

Hermeneutik des Verdachts

Konstellationen negativer Hermeneutik

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik (897) | 2. Hermeneutik der Endlichkeit (900) | 2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit (901) | 2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses (904) | 3. Kritische Hermeneutik (906) | 3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen (907) | 3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion (909) | 3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung (911) | 4. Negative Hermeneutik (913) | 4.1 Das Nichtseinsollende als Sinngrenze und Herausforderung (913) | 4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens (915) | 4.3 Der Umweg des Verstehens (918) | 4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens (921)

1. Einleitung – Hermeneutik und Hermeneutikkritik

Das Konzept einer »Hermeneutik des Verdachts« markiert den Einsatzpunkt in Ricœurs Entwicklung einer kritischen Hermeneutik. Er bringt den eigentümlichen Begriff ins Spiel in der methodologischen Eingangsreflexion seiner Freud-Monographie (1965), in welcher er Freuds Ansatz, den er unter dem Titel *De l'interprétation* erörtert, im weiteren Horizont der Interpretationstheorien positioniert. Deren Bereich vermisst Ricœur als Feld eines »Konflikts der Interpretationen«¹, womit er nicht auf die Differenz variierender inhaltlicher Auslegungen, sondern auf die Unterschiedlichkeit von Interpretationsformen und -methoden abhebt, die nicht einem einheitlichen Kanon folgen oder in einer »allgemeinen Hermeneutik« zusammengeführt sind (DII, 35). Vielmehr folgen sie getrennten Mustern und Wegen, die Ricœur »im Ausgang vom äußersten Gegensatz« erkunden will (ebd.). Entgegengesetzt sind dessen Pole in der Art und Weise, wie sie sich zum Sinn verhalten, dem die interpretatorische Arbeit gilt. Am einen Extrem haben Interpretationen mit einem Sinn zu tun,

1 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 29–44 [=DII]; vgl. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969 [=CI].

der sich offenbart, den es zu vernehmen und in seinem Reichtum zu entfalten gilt, am anderen mit einem Sinn, der verstellt und verzerrt ist und dessen verfälschende Gestalt kritisch aufzulösen ist. Die Interpretation gilt einerseits der »Sammlung des Sinns«, andererseits der »Entmystifizierung« und Entlarvung falscher Sinnprätentionen; idealtypische Instanzen sind auf der einen Seite die religiöse Symbolinterpretation, auf der anderen die Praxis des Misstrauens bei den »Meistern des Verdachts«, zu denen Ricœur neben Sigmund Freud auch Karl Marx und Friedrich Nietzsche zählt. In extremer Polari-tät stehen sich die Motive und hermeneutischen Grundhaltungen gegenüber – »volonté de soupçon, volonté d'écoute«, Verdacht und Glaube, zurückweisende Abwehr und sich-öffnendes Vernehmen (DII, 36).

In gewisser Weise präsentiert sich die Hermeneutik des Verdachts als paradoxe Verstehensfigur. Der Verdacht steht für einen Vorbehalt, der der Intention, etwas in seiner Bedeutung zu verstehen, zunächst zuwiderzulaufen scheint; er widerspricht dem *principle of charity*, das als Voraussetzung des Verstehens verlangt, zu unterstellen, dass eine Äußerung aufrichtig, konsistent, idealiter wahr sei. Er verkörpert eine gleichsam widernatürliche, kontrainuitive Haltung, die uns zwar im zwischenmenschlichen Verkehr nicht unbekannt ist, die wir aber beim Bemühen, einen alten Text oder ein exotisches Ritual zu begreifen, typischerweise nicht einnehmen. Der Verdacht meldet einen Vorbehalt gegenüber dem Verständlichkeits- und Geltungsanspruch an, mit dem eine Person, eine Äußerung, ein Monument uns entgegentreten. An die Stelle der Integritäts- und Wahrheitsvermutung tritt die Hypothese einer Täuschung oder Selbsttäuschung; ihren gemeinsamen Fokus hat die Verdachtshermeneutik in unterschiedlichen Gestalten des »falschen Bewusstseins«. Allerdings erschöpft sie sich nicht im negativen Gestus der Abwehr; die drei Meister des Verdachts sind nicht einfach »Meister der Skepsis«, sondern zugleich Initiatoren einer »Interpretationskunst«, mittels deren sie den unterdrückten, simulierten oder chiffrierten Sinn zu »entziffern« suchen und anstelle des »unmittelbaren Sinn-Bewusstseins« eine »vermittelte Wissenschaft des Sinns« zum Tragen bringen. Der Verdacht, als Angelpunkt einer Hermeneutik, zielt nicht auf bloße Entlarvung, sondern auf eine »Erweiterung« des Bewusstseins (DII, 41 ff.).

Als Paradigma eines indirekten Zugangs zum Sinn bedeutet die Hermeneutik des Verdachts zugleich die Absage an ein vereinfachtes, idealisiertes Verstehens- und Hermeneutikmodell. Sie meint eine Absage sowohl an das Modell eines hermeneutischen Intentionalismus, der das Verstehen idealtypisch vom subjektiven Erfassen eines subjektiv gemeinten Sinns her begreift, wie an die Projektion eines reinen und vollständigen Verstehens. Sie wendet sich gegen die Subjektivierung und die Totalisierung des Sinns. Sie macht deutlich, dass das Sinn geschehen sich nicht in der Innerlichkeit des sinnproduzierenden und sinnrezipierenden Subjekts, des reinen Sagens und Hörens, sondern in Vermittlung über die Äußerlichkeit und Materialität vollzieht, und dass es weder aus einem ersten Ursprung kommt noch in einen vollendenden Abschluss mündet. In nicht-idealisierten, realen Verständigungsverhältnissen bleibt der Sinn mit Intransparenz und Unfertigkeit behaftet. Darauf hinzuweisen ist nicht zuletzt gegenüber bestimmten Ansätzen der Hermeneutik-Kritik geboten, deren Hermeneutikverständnis die Projektion solcher Idealisierungen anklingen lässt. Gegen sie akzentuiert die Hermeneutik des Verdachts, wie andere Ansätze kritischer Hermeneutik, Grundzüge des Verstehens, die dessen Endlichkeit betonen und die im zwischenmenschlichen Dialog wie im historischen Diskurs und in der kulturwissenschaftlichen Arbeit gleichermaßen zum Tragen kommen.

Neben der Endlichkeit sind es andere, unterschiedliche Aspekte, die von einer kritischen Hermeneutik herausgestellt werden und anhand deren sie die Natur des menschlichen Verstehens, seine Möglichkeiten wie seine Grenzen und Probleme auslotet. Wir können sie in drei Stufen nachzeichnen.

Auf einer ersten geht es darum, die Partialität und Unabgeschlossenheit des Verstehens sichtbar zu machen, die durch dessen konstitutive Endlichkeit und Situiertheit bedingt sind. Hermeneutik, jenseits idealisierender Konstrukte, stellt mit den Potentialen zugleich das Mangelhafte, Unvollkommene heraus, das dem ›normalen‹ Umgang mit Sinn innewohnt. Auf einer zweiten Stufe geht es um das spezifischere Sinndefizit, das in der internen Falschheit und Verzerrung liegt, auf welche die Hermeneutik des Verdachts das Augenmerk richtet. In Frage steht eine kontingente, pathologische oder machtbedingte Störung oder Verhinderung des Sinns, die zum Gegenstand der Kritik, gegebenenfalls der Korrektur werden kann;

in der Auseinandersetzung mit ihr kommt die Hermeneutik des Verdachts mit begrifflichen und praktischen Anliegen anderer Ansätze kritischer Hermeneutik überein. Auf einer dritten Stufe steht die immanente Negativität des Nicht-Verstehbaren, Irrationalen und Nicht-Seinsollenden im Blick. Es geht um eine Sinngrenze, wie sie exemplarisch durch das Leiden und das Böse verkörpert wird, die für das Verstehenwollen eine Herausforderung *sui generis* repräsentieren. Sie bilden den Anstoß einer negativen Hermeneutik, die nicht nur mit äußeren Verstehensgrenzen, sondern mit der Negativität und inneren Nichtverstehbarkeit des Gegenstandes konfrontiert ist. Wie die Kritik nicht nur der idealisierten Ganzheit, sondern der intrinsischen Verstellung gilt, so liegt das Moment des Negativen nicht nur im Markieren der Sinngrenze, sondern in der Auseinandersetzung mit dem in sich Negativen. Im Ganzen wird durch diese Figuren der Bogen vom endlichen Verstehen über die kritische Hermeneutik zu einer negativen bzw. negativistischen Hermeneutik gespannt. Diesen Spannungsbogen hat eine nicht-reduktive Verständigung über Sinn und Verstehen auszuleuchten. Er öffnet den Raum einer Hermeneutik, die das menschliche Verstehen in seiner Fülle wie seiner Fragilität, in seiner Schwäche wie seiner Macht zur Sprache bringt. Für sie bietet das Werk Paul Ricoeurs unterschiedliche Anknüpfungspunkte und wegweisende Leitlinien.

2. Hermeneutik der Endlichkeit

Die erste Figur ist die des endlichen, problematischen, fragwürdigen Verstehens. Sie bildet sozusagen den Normalfall der Hermeneutik. Hermeneutik erschöpft sich nicht in der Explikation der Logik des Sinnverstehens mit seinen unterschiedlichen Zugangsweisen und Methoden. Sie ist immer auch eine Auseinandersetzung damit, dass Verstehen sich nicht von selbst versteht, dass es auf Schwierigkeiten und Widerstände stößt; sie ist ein Sich-Abarbeiten an den Grenzen und Lücken des Sinns. Die paradigmatischen Felder der Hermeneutik sind die der Begegnung mit einem Fernen und Fremden, das wir nicht ohne weiteres, vielleicht gar nicht verstehen, mit alten Texten und exotischen Kulturen, mit unverständlichen Ausdrucks- und Lebensformen. Sie stehen für die begrenzte Anwendbarkeit der idealisierten Interpretations- und Übersetzungsmodelle, die sich des

in Gegenständen und Äußerungen verkörpertens Sinns mit untrüglicher Gewissheit und in erschöpfender Entfaltung versichern wollen. Wenn in gewissen Fällen – bei elementaren Sprechakten, Chiffrierungen – fraglos unfehlbare oder vollständige Deutungen möglich sind, so bilden nicht sie das Muster normaler Sinnschöpfungen und Verstehensakte im menschlichen Leben. Oft bleibt das Verstehen vorläufig, das Sinnangebot dunkel, die Interpretation ungesichert. Solche Insignien der Endlichkeit sind einerseits mit der lebensweltlichen Dimensionalität, andererseits der temporal-strukturellen Verfassung des Sinnprozesses verwoben.

2.1 Dimensionen des Sinns: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Äußerlichkeit

Meinen, ausdrücken, zu-verstehen-geben, Sinn erfassen, sinnvoll reagieren, Sinn gestalten und weitergeben – all dies, so hat sich gezeigt, vollzieht sich nicht allein in der Innerlichkeit des Bewusstseins und im Register intellektuell-kognitiver Akte. Sinn ist eine Dimension des menschlichen Lebens, des individuellen wie des sozialen Wahrnehmens und Verhaltens, des Erkennens wie des affektiven Erfahrens und praktischen Handelns. In exemplarischer Form hat die Phänomenologie diese Dimension der Existenz als eine des Sinns und damit der Hermeneutik erkundet. Edmund Husserl hat die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Wissenschaft herausgestellt, Martin Heidegger hat die menschliche Existenz als eine, die sich »jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neuerarbeiteten *Ausgelegtheit*« bewegt, analysiert und die phänomenologische Beschreibung des Lebensvollzugs als »Hermeneutik der Faktizität« bestimmt.² In exemplarischer Weise hat Maurice Merleau-Ponty in weit ausholenden Untersuchungen

2 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1962, 48 f.; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 62, Frankfurt/M. 2005, 314–419, hier: 354, 366.

zum menschlichen Verhalten und Wahrnehmen³ die Grundanschauung ausgeführt, dass wir in allem Tun und Erleben je schon in Sinnverhältnisse involviert, »zum Sinn verurteilt«⁴ sind. Paradigmatisch sind seine Ausführungen in der Betonung der sinnlich-leiblichen Dimension, die sämtliche Bereiche des Menschseins umfasst, vom Körpererleben zur Sprache und handwerklichen Arbeit, vom Sozialverhalten zur kulturellen Praxis und künstlerischen Produktion. Zumeist ist der Sinn, mit dem wir rezeptiv wie kreativ zu tun haben, ein inkarnierter, leibhaft fundierter, intersubjektiv situierter, gegenständlich materialisierter Sinn. Nicht der Geist, sondern das sinnlich-leibliche, weltlich-soziale Leben ist der genuine Ort der Sinnbezüge und Bedeutungsverweisungen, in denen wir uns bewegen, uns zu uns selbst verhalten und mit anderen und der Welt kommunizieren.

Es liegt auf der Hand, dass diese gewissermaßen tieferliegende Lokalisierung des Sinns mit Erkenntnis- und Verstehensschränken einhergehen kann. Auch wenn es eigene Erschließungsformen im Medium des Sinnlich-Somatischen, auch des Affektiven und Praktischen gibt – wir können eine Situation atmosphärisch erfassen, eine Melodie hörend assimilieren, eine Botschaft emotional begreifen –, so verbleiben sie anders als diskursive Verständigung im Offenen, Zweideutigen oder Partiellen. Dass wir uns selbst nicht restlos durchschauen und andere nicht vollkommen verstehen, hängt damit zusammen, dass das zu Verstehende nicht in transparenten Fakten und rationalen Relationen vor Augen liegt. Das sinnlich-leibhaft Erfahrene bleibt mit Zonen des Dunklen und Diffusen durchsetzt. Wir haben darin mit einem Sinn zu tun, der aus einem nicht-aufgehellten, vielleicht nicht-aufhellbaren Grund kommt. In der Selbstbesinnung wie in der Fremdbeschreibung sind wir mit Unbewusstem und Vorbewusstem konfrontiert, das wir im Verstehen irgendwie mit anklängen lassen, doch nicht ins Licht der Bestimmtheit überführen können.

Die Psychoanalyse steht exemplarisch für solche Verkettung des Sinns mit dem Nicht-Sinn, die den Zentralbegriff des Unbewussten wie die Trieblehre durchzieht. Es gilt die Linien des Sinnhaft-

3 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* [1942], Paris 1967; *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; vgl. E. Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010, 90–118.

4 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, XIV f.

Verstehbaren vom Somatischen über das Sinnlich-Affektive zum Geistig-Bewussten freizulegen und in ihren Transformationen zu erfassen. Ricoeur hat die durch die Psychoanalyse gestellte Herausforderung in Anlehnung an Freuds ›Energetik‹ auf den Begriff gebracht, es gelte die Transformation von Kraft in Sinn zu erfassen. Freuds Theorie praktiziert nach ihm einen »gemischten Diskurs«, in welchem er »Fragen des Sinns« (Bedeutung des Traums, des Symptoms, der Kultur) und »Fragen der Kraft« (Konflikt, Besetzung, Verdrängung) verschränkt, um einem bestimmten Zug der psychischen Realität, nämlich der »Verbindung von Sinn und Kraft in einer Semantik des Begehrens« Rechnung zu tragen (CI, 160). Ähnlich hat Bernhard Waldenfels die praktisch-strebensmäßige Ausweitung des Hermeneutischen dahingehend gefasst, dass die menschliche Intentionalität als ein »Ineinander von Bedeuten und Begehren«, ein Gerichtetsein in der zweifachen Dimension des theoretischen und praktischen Weltbezugs fungiert.⁵ Richard Rorty hat die Transzendierung des Bewusstseins über das Vitale hinausgeführt und die Pointe der Freud'schen Konzeption geradezu als eine »Mechanisierung« beschrieben, welche Bewusstes und Unbewusstes in einem »einheitlichen Kausal-Netz« integriert, innerhalb dessen unbewusste Vorstellungen (wie bestimmte Körperteile, etwa die Fingerspitzen oder die Keimdrüsen) als Ursachen für Bewusstseinsänderungen dienen.⁶ Auch wenn eine existentielle Hermeneutik den Schritt über die Innerlichkeit hinaus nicht in physikalisch-mechanischen Termini begreift, teilt sie das Anliegen, die Dimensionalität des Sinns über die Sphäre des Bewusstseins und des Kognitiv-Rationalen hinaus auszuweiten. Die ganze Weite des Seelischen und Sinnlich-Körperlichen, einschließlich seiner Stimmungen und Leidenschaften, Empfänglichkeiten und Impulse bildet den Bereich, in welchem die Bedeutungshaftigkeit des menschlichen Lebens sich konstellierte und zu verstehen gibt.

5 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 22.

6 R. Rorty, *Freud und die moralische Reflexion*, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 38–81, hier: 40–44.

2.2 Die Zeitlichkeit des Verstehens: Entgleiten des Ursprungs und des Abschlusses

Neben der nicht-reduktiven Lebensdimension ist die temporale Verfasstheit ein Angelpunkt der Endlichkeit von Sinn und Verstehen. Nach beiden Zeitrichtungen, im Rückgang zur ursprünglichen Sinnsetzung und im Ausgriff zur explizierenden Entfaltung bleibt der Sinnprozess ohne Endpunkt, ohne Erstes und ohne Letztes. Zwar gibt es auch in dieser Hinsicht idealtypisch-reine Formen der Sinnstiftung und Sinnaneignung, Bezugnahmen auf einen ersten Anfang und einen vollendenden Abschluss, wie dies etwa Husserl für die historische Selbstvergewisserung der Philosophie postuliert, die auf eine »Urstiftung« zurück- und eine »Endstiftung« vorausgreift, um sich ihres Projekts und Entwicklungsgangs zu versichern.⁷ Wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen, ist eine Weise des Sich-über-sich-Verständigens. Ein Werk, eine Tradition, eine Institution verstehen kann idealiter heißen, auf ihren Autor oder Gründungsakt zurückgreifen und das darin Angelegte, das in einem Text Gemeinte, in einer Verfassung Niedergelegte aufzudecken und durchsichtig ausulegen. Eine naheliegende Interpretationsregel folgt der *intentio auctoris* als Richtschnur des Deutens. Allerdings ist es eine Regel, die notorisch umstritten ist und mit der Anweisung konkurriert, ein Werk besser zu verstehen, als der Autor es verstanden hat, und gegen die exklusive Autorität des Urhebers die Eigenkompetenz und Aufgabe des Lesers zur Geltung zu bringen. Im Normalfall indes steht nicht ein Autoritätsstreit, sondern das strukturelle Voraussetzungsgefüge des Verstehens in Frage. Dass dieses in vielen Fällen kein reines, kein vollständiges und unzweifelhaftes Verstehen ist, ist der Erfahrung in verschiedenen Situationen vertraut. Es gilt für das alltägliche Sichorientieren wie die wissenschaftliche Erforschung. Um eine historische Episode transparent zu machen, können wir Vergangenes unter wechselnden Blickwinkeln beleuchten, wir können von unterschiedlichen Ausgangspunkten ausgehen, wir können hinter den Anfang einer Geschichte zu früheren Ereignissen und wiederum älteren Vorgeschichten zurückgehen, ohne notwendig auf ein Letztes, an sich Erstes zu stoßen. Und wir können, um einen Text in all seinen Filiationen und Querbezügen auszuloten, über etablierte

7 Husserl, *Krisis*, §§ 6, 7, 9b–g.

Deutungen hinausgehen, weitere Kontexte erschließen und spätere Horizonte aufmachen, ohne zu einer abschließenden, erschöpfenden und mit der Sache selbst verschmelzenden Lesart zu gelangen.

Es kann sein, dass sich die Unabschließbarkeit der Interpretation dem unausschöpfbaren Sinnüberschuss verdankt, wie ihn Ricœur paradigmatisch an den großen Symbolen der Menschheit erkennt. Für ihn ist das klassische religiöse oder kulturelle Symbol ein fortwährender Quellpunkt des Deutens und Entwerfens: »Das Symbol«, so die prägnante Formel, »gibt zu denken«, es verlangt nach Interpretation, weil es »mehr sagt als es sagt und nie aufhören wird, zu sagen zu geben«. Der Überschuss seines – wesenhaft zeitlich verfassten – Sinnpotentials drängt zu immer neuen Versuchen, seine Bedeutung einzufangen und auseinanderzulegen, in einer Kette der Interpretationen, in denen das Tradierte in immer anderen Gestalten erstet (CI, 32 f.). Jede sukzessive Interpretation, die eine Vereindeutigung des anfänglich Mehrdeutigen erstrebt, ist ihrerseits der Tendenz der Vereinseitigung, Verarmung ausgesetzt, verbleibt im Unabgeschlossenen und Vorläufigen.

Indessen kennzeichnet solche Offenheit nicht nur die hermeneutische Arbeit an den großen Symbolen, sondern die allgemeine Verstehenspraxis im Lebensweltlichen, Historischen, Kulturellen. Die individuelle und soziale Selbstverständigung, zwischen Selbstentwurf und Selbstfindung, zwischen historischer Betrachtung und kreativer Formgebung vollzieht sich im Feld des tastenden Vorangehens, Revidierens und Neuausrichtens, und jedes einzelne Werk, das idealiter auf eine Vollendung, einen endgültigen Abschluss zielt – und ihn im Einzelfall erreichen mag –, bleibt normalerweise mit Rändern des Unfertigen, Nicht-Festgelegten behaftet. Neuere Theorien haben diese Offenheit pointiert herausgestellt, sie zu einem konstitutiven Merkmal des Sinngeschehens gemacht. Dass dieses nicht von einem identifizierbaren Anfang ausgeht und in einem festgelegten Telos sein Ende findet, hat die Dekonstruktion mit markanten Begriffen signalisiert. Was in der Retrospektive als *Spur*, Ur-Spur (*archi-trace*) aufscheint, als Residuum von einem, das immer schon vergangen, vorübergegangen (wie der Gott, dessen Vorübergegangensein man erst im Nachhinein gewahr wird), nie gegenwärtig gewesen ist, hat seine Entsprechung in der prospektiven *différance*, dem fortwähren-

den Aufschub, der nie eingeholt, nie zur Identität mit sich gelangenden Differenz.⁸

Der Entzug des Ursprungs spiegelt sich im Entgleiten des Abschlusses, und beides kennzeichnet keine Ausnahmesituation, sondern die Normalität des Verstehens unter Bedingungen der Endlichkeit. Die Andersheit und Nicht-Identität ernst zu nehmen gehört zum Sagen und Hören, zum Zeigen und Verstehen im menschlichen Leben. In diesem Sinne beharrt Hans-Georg Gadamer darauf, dass eine nicht-reduktive Hermeneutik je schon, nicht erst belehrt durch Theorien der Dekonstruktion oder des Nichtidentischen, die Endlichkeit und Offenheit, die Alterität und Differenz im Kern des Verstehens ansiedelt und im Innersten des Gesprächs zum Tragen bringt.⁹ In signifikanter Weise verbindet er die Endlichkeit des Verstehens und Unabschließbarkeit des Interpretierens mit einer Rehabilitierung der ›schlechten Unendlichkeit‹ – jener von Hegel perhorreszierten Figur des endlosen Regresses und Immer-Weiter-Getriebenseins, die das Los des Endlichen ausmacht und dem wahren Unendlichen, das in der Vollendung des Mit-sich-Einswerdens liegt, entgegengesetzt ist. Auch hier bestätigt sich, dass profilierte Kritikpunkte, die gegen die Hermeneutik vorgebracht worden sind, nicht sie selbst, sondern allenfalls ein Zerrbild treffen.

3. Kritische Hermeneutik

Die Dunkelheit, Brüchigkeit, Unfertigkeit des Sinns ist zunächst eine für das verstehende Subjekt. Dies ist, entsprechend dem bisher betrachteten Modell, sozusagen die Normalsituation des Hermeneutischen. Es geht um die Probleme des Verstehens, die durch die – zeitliche, soziale, kulturelle – Distanz oder Fremdheit zwischen Sinnproduktion und Sinnrezeption, zwischen Autor und Leser, zwischen geschichtlichem Ereignis und historischem Gedächtnis bedingt sind. Die Aufgabe des Hermeneutischen liegt im vermittelnden Brückenschlag, in der Übersetzung und interpretierenden Transpo-

8 J. Derrida, *La différance*, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 1–29; E. Levinas, *La trace de l'autre*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, 187–202.

9 H.-G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in: *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*, Tübingen 1993, 361–372; *Text und Interpretation*, ebd., 330–360.

sition ins Eigene – mit dem idealen Ziel einer Verschmelzung der Horizonte und Konvergenz der Verstehensraster. Eine Äußerung so auffassen, wie sie gemeint war, ein Symbol in dem begreifen, was es bedeutet, dies scheint die nächstliegende Richtschnur der Kunst des Verstehens.

Diesem ersten Typus steht eine andere Hermeneutik gegenüber, die mit den Sinnlücken befasst ist, die sich auf Seiten des zu Verstehenden auftun. In Frage steht eine Kluft im Inneren der Sinnproduktion selbst, eine Nicht-Koinzidenz zwischen Meinen und Sagen, zwischen Erleben und Verhalten, zwischen Gehalt und Gestalt eines Werks. Es ist der Typus, der durch die Hermeneutik des Verdachts exemplifiziert wird. Das Verstehensproblem liegt nicht in der Fremdheit des Anderen für uns, sondern in dessen Selbstfremdheit; der Vorbehalt gilt der inneren Konsistenz der Äußerung selbst. ManIFESTERweise kann sich diese zweite Distanz mit der ersten überlagern: Die Selbst-Intransparenz einer Äußerung für sich kann zum gesteigerten Verstehenshindernis für den Interpreten werden. Dennoch ist die analytische Distinktion zwischen der Unverständlichkeit für den Sprecher und jener für den Hörer zur Explikation des hermeneutischen Problems von Belang; es gilt eine bestimmte Radikalisierung der Sinngrenze zu erfassen und auf sie zu antworten. Zu verdeutlichen ist, wie das Verstehen mit dieser Sinngrenze umgeht und wodurch sich der Typus der kritischen Hermeneutik auszeichnet.

3.1 Sinnverzerrung und explanatorisches Verstehen

Von vornherein entzieht sich das hier reklamierte Verstehen der Empathie in das Meinen und Wollen von Subjekten. Die intentionale Bewusstheit, die dem agierenden und sich äußernden Subjekt nicht zu Gebote steht, kann noch weniger einem nachvollziehenden Verstehen als Stütze und Orientierung dienen. In dem Maße, wie nicht mehr die unhintergehbare Endlichkeit des menschlichen Tuns und Erlebens, sondern partikulare, kontingente Ursachen für solche Intransparenz und Verzerrung verantwortlich sind, stellt sich die Frage nach deren Genese, womit sich gegebenenfalls das emanzipatorische Postulat ihrer Überwindung verbindet. Exemplarisch ist dies mit Bezug auf individuelle und soziale Verhältnisse durch die Konzepte der Psychoanalyse und der Ideologiekritik herausgearbei-

tet worden. Es sind Theorien, die sowohl die Mechanismen der Bewusstseinsverzerrung untersuchen wie Techniken zu ihrer Behebung ins Auge fassen. Verstehensmäßig beinhalten sie die Notwendigkeit eines Umwegs über die Außenperspektive und über eine Erklärung des Sinnentzugs, die einen indirekten Zugang zum Sinn eröffnet. Gefordert ist ein Verständnis der Verzerrung, das zugleich eine virtuelle Selbstaufklärung des Meinens intendiert; Jürgen Habermas und Alfred Lorenzer haben diese Verflechtung im Konzept eines »explanatorischen Verstehens« gefasst, welches den Sinn einer unverständlichen Äußerung dadurch erschließt, dass es gleichzeitig die »Bedingungen der Genesis des Unsinn« aufklärt.¹⁰ Anders als im Normalfall der Hermeneutik haben wir hier nicht die Möglichkeit, auf das Verweisungsnetz von Sprache, Handeln und Weltdeutung als Verständnisrahmen einer Äußerung zu rekurrieren, sondern sind mit der Tatsache konfrontiert, dass dieser Nexus in signifikanten Fällen für die Handelnden oder Sprechenden selbst nicht gegeben ist. Um hier weiterzukommen, sind empirische Theorien und explikative Methoden relevant, die im Horizont der Hermeneutik des Verdachts zum Tragen kommen.

Ricœur hat die Referenzautoren dieser Hermeneutik über die Trias Freud, Marx und Nietzsche bestimmt, die unterschiedliche Faktoren als Bedingungen des Sinnentzugs ins Spiel bringen. Es sind Faktoren, die in den Bereichen der seelischen Dynamik, der sozialen Macht und ökonomischen Mechanismen, des Umgangs mit Trieben und Bedürfnissen virulent werden und zu je eigenen Formen der Unterdrückung, der Entfremdung und des Leidens führen. Hermeneutisch bedeutsam sind sie, sofern sie mit Verstellung und Falschheit einhergehen und darin die Voraussetzungen von Verstehen und sinnhafter Verständigung untergraben. Dabei geht es in alledem nicht nur um Lücken des Verstehens und Erschwernisse des Kommunizierens; »kritisch« ist die hier verhandelte Hermeneutik nicht allein im Aufweis der Sinn Grenzen gegen ein idealisiertes Verständigungsmodell. Wichtig ist in der inkriminierten Falschheit desgleichen der Fokus des Selbstverhältnisses, die

10 J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 264–301, hier: 281; A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1970.

Selbstbehinderung und Selbstverstellung im Sinngeschehen, zuletzt die existentielle Selbsttäuschung und Selbstverfehlung. Dabei setzen die drei Prototypen unterschiedliche Akzente. Während Nietzsches Trieb- und Machttheorie gewissermaßen deskriptiv den manipulativ-verdeckenden Umgang mit Wahrheit und Wahrhaftigkeit als Basis der Selbstbehauptung aufweist, geht es für die Marxsche Ideologiekritik um eine Falschheit des Bewusstseins, die zutiefst mit der falschen, entfremdeten Lebensform unter Bedingungen kapitalistischer Ausbeutung verschränkt ist, und handelt die Psychoanalyse von einer Sprach- und Bewusstseinsverengung, die gleichermaßen eine Beschneidung der freien Entfaltung der Person bedeutet und mit manifestem oder verdecktem Leiden einhergeht. »Kritisch« ist solche Hermeneutik nicht nur im Aufweis falscher Sinnpräsentationen, sondern als Kritik und Widerstand gegen Unterdrückung und Destruktion. Von der Gegenseite kommt, was in der Anstrengung des Verstehens und Sich-Verstehens in Frage steht, im erkenntnisleitenden Interesse der psychoanalytischen »Tiefenhermeneutik« zum Ausdruck, das nach Habermas der emanzipatorischen Reflexion und Selbstwerdung gilt.¹¹ Das Telos des Verstehens ist kein bloß kognitives Durchdringen dunkler Lebensschichten, sondern ein Sehend- und Freiwerden des Subjekts. Die Überwindung der Sinn Grenzen geht mit der Befreiung des Subjekts von Zwängen und Fremdheit einher.

3.2 Modelle kritischer Hermeneutik: Hermeneutik des Verdachts, Genealogie, Dekonstruktion

Die Hermeneutik des Verdachts erweist sich darin als Modell einer kritischen Hermeneutik, in welcher sich psychoanalytische und sozialkritische Motive verflechten. Im Nachgang zum Freud-Buch (1965) analysiert Ricœur das Verhältnis von »Hermeneutik und Ideologiekritik« (1973), das er nicht als schematischen Gegensatz gelten lassen will, sondern als ein Wechselverhältnis auffasst, in welchem sowohl das kritische Potential der Hermeneutik wie die hermeneutischen Prämissen der Kritik des falschen Bewusstseins aufzu-

11 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 267, 280, 300.

weisen sind.¹² Den Knotenpunkt der antagonistischen Sichtweisen, die Ricœur durch Habermas' Auseinandersetzung mit Gadamer exemplifiziert, sieht er in einer »Hermeneutik der Endlichkeit«¹³, die sowohl der historischen Zugehörigkeit wie dem emanzipatorischen Impuls des Verstehens Rechnung trägt. Der Anstoß der Hermeneutik des Verdachts wird zur Folie einer kritischen Theorie des Sinns, die nicht nur einen epistemologischen Hintergrund der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule bildet, sondern in variierender Gestalt auch in anderen Konzepten kritischer Deutung und Rekonstruktion ausformuliert worden ist. Als profilierte Beispiele sei auf die Genealogie und die Dekonstruktion verwiesen.

Die genealogische Analyse, die Nietzsche seiner späten Moralahandlung¹⁴ zugrundelegt und die Foucault in mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen durchführt, ist von vornherein durch eine der Verdachtshermeneutik verwandte kritische Perspektive bestimmt, sofern sie einen Sachverhalt nicht nur für den Historiker oder Betrachter übersetzend begreifbar machen, sondern ihn gegen seine interne Verstellung und Verfälschung an ihm selbst aufhellen und richtigstellen will.¹⁵ Dabei soll die Verzerrung ihrerseits in ihren Ursachen und Motiven expliziert werden und ihre Erklärung in das indirekte Verständnis der fraglichen Verhaltens- und Ausdrucksformen eingehen. Moralisches Verhalten soll durch die genealogische Rekonstruktion nicht nur in seinem Auftreten anders erklärbar, sondern in seinem Sinn und Gehalt neu verstehbar, als ein anderes Phänomen deutbar werden. Moral zeigt sich dem genealogischen Blick nicht als eine erhabene, bessere Einstellung, sondern als ein zwiespältiges, suspektes Verhalten. Ebenso verändern Foucaults Analysen unser Verständnis von Wissen und Macht, Sexualität und Selbstsein. Das Junktim von erklärend-rekonstruierender und

12 P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 333–377; der Aufsatz, der von Habermas' Kritik am Universalitätsanspruch der Gadamer'schen Hermeneutik (1970) ausgeht, situiert sich vor dem Hintergrund des daran anschließenden Diskussionsbandes (mit Beiträgen von Karl-Otto Apel u. a.) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.

13 Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, 372.

14 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1980 ff., Bd. 5, 245–412.

15 Vgl. M. Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007.

interpretierend-deutender Betrachtung paktiert mit dem Vorbehalt gegenüber der Falschheit und Selbsttäuschung, die dem Gegenstand anhaften und die der hermeneutische Verdacht durchschaut; nicht zuletzt wird der interne Konnex zwischen Falschheit und Selbsttäuschung, zwischen äußerer Verdeckung und innerer Selbstverfehlung gerade durch den Topos der Ideologie angezeigt. Kritische Hermeneutik stößt auf die Verblendung im Kern der Dissimulation.

Nach einer anderen Hinsicht ist die kritische Theorie des Sinns im Vorgehen der Dekonstruktion gegenwärtig. Diese teilt nicht den polemisch-entlarvenden Gestus der Genealogie, doch deren Nähe zur Hermeneutik des Verdachts im Vorbehalt gegen externe Falschheit und interne Verblendung. Im Umgang mit Texten und Traditionen bringt sie in den Sinndokumenten eine Intransparenz und Brüchigkeit zum Tragen, in der sich Fremd- und Selbsttäuschung durchdringen; die Auseinandersetzung mit dieser Verflechtung vermittelt den Impuls zur dekonstruierenden Auflösung und Neuerung. Dekonstruktive Lektüre operiert schematisch in einer dreifachen Operation, die das rezeptive Vernehmen mit der kritischen Zersetzung und dem konstruktiven Entwurf verbindet und die Bedeutung eines Textes oder historischen Gebildes dadurch zum Tragen bringt, dass sie deren äußere Gestalt zerschlägt und in konstruktiver Transformation neu konfiguriert. Dekonstruktion ist ein Anschließen an die Kette des Hervorbringens, Tradierens und Umgestaltens von Sinngebilden, ein Partizipieren an der Geschichte des Sinns, deren Dynamik sich jenseits metaphysischer Teleologie als unabgeschlossener Prozess vollzieht. Das zweifache Entgleiten von erstem Anfang und abschließender Vollendung markiert die zeitliche Signatur des Verstehens im Lebensvollzug des Einzelnen wie der Gemeinschaft.

3.3 Konstitutive und kontingente Selbstverfehlung

Die Verbindung des hermeneutischen Verstehensproblems mit dem Knoten von Verhüllung und Selbsttäuschung wirft erneut die Frage auf, wieweit wir hier mit einem konstitutiven oder einem kontingenten, historisch oder sozial bedingten Sinndefizit zu tun haben. Es ist die Frage, ob die Hermeneutik des Verdachts unter die im Vorigen umrissene Hermeneutik der Endlichkeit zu subsumieren oder als ein davon abweichender, eigener Typus der Verstehensproblematik

zu fassen ist. Gehört zu den von Freud diagnostizierten Desillusionierungen des modernen Selbst nicht nur das Eingeständnis der Begrenztheit, sondern auch die Einsicht in prinzipielle Verzerrungen des subjektiven Bewusstseins? In gewisser Weise scheinen die durch Marx, Nietzsche und Freud angezeigten Sinnlücken mit unverrückbaren Bedingungen menschlicher Verständigung verwoben, an denen sich hermeneutische Praxis abarbeitet, ohne sie zu eliminieren. Das Unbewusste ist ebensowenig abzuschaffen wie die soziale Bedingtheit und Interessenbedingtheit des menschlichen Glaubens und Sprechens.

Gerade das Phänomen der Selbsttäuschung ist, anders als das Belügen und Täuschen, von der existentiellen Hermeneutik als eine Verfallenstendenz erkannt worden, der sich das Subjekt oft nur schwerlich oder gar nicht entziehen kann. Nach Jean-Paul Sartre ist die Unaufrichtigkeit (*la mauvaise foi*) ein konstitutives Merkmal der Existenz, Ausdruck der selbstwidersprüchlichen Seinsart des Menschen als eines Wesens, »das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist«.¹⁶ Ähnlich beharrt Heidegger darauf, dass die Selbstverfehlung der Uneigentlichkeit nicht als moralischer Makel, sondern als wesensmäßige Seinsform des Menschen im Zeichen der ›zunächst und zumeist‹ gegebenen, ›alltäglichen‹ Existenz anzusehen ist. Dennoch ist hier das Terrain betreten, auf welchem ein fließender Übergang zwischen normalem und pathologischem Sinnentzug, zwischen unhintergebarter Begrenzung und kritisierbarer Verblendung stattfindet, die aber zugleich durch eine qualitative, strukturelle Differenz getrennt sind. Es ist etwas anderes, ob wir uns nicht in letzter Tiefe kennen oder uns, willentlich oder unwillentlich, ein falsches Bild von uns selbst machen. Je nach konkreter Phänomenbeschreibung wird das Urteil mit Bezug auf die prototypischen Gestalten des falschen Bewusstseins bei Marx, Freud und Nietzsche anders ausfallen, sich näher bei einer unhintergebaren anthropologischen Selbstverfehlung oder einer durch historische Machtverhältnisse bedingten Verfälschung situieren.

Wichtig ist für den ganzen Typus der Hermeneutik des Verdachts, der sich in den Horizont kritischer Kulturtheorie hinein ausweitete, die zweifache Fokussierung der Verstehenslücke in der Verdeckung und der Selbstverhüllung des Sinns. Kritische Herme-

16 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 97.

neutik verbindet die Ausgrabung verdeckter Sinnschichten (gemäß der psychoanalytischen Archäologie-Metapher) mit der analytischen Durchdringung des Verworrenen und der kritischen Aufdeckung von Selbsttäuschung und Selbstverkehrung. Darin verschränkt sich die theoretisch-kritische Arbeit der Hermeneutik mit der praktisch-kritischen Auseinandersetzung. Der Stachel des Verstehens assoziiert sich mit dem Sensorium für das Defiziente. Die Hermeneutik des Verdachts vertieft sich zur Hermeneutik des Negativen.

4. Negative Hermeneutik

4.1 Das Nichtseinsollende als Sinn Grenze und Herausforderung

Wenn Hermeneutik nicht nur mit der Form und Logik des Verstehens, sondern ebenso mit den Problemen und Schwierigkeiten des Verstehens, mit den Grenzen des Sinns befasst ist, so lassen sich darin unterschiedliche Formen auseinanderhalten. Zum einen kann die Verstehensgrenze darin liegen, dass der Gegenstand eine sinnfreie, nicht-sinnhafte Gegebenheit ist, wie ein Kristall oder das Wetter, das wir erklären und vorhersagen, doch nicht in seiner Bedeutung erfassen, in genuiner Weise ›verstehen‹ können. Zum anderen kann der Gegenstand dem Verstehen durch die zeitliche Ferne, die soziale oder kulturelle Fremdheit, die Überkomplexität und Dunkelheit entzogen sein – der hermeneutische Normalfall, dem die verschiedenen Methoden der Interpretation antworten. Als drittes hat sich der Sinnentzug gezeigt, der in der Selbstverstellung und Selbstverhüllung des Gegenstandes begründet ist – die Hermeneutik des Verdachts, die dem Sinnentzug nicht nur mit Methoden der Aufdeckung und Deutung, sondern auch der Kritik, Therapie und Korrektur begegnet. Als viertes ist schließlich jene Sinn Grenze ins Auge zu fassen, die in der Negativität des Gegenstandes, seiner intrinsischen Sinnwidrigkeit liegt.

Verstehenwollen ist hier mit einem sich dem Verständnis direkt Widersetzenden, einem Sinnlosen, Absurden, Irrationalen konfrontiert. Dies ist im theoretisch-kognitiven Bereich bei widersprüchlichen oder logisch inkonsistenten Äußerungen der Fall, die sich der Möglichkeit eines verstehenden Nachvollzugs von vornherein entziehen. Der hermeneutisch gewichtigere Fall jedoch ist im Bereich

des Praktischen gegeben. Hier geht es um ein Negatives, das wir nicht verstehen können, weil es als ein Nichtseinsollendes, als eines, das wir zutiefst nicht wollen, nicht akzeptieren und nicht bejahen können, zuletzt auch aus dem Bereich des Erkennbaren und Verstehbaren ausgeschlossen ist. Wir stoßen auf den Sachverhalt, durch den Metaphysik, Geschichtsphilosophie und Theodizee, aber auch unsere lebensweltliche Orientierung herausgefordert sind: Das Negative, Destruktive, Sinnwidrige bildet eine Provokation und einen Stein des Anstoßes für das Verstehen, das idealiter auf ein rationales Begreifen zielt. Das sinnlose Leiden Unschuldiger, wie es Albert Camus in *La Peste* anprangert, die unverdienten Schicksalsschläge, die Hiob erleidet, ja, die Naturkatastrophe des Erdbebens von Lissabon, die Voltaire als Anklage gegen die Schöpfung dem metaphysischen Optimismus entgegenstellt, sind Instanzen des Übels, die sich dem Begreifen in gleichem Maße widersetzen wie sie sich jeder Rechtfertigung verweigern. Das Unerträgliche, Unverzeihliche kann nicht verstehend assimiliert werden (gleichsam in Umkehrung des Diktums, dass alles verstehen alles verzeihen heißt). Die Nicht-Verstehbarkeit des Praktisch-Negativen, dessen, was nicht sein soll und nicht gewollt und gebilligt werden kann, was emotional verabscheut und moralisch verurteilt wird, ist gewissermaßen eine Verschärfung der Nicht-Denkbarkeit und Nicht-Sagbarkeit des Theoretisch-Negativen, dessen, was nicht ist oder, in schwächerer Version, defizitär, dysfunktional, selbstdestruktiv ist. Die parmenideisch-platonische Grundintuition, dass sich das Seiende denken und sagen lässt, während das Nicht-Seiende unerkennbar und unaussprechlich ist, wird zum Initialpunkt einer Grenzziehung metaphysischen Denkens, die im Blick auf das wertmäßig-ethisch Nichtige noch radikalisiert wird. Das *malum* zu verstehen ist die Herausforderung, der die menschliche Vernunft nicht genügen kann.

Nun ist für die Verdeutlichung dieser Problemstellung eine Differenzierung innerhalb des Praktisch-Negativen von Belang. Ihr anthropologischer Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen erlittenem und verschuldetem Übel, Leiden und Bösem, die eine nicht zu harmonisierende Dualität in der defizitären Verfassung des Menschseins anzeigt. Ihre etablierte Formel erhält sie in der von Leibniz auf den Begriff gebrachten Distinktion zwischen dem *malum physicum* und dem *malum morale* (von Leibniz im Blick auf die Theodizeefrage durch das *malum metaphysicum* ergänzt):

einerseits ein Negatives, das äußerlich bedingt, objektiv gegeben ist, unter welchem der Mensch leidet (Naturkatastrophen, Missbildungen, Krankheit, Tod), andererseits ein subjektiv bedingtes, vom Menschen verursachtes und moralisch verschuldetes Negatives (eine Verfehlung, eine böse Tat). Es sind zwei Modalitäten des Negativen, das wir im Tiefsten nicht wollen und nicht akzeptieren können, mit dem wir gleichwohl in unserem Dasein unhintergebar konfrontiert sind und das wir in unser Verständnis der Welt und des menschlichen Lebens zu integrieren haben. Sowohl der Ursprung des Bösen wie die Rechtfertigbarkeit des Leidens bilden abgründige Herausforderungen für das rationale Denken, das etwas von seinen Gründen her, in seinem Begründetsein, idealiter in seinem Gutsein erfassen will. Dies scheint die intellektuelle Redlichkeit mit Bezug auf das Leiden wie das Böse zu versagen, auch wenn die relativierende Akzeptanz des Übels – als untergeordnetes Moment eines versöhnten Ganzen, als Mittel und Weg zum Heil, als stoisch zu ertragendes unabänderliches Leid – nicht nur in metaphysischen oder geschichtsphilosophischen, sondern auch lebenspraktischen Belangen ihre Plausibilisierung finden mag.

Zu verdeutlichen in dieser Konstellation ist mehreres: das Verhältnis zwischen den Formen des Negativen, zwischen erlittenem und begangenen Übel, Schmerz und Verfehlung, und das prinzipielle Problem, wieweit solche Negativität mit der existenziellen Mangelstruktur des Menschseins verbunden, aus ihrem Grund zu begreifen ist, schließlich die Frage, in welcher Weise erfahrene Negativität, die sich dem Begriff und rationalen Verstehen widersetzt, doch in eine hermeneutische Verständigung zu integrieren ist.

4.2 Die zweifache Negativität des Bösen und des Leidens

Sowohl das Leiden wie das Böse bilden manifeste Angelpunkte einer radikalen Besinnung auf Bedingungen des Menschseins. Eine negativistische Hermeneutik bedenkt die Abgründigkeit des Bösen und die Unerträglichkeit des Leidens in ungetrennter Durchdringung. Theodor W. Adornos Negative Dialektik ist durch den Impuls, »Leiden beredt werden zu lassen«, ebenso bestimmt wie durch die Hölle des »menschlich Bösen«, die jeden »spekulativen metaphysischen

Gedanken« untergräbt.¹⁷ Von der Denkform her scheint zunächst das normative Negativum des Bösen die direktere, grundlegendere Provokation für das Verstehen und seinen Sinnanspruch; es widerspricht den Geltungskriterien des Richtigen, an denen sich ein emphatisches Verstehenwollen als Regulativ ausrichtet. Den Ursprung, ja, die Möglichkeit des Bösen, seine Verträglichkeit mit der Ordnung des Seins zu begreifen war seit je ein Prüfstein *par excellence*, ein Paradox und Ärgernis für den philosophischen Begriff. In diesem Sinn spricht auch Ricoeur von »Le scandale du mal« und behandelt das Böse als »un défi à la philosophie et à la théologie«.¹⁸ Dieser unausweichlichen Herausforderung gegenüber stand das Phänomen des Leidens in der Philosophie vielfach eher im Hintergrund – zur Irritation jener Autoren, die mit Simmel ihr Erstaunen darüber äußern, wie wenig man der Geschichte der Philosophie die Schmerzen der Menschheit ansehe.¹⁹

In Wahrheit jedoch bildet auch das Faktum des Leidens, die Erfahrung von Gewalt und Unterdrückung einen Einspruch gegen das Begreifen, ja, gegen die Möglichkeit des Aussprechens und Beschreibens. Nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Extremerfahrungen der Entmenslichung im Holocaust sind die Nicht-Sagbarkeit und Nicht-Repräsentierbarkeit des radikal Negativen – bis hin zum Repräsentations-Verbot gegenüber dem absoluten Leiden, gewissermaßen in Spiegelung des theologischen Bilderverbots – vielfach reflektiert worden.²⁰ Gleich tief indes wie die Widerständigkeit gegen den Logos ist das Bedürfnis des Beredtwerdens. Was dem Ausdruck entzogen ist, soll ans Licht kommen, muss zur Sprache gebracht werden. Auch das Leiden wird der philosophischen Reflexion zum unausweichlichen Thema. Für Karl Jaspers gehört die Erfahrung des Leidens zu den »Grenzsituationen«, in denen der Mensch in radikaler Weise mit sich selbst konfrontiert wird, eine

17 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 27, 352.

18 P. Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986; *Le scandale du mal*, in: *Esprit*, no. 140/1 (7/8) (1988), 57–63.

19 G. Simmel, *Fragmente und Aufsätze*. Aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hg. v. G. Kantorowics [1923], Hildesheim 1967, 17; Adorno, *Negative Dialektik*, 154.

20 Vgl. E. Angehrn, *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung*, Tübingen 2017, 155–186.

Wahrheit über sich und die Bedingungen des Menschseins erfährt.²¹ Andere Autoren unterstreichen den Aspekt des Nichtgewollten und Lebensfeindlichen, zugleich des Irrationalen, das dennoch nicht einfach fremd und außerhalb, ohne Berührung mit unserem Verstehenwollen bleibt. Auch wenn das Negative nicht einer affirmativen Totalität eingegliedert werden kann, ist es Teil dessen, wovon wir Rechenschaft ablegen müssen, wenn wir uns selbst und die Welt verstehen wollen. Emmanuel Levinas hat als Bedingung dieser Wiedereingliederung in den Sinnhorizont einen Perspektivenwechsel benannt, der das Leiden nicht einfach in einer spekulativ-theoretischen, sondern zwischenmenschlich-ethischen Sicht wahrnimmt. In der Begegnung mit dem Leiden Anderer, die mich in meiner Verantwortung in die Pflicht nehmen, gewinne ich einen sinnhaften Zugang zu einer Negativität, die ich weder rechtfertigen noch wollen oder begreifen kann. In diesem Appell des Anderen und Beanspruchtwerden durch den Anderen gewinnt das Leiden, das Mit-Leiden mit dem sinnlosen Leiden des Anderen, einen Sinn, außerhalb dessen die vielgestaltige Erscheinung des Leidens für unser Bewusstsein eine bloße Abstraktion bleibt.²² Wirkliches Verstehen, so Levinas, findet nur in einem Verhältnis zum anderen statt, das von vornherein kein bloß kognitiv-deutendes, sondern ein – leidend und handelnd – praktisches ist.

Wenn sich beide Ausprägungen des Praktisch-Negativen, Böses und Leiden, als essentielle Bezugspunkt des menschlichen Verstehens erweisen, so bleibt ihr wechselseitiges Verhältnis zunächst unterbestimmt. Es scheint naheliegend, sie nicht einfach auseinanderfallen zu lassen, sondern in ihrem Spannungsverhältnis und zugleich ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Menschsein zu bedenken. So ist in der Naturphilosophie des spekulativen Idealismus versucht worden, zwischen dem Ausgesetztsein an Krankheit und Tod und der Sünde als Quelle von Leiden und Sterben eine systematische Verbindung herzustellen, als Konnex zweier fundamentaler Negati-

21 In der *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) behandelt Jaspers das Leiden als Grundmerkmal aller Grenzsituationen, in der *Philosophie II: Existenzzerhellung* [1932], Berlin, Heidelberg, New York ⁴1973, als eine Grenzsituation neben anderen (Tod, Kampf ums Dasein, Schuld).

22 E. Levinas, *La souffrance inutile*, in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 100–112, hier: 103 f., 110 f.

vitäten im Menschsein, denen sich der Lebenswille entgegensetzt; exemplarisch ist die Spiegelung zwischen ontologischer und ethischer Negativität, Krankheit und Bösem etwa in Schellings Theorie der Krankheit nachgezeichnet worden.²³ Im Normalverstand indes verbleibt ein Hiatus zwischen den divergierenden Ausprägungen des Negativen, zwischen Krankheit und Verfehlung, Leiden und Bösem, die nichtsdestoweniger in einem integrativen Bild des Menschen zu versammeln sind.

4.3 Der Umweg des Verstehens

Dabei stellt sich die Frage, wieweit solche Negativität grundsätzlich mit der Natur des Menschen zusammenzudenken, von ihr her begreifbar zu machen ist. Naheliegend ist diese Verbindung im Falle des *malum physicum*, das mit der Hinfälligkeit der menschlichen Natur verflochten ist, sei es, dass es, wie Krankheit und Tod, direkt in dieser wurzelt oder dass es durch sie ermöglicht wird, sofern der Mensch in seiner natürlichen Verfassung ein endliches, verletzbares Wesen ist. Seine begrenzte Souveränität bedeutet, dass er für interne Störungen wie äußere Schädigungen empfänglich, dass er dem Leiden ausgesetzt ist. Jedem Menschenbild ist die Möglichkeit des Leidens eingeschrieben; nur dessen Übermaß, Zufälligkeit, Sinnlosigkeit, Ungerechtigkeit bildet eine Irritation für das Verständnis. Demgegenüber sind der Ursprung und die Möglichkeit des *malum morale*, des Bösen, für das rationale Weltbild, für das Bild des göttigen Gottes wie die Idee der guten Menschennatur prinzipiell zum Stein des Anstoßes und zur aporetischen Frage geworden. Es ist eine Frage, die in der philosophischen Reflexion vielfach debattiert worden ist. Ricœur ist ihr in seinen frühen Untersuchungen zur Philosophie des Willens nachgegangen, indem er zugleich eine be-

23 Vgl. O. Müller, *Von der Krankheit des Organismus zur ›Krankheit zum Bösen‹ – Schellings naturphilosophische Grundlegung der Medizin und die Erneuerung seiner Anthropologie*, in: F. Hermann, D. Koch, J. Peterson (Hg.), »Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!« *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen 2012, 246–278.

deutsame Differenzierung zwischen dem Problem der Fehlbarkeit als solcher und dem Problem des Bösen vorgenommen hat.²⁴

Die Unterscheidung ist durch die Einsicht motiviert, dass sich eine Theorie des Bösen nicht in einer allgemeinen Reflexion auf Bedingungen des Menschseins formulieren lässt. Diese kommt nur dazu, allgemeine Strukturen der Existenz zu beschreiben, zu denen die Endlichkeit des Menschen und damit das Prinzip der Fehlbarkeit gehören, doch nicht das Ereignis des Bösen in seiner Faktizität. Nur die Möglichkeit, nicht das kontingente Faktum des Bösen ist in einer phänomenologischen Wesensanalyse einzuholen. Deshalb ist hier der hermeneutische Umweg gefordert, der sich auf die Interpretation von Symbolen und Mythen (Chaos, Befleckung, Sündenfall u.a.) einlässt, welche auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen bildliche und narrative Antworten anbieten, zu welchen weder die Ansätze der Theodizee noch der spekulativen Philosophie Zugang haben.²⁵ Es sind Zeugnisse von Völkern und Kulturen, die darin ihr Verständnis des Menschen und der Geschichte artikulieren. Wichtig ist die Feststellung, dass solche Zeugnisse nicht einfach souveräne kulturelle Hervorbringungen sind, in denen das Leben sich objektive Gestalt gibt und in seinem Ausdruck zu erkennen gibt. Auch wenn Mythen und Symbole menschliche Schöpfungen sind, werden sie in der hermeneutischen Lektüre als Ausdruck von Erfahrungen wahrgenommen, deren die Menschen nicht Herr sind, als Zeugnis von etwas, das ihnen widerfährt und von dem sie in ihrem Wesen betroffen sind, ohne dass sie für es einzustehen und Verantwortung zu übernehmen vermöchten. Hermeneutische Erkenntnis ermöglicht ein Verständnis des Selbst jenseits der Introspektion und des eigenmächtigen Entwurfs.

24 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 (dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, München 2016); *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible; 2: La symbolique du mal*, Paris 1960 (dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld 1: Symbolik des Bösen; Phänomenologie der Schuld 2*, Freiburg i. Br., München 1971). – Vgl. zum Folgenden E. Angehrn, *Selbstverständigung und Alterität. Zwischen Phänomenologie und Hermeneutik*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 229–248.

25 Zum hermeneutischen Umweg vgl. die Unterscheidung des ›kurzen‹ (durch Heidegger eingeschlagenen) vom ›langen‹ Weg des Verstehens der Existenz: Ricœur, CI, 10.

Dass sich hermeneutische Selbstverständigung jenseits von Reflexionsphilosophie und phänomenologischer Wesensbeschreibung auf den Umweg der Mythenlektüre und Symboldeutung einlässt, ist mehr als eine methodologische Weichenstellung. Es ist eine in der Sache begründete Umdisposition des Verstehens, welche die Mythen nicht im Anschluss an Freud als psychologische Projektionen²⁶, sondern als Kristallisationen einer radikaleren Einsicht auffasst, in welcher Menschen einen Grund ihrer selbst erkunden. Dabei haben die Ursprungs- und Sündenfallerzählungen für das Verständnis der *conditio humana* nicht vorrangig eine ätiologisch-explikative als vielmehr eine verstehend-interpretative Funktion. Philosophische Reflexion ist darin – als eine »Philosophie mit Voraussetzung«²⁷ – auf eines verwiesen, das sie zuletzt nicht aus sich hervorbringt, sondern aus den Zeugnissen des Mythos und der Symbolik aufnimmt und in die Selbsterkenntnis des Menschen eingehen lässt.²⁸

Die in den Schriften Ricœurs im Ganzen umrissene Hermeneutik des Selbst, in welcher sich die frühen anthropologischen mit den späteren hermeneutischen Motiven verbinden, situiert sich in der Perspektive einer negativen Hermeneutik, die wesentlich durch die Auseinandersetzung mit erfahrener Negativität und den Grenzen des Verstehens bestimmt ist. Sie umfasst die Überlegungen über das Böse, die Ricœur in den drei Bänden seiner Philosophie des Willens (1950–1960) entwickelt, wie die genannten Ausführungen zum physischen Übel und zum Leiden (1986, 1988). In gewisser Weise kann man in den letzteren eine Verschärfung der negativistischen Betrachtung sehen, sofern das Böse über die Lektüre der Mythen und Symbole im Prinzip in den Kreis einer hermeneutischen Deutung eingebunden bleibt, während das Skandalon des Leidens diesen Kreis tendenziell aufsprengt und den Anspruch sinnhaften Verstehens unterläuft. Dezidiert wird dieser Akzent durch Levinas gesetzt, der in seinen Meditationen zum sinnlosen Leiden dieses als das Nichtassimilierbare – *l'inassumable* – schlechthin begreift, welches sich der Rationalisierung nicht nur entzieht, sondern sich ihr,

26 S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, in: *Gesammelte Werke*. Band IV, Frankfurt/M. 1969, 287 f.

27 Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 576.

28 Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, 27 ff.

als »Verwerfung und Verweigerung des Sinns«, frontal widersetzt.²⁹ Es ist eine Konfrontation mit dem absoluten Nicht-Sinn, eine Aporie im radikalen Bemühen des Verstehens, die Levinas durch den genannten Übergang von der theoretisch-kognitiven zur intersubjektiv-praktischen Perspektive überwindet. Die Frage ist, wieweit sich auch bei Ricœur eine analoge Wendung ausmachen lässt.

4.4 Das Negative im Sinnhorizont des Lebens

In der Tat bringt auch Ricœur das Angesprochensein durch den Anderen und solidarische Sichverhalten zum Anderen als Angelpunkt eines integralen, vollen Verstehens zum Tragen. Von Belang ist dafür zum einen die generelle Hinwendung zu Fragen der praktischen Philosophie³⁰ und der zwischenmenschlichen Anerkennung³¹ in den späteren Schriften. Relevant ist zum anderen die zugespitzte Auseinandersetzung mit erfahrener Negativität als Herausforderung des Verstehens. Pointiert wird sie ausgetragen in der Begegnung mit dem äußersten Negativen, dem Tod, der für viele eine unüberwindliche Grenze des Erkennens und Kommunizierens markiert. Den Tod kann man weder erleben – nach Ludwig Wittgensteins Satz: »Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht«³² – noch rechtfertigen und sinnhaft verstehen. Er ist zeitlich jenseits des bewussten Erfahrens und Mitteilens, als Übergang ins Nichts dem Deuten und rationalen Begreifen entzogen. So beteuert auch Jaspers, dass man den Tod »nur als den des Anderen«, nie als eigenen erfahren (sondern nur »erleiden«) kann.³³ Und dennoch ist er eine Realität, ein Einbruch in den Gang des Lebens, der die Ordnung unseres Daseins erschüttert, ein Gegenstand des Schreckens und der tiefsten Angst. Als solcher aber trifft er uns nach Heidegger in

29 Levinas, *La souffrance inutile*, 100.

30 P. Ricœur, *Ethique et morale*, in: *Lectures I. Autour du politique*, Paris 1991, 258–270; *Le juste entre le légal et le bon*, ebd. 176–195; vgl. J. A. Barash, M. Delbraccio (éd.), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens 1998.

31 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004.

32 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M. ¹⁴1979, 113, Nr. 6.431I.

33 Jaspers, *Philosophie II: Existenzerhellung*, 222.

unserer absoluten Unvertretbarkeit, so dass wir auch hier auf eine unüberschreitbare Schwelle stoßen: Wir haben keinen Zugang zum Erleben des Anderen, wir können nicht wissen, was es für den Anderen bedeutet, vor dem Tod zu stehen, zu sterben.

Indessen ist auch diese Beschreibung nicht das letzte Wort, nicht die abschließende Auskunft über das Sterben (wie auch der Solipsismus der Heidegger'schen Todesanalyse von anderen seit je bestritten worden ist³⁴). Eben hier kommt der von Levinas betonte Perspektivenwechsel von der beobachtend-deskriptiven zur handelnd-teilnehmenden Einstellung zum Lebensende ins Spiel, den auch Ricœur in seinen späten Reflexionen geltend macht. Die Blindheit der Beobachter-Perspektive angesichts des Sterbens wird von der solidarischen Anteilnahme überwunden.³⁵ Ricœur verweist in diesem Zusammenhang auf das Zeugnis von Jorge Semprun, der im Blick auf eigene Erlebnisse im Konzentrationslager Wittgensteins Verdikt entschieden verwirft und auf der Möglichkeit beharrt, den fremden Tod erleben zu können und im begleitenden Hindurchgehen durch die Zone des Todes einen authentischen Zugang zum Sterben des Anderen zu gewinnen.³⁶ Das begleitende, helfende Miterleben eröffnet ein verstehendes Verhältnis zu Sterben und Tod. Nicht der medizinische oder soziologische Blick auf den Sterbenden als Noch-nicht-Toten, sondern der zwischenmenschliche Bezug zu ihm als noch Lebendem – als ›lebendig bis in den Tod‹³⁷ – ermöglicht die Reintegration des Todes in den Sinnhorizont des Lebens.

So entfaltet Ricœurs Werk zwischen den frühen und späten Schriften den Bogen eines Denkens, das sich mit dem menschlichen Verstehen in Konfrontation mit Erfahrungen der Negativität auseinandersetzt: mit Erfahrungen der Fehlbarkeit und des Bösen einerseits, des Leidens und des Todes andererseits. Es zeichnet im Ganzen Umrisse einer negativistischen Hermeneutik, welche die menschliche Selbstverständigung im Horizont der Auseinandersetzung mit dem, was nicht sein soll und was wir nicht wollen

34 K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], Darmstadt 1969; D. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* [1934], in: *Schriften I: Über den Tod*, Frankfurt/M. 1977, 69–264; E. Levinas, *Le temps et l'autre* [1948], Paris 1983.

35 P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Paris 2007, 45 ff.

36 J. Semprun, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1995, 230.

37 Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*.

können, konzipiert. Die hermeneutische Spannung zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen greift aus auf die unterschiedlichen Grenzen des Sinns – des Nicht-Sinnhaften, des verdeckten und des verzerrten Sinns, des Sinnwidrigen und des Negativen –, und sie berührt die unterschiedlichen Sphären der Negativitätserfahrung in der Mangelstruktur des Menschen, der psychischen und sozialen Beschädigung des Lebens, der Feindseligkeit der Welt, der Sinnlosigkeit des Seins. Vom Knotenpunkt der Hermeneutik des Verdachts aus hat sich ein facettenreich verzweigtes Netz negativer Hermeneutik aufgespannt. Sie verdeutlicht die Notwendigkeit, in der Hermeneutik des Selbst wie im Verstehen der Welt die Begegnung mit dem Negativen und Anderen ernst zu nehmen.

Zuletzt aber verweist die Frage, in welcher Weise Verstehen und Nichtverstehen, Sinn und Nicht-Sinn sich in einer einheitlichen Problemstellung zusammenschließen, auf die Frage nach der Ursprünglichkeit des Verstehens und des Sinns. Die Frage meint keine bloß theoretisch-kognitive Option. In sie spielt der Wille zum Gespräch und zum Sinn hinein, das Verstehenwollen, das auch dem basalen Neinsagen zum Nicht-Sinn, der ursprünglichen Verneinung vorausliegt. Das grundlegende Jasagen zum Leben und zum Sinn trägt die Möglichkeit des Erkennens und schafft den Raum für das Fragen und die Verneinung. »Im Herzen der Verneinung«, so Ricœur, gilt es »die ursprüngliche Bejahung [*affirmation originale*] wiederzugewinnen« (von Jacques Derrida zur »vor-ursprünglichen Zustimmung oder Zusage« vertieft, »die weder gläubig noch positiv noch dogmatisch ist und doch jeder Befragung« vorausliegt).³⁸ Es ist eine Affirmation, durch welche sich negativistische Hermeneutik von Nihilismus und Indifferentismus abhebt, ohne die unhintergehbare Erfahrung des Nichtseinsollenden und die Fundamentalität des Neinsagens zu relativieren.

38 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originale* [1956], in: *Histoire et vérité*, Paris 1967, 378–406, hier: 389; J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/M. 2001, 13.

