wirkenden sozialen Kräfte, die sie tragenden Stimmungen, die sie bedingenden Umstände – ein Zurückgehen, in dem nicht von vornherein ein Ende, ein per se Erstes abzusehen ist. Auf der Gegenseite ist, um ein Verständnis zur Sprache zu bringen und anderen zu vermitteln, über den tastenden Ausdruck hinaus auf ein treffendes Wort, eine gelingende Mitteilung auszugreifen, die in den offenen Raum des Weiterschreibens und Ergänzens weist, dessen Fluchtpunkt eine ideale Sprache bildet, die den Gegenstand zur vollständigen Offenbarung brächte. In dieser zweifachen (Selbst-)Transzendierung entfaltet sich der Sinn in seiner radikalen Prozessualität und immanenten Geschichtlichkeit.

3.4 Partizipation an der Geschichte

Jenseits der internen Prozessualität hat Sinn an der objektiven Geschichte teil. Gemeint ist die je 'größere' Geschichte, die über das partikulare Sinngebilde (das einzelne Kunstwerk, eine Familiengeschichte, eine politische Umwälzung) hinausgeht – vom chronologisch und thematisch nahen bis zum weiteren, umfassenden Horizont. Diese Geschichte ist selbst ein Sinnraum, der gerade hinsichtlich des subjektiv-objektiven Spannungsbogens entscheidend über die intentionale Formgebung hinausgeht. Wir tradieren und verkörpern in unseren Handlungen und Äußerungen Bedeutungen, die wir nicht selbst geschaffen haben, die wir in der Sozialisation erwerben, aber auch in allem Produzieren und Agieren sowohl aneignen wie mit gestalten. Dies bedeutet, dass wir einer Sensibilität für diese objektive Sinndimension, gegebenenfalls einer expliziten historischen Rekonstruktion bedürfen, wenn wir eine empfangene Botschaft oder ein bestimmtes Ereignis verstehen wollen, aber auch wenn wir uns über unser eigenes Tun und Äußern klarwerden wollen. Wir müssen in einem gewissen Ausmaße die uns umfassende Welt verstehen, wir müssen die Geschichte verstehen, um uns selbst zu verstehen, um in unseren Grenzen und Hemmnissen wie unseren Fähigkeiten, Einstellungen und Wünschen mit uns ins Reine zu kommen. Die Erkundung der uns äußerlichen, objektiven Geschichte ist nicht ein Zusatzpensum

¹¹ Gadamer liest diese Unendlichkeit geradezu im Horizont einer Rehabilitierung der ‚schlechten Unendlichkeit‘ Hegels: Hans-Georg Gadamer, »Selbstdarstellung«, in: *Gesammelte Werke*, Tübingen 1995, Bd. 2, S. 479-508, hier S. 505; vgl. ders., »Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, S. 125-137, hier S. 135.

zur reflexiven Verständigung über uns, sondern, wie die Partizipation an der kulturellen Welt, ein Stadium jenes hermeneutischen Umwegs, auf dem das Subjekts über die Alterität des Äußeren zu sich selbst gelangt. Sie ist, jenseits der subjektiven Selbstverständigung, ein Weg der reflexiven Explikation der Sinndimension als solcher. Was Sinn ist und in welcher Weise Sinn den Rahmen des menschlichen Seins und Verstehens bildet, ist zuletzt im Horizont der Geschichtlichkeit des Sinns zu erhellen.

4. Historisch-ontologische Perspektiven

Die Erkundung der Geschichte als Fundament und Rahmen des Sinns umfasst ihrerseits mehrere Kreise. Sie erstreckt sich von der näheren Umgebung zum umfassenden Horizont, von der Verflechtung der Ereignisse zu den Formen des Seins und Verstehens. Wir können uns in der Erforschung der Geschichte über nähere Inhalte und Motive unseres Selbstverständnisses aufklären, über Gründe unseres Soseins und Verhaltens, über verdrängte Probleme und unterdrückte Befindlichkeiten. Wir können uns aber auch über die Eigenart unseres Denkens und Sprechens verständigen, sie im Horizont des geschichtlichen Wandels wahrnehmen und sie in ihrer Differenz zu anderen Denkformen erfassen. Die Denkformen können semantisch spezifiziert sein, Sektoren unseres Vokabulars betreffen und darin die spezifische Differenziertheit, aber auch die generelle Tendenz unseres Wirklichkeitsbezugs prägen. Verschiedene Sprachen und Sprachspiele vermitteln einen unterschiedlichen Blick auf die Welt, eröffnen unterschiedliche Ressourcen, um mit uns selbst umzugehen, unsere Erfahrungen zu artikulieren und unser Leben zu führen. Im Kulturenvergleich wie im historischen Kontrast lassen sich Besonderheiten von Praktiken und Lebensformen von den in ihnen inkorporierten und sie ermöglichenden kategorialen Artikulations- und Reflexionsformen her beschreiben. Die Denkformen können aber auch auf ihre allgemeinsten logischen und grammatischen Strukturen hin expliziert werden, in denen sie so etwas wie die Ontologie eines Weltbildes konstituieren. Der historische Blick verhilft dazu, solche Grundformen als Teil eines sich wandelnden sinnhaften Seinsbezugs zu erfassen, sie sowohl in ihrer besonderen Prägung wie in ihrem Allgemeinheitsanspruch zu erschließen und zu beurteilen. Es ist nicht im Voraus klar und nicht abstrakt darüber zu befinden, wieweit eine solche Analyse einer Tendenz der Relativierung oder der Substantialisierung und Universalisierung zuarbeitet. Unabhängig von dieser Frontstellung ist ihre vorrangige Aufgabe die einer hermeneutischen Explikation und reflexiven Selbstaufklärung. Sie bildet darin einen Mündungs- und Überschneidungspunkt der beiden skizzierten Analyserichtungen der Geschichtsreflexion und der Sinnreflexion. In ihrer Konvergenz markieren sie einen Ort und eröffnen sie einen Raum der historisch-ontologischer Fragestellung.