Bedeutsamkeit.

Über einen verkannten Grundbegriff religionsphilosophischer Hermeneutik und seine systematische Neufassung bei Paul Ricœur

vorgelegt von Jens Trusheim

FB 05 Evangelische Theologie
Philipps Universität Marburg

Erstgutachter: Prof. Dr. Dietrich Korsch
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jörg Lauster
Disputationsdatum: Mittwoch, 4. Februar 2015

Vorwort

Bei der vorliegenden Datei handelt es sich um eine gekürzte Fassung meiner Dissertation, die 2015 unter dem Titel „Bedeutsamkeit. Ein verkannter Grundbegriff religionsphilosophischer Hermeneutik und seine systematische Neufassung bei Paul Ricœur“ angenommen wurde. Obwohl sie an manchen Stellen schon aktualisiert und zum Teil deutlich erweitert wurde, ist sie doch in der vorliegenden Form aus mindestens zwei Gründen nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Zwar sind wesentliche Ergebnisse der damaligen Untersuchung enthalten, doch wurde die Arbeit nicht nur an verschiedenen Stellen gekürzt, sondern es stellte sich (trotz der sehr positiven Aufnahme) bald heraus, dass umfangreiche und tiefgreifende Überarbeitungen und Korrekturen nötig sein würden. Um es deutlich zu sagen: Heute würde ich den Text so nicht mehr schreiben. Die entsprechende Arbeit wird in deutlich überarbeiteter und erweiterter Form möglichst zeitnah als Buch veröffentlicht. Dass hier dennoch eine nur leicht aktualisierte und korrigierte Form der damaligen Version erscheint, liegt allein in den Notwendigkeiten und formalen Vorgaben der entsprechenden Promotionsordnung begründet, für deren Einhaltung der Promotionsausschuss des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps Universität Marburg – trotz aller Geduld mit dem Autor, für die dem Ausschuss hier ausdrücklich gedankt sei – Sorge tragen muss. Betreuer und Erstgutachter war Prof. Dr. Dietrich Korsch, Zweitgutachter Prof. Dr. Jörg Lauster, denen ich auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte. Die konstruktive Arbeitsatmosphäre der damaligen Marburger Systematischen Theologie wurde wesentlich durch ihre Arbeitshaltung ermöglicht, die durch fachliches Niveau, gegenseitigen Respekt und organisatorischen Pragmatismus gekennzeichnet war und auch wenn ihr jede Tendenz zur Schulbildung abging, wird sich die langjährige Prägung, Bereicherung und Förderung hoffentlich bemerkbar machen. Zu danken ist ferner Prof. Dr. Philipp Stoellger, da die Arbeit mich auch auf einem akademischen Zwischenspiel in Rostock begleitet hat.

Das Thema „Bedeutsamkeit“ drängt sich auf, weil ein bloßer propositionaler Gehalt in seiner Bestimmtheit einerseits und dessen psychisch-soziale Realisation und pragmatische Funktion andererseits sich ebenso wenig strikt entgegensetzen lassen wie eine reine Bestimmtheit einerseits und bestimmungslose Qualia andererseits; erst recht stellen sie keine vollständige Disjunktion dar. Ohne Gefühle gibt es kein Denken und Urteilen im vollen Sinne; Analoges gilt für Sinn und Bedeutung. Dass Bedeutsamkeit nicht bloß eine nebulöse Begleiterscheinung von Bedeutung ist, auch wenn sie oft aus subjektiven Gefühlen und vagen Vorstellungen zu bestehen scheint, sondern zu deren Voraussetzungen gehört, könnte vielleicht auch anhand der Abkehr sprachanalytischer Positionen von deren neopositivistischen Anfängen plausibilisiert werden. Die hier nachgezeichnete Verwendungsweise des Begriffs innerhalb dessen, was man sehr allgemein als „hermeneutische“ Philosophie bezeichnet, ist terminologisch oft vage, liefert aber immer wieder Hinweise auf die anthropologischen, pragmatistischen, kulturellen, phänomenologischen, intersubjektiven und eben hermeneutischen Grundlagen sinnhaften Verstehens und Bedeutens. Es fängt damit an, dass uns etwas bedeutsam erscheint und es spricht manches dafür, dass das damit schon unmittelbar gegebene präprädikative, prärationale oder gar „mantische“ (W. Hogrebe) Vorverständnis nicht nur eine evolutions-, stammesgeschichtliche oder entwicklungspsychologische Phase, sondern bleibende Bedingung und Ausgangspunkt „rationalerer“ Verständnisweisen ist, auch wenn in deren Verlauf das ursprüngliche Vorverständnis radikal kritisiert und korrigiert werden mag. Wo es emotional wird, wird es interessant und zwar gerade für das Denken und Deuten. Der Bedeutsamkeitsbegriff verweist darauf, dass sich Gefühl und Gehalt, Erleben und Deuten schon immer durchdringen. Wenn etwas Sinnhaftes, sei es ein Ereignis, eine Person, eine Handlung, ein künstlerischer Ausdruck, ein Text oder was auch immer, dem qualitativen Bewusstsein in seiner phänomenalen Gegebenheitsweise so präsent wird, dass es „viel zu denken veranlasst“ wie Kant sagt, ohne doch auf den Begriff gebracht werden zu können (KU, B 192), erscheint es als bedeutsam, verlangt und provoziert (weitere) Deutungen. Wo Menschen emotional werden, prägen die entsprechenden Inhalte, Themen und Symbolisierungen nicht nur ihr Verhalten (pragmatische Bedeutsamkeit), sondern erweisen sich auch in ihrer Erschließungskraft, wenn es darum geht, diese Menschen und Vorgänge zu verstehen (hermeneutische Bedeutsamkeit). Und sie werden emotional, eben weil sie wissen oder ahnen, welche Implikationen diese Inhalte für ihr Leben haben. Gerade religiöses Erleben und Deuten ist nicht auf eine der beiden Komponenten reduzierbar und zeichnet sich auf beiden Seiten durch einen Mehrwert aus, der weder aus einer rein semantischen Vagheit und Fortbestimmbarkeit noch einem bloßen Gefühl besteht. Es lebt von einer entsprechenden Bedeutsamkeit, die pragmatische, existentielle, soziale und hermeneutische Dimensionen und

Funktionen impliziert. Bibeltexte, Rituale, Handlungsweisen, Musikstücke und sonstige Ausdrucksformen können ohne entsprechende Bedeutsamkeitsansprüche nicht religiös genannt werden. Das Gefühl bzw. das qualitative Bewusstsein zeigt dies lediglich an und evoziert, orientiert und beurteilt entsprechende Ausdeutungen und Ausdrucksformen im Selbst- und Weltverständnis, in Kommunikation, künstlerischer Gestaltung und natürlich im Handeln. Eine systematische Theorie der Bedeutsamkeit im eigentlichen Sinne ist vielleicht nicht unbedingt schon eine *contradictio in adjecto*, soll und kann in den vorliegenden Studien aber nicht geleistet werden, auch wenn sich regelmäßig gewisse Muster einstellen, die beschrieben werden können. Vielleicht aber können sie einen Eindruck vom Reiz des Themas vermitteln und ganz in seinem Sinne zum Weiterdenken anregen.

Mein persönlicher Dank gilt in erster Linie meiner Familie einerseits sowie meiner Frau Susanne andererseits, der auch diese frühere Fassung der Arbeit gewidmet sein soll.

Frankfurt, im Juli 2021

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Die Begriffsbedeutung im Aufbau der Untersuchung 1

2. Begriffsgeschichte, Phänomene und Begriff 3

2.1 Bausteine einer Begriffsgeschichtliche 3

2.1.1 Bedeutsamkeit in der Sattelzeit und bei Schleiermacher 3
2.1.2 Ästhetische Bedeutsamkeit in Herders Auseinandersetzung mit Kant 5
2.1.2.1 Herders ästhetische Gnoseologie und ihre anthropologisch-sprachtheoretischen Grundlagen 7
2.1.2.2 Bedeutsamkeit der Gestalt: der Leib als prägnantes Symbol 13
2.1.2.3 Kant und die „interessierende Bedeutsamkeit des Schönen“ 17
2.1.2.4 Herders Kritik an Kant 37
2.1.2.5 Die Kontroverse als Ouvertüre: Ausdrucksverstehen und erkenntnistheoretische Kritik 39
2.1.3 Friedrich Creuzer: Bedeutsamkeit von Symbol und Mythos 47
2.1.4 Zwischenreflexion: Zur Karriere des Bedeutsamkeitsbegriffs im 19. Jahrhundert 60
2.1.5 Wilhelm Diltheys klassische Bestimmung des Begriffs 62
2.1.5.1 Zum Ansatz der Philosophie Diltheys 62
2.1.5.2 Erste Dimension: poetisch-expressive Bedeutsamkeit 65
2.1.5.3 Zweite Dimension: hermeneutische Bedeutsamkeit 70
2.1.5.4 Dritte Dimension: Bedeutsamkeit als Lebenskategorie 74
2.1.5.5 Kritik und Ausblick 76
2.1.6 Henrich Rickert: Bedeutsamkeit zwischen Sachverhalt und Wert 78
2.1.6.1 Rickert im Kontext von Kant, Hegel, Cassirer und Dilthey 88
2.1.6.2 Möglichkeit und Funktion rein theoretischer Wertbezüge 100
2.1.6.3 Zwischen Neukantianismus und Hermeneutik: die Kritik an Rickert 112
2.1.7 Martin Heidegger: Bedeutsamkeit als Ausgangspunkt 120
2.1.7.1 „Hermeneutik der Faktizität“ statt Erkenntnistheorie 120
2.1.7.2 Bedeutsamkeit in ‚Sein und Zeit‘ 144
2.1.7.3 Abkünftigkeit der Aussage und Kritik des Kognitivismus 151
Exkurs: Zu Robert Brandoms Heideggerlektüre 158
2.1.7.4 „Eigentliche“ Bedeutsamkeit? Angst als Krise und Generator von Bedeutsamkeit 162
2.1.7.5 Zur Kritik an Heidegger 170
2.1.8 Erich Rothackers „Satz der Bedeutsamkeit“ 174
2.1.9 Hans Blumenberg: Bedeutsamkeit von Mythos und Metapher 180
2.1.9.1 Der Mythos zwischen Terror und Spiel 186
2.1.9.2 Angstbearbeitung, Horizontbesetzung, Prägnanz und Orientierung 189
2.1.9.3 Ende des Mythos, Zukunft der Bedeutsamkeitsfunktion 194
2.1.9.4 Anfragen an Hans Blumenberg 196

2.2 Zur Sache: Phänomene der Bedeutsamkeit 199

2.2.1 Bedeutung ohne Bedeutsamkeit: Wissenschaft als „Verlust der Lebensbedeutsamkeit“ 199
2.2.2 Bedeutsamkeit ohne Bedeutung: Mystik als unaussprechliche Bedeutungsfülle 201
2.2.3 Richard Rortys semantischer Exorzismus. Zur semantischen Unreduzierbarkeit pragmatischer Bedeutsamkeit 203

3. Dimensionen von Bedeutsamkeit bei Paul Ricœur 206

3.1 Konstruktiv-expressive Bedeutsamkeit 206

3.1.1 Subjektivität, Entäußerung und Dezentrierung: J. Nabert, E. Husserl und G. Marcel 206
3.1.2 Symboltheorie als Bedeutsamkeit des Ausdrucks 220
3.1.2.1 Dreifache Priorität des Symbolischen 221
3.1.2.2 Strukturelle Eigenschaften des Symbols (Kriteriologie des Symbols) 224
3.1.2.3 Die Dimensionen des Symbols 226
3.1.2.3 Stufen einer Symbolhermeneutik: Phänomenologie, Hermeneutik, Reflexion 228
3.1.3 Ricœurs Freudlektüre: Sprache der Kraft und Sprache des Sinns 235
3.1.3.1 Symbolhermeneutik und konkrete Reflexion 235
3.1.3.2 Traumdeutung und Kulturhermeneutik mit psychoanalytischen Grundbegriffen 240
3.1.3.3 Archäologie der Kraft und Teleologie des Sinns 258
3.1.3.5 Eine psychoanalytisch belehrte hermeneutische Subjektivität 266
3.1.3.6 Kritik der Religion 269

3.2. Rezeptionsästhetische Bedeutsamkeit 273
3.2.1 Verortung in Traditionen hermeneutischer Philosophie: Orientierung und Selbstverständnis 273
3.2.2 Metapher und Rezeptionsästhetik: Bedeutsamkeit als Erschließungsgeschehen 293
3.2.2.1 Metapher, Lexis, Mythos und Mimesis 293
3.2.2.2 Ort und Struktur der Metapher 295
3.2.2.3 Kritik an Interaktions- und Widerspruchstheorie 300
3.2.2.4 Analogie und Ontologie 307
3.2.2.5 Aspektsehen und „Sehen-als“ 310
3.2.2.6 Ausblick: Rezeptionsästhetik und dreifache Mimesis 316
3.3 Zur Kritik an Ricœur 325
3.3.1 Hermeneutisch-semiotische Kritik des ontologischen Symbolverständnisses 325
3.3.2 Ricœurs tiefenpsychologischer Symbolbegriff im Licht der neueren Psychoanalyse 330
3.3.3 Grenzen von Ricœurs tiefenpsychologischer Religionskritik 333
3.3.4 Kritik sprachanalytischer Religionsphilosophie 335
3.3.5 Hermeneutik zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie 339
3.3.6 Resümee: die Bedeutsamkeit von Symbol, Metapher und Erzählung 343
4. Bedeutsamkeit und Religion 347
4.1 Kontexte des Verständnisses von Religion als Lebensdeutung 347
4.2 Bedeutsame religiöse Symbolisierungen als wertbezogenes Selbstverhältnis 352
4.3 Religiöse Deutung und die Dimension der Unbedingtheit 357
4.4 Religiöse Symbolisierung und religiöses Erleben 361
4.5 Bedeutsamkeit als Grenze des Konstruktionismus I: Deutung und Unmittelbarkeit 363
4.6 Bedeutsamkeit als Grenze des Konstruktionismus II: Spielerisch, aber nicht grundlos 371
4.7 Der mögliche Beitrag des Bedeutsamkeitsbegriffs für die Religionstheorie 374
5. Bi1bliographie 378

Abkürzungen und Siglen

Bekannte und häufig zitierte Titel werden nach den üblichen Kürzeln zitiert, darum fehlt in diesen Fällen auch die Abkürzung „S." für die Seitenzahlen.

AA = Immanuel Kant: Akademie Ausgabe, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter 1900ff

GA = Martin Heidegger: Gesamtausgabe, hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann u.a., Frankfurt: Vittorio Klostermann 1975ff

GS = Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, hg. von Georg Misch u.a., Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1913

GW = Hans Georg Gadamer: Gesammelte Werke, Tübingen: Mohr Siebeck 1985ff

GW* = Sigmund Freud: Gesammelte Werke, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt: Fischer 1960ff

KGW = Friedrich Nietzsche: Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter 1967ff

KpV = Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Riga: Hartknoch 1788

KrV = Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage (A), Riga: Hartknoch 1781, zweite Auflage (B), Riga: Hartknoch 1787

KSA = Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1980ff

KU = Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Riga: Hartknoch 1790

SZ = Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), Tübingen: Niemeyer 1993

TWA = Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Theorie Werkausgabe, hg. von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer, Frankfurt: Suhrkamp 1970ff

WM = Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (1960), Tübingen: Mohr Siebeck 1993

---

* Nur in den Kapiteln zu Ricœurs Freudbuch (3.1.3).

1. Einleitung: Die Begriffsbedeutung im Aufbau der Untersuchung

Der Begriff der Bedeutsamkeit ist ein Grundbegriff hermeneutischer Philosophie. Umso erstaunlicher ist, dass es, bis auf einige wenige Aufsätze von Gunter Scholtz[1] und Frithjof Rodi[2], keine wirkliche systematische oder begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Bedeutsamkeitsbegriff gibt; der kleine Band gleichen Namens von Jochen Hörisch[3] ist eher als kundige Kulturhermeneutik zu verstehen. Bedeutsamkeit gilt umgangssprachlich als eine eher vage, dafür aber hervorstechende, wertbezogene und handlungsorientierende Form von Bedeutung, der oft ein prinzipieller oder existentieller Ton anzumerken ist; vom allgemeinen Bedeutungsbegriff unterscheidet sie auch der jeweils relationale Bezug auf Personen oder Gruppen (etwas bedeutet *ihr, ihm* bzw. *ihnen* etwas) oder auch die Möglichkeit von Emphase trotz inhaltlicher Unbestimmtheit (etwas bedeutet mir *viel*).

In den religionsphilosophischen Debatten der Gegenwart steht vor allem die deutungstheoretische Religionstheorie in der Diskussion wie sie anknüpfend an hermeneutische und subjektivitätstheoretische Entwürfe von Friedrich Schleiermacher bis Dieter Henrich[4] exemplarisch von Ulrich Barth[5], Dietrich Korsch[6] und Jörg Lauster[7], in anderer Ausrichtung teilweise aber auch von Ingolf U. Dalferth vertreten wird und zuletzt von Philipp Stoellger[8] einer gründlichen Kritik unterzogen wurde. Da es in diesen Debatten nicht nur um die religionsphilosophische und theologische Angemessenheit der Fragestellung, sondern insbesondere auch um erkenntnistheoretische Grundlagen eines konstruktionistisch verstandenen Deutungsbegriffes geht, kann es verwundern, dass auch hier der Bedeutsamkeitsbegriff im Gegensatz etwa zum Orientierungsbegriff keine nennenswerte Rolle spielt.

So ist es Anliegen der vorliegenden Arbeit, auf eine Schließung beider Lücken hinzuarbeiten, um so der Beantwortung der Frage nach einer möglichen religionsphilosophischen Relevanz des Bedeutsamkeitsbegriffs näher zu kommen. Dazu soll zunächst die Begriffsgeschichte zumindest ansatzweise aufgearbeitet werden, um den philosophischen Sprachgebrauch in seiner operationalen wie auch thematischen Gestalt zu erhellen. Auch wenn sich so keine eindeutige Begriffsbestimmung erheben lässt, die alle Teilmomente in sich vereint, stellen sich doch Zusammenhänge und regelmäßige Muster ein, von denen gelernt werden kann. Dabei zeigt sich, dass man zwar nicht ganz den vielleicht doch etwas zu gewagten Versuch unternehmen könnte, einen Abriss der Hermeneutikgeschichte am Leitbegriff der Bedeutsamkeit zu konzipieren, zentrale Themen und

---

[1] Gunter Scholtz: Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie, in ders. 1991: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp, S. 254-268; der Artikel „Bedeutsamkeit“ von D. Sinn im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Band 1, 1972, Sp. 757) verfolgt die Geschichte des Begriffs nur zurück bis Dilthey, der für die systematische Entfaltung freilich von zentraler Bedeutung ist.

[2] Frithjof Rodi: Bezugspunkt Goethe. Bild-Metamorphose und ‚Bedeutsamkeit', in ders.: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 85-106; ders.: Befremdlichkeit und Bedeutsamkeit, in Gerhard Rupp (Hg.): Was leisten die Geisteswissenschaften für die Zukunft? Beiträge zum Modellversuch Geisteswissenschaftliches Studium fundamentale an der Ruhr-Universität, Bochum: Brockmeyer 1992, S. 93-109.

[3] Jochen Hörisch: Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien, München: Hanser 2009.

[4] Dieter Henrich: Lebensdeutungen der Zukunft, in: ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt: Suhrkamp 1982, S. 11-42, ders.: Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: der., Fluchtlinien, S. 99-124; ders.: Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn, in: Dietrich Korsch/Jörg Dierken (Hg.) Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 211-231.

[5] Ulrich Barth: Religion in der Moderne, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, vor allem der erste Teil „Religion und Sinn“, S. 3-123; in den letzten Jahren scheint sich Barths Schwerpunkt allerdings etwas zu verschieben: der Zusammenhang von Erleben und Deuten, der zwar von Anfang an in seinen Schriften Berücksichtigung findet, lange Zeit aber hinter einer transzendentalen Subjektivitätstheorie zurück trat, tritt nun in den Vordergrund, vgl. Ulrich Barth: Was heißt ‚Vernunft der Religion'? Subjektsphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher, in Jörg Lauster (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 189-215. Schon im erstgenannten Buch finden sich aufschlussreiche Ausführungen zum Verhältnis von Erleben und Deuten (Barth: Religion in der Moderne, S. 456-460).

[6] Dietrich Korsch: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, ders.: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, darin v.a.: Religion als Deutungskultur (S. 219-262), Die Deutungskompetenz des Christentums (S. 263-272).

[7] Jörg Lauster: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

[8] Philipp Stoellger: Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs, in ders. (Hg.): Deutungsmacht. Religion und beliefsystems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 431-523

Probleme aber dennoch von hier aus verortet werden können. Nicht nur haben die Klassiker der hermeneutischen Tradition dem Begriff der Bedeutsamkeit eine zum Teil herausragende Stellung in ihren Entwürfen eingeräumt, sie haben ihm darüber hinaus auch mit Religion und dem Problem existentieller Bedeutsamkeit in Verbindung bringen können. Ein kurzer Blick auf jene Phänomene, bei denen sich der Bedeutsamkeitsbegriff besonders nahelegt, soll dazu beitragen, die Konturen des Begriffs besser zu fassen.

Paul Ricœur gilt zurecht als einer der wichtigsten Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Er ist nicht nur mit der deutschsprachigen Tradition der Hermeneutik vertraut, sondern schafft es auch immer wieder, seinen Ansatz zu aktualisieren und zu plausibilisieren, und indem er ihn so mit anderen philosophischen Richtungen ins Gespräch bringt, erweist sich die Fruchtbarkeit und Leistungsfähigkeit seines Ansatzes. Insbesondere seine subjektivitätstheoretisch interessierte Hermeneutik der Symbole, Metaphern und Narrationen erweisen sich als äußerst hilfreiche Mittel zur Bestimmung dessen, wozu sich im deutschen Sprachraum der Begriff der Bedeutsamkeit eingebürgert hat. Die Methode dieses Teils der Arbeit ist aber nicht am Begriff (etwa dem französischen Äquivalent „significatif“) ausgerichtet, sondern geht den sachlichen Problemdimensionen einer Hermeneutik von Metapher, Symbol und Erzählung nach, um von dort aus zu fragen, inwieweit sich die mit dem Bedeutsamkeitsbegriff verbundenen Fragen aus der Logik der Sache selbst ergibt.

In einem abschließenden Teil sollen die erarbeiteten Ergebnisse in die gegenwärtigen Debatten um den deutungstheoretischen Religionsbegriff eingebracht werden. Zu diesem Zweck wird eine kurze Einführung in die Problematik gegeben und ist nach einem möglichen Beitrag des Bedeutsamkeitsbegriffs und des mit ihm verbundenen Problemzusammenhangs zu fragen.

2. Begriffsgeschichte, Phänomene und Begriff

2.1 Bausteine einer Begriffsgeschichtliche

2.1.1 Bedeutsamkeit in der Sattelzeit und bei Schleiermacher

Die terminologische Verwendung des Begriffs „Bedeutsamkeit" lässt sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts nachweisen, findet dann aber schnell breite Verwendung.[9] Dabei verläuft die Verbreitung über gelegentliche, ad hoc gebildeten Alltagsverwendungen (von sich zuständig wähnenden Germanisten kritisch beobachtet)[10], über Rhetorik und Hermeneutik, bis hinein in Semantik, insbesondere aber Geschichtsphilosophie und Ästhetik. „Bedeutsam aber ist, was - nicht etwa blos in dem gegebenen einzelnen Falle, sondern – gewöhnlicher Weise viel, oder etwas wichtiges, bedeutet", so Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber in ihrer 1822 erschienenen *Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*.[11] Alexander Gottlieb Baumgarten folgend benutzt Friedrich Schleiermacher den Ausdruck in seinen hermeneutischen Schriften, um damit den aus der antiken Rhetorik stammenden Begriff der „Emphase" zu übersetzen.[12] Schon Cicero hatte die griechische *emphasis* mit *significatio* übersetzt und damit die Übersetzung auch von Bedeutsamkeit in viele europäische Sprachen vorgezeichnet (im Englischen mit *significant*, im Französischen als *significatif*).[13] „Emphase" verbindet in der Rhetorik Andeutung, Abspiegelung und Nachdruck. Gruber und Ersch verweisen auf seine Funktion in der antiken Rhetorik als „sehen lassen, zeigen" und Ausdruck von Gewichtigkeit. „Demnach bedeutet es eigentlich den Nachdruck, das Gewicht eines Ausdrucks, der noch mehr bedeutet und in sich ahnen läßt, als er eigentlich ausspricht".[14] Damit verbindet die Emphase schon hier zwei Dimensionen, die auch für den Begriff der Bedeutsamkeit in der Folgezeit zentral bleiben werden. Zum einen geht es um die Relevanz oder Wichtigkeit einer Sache für jemanden oder für etwas, zum anderen darum, dass diese Wichtigkeit gerade nicht inhaltlich expliziert wird, sondern allenfalls anklingt. „Emphase" vereinigt die beiden nur auf den ersten Blick widersprüchlichen Bedeutungselemente „Anspielung" und „Verdeutlichung", weil zwar der bedeutsame Begriff herausgehoben und betont wird, seine inhaltlichen Bezüge und Implikationen aber nicht ausgeführt werden (können). „Das Bedeutsame zeigt etwas an, das in seiner Fülle mehr geahnt als gewusst wird und von vielen oder allen für wichtig gehalten und als werthaft affirmiert wird."[15]

Der Ursprungsort des Begriffs der Bedeutsamkeit ist damit der Begriff der Emphase, wie er in Rhetorik und Hermeneutik verwendet wurde. Besonders in der biblischen Hermeneutik galt spätestens seit dem Aufkommen historischer Methoden die Unterscheidung wichtiger von unwichtigen Texten bzw. Textpassagen als zentral, wenn eine Nivellierung der Unterschiede im Sinne der Verbalinspiration verhindert werden sollte. Gleichzeitig lieferte die Metapher vom „Buch" der Natur und der „Lesbarkeit" der Welt[16] die Möglichkeit, die

---

[9] Zur Begriffsgeschichte vgl. vor allem Gunter Scholtz: Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie, in ders.: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1999, S. 254-268.

[10] Vgl. etwa die Kritik bei Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. I. Teil, Wien: Bauer 1811, Sp. 781.

[11] Johann Samuel Ersch/Johann Gottfried Gruber: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Erste Section, 8. Teil, Leipzig: Brockhaus 1822, S. 317.

[12] Vgl. etwa Alexander Baumgarten: Ästhetik, hg. von Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner 2007, § 218, S. 193; Friedrich Schleiermacher: Hermeneutik, hg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg: Winter 1974, S. 43, 68, 105.

[13] Das *Dictionary of Philosopical Terms/Wörterbuch philosophischer Fachbegriffe*, (Bd. 1 German-English, hg. von Elmar Waibl und Philip Herdina, Wien: Facultas 2011, Sp. 31) übersetzt „Bedeutsamkeit" mit „meaningfulness" und „significance".

[14] Ersch/Gruber: Encyclopädie, S. 112.

[15] Scholtz: Bedeutsamkeit, S. 255.

[16] Die Rede vom „Buch der Natur" und der „Lesbarkeit der Welt" wird nicht umsonst gerade von Erich Rothacker und Hans Blumenberg untersucht: Erich Rothacker: Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, hg. von Wilhelm Perpeet, Bonn: Bouvier 1979; Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt: Suhrkamp 1981, darin der Bezug auf Rothacker, vor allem S. 12-14. Der theologische Hintergrund ergibt sich aus der Vorstellung von Christus als „Wort" Gottes, wodurch einmal die in der Schrift eröffnete besondere Offenbarung (revelatio specialis/supranaturalis) als Anrede Gottes verstehbar wird, zum anderen aber auch die durch dieses Wort geschaffene Natur und Geschichte als eine solche Anrede und Offenbarung (revelatio generalis/naturalis) aufgefasst wird; zur damit korrespondierenden Vorstellung Gottes siehe etwa Joachim Ringleben: Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos, in Oswald Bayer (Hg.): Johann Georg Hamann. Der hellste Kopf seiner Zeit, Tübingen: Attempto 1998, S. 28-50. Historisch lässt sich die Vorstellung vom *liber naturae* bis hin zu Augustinus zurück verfolgen (Heribert Maria Nobis: Art. „Buch der Natur", in HWP, Bd. 1, hg. von Joachim Ritter, Darmstadt: Wissenschaftliche

Grundlagen und Prinzipien der Texthermeneutik im Sinne einer allgemeinen Hermeneutik auf die Gesamtwirklichkeit anzuwenden.[17] Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese veränderte sich dies Anfang des 19. Jahrhunderts so radikal, dass sich Schleiermacher dazu genötigt sieht, vor einem Abgleiten in das entgegengesetzte Extrem zu warnen, wenn es darum geht, das „Maaß der Bedeutsamkeit"[18] bzw. der Emphase zu bestimmen. Als „Ursachen falscher Auslegung der Bedeutsamkeit im N.Test." markiert er zunächst ganz im Sinne der historischen Kritik die Tendenz, die Texte des Neuen Testamentes „analogisch mit anderen älteren Datums, Moses und Homer" zu verstehen. „Daher die erkünstelte Auslegung und die Möglichkeit, nichts unbedeutendes darin leiden zu wollen (…) aus der Vorstellung von der buchstäblichen Inspiration"[19], denn dies führt zu der „Ansicht, dass der h(eilige) Geist Autor sei, und daß er nichts vergeblich thun werde; daher kein Abundiren, keine Tautologie und zunächst also alles verwandte emphatisch."[20] Doch warnt er dann auch vor dem gegenteilige Fehler. „Die Maxime, soviel als möglich tautologisch zu nehmen ist eben so falsch als die soviel als möglich emphatisch zu nehmen." „Die erstgenannte (Maxime, JT) ist die Neuere; man glaubt sie durch die (…) größtentheils geringere logische Strenge" und „jeden leichten Schein von Synonomie gerechtfertigt."[21] Schleiermacher wehrt sich auf diese Weise gegen die Gefahr einer einseitigen Verkürzung des Textsinnes nach dem historisch-kritischen Abschied von Verbalinspiration und typologischer Schriftauslegung; Bedeutsamkeit ist sein Begriff für diese bleibende Sinnfülle, jenseits der Alternative von vorkritischem Supranaturalismus einerseits und der Beschränkung auf sterile historische Exegese andererseits. „Die Unermeßlichkeit der Bedeutsamkeit des heiligen recht verstanden ist gar kein Gegensaz gegen die hermeneutische Beschränkung"[22], ein programmatischer Satz, auf den zurückzukommen sein wird, denn er behauptet für das Verhältnis von Bedeutung und Bedeutsamkeit eine prinzipielle Vereinbarkeit von bedeutsamer Sinnüberfülle und deren abgrenzenden und damit auch Sinnalternativen ausschließenden Näherbestimmung im Auslegungsprozess.

Die entstehende historisch-kritische Exegese überwindet vorkritische Vorstellungen einer Verbalinspiration, die schlechterdings allen Schriftstellen eine unauslotbare Bedeutungstiefe zugesprochen hatte, da diese ja schließlich als vom Heiligen Geist eingegeben verstanden wurden. Dennoch bleiben Schriftstellen, bei deren Auslegung eine eindringliche Deutung über den vordergründigen Sinn hinaus als angemessen verstanden werden; sie bezeichnen das be-deutsame gegenüber dem nicht-auszudeutenden. Das betrifft nicht zuletzt diejenigen Perikopen, die selbst ausdrücklich zur „Deutung" auffordern oder diese selbst ausdrücklich und als solche durchführen. Hierzu zählen vor allem drei zentrale Texte, die auf den Begriff der Deutung zurückgreifen und auch der Sache nach als paradigmatisch angesehen werden: Die Traumdeutungen durch Josef (Gen 40f) und Daniel (Daniel 2) sowie die Bitte der Jünger um eine Gleichnisdeutung Jesu (Matth. 16).[23]

Schleiermacher steht in genau dieser Tradition, wenn er den Bedeutsamkeitsbegriff auch im Zusammenhang seiner Vorlesungen über Psychologie verwendet. So behandelt er im Abschnitt über „Schlafen und Wachen" insbesondere die „Bedeutsamkeit der Träume" im Zusammenhang mit „Traum, Nachtwandeln (…), Fieberfantasien, Somnambulismus, Ahnungsvermögen".[24] Den angeführten Belegen im Alten Testament folgend bezieht sich Schleiermacher insbesondere im religionsgeschichtlichen Rahmen auf priesterlich evozierte und ausgelegte Träume, denen eine besondere Bedeutsamkeit zugesprochen wird.

Buchgesellschaft 1971, Sp. 957-959); Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen: Francke 1993, S. 323-329.

[17] Scholtz: Bedeutsamkeit, S. 257 mit Verweis auf Georg Friedrich Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle: Hemmerde 1757 (Repr. Düsseldorf: Stern 1965), S. 17ff.

[18] Schleiermacher: Hermeneutik (Kimmerle), S. 105.

[19] Schleiermacher: Hermeneutik (Kimmerle), S. 68.

[20] Schleiermacher: Hermeneutik (Kimmerle), S. 105.

[21] Schleiermacher: Hermeneutik (Kimmerle), S. 105.

[22] Schleiermacher: Hermeneutik (Kimmerle), S. 43.

[23] Es ist sicherlich kein Zufall, dass der Begriff der Deutung begriffsgeschichtlich seit der Lutherübersetzung von 1545 eng mit der Übersetzung dieser zentralen Bibelstellen zusammen hängt. So etwa die Deutung der Träume durch Joseph in Gen 40f (z.B. Gen 40,12: „JOseph sprach zu jm. Das ist seine deutung. Drey Reben sind drey tage …") und durch Daniel (z.B. Daniel 2,16: „Da gieng Daniel hin auff vnd bat den König das er jm frist gebe damit er die deutung dem Könige sagen möchte.") Jesus selbst deutet dagegen Gleichnisse (Matth. 16,36: „Vnd seine Jungere tratten zu jm vnd sprachen Deute vns die Gleichnisse vom Vnkraut auff dem acker."); vgl. hierzu z.T. auch die Belege bei Philipp Stoellger: Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs, in ders. (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 434 und 451.

[24] Friedrich Schleiermacher: Psychologie, in ders.: Sämtliche Werke, Bd. III, 4/6, Berlin: Reimer 1862, S. 348-356.

„Hier findet sich vorzüglich der bedeutsame Traum, oft zurückgehend auf eigne Zustände, aber auch oft sich verbreitend über Gesammtangelegenheiten und nun sieht man wie aus der Heiligkeit des Ursprungs Vorstellungen entstehen konnten von der Bedeutsamkeit solcher auf diese Weise hervorgebrachten Träume, die dann hernach oft leichter übertragen wurden."[25] An dieser Stelle verläuft die historische Begründung über Ursprungsort und Entstehungsweise der betreffenden Träume, nicht aber (wie zu vermuten) umgekehrt über einen Rückschluss auf einen göttlichen Ursprung über die besondere Eigenart des Traumes selbst. Es ist der „durch priesterliche Verrichtungen (…) künstlich hervorgebrachte(n) Schlaf", dem solche Autorität zukommt. Die Begründung für die religionsgeschichtlich außerordentlich einflussreiche Praktik der Traumdeutung vermutet Schleiermacher in der Ausschaltung menschlichen Willens und menschlicher Vernunft, die den Gedanken eines göttlichen Ursprungs nahelegt. „Wenn der Wille aufgehoben ist, so erscheint der Mensch in allen seinen Veränderungen als ein reines Naturwesen und wie man überall die Natur unter den göttlichen Willen subsumirt, so geschieht dies auch mit dem Menschen in diesem Zustande. Der Wahnsinn ist auch eine Aufhebung des Willens und so konnte auch der Traum als ein nur gehemmter Wahnsinn und der Wahnsinn als fortgesetzter Traum angesehen und als Manifestation des göttlichen Einflusses betrachtet werden."[26] Der bedeutsame Traum wird so zum Medium göttlicher Offenbarungen, die durch Deutungen ausgelegt werden müssen. Diese Bedeutsamkeit von Träumen lässt sich als onirische Bedeutsamkeit bezeichnen.

Anfang des 19. Jahrhunderts ist es aber nicht allein die Hermeneutik, für die sich der Begriff der Bedeutsamkeit (und seine Derivate) als fruchtbar erweist. In der Semantik sind es etwa August Boeckh und Wilhelm von Humboldt, bei denen „bedeutsam" die Konstitution von Bedeutung bezeichnet.[27] Wirklich zentrale Bedeutung erlangt der Begriff aber für die Ästhetik, wo er wiederum von Schleiermacher[28], vor allem aber Herder und schließlich Schopenhauer verwendet wird.

2.1.2 Ästhetische Bedeutsamkeit in Herders Auseinandersetzung mit Kant

Johann Gottfried Herders wichtigste Aufnahme des Bedeutsamkeitsbegriffs findet sich in seiner im Jahre 1800 erschienenen „Kalligone", deren viertes Kapitel mit „Von der Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten zum Begriff der Schönheit"[29] überschrieben ist. Unter diesem Titel behandelt Herder Bedeutsamkeit hier im Zusammenhang mit der Frage nach der Gestalt des Menschen, wie sie uns aufgrund seiner Leiblichkeit gegenübertritt und zur damaligen Zeit vor allem in der Diskussion um die Physiognomik[30] aktuell wurde. Die Diskussionen rund um die Physiognomik wurden in der damaligen Zeit vor allem davon bestimmt, wie Johann Caspar Lavater den Begriff (und seine Derivate) in seinen *Physiognomischen Fragmenten*[31] verwendet; Herder hingegen reflektiert ihn im Rahmen seiner philosophischen Ästhetik. Dabei ist für Herder die „Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten" nur der wichtigste Fall für den ursprünglichen Zusammenhang von sinnlich vermitteltem Sinn, Gefühl, Wahrnehmung und Wahrheit, wie er sie im Fall des „Natursymbols" als natürliches, nicht willkürlich-arbiträres Zeichen verwirklicht. Dass er letztere in der Tradition von Leibniz und Wolff „Symbole" nennt, die einen Gegenbegriff zu seinen Natursymbolen bilden und er umgekehrt auch ein Natursymbol, sogar das Verhältnis von Leib und Seele

[25] Schleiermacher: Psychologie, S. 361.

[26] Schleiermacher: Psychologie, S. 361.

[27] August Boeckh: Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, hg. von Ernst Bartuscheck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966, S. 93; Wilhelm von Humboldt: Über das vergleichende Sprachstudium (1820), in: Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Flitner, Bd. 3: Schriften zur Sprachphilosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, S. 18.

[28] Friedrich Schleiermacher: Ästhetik, hg. von Rudolf Odebrecht, Berlin: de Gruyter 1931, S. 84ff: „Nämlich jedes (Kunstwerk, JT) hat einen Teil seiner Verständlichkeit aus seiner ursprünglichen Bestimmung. ‚Daher das Kunstwerk, aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen, wenn dieser nicht geschichtlich aufbewahrt wird, von seiner Bedeutsamkeit verliert'."

[29] Johann Gottfried Herder: Kalligone, in: ders.: Werke in zehn Bänden, hg. von Hans Dietrich Irmscher u.a.. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1998, S. 642-964; das Kapitel 4 zur „Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten zum Begriff der Schönheit" auf S. 708-724.

[30] Zur Physiognomik insgesamt Martin Blankenburg: Art. „Physiognomik, Physiognomie", in: HWP, Bd. 7, Sp. 955-963; speziell zu Herder vgl. Johannes Saltzwedel: Das Gesicht der Welt. Physiognomisches Denken in der Goethezeit, München: Fink 1993, S. 145-198.

[31] Johann Caspar Lavater: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Bd. 2, Leipzig: Weydmann 1775, S. 90, 92, Bd. 3, Leipzig: Weydmann 1777, S. 112, 131, 218, Bd. 4, Leipzig: Weydmann 1778, S. 153f, 351.

als „Allegorie“ bezeichnen kann, führt leider immer wieder zu terminologischen Verwirrrungen. Denn seine Natursymbole entsprechen sehr viel eher dem, was man schon bald unter „natürlichen“ Symbolen im Gegensatz zu Allegorien versteht, bei denen das Verhältnis von äußerer Form und innerem Gehalt als arbiträre, über ein *tertium comparationis* vermittelte Repräsentation bezeichnet wird. Dass Herder ein Denker der Zusammenhänge ist, der eine strikte Trennung von Ästhetik, Ethik und Erkenntnis vermeiden will, begründet er anthropologisch von einem „natürlichen“, harmonischen Zusammenhang von Körper und Geist, der einen Dualismus nicht nur prinzipiell vermeidet, sondern der von bestimmten und bestimmbaren Entsprechungen zwischen beiden ausgeht, die durch expressive Authentizität begründbar werden. Der gestalthafte Ausdruck des menschlichen Leibes wird ihm zum grundlegenden Modell, wie ein Holismus gedacht werden kann, der zwar unterscheidet und Wechselverhältnisse kennt, ohne aber in Entgegensetzungen zu verfallen, weil Körper und Geist, Form und Inhalt einander entsprechen und aufeinander verweisen. Was die äußere Erscheinungswelt und insbesondere die Welt lebendiger Gestalten in ihr angeht, können diese auf Sinn und Wahrheit befragt werden, wenn und weil die Beziehung von Innen und Außen prinzipiell nach dem Modell expressiver Authentizität verstanden werden kann. Das Schöne ist insbesondere darum wahrheitsfähig und auf bestimmte, vermittelbare Begrifflichkeit bezogen, weil das Wohlgefallen an ihm auf der Vollkommenheit beruht, mit der es einen objektiven Begriff oder auch Zweck erfüllt.

Herder kann ausdrücklich auf „organisches Gefühl, lebendige Gestaltung“ verweisen, doch kann sein Gegensatz zu Kant gerade auch am Organismusbegriff verdeutlicht werden. Ein Organismus[32] gilt zeitgenössisch (etwa bei Moritz, Kant und dann auch bei Schelling) als etwas, das für sich besteht, seinen Zweck in sich selbst hat, also seinen eigenen Grund darstellt und sich so „organisiert“. Seine Teile stehen in ihren Unterschieden untereinander seiner Ganzheit und Einheit nicht entgegen, sondern konstituieren sie im Gegenteil gerade, indem sie der gegenseitigen Erhaltung als eines Ganzen dienen, so dass der Zusammenhang bzw. die Einheit die Differenzen ermöglicht wie auch umgekehrt die Differenzen die Einheit des Ganzen. Daher sind die Teile von diesem Zusammenhang des Ganzen her zu verstehen, wie auch das Ganze von eben diesen Teilen. Dieses Organismusmodell, dem wir auch bei Kant begegnen (KU, § 65), wird zu einem wichtigen Vorläufer des hermeneutischen Zirkels von Teil und Ganzem, einer Neufassung des alten Problems einer Verhältnisbestimmung von Besonderem und Allgemeinen (Universalienstreit) wie auch zu Hegels Begriff der „Idee“[33]. Doch im Unterschied zu Herder bleibt für Kant das Schöne an das subjektive Geschmacksurteil gebunden und das in sich sinnvolle ist entweder (wie im Kunstwerk) Konstrukt eines Baumeisters oder es bleibt (als Naturzweck) eine bloße regulative Idee und der „Weltbaumeister“ mit ihm. Weder Schönheit noch Zweck sind über die bestimmende Urteilskraft rein objektiv zu ermitteln oder zu „erkennen“, sondern fallen unter die reflektierende Urteilskraft und bleiben damit wesentlich auf die Subjektivität bezogen. Die Einheit der Vernunft, das harmonische Passungsverhältnis von Anschauung und Begriff, Vernunft und Natur, wird zwar für Erkennen und Handeln jederzeit vorausgesetzt, realisiert sich aber nur in lediglich kontingenten, rein subjektiven ästhetischen Erfahrungen. Ansonsten bleibt es beim Status einer regulativen Idee, eines normativen Sollens, wenn sie als teleologische Einheit der Zwecke gedacht wird; dass gilt insbesondere dann, wenn auch der Mensch mit seiner Vernunft im Sinne des Organismusmodells in das Ganze der Welt integriert werden soll.

Auch für Herders Ästhetik und Symboltheorie spielt das Begriffsfeld des Organischen bzw. der Organisation eine wichtige Rolle.

„In allen lebendigen Organisationen erscheint uns also im Äußren das Innere, die Seele des Gegenstandes. Das stumpfe Auge, das am Äußeren verweilt, nennet und unterscheidet blos Gestalten; das schärfere, das ergreifende schauet an Geist in der Gestalt, Seele im Körper (…): denn alles, sagen wir, ist Geist und Seele. Das sonst Unbedeutende symbolisiret.“[34]

Wenn Herder in seiner *Kalligone* von der „Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten“ spricht, dann weil wir es hier mit eben einer solchen „lebendigen Organisation“ von Äußerem und Innerem zu tun haben. Für ihn trägt diejenige Erscheinung eine besondere „Bedeutsamkeit“ in sich, die im Sinne eines natürlichen Zeichens oder Natursymbols einen ursprünglichen und charakteristischen, das Wesen einer Sache erschließenden Zusammenhang bezeichnet; wenn ihr das auf vollkommene Weise gelingt, wird sie als schön empfunden. Das ist bei der menschlichen Leiblichkeit und Gestalt auf besonders ausdrückliche und anschauliche Weise der Fall, und so gibt sie das ursprüngliche, paradigmatische Modell aller ästhetisch-

[32] Theodor Ballauf u.a.: Art. „Organismus“, in: HWP Bd. 6, Sp. 1330-1358.

[33] Das Organismusmodell wird aber auch zum Vorläufer von Hegels Begriff der spekulativen „Idee“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hg. von Otto Pöggeler u.a., Hamburg 1959, S. 80f, § 55f).

[34] Herder: Kalligone, S. 720; vgl. Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 58.

symbolischen Erkenntnis ab. Wie der Leib der Seele nicht äußerlich ist, sondern ausdrückt, gilt diese in erhöhtem Maße von Gesichtszügen und Mimik. Der Zusammenhang von philosophischer Anthropologie und Ästhetik ergibt sich für ihn also aus seinem holistischen Ansatz, wonach das Schöne nicht vom Guten oder Wahren zu trennen ist[35]. Der Mensch kann das nur deswegen erkennen und wahrnehmen, weil er selbst als Teil sowohl der Natur als auch der Geschichte, geprägt durch Sprache und Kultur, in diese eingebunden ist und ihnen keineswegs als (transzendentales) Subjekt gegenübersteht. Dementsprechend lassen sich Begründungen nicht über eine vorgelagerte, gar apriorisch-„reine" Erkenntnistheorie durchführen, denn der Mensch steht schon immer inmitten konkreten Denkens und Sprechens, das von konkreten Erfahrungen und einer bestimmten Sprache geprägt ist. Ganz im Gegenteil ist dies sogar die notwendige Voraussetzung für je eigenes Verstehen, Sprechen und Handeln.

Der menschliche Leib spielte nicht nur innerhalb der damaligen Physiognomiediskussion eine zentrale Rolle, sondern steht auch im Zentrum von Herders eigener Version einer kopernikanischen Wende[36], die in seinem Fall eine anthropologische ist und die verkopfte Philosophie wieder auf die Füße einer sinnen-, sprach- und leibzentrierten Anthropologie stellen will. Für Ästhetik, Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie gleichermaßen grundlegend ist Herders holistische Grundintention, die sich überkommenen Dualismen, insbesondere der kategorialen Unterscheidung körperlich-räumlicher und geistiger Dimensionen und „Entitäten" (René Descartes' Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans*) widersetzt, weil diese (insbesondere und von dort aus prototypisch für die gesamte Schöpfung) am Ort des Menschen – eben in seiner Leiblichkeit – durchbrochen werden. Die Gestalt des menschlichen Leibes zeichnet sich durch eine sinnlich erschließbare Bedeutsamkeit aus, weil schon seine äußere Erscheinung in einem Entsprechungsverhältnis zu seiner Seele steht, das die dualistischen Dichotomien der traditionellen Metaphysik hinter sich lässt. „Nein! Siehe diesen Körper an, als ein Sinnbild der Seele"[37]. Der Körper ist als „Sinnbild der Seele" dieser nicht äußerlich, sondern die leiblich-materielle Erscheinungsform der Seele, was so viel heißt, als dass eine körperlose Seele eine leere Abstraktion darstellt. Zweitens aber ist mit der angeführten These auch die Vorstellung verbunden, dass der Leib *qua* Sinnbild dieser Seele nicht nur ursprünglich eigen, sondern als ihre Erscheinungsform dieser auch angemessen ist. Die Frage, die sich daraus insbesondere für die Physiognomiedebatte ergibt, ist nun, ob man auch umgekehrt von der leiblichen Erscheinung (ähnlich wie von der Körpersprache) ausgehend Rückschlüsse auf die entsprechende Seele ziehen kann. Die hier vorgebrachten Thesen lassen sich nur nachvollziehen und begründen, wenn man die anthropologische und sprachtheoretische Grundlegung von Herders epistemologischer Ästhetik berücksichtigt, die er vor allem in ständiger Auseinandersetzung mit Immanuel Kant entwickelt.

2.1.2.1 Herders ästhetische Gnoseologie und ihre anthropologisch-sprachtheoretischen Grundlagen

Herders philosophischer Grundansatz ist ein anthropologischer und in mehrfacher Hinsicht holistischer, da zum einen sich die unterschiedlichen Vermögen des Menschen wie Sinnlichkeit, Vernunft, Instinkthaftigkeit, Sprache, Sozialität oder Leiblichkeit nicht kontrastiv zueinander verhalten, sondern in einem organisch-harmonischen Entsprechungsverhältnis zueinander stehen. Das führt zum anderen dazu, dass auch Natur und Kultur einander nicht entgegengesetzt werden dürfen. Insbesondere der Sprache spricht er (im Anschluss an Hamann) eine zentrale Rolle für das Menschsein zu, doch steht sie (anders als bei diesem) weder im Gegensatz zur Vernunft, noch stehen Vernunft und Sprache ihrerseits im Gegensatz zu Leiblichkeit, Instinkt und Natur; wenn er sie verwirklicht, ist dies völlig „natürlich".

Das wird besonders deutlich in seinem zentralen Begriff der spezifisch menschlichen Besonnenheit. Sie galt seit Homer, Platon und Aristoteles als „gesunder Sinn" (σωφρσύνη) im Gegensatz zur Hybris, als dasjenige, das dem Menschen angemessen ist und ihm zusteht, als Kardinaltugend der Klugheit (prudentia) oder angemessene, wohltemperierte Mitte im Sinne der μεσότης-Lehre. Anders bei Herder. Hier unterbricht die Besonnenheit[38] die Verhaltenszusammenhänge und die allgemein-organische Abfolge von

[35] Dazu etwa Hans-Dietrich Irmscher: Johann Gottfried Herder, Stuttgart: Reclam 2001, S. 34ff.

[36] Herder selbst benutzt diesen durch Kants Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 berühmt gewordenen Bezug auf Kopernikus bereits 1765: „Alle Philosophie, die des Volks sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolomäischen, das Kopernikanische System wart, welche neue fruchtbare Entwickelungen müssen hie sich zeigen, wenn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird." (Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften, hg. von Ulrich Gaier, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1985, S. 132)

[37] Johann Gottfried Herder: Über die neuere Deutsche Literatur, in: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764-1772, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1985, S. 398.

[38] Vgl. zum Folgenden auch Jung: Der bewusste Ausdruck, S. 46ff.

Reiz und Reaktion in ihrer notwendigen und eindeutigen Bestimmtheit durch die Vieldeutigkeit sprachlicher Vermittlungsmöglichkeiten. „Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum ersten Mal frei wirkend, hat Sprache erfunden“[39]. Sprache und Reflexion bezeichnen einerseits das spezifisch Menschliche, zum anderen sind sie in das organische Leben eingepasst, das nun seinerseits sprachlich geprägt wird. Der Mensch steht im Gegensatz zum fixierten Umweltverhältnis der Tiere, die ihrerseits passgenau in ihren jeweiligen Nischen leben. „Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet und stirbt.“[40] Demgegenüber kann sich der Mensch aus diesem geschlossenen Zusammenhang lösen, an den die übrigen Kreaturen gebunden sind: „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung.“[41] Damit antizipiert Herder zentrale Einsichten der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, der zufolge dem angepassten Tier eine Umwelt zuzusprechen ist, während dem Menschen als „Mängelwesen“ hingegen diese Spezialisierung abgeht und er stattdessen durch „Weltoffenheit“ und Exzentrizität ausgezeichnet ist, wozu man sich gern auf Herder beruft, so etwa bei Arnold Gehlen[42]. Durch seine Fähigkeit zur Herauslösung aus festgelegten Naturzusammenhängen kann sich der Mensch nicht nur zu den Dingen verhalten, sondern auch von diesem Verhalten abstrahieren und dieses sein Weltverhältnis selbst thematisieren. Damit verliert zunächst jede tatsächliche Ausrichtung potentiell ihre Selbstverständlichkeit und jeder spezielle Weltbezug wird hinterfragbar. Zweitens wird genau dadurch aber auch seine positive Fähigkeit „zur gezielten *Aufmerksamkeit*“[43] ermöglicht. Weil das so ist, löst auch die Besonnenheit den Menschen nicht aus dem Bereich sinnlicher Erfahrung heraus, sondern in gewissem Sinne führt sie ihn durch die Ermöglichung bestimmter Aufmerksamkeit tiefer in die Sinnlichkeit hinein, die nur so auch als solche thematisiert werden kann. Dadurch wird ein thematisierter Vordergrund gegen einen unthematischen Horizont abgehoben.

„Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirket, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinne durchrauscht, *eine* Welle, wenn ich so sagen darf, absondert, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke“[44].

Auf diese Weise formuliert Herder einen Wirklichkeitsbezug, der in der anticartesianischen Tradition so unterschiedlicher Denker wie Giambattista Vico, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten wurzelt. Hatte Descartes Erkenntnis auf Klarheit und Deutlichkeit der Überzeugungen (*clare et distincte*) beschränkt und sie konfusen subjektiven Wahrnehmungen entgegengesetzt, so verweisen jene Denker auf die Wahrheitsrelevanz sinnlicher Wahrnehmungen und der Phantasie; Baumgarten spricht in seiner *Aesthetica* von 1750 gar von „ästhetischer Wahrheit“ *(veritas aesthetica*) als der „Wahrheit, insofern sie sinnlich erfaßbar ist“[45]. Freilich ist der betreffende Wahrheitsbegriff recht weit gefasst, der Wahrheitswert unterliegt nicht dem Bivalenzprinzip der klassischen, zweiwertigen Logik (Baumgartens *Ästhetik* ist ja insgesamt *Logik* und *Metaphysik* komplementär entgegengesetzt) und auch in modaler Hinsicht formuliert die „ästhetische“ Wahrheit keinesfalls notwendige Wahrheitsansprüche, sondern eröffnet lediglich deren Möglichkeit.

„Die ästhetische Wahrheit ist also ihrem hauptsächlichen Sinn nach Wahrscheinlichkeit, jener Grad an Wahrheit, der, auch wenn er sich nicht bis zur vollständigen Gewissheit erhebt, dennoch nichts an bemerkbarer Falschheit enthalten mag.“[46]

Erkenntnis und Wahrheit werden in dieser für Herder wichtigen Tradition nicht als bivalent, sondern graduell aufgefasst, sodass sie ein Kontinuum darstellen, das von vagen Sinneseindrücken bis hin zu naturwissenschaftlichen Sätzen fortschreitet. So ist die *cognitio sensitiva* in ihrer Reichhaltigkeit, Vagheit und Dunkelheit für Baumgarten nicht nur im Gegensatz zur sicheren Erkenntnis zu verstehen, sondern ein erster und wichtiger Schritt zwischen dem (empirisch freilich schon immer überwundenen) absoluten Nullpunkt als *terminus a quo* und dem (ebenfalls kontrafaktischen und regulativen) Ideal vollkommener

[39] Herder: Ursprung der Sprache, S. 722.

[40] Herder: Ursprung der Sprache, S. 712.

[41] Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Werke. Bd. 3, München: Hanser 2002, S. 204.

[42] Arnold Gehlen: Der Mensch, Wiesbaden: Athenäum 1978, S. 20 und 35.

[43] Matthias Jung: Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin: de Gruyter 2009, S. 51.

[44] Herder: Ursprung der Sprache, S. 722.

[45] Baumgarten: Ästhetik, § 423.

[46] Baumgarten: Ästhetik, § 461f.

Erkenntnis als *terminus ad quem*. Sie ist „eine unerläßliche Voraussetzung für die Entdeckung der Wahrheit, da die Natur keinen Sprung macht aus der Dunkelheit in die Klarheit des Denkens. Aus der Nacht führt der Weg nur über die Morgenröte zum Mittag.“[47] Das hat entscheidende Konsequenzen für vorwissenschaftliche, ästhetische oder sapientiale symbolische Formen wie Mythen und Metaphern, die seit den Anfängen der Philosophie aus der Sicht möglichst exakter begrifflicher Erkenntnis fast ausschließlich kritisch als „irrationale“ Formen der Weltaneignung in den Blick genommen wurden. Doch auch wenn man diese vorwissenschaftlichen Ausgangssituationen ernst nimmt, etwa im Sinne von Wilhelm Nestles „Vom Mythos zum Logos“), ist damit ein teleologisches Fortschrittsmodell keineswegs aufgegeben, wenn der Mythos als Form wie auch seine Inhalte nur über den Logos legitimiert werden können. Die ästhetisch-sapientalen Formen stellen jedenfalls diejenigen Vorstufen dar, in denen Welt „immer schon“ erschlossen wurde und auf die sich diejenigen Wissenschaften beziehen müssen, die ihrem Selbstverständnis nach rationaler sind. Soll Philosophie nicht eine des absoluten Anfangs sein, muss sie auf Vorverständnisse als ihre Bedingung rekurrieren, aus der ihre Fragestellungen erwachsen, so radikal sie diese auch kritisieren mag. Erkenntnis wird so als dynamischer Prozess aufgefasst, der von Reichtum und Unbestimmtheit der nur scheinbar „unmittelbaren“, in Wahrheit prä-prädikativ synthetisierten sinnlichen Wahrnehmung zu größerer Bestimmtheit fortschreitet.

So sehr auch Leibniz das Ideal klarer und deutlicher Vorstellungen teilt, unterschätzt er doch nicht die epistemische Rolle der αἴσθησις im Sinne sinnlicher Wahrnehmungen, mögen sie auch zunächst dunkel oder verworren sein. Der Mensch nimmt zunächst jeweils alles in gleicher Weise wahr, aber noch undifferenziert und ohne gerichtete Aufmerksamkeit. Herders bereits zitiertes Beispiel der Wahrnehmung einer einzigen „Welle“ vor „dem ganzen Ozean der Empfindungen“ bezieht sich auf Leibnizens *petites perceptions,* die dieser gerne durch eben jenes Beispiel illustriert.

„Jede Seele erkennt das Unendliche, erkennt alles, jedoch auf undeutliche Weise, wie wenn ich am Ufer des Meeres spazierengehe und den großen Lärm vernehme, den es macht, und dabei den besonderen Lärm einer jeden Welle, aus denen der Gesamtlärm zusammengesetzt ist, vernehme, ohne ihn zu unterscheiden.“[48]

Vorgängig zu allen höherstufigen kognitiven Akten steht der Mensch immer schon in einem sinnlich vermittelten Weltbezug, so dass auch rationale Erkenntnis nicht auf dem Nullpunkt einer *tabula rasa* anhebt. Auf diese Weise ist dem Menschen die Wirklichkeit bereits gegeben, wenn auch nur verworren bzw. „vage (*confusement*)“[49] und damit im Sinne einer *cognitio confusa*. Da Leibniz diese anfängliche, wenn auch verworrene Wahrnehmung bereits als Form von Erkenntnis *(cognitio*) betrachtet, zeichnet sich hier das Modell eines erkenntnistheoretischen Kontinuums ab, in dem die Wahrnehmung (wie anfänglich und unausgeprägt auch immer) wirklichkeitserschließend ist und keinesfalls im Gegensatz zur höherstufigen Erkenntnis steht.

„Leibniz gradualisiert die Übergänge zwischen cognitio confusa und cognitio clara mit dem Effekt, daß die Seele eines Menschen im Grunde genommen alles weiß, wenn auch vage (confusement). Erkenntnis ist hiernach bloß analytisch möglich als Klärung und Explikation von etwas, was unausdrücklich bereits vorhanden ist“[50].

Auf diese Weise vermag Leibniz eine Problematik zu bearbeiten, die im Grunde seit Platons Anamnesislehre virulent war und sowohl in der phänomenologischen Beschreibung als auch in der sachlogischen Analyse der Struktur von Erkenntnis einsichtig gemacht werden kann. Denn in der Tat kann das Erkennen wie eine Erinnerung erlebt werden, wenn das dunkel Erahnte zur Klarheit gelangt, was unmöglich wäre, ginge man unter Verzicht auf vorläufige, vage und dunkle, aber doch auch antizipierende Vorverständnisse tatsächlich von einem Nullpunkt der Erkenntnis aus, von dem aus nicht einmal die Frage oder Problemstellung formuliert werden könnte. Eine Beschreibung von Erkenntnis muss den Erkenntnis*gewinn* nachvollziehbar machen, der wiederum nicht einsehbar ist, wenn aufgrund radikalen Nichtwissens keinerlei Wissensmangel empfunden werden kann, wozu mögliche Wahrheitsdimensionen zumindest erahnt werden können müssen. Erkenntnisgewinn muss als dasjenige re-identifiziert werden, was man wissen wollte, und ist insofern ohne Erinnerung nicht möglich. Die Bewegung des

[47] Baumgarten: Ästhetik, § 7.

[48] Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie und andere metaphysische Schriften, hg. von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Meiner 2014, S. 169.

[49] Wolfram Hogrebe: Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen, Frankfurt: Suhrkamp 1992, S. 68.

[50] Wolfram Hogrebe: Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 38 (1984), S. 549.

Erkenntnisgewinns ist als Explikation des Impliziten und begriffliche Unterscheidung des Unmittelbaren, Dunklen, Prägnanten und Dichten möglich. Bei Leibniz also verbindet sich diese explizite Erkenntnis mit einem Verweis auf die vorhergehende, aber noch verworrene *cognitio confusa*, den er ausdrücklich auf Platons Anamnesis-Lehre bezieht, weil „unsere Seele alldas der Möglichkeit nach weiß und nur der Aufmerksamkeit bedarf, um die Wahrheit zu erkennen".[51]

In Leibnizens Beispiel bilden die Meereswellen einen allgemeinen, nur vage wahrgenommenen Gesamthorizont, der erst dann in seiner Vagheit zugunsten bestimmter Erkenntnis überwunden werden kann, wenn die zielgerichtete Aufmerksamkeit einzelne Aspekte und Bereiche herauslöst.

„So etwa kommt das undeutliche Geplätscher, das die sich am Meeresstrand Nähernden vernehmen, von der Häufung des Zurückpralls unzähliger Wogen. Wenn bei so vielen Perzeptionen (die gar nicht zu einer einzigen zusammenstimmen) keine über die anderen herausragt, und wenn sie Eindrücke hervorrufen, die etwa gleich stark sind oder die die Aufmerksamkeit der Seele in gleichem Maße bestimmen können, dann kann sie sich ihrer nur undeutlich bewußt werden."[52]

Schon für Leibniz, wie später dann auch für Herder, ist es demnach die Aufmerksamkeit[53], die den Übergang von den allgemeinen, noch nicht bewussten Wahrnehmungen (eben die *petites perceptions*) hin zur bewussten Aufmerksamkeit der Apperzeption leistet.

„Solche kleinen Perzeptionen sind also von größerer Wirksamkeit als man denken mag. Ja man kann sagen, daß vermöge dieser kleinen Perzeptionen die Gegenwart mit der Zukunft schwanger und mit der Vergangenheit erfüllt ist (sympnoia panta – wie Hippokrates sagte) und daß Augen, die so durchdringend wären, wie die Gottes, in der geringsten Substanz die ganze Reihe der Begebenheiten des Universums lesen könnten."[54]

An diese Überlegungen wird sich Kant mit dem Hinweis auf die (freilich nur negativ zu denkende) intellektuelle Anschauung und den intuitiven Verstand Gottes anschließen, die wir zwar denken müssen, von denen wir uns aber keinen Begriff machen können. Der Hinweis auf die so gegebene Unendlichkeit und die Totalität des Universums stellt eine Verbindung zum Infinitesimalkonzept von Leibniz her, denn so wie die unendliche Anzahl von Wellen das Rauschen des Meeres bildet, so ist auch jede Welle ihrerseits aus unendlich vielen Teilelementen aufgebaut. Dadurch wird die Einheitsstiftung gewissermaßen bereits Grundlage der Ontologie, denn wie „das" Meer aus unendlich vielen Wellen, so besteht „die" Welle aus unendlich vielen Wassertropfen usw. Kant denkt die Einheitsstiftung bekanntlich so, dass aus der *unitas transcendentalis Dei* Baumgartens die transzendentale Apperzeption der menschlichen Subjektivität wird (KrV, B 153f). Nun bestimmt der formale Modus der Einheitsstiftung in solcher Weise über die Wirklichkeitskonstitution, dass die Ontologie an die Epistemologie und diese an ihre reflexive Analyse bzw. Konstruktion gebunden wird. Werden Kants Formen apriorischer Synthesen fraglich, da sie ihrerseits einer historischen Dynamik unterliegen, stellt sich umso dringlicher die Frage nach Konstruktionsprinzipien und Interpretationsschemata als Wahrnehmung- und Deutungsformen, die als kategoriale Grundlagen derjenigen Fragen dienen, die die Vernunft als der „bestallte" Richter an die Wirklichkeit stellt. So ergibt sich als Voraussetzung auch der Epistemologie schon hier die Frage, welche Frage sinnvollerweise gestellt werden sollten.

Einzelnes Seiendes, das sinnlich oder historisch Besondere, ist immer individuell. Leibniz fasst das Individuelle als *ens omnitudo determinatum*[55], das erst dann „durchgängig bestimmt" (Kant) sein könnte, wenn sämtliche intensionale Prädikate und extensionale Relationen bestimmt wären; daher begründet sich seine (Leibnizens) bekannte Definition der individuellen Substanz als dasjenige, das die Vielheit (letztlich des ganzen Universums) in seiner Einheit auszudrücken vermag. Das ist freilich nur möglich, wenn analog zum Infinitesimalkalkül die Begriffsbestimmungen unendlich weit gesteigert werden, bis schließlich die Differenz zu demjenigen, was auf solche Weise bestimmt wird, zu vernachlässigen ist – oder eben doch Wesentliches von Unwesentlichem geschieden wird. Kants Überlegungen in der *Kritik der reinen Vernunft* wollen nur Gegenstände überhaupt in ihrer Konstitution begründen, thematisieren aber nicht das Problem

[51] Gottfried Wilhelm Leibniz: Metaphysische Abhandlung, in: ders.: Kleine Schriften zur Metaphysik, hg. von Hans Heinz Holz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965, S. 133.

[52] Leibniz: Monadologie, S. 97.

[53] „Der Ausdruck ‚Denken' bezeichnet oft die Tätigkeit, die der Geist an seinen eigenen Ideen ausübt, sofern er ihnen aktiv und mit einem bestimmten Grad willkürlicher Aufmerksamkeit gegenübertritt; dagegen ist der Geist in dem, was man Perzeption nennt, gewöhnlich rein passiv". (Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand, Hamburg: Meiner 1996, S. 102)

[54] Leibniz: Neue Abhandlung, S. 11.

[55] In der Nachfolge von Leibniz formuliert Christian Wolff: „Ens singulare, sive indiviuum, esse illud, quod omni modo determinatum est"; Wolff: Ontologie, § 227.

der historisch-individuelle Gegenständlichkeit; die *omnitudo realitatis* als Inbegriff aller logischen Prädikate wird zum transzendentalen Ideal.

Wenn ein unendlicher Bestimmungsvorgang dem endlichen, zumal geschichtlich sprachlich bedingten Verstand nicht möglich ist, stellt sich die Frage, welche Fragen gestellt, was beachtet werden muss und was nicht, welche Ausschnitte wichtiger und „wesentlicher", erschließungskräftiger und „prägnanter" sind als andere. Herders an dieser Stelle angeführter Rückbezug auf Leibniz und damit auf Formen einer vorprädikativen Synthesis schafft Einheiten impliziter Verknüpfungen des Mannigfaltigen, die an dieser Stelle explizit mit dem Begriff der Prägnanz bezeichnet werden. Der Begriff der *„perceptio praegnans"* wurde von Baumgarten als „vielsagende", „sinnreiche", sozusagen „bedeutungsschwangere" Perzeption konzipiert.[56] Er wird hier noch in seiner ursprünglichen Bedeutung sichtbar, denn so sehr er bereits die empfangende Mannigfaltigkeit der Perzeptionen bündelt, „impliziert" er eine Zukunft, die sich aus seiner Explikation ergibt: *praegnans futuri*. Die Aufnahme und Weiterentwicklung dieses zentralen Begriffs durch Herder und Ernst Cassirer gewinnen aus diesem Entstehungskontext ihren genauen Sinn.[57] In Herders berühmten Beispiel aus der Schrift *Über den Ursprung der Sprache* ist es ein sprachlich bestimmtes, empirisches Merkmal, das zunächst die generische, aber noch nicht die individuelle Identität etwa des Schafes bestimmt, wie wir gleich noch sehen werden („Ha, du bist das Blökende!"[58]). In seinen Ausführungen über das Natursymbol ist es der menschliche Leib, der das paradigmatische Ursymbol einer aus unübersehbar vielen „Teilen" bestehenden, organischen Einheit bzw. Ganzheit bildet, wobei sich Teile und Ganzheiten gegenseitig konstituieren.

Die „Besonnenheit" ermöglicht beide Pole möglicher Aufmerksamkeitszentren, den Bezug auf sich selbst ebenso wie den Bezug auf das einzelne Objekt als solches, das damit aus seinem Zusammenhang herausgenommen und um seiner selbst willen untersucht werden kann. Hier liegen die sachlichen Gründe für die in der späteren Hermeneutik und Phänomenologie verknüpften Zusammenhänge, die bei Herder zunächst nur anklingen. Denn auf diese Weise ermöglicht Besonnenheit Aufmerksamkeit, diese wiederum impliziert einen (zumindest einstweilen) unthematisierten Hintergrund (Horizont), in dem gewachsene, vage Vorstellungen ihrer kritischen Revision harren, für den Moment aber bereits ein Gesamtbild ermöglichen. Die Dichotomie von Subjekt und Objekt wird durch Herders Fokus auf deren Gleichursprünglichkeit unterlaufen. Die interessante „Pointe"[59] liegt aber nun in dem Sachverhalt, dass die spezifisch menschliche Möglichkeit zur Besonnenheit nicht zu einem Dualismus von Körper und Geist, Tier und Mensch, Natur und Kultur als strikten Gegensätzen führt. Denn ebenso basal für seine Anthropologie wie der Begriff der Besonnenheit ist das Verständnis der sinnlichen Leibgebundenheit des Menschen als verkörperter und damit sinnlicher Vernunft. Die Vernunft ist immer an den Leib, der Sinn immer an Sinnlichkeit gebunden. Das beide Verbindende und den einzelnen Sinneseindrücken Zugrundeliegende findet Herder im Gefühl, das zwischen Subjekt und Objekt vermittelt und schon bei ihm, ähnlich wie später bei Schleiermacher und anderen Frühromantikern, als Medium von Übergängen Differenzen selbst, aber auch ihre gestalthafte Verknüpfung erst ermöglicht – eine Einsicht, die bis heute nichts von ihrem systematischen Gewicht eingebüßt hat, freilich nur so lange, wie man dies Gefühl nicht als reine, negationslose Unmittelbarkeit und damit „leer" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) denkt.

„Es gab uns also das Gefühl nicht nur des Zusammenhanges in der empfindenden Natur für den Augenblick, sondern indem der Ton ausklang, und seine consone Klänge nachhallten, ein Gefühl der Dauer und bei jedem wiederkommenden Ton einer neuen Dauer der Empfindung, mithin eine unzerreißbare Folge der Momente, worin das Wesen der Melodie lag."[60]

---

[56] Gottfried Gabriel: Baumgartens Begriff der „perceptio praegnans" und seine systematische Bedeutung, in: Dagmar Mirbach u.a. (Hgg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus, Hamburg: Meiner 2008, S. 64.

[57] Vgl. zum Problem prägnanter Wahrnehmung bei Herder außerdem Hans Adler: Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder, Hamburg: Meiner 1990, S. 90-101.

[58] Herder: Ursprung der Sprache, S. 723.

[59] Jung: Anthropologie, S. 48.

[60] Herder: Kalligone, S. 709; ähnlich gilt eine Melodie auch Cassirer als Paradebeispiel „übersummativer", weil gestalteter Ganzheiten, so sehr sie auch in einzelne Elemente analysiert werden können (vgl. etwa Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I: Die Sprache, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 38; die Philosophie der symbolischen Formen wird im Folgenden wie üblich als PsF mit römischer Ordnungs- und arabischer Seitenzahl angegeben. Ganz ähnlich auch Dilthey GS V, 149f. Herder zeigt schon hier, dass Gestalt und Ausdruck nicht nur physiognomisch und visuell realisiert sein müssen, sondern auch bspw. Melodien anhand des Gestaltmodells im Sinne der „Ausdrucksfunktion" (Cassirer) wahrgenommen werden können.

Das Gefühl stellt allerdings nur die gemeinsame Grundlage der Gesamtheit der Sinne einerseits sowie der Vernunft und des Gefühls andererseits dar. Der Verweis auf reflexive Vernunft führt auch für Herder das unterscheidend Menschliche ein, das, wie er nicht müde wird zu betonen, nicht im Gegensatz zur Sinnlichkeit verstanden werden darf. Allerdings darf die mit ihr eingeführte Differenz auch nicht gleich wieder im Namen seines anthropologischen Holismus eingezogen werden. Genau diese Form einer differenzierten Einheit muss nun aber Herders Begriff der Besonnenheit leisten, den er insbesondere in seinen Untersuchungen des Zusammenhanges von sinnlicher Wahrnehmung, Erkenntnis und Sprachgenese analysiert.

Auf dem Gebiet der Sprachphilosophie stellt sich die umrissene Aufgabe so dar, dass Herder einerseits den präreflexiv-unbewussten Ursprung der Sprache in poietischer Kreativität festhalten will, wie ihn sein Lehrer Johann Georg Hamann herausgestellt hat, er andererseits aber auch mit Leibniz an der Sprache als analytisch-klarem Erkenntnismedium festhält, das sich distinkter Begriffe bedient.[61] Dem präreflexiven Ursprung der Sprache entsprechen die einzelnen Empfindungen, Bilder und Gefühle, die sich in ungeordneter Vielfalt darstellen und aufdrängen. Gegen Hamann hält Herder aber daran fest, dass dies noch nicht das eigentümliche Wesen der Sprache, ihre „Form" darstellt. Erst die Besonnenheit setzt sich zu diesen Empfindungen, Bildern und Gefühlen in ein differenzierendes Verhältnis, das Herder auch Reflexion nennen kann.

„Er beweiset Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften lebhaft oder klar erkennen, sondern Eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich anerkennen kann: der erste Actus dieser Anerkenntnis gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urtheil der Seele – und wodurch geschah diese Anerkennung? Durch ein Merkmal, was er absondern mußte, und was, als Merkmal der Besinnung, deutlich in ihn fiel. (…) Dies erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele! Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden!"[62]

In seiner Abhandlung *Über den Ursprung der Sprache* von 1772 illustriert er das bekanntlich mit dem Beispiel der Benennung eines Schafes. Seine Erscheinung ist mit einer Vielzahl von Eigenschaften verbunden. Das Schaf „steht da, ganz wie es sich seinen Sinnen äußert. Weiß, sanft, wollicht – seine (des Menschen, JT) besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal, – das Schaf blöket! Sie hat Merkmal gefunden."[63] Die Besonnenheit kann sich von der scheinbar unmittelbaren Sinnlichkeit lösen und von ihr abstrahieren, doch führt dies auch hier nicht von der Sinnlichkeit hinweg, sondern tiefer und genauer hinein, weil so die wichtigen, wesensbestimmenden Eigenschaften erst als solche wahrnehmbar werden und nicht mehr im Meer der Empfindungen untergehen.[64]

Der sprachliche Ausdruck ist daher anthropologisch in der Besonnenheit verwurzelt, die aber nicht als nachgängige Reflexion missverstanden werden darf, sondern schon die Wahrnehmung ausrichtet und strukturiert.

„In diesem Sinne kann für Herder die Sprache ganz als ein Erzeugnis der unmittelbaren Empfindung und zugleich ganz als ein Werk der Reflexion, der Besinnung gefaßt werden: weil eben diese letztere nichts äußeres ist, was nachträglich zum Inhalte der Empfindung hinzutritt, sondern weil sie in ihn als konstitutives Moment eingeht."[65]

Sinn wird an und in sinnlichen Erfahrungen vermittelt, die genau dadurch bedeutsam werden. Zwar können im Ausgang hiervon ideale Gehalte von Materie und sinnlicher Wahrnehmung unterschieden werden, doch verdanken sich „rein" ideale Gehalte dann eben solchen Abstraktionen einer ursprünglich noch nicht ausdifferenzierten Einheit. „Die Wahrnehmung bildet ein relativ undifferenziertes Ganzes, aus dem sich die einzelnen Sinngebiete noch nicht in wirklicher Schärfe herausgesondert und abgehoben haben."[66]

---

[61] Hierzu insgesamt PsF I, 90-99.

[62] Herder: Ursprung der Sprache, S. 722f.

[63] Herder: Ursprung der Sprache, S. 723.

[64] Voraussetzung für diese gestufte Form der Intentionalität ist die Zeitlichkeit, aber auch die Fähigkeit zur Verstetigung bestimmter Eigenschaften. Schon Leibniz hatte in seinem Beispiel der Meereswelle auf diese grundlegende Funktion der Zeitlichkeit hingewiesen. „Also waren es Bewußtseinszustände, die von uns nicht zugleich apperzipiert wurden, vielmehr erfolgte die Apperzeption erst auf den Hinweis hin, also nach einer bestimmten Zwischenzeit, wie klein diese auch gewesen sein mag. Um diese kleinen Perzeptionen, die wir in der Menge nicht unterscheiden können, noch besser zu fassen, bediene ich mich gewöhnlich des Beispiels vom Getöse oder Geräusch des Meeres, welches man vom Ufer aus vernimmt." (Leibniz, Neue Abhandlung, S. 10f)

[65] Cassirer: PsF I, 96.

[66] So Cassirer in Bezug auf Herder (PsF III, 40).

2.1.2.2 Bedeutsamkeit der Gestalt: der Leib als prägnantes Symbol

Indem Herder sich am symbolischen Ausdruck orientiert, ist für ihn nicht nur Schönheit gehaltvoll, sondern dieser Gehalt auch durch Begriffe, die Bedeutsamkeit also durch Bedeutungen artikulierbar, wenn sie auch durch diese Begrifflichkeit nicht ausgeschöpft werden mag. Daher ist es nur konsequent, wenn er ein ganzes Kapitel seiner *Kalligone* „Von der Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten zum Begriff der Schönheit“[67] benennt. Den Kontext bildet in erster Linie die seinerzeit prominent diskutierte Kunst der Physiognomik, der Herder aufgrund seiner bereits erörterten theoretischen Grundlagen prinzipiell aufgeschlossen gegenübersteht.

„Die Physiognomik im weitesten Verstand (…) ist der wichtigste Teil der Weltweisheit. Sie allein kann uns ins Heiligtum der Seele führen: denn der Körper ist nur lebendwürkendes Symbol, Formel, Phänomen der Seele. Ohne alle Mystik und im schärfsten philosophischen Verstand ist der innere Mensch dem äußeren durch und durch innewohnend.“ [68]

Das Verhältnis von leiblichem Ausdruck und Sinngehalt scheint doch kein arbiträres (wie im Fall willkürlich-künstlicher Zeichen) zu sein, sondern als natürliches Zeichen auch ein natürliches Verhältnis zwischen Zeichen und Bedeutung, Form und Inhalt zu implizieren. Denn schließlich ist die Leiblichkeit des Menschen das ursprüngliche Modell eines solchen natürlichen Verhältnisses, das jedem Dualismus von Körper und Geist unterläuft und als das archetypische „Natursymbol“ schlechthin allen anderen als paradigmatisches Muster dient, ja sie überhaupt erst ermöglicht. Und so fragt er rhetorisch:

„Wenn jedes lebendige Geschöpf, seiner Gestalt nach, ein Maximum seiner Bedeutsamkeit an sich trägt, dessen Anerkennung, verständig oder sinnlich, uns den Begriff seiner Schönheit, d.i. seines Wohlseins in seinem Element gewähret, wird dem Menschen dieser Ausdruck seiner Virtualität fehlen? Ihm, dem Mittelpunkt aller lebendigen Erdgeschöpfe?“[69]

Die leibliche Gestalt des Menschen trägt insofern „seine“ Bedeutsamkeit in sich, als sich in ihr eine harmonische Übereinstimmung zwischen Wesen und Eigenart einerseits und ihrem angemessenen Ausdruck in ihrer Gestalt andererseits findet. Drückt auf diese Weise die Gestalt und das Bild des Menschen nicht einfach irgendetwas, sondern diesen in seiner Gesamtheit aus, wird es umgekehrt auch möglich, einen intuitiv-anschaulichen Eindruck des gesamten Menschen zu gewinnen, der mit einer Addition substantieller und akzidentieller Eigenschaften nichts zu tun hat.

„Also ergreift die empfindende Seele ein ganzes Bild vom ganzen Menschen in seinem Seyn und Charakter? Ein ganzes Bild vom ganzen Menschen, sein geistig-körperliches Daseyn. Dies prägt sich ihr zuerst ein und auf einmal und unzerreißbar.“[70]

Die an dieser Stelle betonte Unterscheidung von diskursiver Rationalität begrifflichen Denkens und der instantanen Anschaulichkeit der Wahrnehmung wird uns im Laufe der Begriffsgeschichte von Bedeutsamkeit immer wieder beschäftigen, weil sie entscheidend für das symboltheoretische Verständnis von Bedeutsamkeit ist. Herder verweist hier darauf, dass die Anschauung erstens einen Gesamteindruck („ganzes Bild“) vermittelt, während begrifflich-diskursive Beschreibungen immer partikular und regional sind. Zweitens kann so der „ganze() Mensch()“ in den Blick genommen werden, keinesfalls nur der Leib, denn es handelt sich um eine symbolische Form der Wahrnehmung. Das intuitiv-anschauliche Wahrnehmen ist drittens instantan („auf einmal“) und kein diskursiver Prozess, der in Synthesisprozessen logische Prädikate oder propositionale Bestimmungen akkumuliert. Schließlich kommt ihm viertens auch eine zeitliche und sachliche Priorität zu („zuerst“), weil es Grundlage auch aller folgenden rationalen Erkenntnisprozesse (und eventuell korrigierender Revisionen) bleibt. Freilich darf die Rede von der holistischen, auf Totalitäten ausgreifenden bedeutsamen Symbolisierungen nicht vergessen machen, dass solche Ausgriffe und Antizipationen durch Symbolisierungen (Kant) oder absolute Metaphern (Blumenberg) dies wiederum nur in bestimmter Hinsicht tun, sich also auf unverzichtbare und unvermeidbare Perspektiven und Aspekte beschränken, die das pragmatische Selbst- und Weltverstehen erfordert.

Der menschliche Körper wird als Leib nicht einfach in einem Gegensatz zum Geist gedacht, wie bereits in dem angeführten Verständnis des Körpers als „Sinnbild der Seele“[71] deutlich wird. In genauer Entsprechung hierzu hat Schönheit als Angemessenheit des Ausdrucks einen direkten Bezug auf Wahrheit

---

[67] Herder: Kalligone, S. 708-724.

[68] Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, SW, Bd. 8, S. 250, zitiert nach Sørensen: Symbol und Symbolik, S. 56.

[69] Herder: Kalligone, S. 720.

[70] Herder: Kalligone, S. 721.

[71] Herder: Über neuere deutsche Literatur, S. 398.

und Bedeutung. Herder konzipiert Schönheit im Sinne einer Vollkommenheitsästhetik als Vollständigkeit von Eigenschaften ohne jeden Mangel, so dass in der schönen Erscheinung das Wesentliche offensichtlich wird. Daher bestimmt er die Schönheit der Plastik als „Bedeutung innerer Vollkommenheit“[72]. So trägt nicht nur der Mensch, sondern „jedes lebendige Geschöpf, seiner Gestalt nach, ein Maximum seiner Bedeutsamkeit an sich“[73].

Doch während Gesichtszüge und Gestalt auch zumindest zweidimensional („Anschein“, „Nebeneinander“[74]) visualisierbar sind und damit auch in der Malerei ihren Ort haben, kann nur die Plastik[75] die Gestalt dreidimensional verkörpern und kommt damit dem menschlichen Leib selbst am nächsten, und so zeichnet sich die Plastik als „leibhafte Wahrheit“[76] aus. „Reduziere sich der Wirklichkeitscharakter der Malkunst auf ‚Schilderung, Phantasie, Repräsentation‘ (…), so gelte in der Bildnerei: Sie ‚ist Wahrheit (…) Darstellung (…) sie ist gegenwärtig, sie ist da“[77]. Wenn Herder selbst „Schilderung, Phantasie, Repräsentation“[78] der Malkunst von „Wahrheit“ und „Darstellung“ und „(Ver)gegenwärtig(ung)“[79] in der Plastik unterscheidet, skizziert er die nicht nur semiotisch zentrale Unterscheidung von Präsenz und Repräsentation. Markus Buntfuß hält dies mit Inka Mülder-Bach für einen „Zeichenbegriff von bestechender Modernität“, da „diese ‚Überschreitung der Kategorien von Ausdruck und Repräsentation zugunsten des Darstellungsbegriffs‘ untrennbar verbunden (ist) ‚mit einer Anerkennung der unhintergehbaren Instanz des Körpers als Konstituens des Subjekts und Aprio ri (sic) des Denkens.“[80] Die Leistung dieses Gedankens hängt freilich daran, dass auch Präsenz, Darstellung und Vergegenwärtigung weder mit der Sache selbst identifiziert werden, noch extensional von Repräsentationen empirisch unterschieden werden. Denn nur so kann der Leib überh aupt erst als Symbol aufgefasst werden, das zwischen der „Einheit vor den Gegensätzen“ (Plotin) bzw. „Erstheit“ (C.S. Peirce) und der Differenz von Repräsentationen und arbiträren Zeichen vermitteln kann (Ist eine Haarlocke oder eine Reliquie Präsenz oder Repräsentation?). Der Begriff des Ausdrucks vermag diesen Übergang zu bezeichnen, weil er weder als eine korrespondierende Abbildung einer unabhängig davon existierenden und bestimmten „Innerlichkeit“ verstanden werden darf, der diese lediglich aufdeckt, n och so, dass er diese erschafft. Ein unwillkürlicher, ganz „natürlicher“ Aufschrei kann ebenso Ausdruck sein wie ein Bild Edvard Munks,

„Alles am Menschen ist darstellend, ausdrückend, reell bedeutend.“[81] Der menschliche Leib ist insofern nicht einfach Gegenstand oder Ding, sondern Darstellung und Ausdruck. Die Begründung hierfür liefert sogleich der nächste Satz: „Nicht wie in einer Schachtel wohnt des Menschen Geist, die ihn belebende, ihm angebohrne Kraft, sondern charakteristisch und energisch, ausgedrückt in seinen Gliedern, Bewegungen und Gebehrden.“[82] Nicht nur die figürliche Wahrnehmung der Gestalt entspricht dem Geist, sondern auch Verhalten, Haltungen und leibliche Expressionen lassen Rückschlüsse auf zugrunde liegende Geisteshaltungen und seelische Zusammenhänge erschließen. Genau dieses Passungsverhältnis des Ausdrucks, wie er in grundlegender und unübertrefflicher Weise im Verhältnis von Leib und Seele verwirklicht ist, bezeichnet Herder mit dem Begriff der Bedeutsamkeit. „Der Mensch endlich ist uns das Maß und Muster der organischen Schönheit; in ihm sind alle seine Formen bedeutsam.“[83]

---

[72] Johann Gottfried Herder: Plastik, in: Werke. Bd. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774 – 1787, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1994, S. 296.

[73] Herder: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792 - 1800, Werke. Bd. 8, S. 720; in der Kalligone bezieht sich Herder ausdrücklich auf Aristoteles und dessen Entelechiegedanken: Form war die Wesenheit der Sache selbst. (Herder: Kalligone, S. 736); vgl. auch Buntfuss, Markus, Die Erscheinungsform des Christentum. Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und de Wette, Berlin: de Gruyter 2004, S. 39 Anm. 63.

[74] Herder: Plastik, S. 257.

[75] Hierzu Buntfuss: Erscheinungsform des Christentums, S. 37ff.

[76] Herder: Plastik, S. 324.

[77] Herder: Plastik, S. 266, vgl. die Nachweise bei Buntfuss: Erscheinungsform des Christentums, S. 38.

[78] Herder: Plastik, S. 266.

[79] Herder: Plastik, S. 259.

[80] Buntfuss: Erscheinungsform des Christentums, S. 39 mit Inka Mülder-Bach: Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhunder, München: Fink 1998, S. 93.

[81] Herder: Kalligone, S. 720.

[82] Herder: Kalligone, S. 720.

[83] Herder: Kalligone, S. 724.

Homo mensura – das gilt symboltheoretisch ebenso wie „gnoseologisch“, ja sogar theologisch, versteht Herder doch die menschliche Gestalt als darstellende Inkarnation Gottes.[84] Versteht man unter einem Symbol oder Sinnbild nicht eine Zusammenfügung, sondern vielmehr die ursprüngliche Einheit einer sinnlichen Wahrnehmung und eines geistigen Gehalts, stellt sich der Leib als Prototyp aller Symbole da. Der Begriff der Bedeutsamkeit verweist also auf die Verflochtenheit von Sinn und Sinnlichkeit, Idealem und Materialem. Dass Herder hier ausdrücklich von der „organischen Schönheit“ spricht, darf nicht überlesen werden. Er versteht hierunter den organischen Zusammenhang von Schönheit und Bedeutung im „Natursymbol“[85], das er arbiträren Symbolisierungen entgegensetzt, auch wenn die für die Klassik so typische Entgegensetzung von Allegorie und Symbol bei ihm nicht in gleicher Weise ausgeprägt ist.

„Im Symbol muß entweder durch natürliche oder durch eine eingesetzte Bedeutung jeder, für den das Symbol ist, den dadurch bedeuteten Begriff anerkennen. Je natürlicher, vollständiger, eindrucksvoller er sich darstellt, desto trefflicher ist er symbolsirt; die vollkommensten also sind die Natursymbole; sie sind durchaus bedeutend.“[86]

Dieses Höchstmaß an Bedeutung, die die organische Schönheit des Natursymbols auszeichnet, ist eben jene Bedeutsamkeit, wie sie den lebendigen Gestalten, insbesondere der menschlichen, zukommt. Eine sorgfältige Begriffsbestimmung und eine entsprechende Abgrenzung gegenüber Kant fehlt im Hinblick auf das Organismusmodell ebenso wie eine Auseinandersetzung mit den teilweise bereits vorliegenden Kontrastierungen des Allegorischen mit dem Symbolischen im Umfeld der Weimarer Klassik.[87] Immerhin dürfte deutlich werden, dass die „organische“ Verhältnisbestimmung von Symbolzeichen und Bedeutung in eine ähnliche Richtung läuft wie die „klassische“ Entgegensetzung von Allegorie und Symbol, wonach das Symbol (im Gegensatz zur Allegorie) nicht etwas ihm Äußerliches bedeutet, sondern mit dieser seiner Bedeutung identisch ist. Da Herder jedoch häufig den Symbolbegriff noch in einem Gegensatz zum Intuitionsbegriff fassen kann, wie es in der Zeit vor Kant seit Leibniz und Wolff üblich war, und Herder ihn dann entsprechend als bloß arbiträres, konventionelles Zeichen kritisiert, wird „die Verwandtschaft zwischen Herders ‚Natursymbol‘ und Goethes Symboltheorie“ leicht übersehen. „Was Herder aber ‚Natursymbol‘ nennt, heißt in Goethes Sprache ‚Symbol‘, und was Herder als bloß konventionelles Symbol kritisiert (Bd. 22, 323), ist bei Goethe ‚Allegorie‘.“[88] Es ist klar, dass ein arbiträr-konventionelles „Symbol“ im traditionell-vorkantischen und anti-intuitionistischen Sinne ebenso auf einen bestimmten Begriff gebracht werden kann wie die Allegorie nur eine einzige, über ein tertium comparationis bestimmbare Bedeutung hat. Ein unermesslicher Bedeutungsüberschuss kommt erst mit dem Natursymbol und entsprechend der „Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten“ in den Blick, die organisch in sich selbst bedeutungsvoll sind. Wiederum ist es Moritz, der Vorläufer der eher „romantischen“ Identifikation von Sein und Bedeutung wird, eine Entwicklung, die auch zum „tautegorischen“ Symbol- und Mythosverständnis bei Schelling führt: Mythos und Symbol bedeuten letztlich sich selbst.

„In so fern eine Figur sprechend ist, in so fern sie bedeutend ist, nur in so fern ist sie schön. Das Sprechende und Bedeutende muß aber ja in dem rechten Sinn genommen werden: die Figur in so fern sie schön ist, soll nichts bedeuten, und von nichts sprechen, was außer ihr ist, sondern sie soll nur von sich selber, von ihrem inneren Wesen durch ihre äußere Oberfläche gleichsam sprechen, soll durch sich selbst bedeutend werden (...) Das wahre Schöne (...) besteht darin, daß eine Sache blos sich selbst bedeute, sich selbst bezeichne, sich selbst umfasse, ein in sich vollendetes Ganze sey“[89].

---

[84] „Also erscheint das Göttliche in deinem Gebilde; anders kann es nicht erscheinen.“ (Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, Werke. Bd. 7, S. 363f)

[85] Bengt Algot Sørensen: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik, Kopenhagen: Munksgaard 1963, S. 55-70.

[86] Herder: Kalligone, S. 952.

[87] So formuliert Goethes Schweizer Freund Heinrich Meyer: „Die symbolische Darstellung ist der versinnlichte allgemeine Begriff selbst, die allegorische Darstellung bedeutet blos einen von ihr selbst verschiedenen allgemeinen Begriff.“ Heinrich Meyer in: Johann Joachim Winckelmann: Werke, hg. C. L. Fernow/H. Meyer/J. Schulze, Bd. 2, Dresden: Walthersche Hofbuchhandlung 1809, S. 685. Goethe selbst hält fest: „Das Allegorische unterscheidet sich vom Symbolischen, daß dieses indirekt, jenes direkt bezeichnet“. Johann Wolfgang von Goethe: Über die Gegenstände der bildenden Kunst (1797). Weimarer Ausgabe, Bd. I/47 Weimar: Böhlau 1887ff, S. 95; beides zitiert nach Oliver R. Scholz: Art. „Symbol“, in: HWP, Bd. 10, Sp. 725ff.

[88] Sørensen: Symbol und Symbolik, S. 58; die Stellenangabe zu Herder bezieht sich auf Johann Gottlieb Herder: Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann 1877-1913.

[89] Karl Philipp Moritz: Über die Allegorie (1789), in: ders.: Schriften zur Ästhetik und Poetik, hg. von Hans Joachim Schrimpf, Tübingen: Niemeyer 1962, S. 112f, zitiert nach Oliver R. Scholz: Art. „Symbol“, Sp. 725.

Ähnlich wie hier Moritz kann auch Herder formulieren, auch wenn seine Begründungen sich deutlich unterscheiden. Denn die organische Struktur des Natursymbols orientiert sich an der menschlichen Leiblichkeit und der organischen Verbindung von körperlicher Erscheinung und Geist. Wie Gesten und Gestaltungen der expressive Ausdruck einer „innerlichen" Bedeutung sind, so lassen auch Natursymbole eine symbolische Wahrheit transparent werden. Da alle Erkenntnis in sinnlich-sinnhaften Empfindungen und diese im leiblichen Selbstgefühl wurzeln, erhält für Herder „das Gefühl des eigenen Seins, die originäre Aisthesis" den Status einer „Ersten Logik"[90]. Das darf freilich einerseits nicht so verstanden werden, als ob damit ein reines Selbstgefühl gemeint sei, das Rationalität und Besonnenheit oder gar sinnliche Empfindungen ausschließt. Denn ganz im Gegenteil will es diese ja gerade einschließen, so dass die Vermögen und Fakultäten in ihrem einheitlichen Bezug auf das „Gefühl" im Sinne des Tastsinns einerseits und auf das vorgängig schon immer sinnlich erschlossene Sein andererseits erscheinen. Schon gar nicht aber darf andererseits der sich so abzeichnende „dunkle Grund der Seele" gegen eine erst noch zu erschließende Realität abgegrenzt werden. Denn der Seinsbezug ist immer schon vorgängig und uneinholbar vorauszusetzen und findet seinen Ort nicht außerhalb, sondern in den Tiefen des uneinholbaren Grundes selbst. „Die ‚Erste Logik' ist die Erkundung des fundus animae, Heuristik des Dunklen, deren Ausgangspunkt der ästhetische Akt der Anerkennung der absoluten Prägnanz des Seins ist."[91] Ist die vorgängige, noch undifferenzierte Bezogenheit auf diese prägnante Fülle die grundlegende Bedingung alles Erkennens und bezieht von dorther ihre Priorität, so ist sie dennoch nur der Ausgangspunkt aller sich ausdifferenzierender und unterscheidender rationaler Erkenntnis und kommt nur in dieser zum Ziel. „Herder setzt an die Stelle des Denkens (wie seine Zeit das ‚cogitare' verstand) die Erfahrung der eigenen Leiblichkeit als einzig verläßlichen Ursprung der Selbst- und Welterkenntnis."[92] So wichtig der Hinweis ist, dass dieser Ursprung als bleibende Möglichkeitsbedingung die menschliche Erkenntnisfähigkeit kritisch begrenzt (und so einen Gutteil von Herders Polemik gegen die metaphysischen ‚Wortwelten' erklärt), so berechtigt und notwendig erscheint Herder andererseits dennoch Rationalität und analytische Schärfe innerhalb des als möglich umrissenen Erkenntnisgebietes. Die noch undifferenzierte, dichte Wahrnehmung ist prägnant; ihre Erkenntnis trägt damit den Charakter der analytischen Explikation. Insofern kann Prägnanz auch als „Bedeutungsträchtigkeit"[93] übersetzt werden. Auch der Begriff der Prägnanz[94] ist von Leibniz übernommen und wird bei Herder erstmals mit dem Begriff der Bedeutsamkeit verknüpft. Bei Leibniz sind vorprädikative Wahrnehmungen „prägnant" (noch im Sinne von „schwanger"), weil sie mehr enthalten, als dem Bewusstsein zunächst zugänglich ist, und daher entfaltet und expliziert werden müssen. Baumgarten übersetzt die prägnanten Perzeptionen als „vielsagende Vorstellungen"[95]. Lessing verwendet den Ausdruck im Zusammenhang seiner Ästhetik des Kunstschönen, wenn er im *Laokoon* davon spricht, dass die darstellenden Künsten den prägnanten Augenblick darzustellen hätten, in dem die Vergangenheit noch gegenwärtig erkennbar sei und sich die Zukunft bereits abzeichne, sie also aus dem erblickten Moment schon enthalten und ablesbar sein solle. „Die Mahlerei kann in ihren koexistierenden Kompositionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nutzen, und muss daher den prägnantesten wählen, aus welchem das vorhergehende und das folgende am begreiflichsten wird."[96]

Bei Herder steht die Prägnanz als ursprüngliche Bedeutungsfülle am Anfang allen Erkennens, weil sie zunächst ebenso überreich wie dunkel ist. In seiner vorgängigen Vertrautheit mit dem Sein in der Fülle seiner Prägnanz ist dem Menschen bereits alles bekannt, nur eben noch nicht in seiner Bestimmtheit erkannt, wozu gerade der Abstand und die Abstraktion von dieser unmittelbaren Fülle nötig sind. Als bestimmende Explikation des implizit und vorgängig Erschlossenen muss es die bestimmende Erkenntnis erst nach und nach entwickeln und auslegen; Geschichte wird insofern zur „Entbindung von Bedeutung"[97].

---

[90] Adler: Prägnanz des Dunklen, S. 76f.

[91] Adler: Prägnanz des Dunklen, S. 77.

[92] Hans Dietrich Irmscher: Grundzüge der Hermeneutik Herders, in: Johann Gottfried Maltusch (Hg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder, Bückeburg: Grimme 1973, S. 33; zitiert nach Adler: Prägnanz des Dunklen, S. 77 Anm. 159.

[93] Buntfuss: Erscheinungsform des Christentums, S. 45.

[94] Adler: Prägnanz des Dunklen, S. 77 und 90-101.

[95] Alexander Baumgarten: Metaphysica/Metaphysik, hg. von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011, § 517.

[96] Gotthold Ephraim Lessing: Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und der Poesie, in: ders.: Werke. Bd. 6, hg. Ernst Göpfert, München: Hanser 1974, S. 27.

[97] Adler: Prägnanz des Dunklen, S. 93.

2.1.2.3 Kant und die „interessierende Bedeutsamkeit des Schönen“

In Kants Werk spielt Bedeutsamkeit als Terminus keine Rolle. Dass Kant hier dennoch zu Worte kommt, hat zum einen den Grund, den entscheidenden historischen Hintergrund von Herders Ästhetik zu skizzieren und damit diejenige Kontrastfolie ins Spiel zu bringen, zu der Herders Ästhetik im Allgemeinen, seine Verhältnisbestimmung von Ausdruck und Bedeutsamkeit im Besonderen eine Alternative sein wollen. Denn erst von hier aus erhalten sie ihr eigentliches Profil und ihre systematische Relevanz. Da Kants Ästhetik zwar nicht terminologisch, sehr wohl aber der Sache nach Entscheidendes zur Bedeutsamkeitsproblematik beiträgt, wird sie zum anderen zentrale Voraussetzung und prominenter Bezugspunkt der folgenden Begriffsgeschichte. Daher ist ein Rekurs auf ihn vor allem deswegen unersetzlich, weil seine erkenntniskritisch begründete Ästhetik den möglichen Rahmen von Bedeutsamkeitskonzeptionen entwirft, auf den insbesondere spätere Symboltheorien aufbauen. Hans-Georg Gadamer geht so weit, die „interessierende Bedeutsamkeit des Schönen“ als „die eigentlich bewegende Problematik der kantischen Ästhetik“ zu bezeichnen.[98]

So stellt sich in unserem Zusammenhang erstens die Frage, was mit Gadamer in Kants Konzeption unter Bedeutsamkeit verstanden werden kann und zweitens, warum Kant der Schönheit zwar durchaus Bedeutsamkeit in diesem Sinne zuschreibt, im Gegensatz zu Herder wie zur metaphysischen Tradition Wolffs und Baumgartens aber eben keine Wahrheit. Damit wird drittens einerseits die Pointe von Herders Alternative deutlich, es zeigt sich aber andererseits auch, inwiefern beide Autoren sich gerade im Hinblick auf die Frage der Bedeutsamkeit näherstehen, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Herders holistische Plädoyers gegen eine Separierung und Vereinzelung von Sinnlichkeit und Vernunft, Erkennen und Handeln zugunsten eines einheitlichen Ursprungs des Wahren, Guten und Schönen richtet sich vor allem gegen Kants[99] strikte Unterscheidung der theoretischen von der praktischen Vernunft, wie er sie in der Kritik der reinen Vernunft (1781/87), der Kritik der praktischen Vernunft (1788). In der Kritik der Urteilskraft (1790) wird dieser Gegensatz zwar ansatzweise überwunden, was sie für einen Vergleich mit Herder ebenso interessant macht wie für den beginnenden Deutschen Idealismus, doch bleiben zentrale Fragen historisch wie systematisch umstritten und zweideutig. Klar bleibt, dass Kant theoretische wie praktische Vernunft als „Erkenntnisvermögen“ bezeichnen kann, die (einmal nach Naturbegriffen, einmal nach dem Freiheitsbegriff) a priori gesetzgebend sind[100], doch müssen sie jeweils einer völlig eigenen, autonomen Begründungslogik folgen, durch die sie sich selbst legitimieren. So erscheint hier eine „unübersehbare Kluft“, über die „kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann“ (KU, B XIX). Ein solcher Übergang muss aber andererseits doch möglich und auch wirklich sein, denn schließlich soll das moralische Wollen nirgends anders als in der empirischen Welt verwirklicht werden, ist das transzendentale Subjekt doch nur als empirisches verwirklicht und ist die Freiheit zugleich Idee wie auch das sich selbst realisierende, von der Vernunft anzuerkennende „Faktum der Vernunft“ (KpV, A 56). Darum musste die (auch nach Kant notwendig zu denkende, vorausgesetzte, aber nicht zu erkennende oder zu begründende) Einheit der Subjektivität zum Problem werden, das nach ihm aber aus prinzipiellen Gründen nicht zu lösen ist[101]. Die Kritik der Urteilskraft hat daher die Systemfunktion, die mögliche Vereinbarkeit beider aufzuzeigen, ohne aber ihre jeweils völlig eigenständigen Geltungslogiken zu verwischen oder einander anzupassen. Im ästhetischen Geschmacksurteil geschieht dies faktisch und ohne zwingend begründbare Allgemeingültigkeit, im teleologischen Urteil wird ihre Vereinbarkeit lediglich gedacht. Das Geschmacksurteil kann angesichts empirischer Wirklichkeit (in Natur oder Kultur) in ein gefühltes Selbstverhältnis (in Lust oder Unlust) zur freien und kreativen Weltkompetenz der eigenen theoretischen oder praktischen Erkenntnisvermögen versetzen. Damit kann im Anschluss an Kant

[98] Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 1986, S. 55 (künftig zitiert als WM, 55).

[99] Zum Folgenden vor allem die wichtige Anmerkung 1 zum § 57 der *Kritik der Urteilskraft* (KU), B 239-243; Kants wichtigste Schriften werden nach den üblichen Kürzeln und der Originalpaginierung, bzw. den betreffenden Paragraphen angeführt; zu Kants Symboltheorie insgesamt das ausgezeichnete Kapitel bei Andreas Kubik: Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Untersuchung in ästhetischer und theologischer Absicht, Tübingen 2008, S. 51-80.

[100] „Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe, und das des Freiheitsbegriffs, denn durch beide ist es a priori gesetzgebend.“ (KU, B XVII)

[101] Vgl. hierzu den noch immer höchst aufschlussreichen, klassischen Aufsatz von Dieter Henrich: Über die Einheit der Subjektivität, in: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 28-69. Es handelt sich hierbei um eine Rezension zur zweiten Auflage von Heideggers Kantbuch, der im Anschluss an die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A-Deduktion) die Einbildungskraft als Einheitsprinzip der Subjektivität bzw. Vernunft aufzufassen versucht.

am Geschmacksurteil die apriorische Funktion des Gefühls für die synthetisierende Subjektivität deutlich werden.[102]

Während die theoretische Vernunft von der Bestimmung von Objekten über die Formulierung einzelner Sätze bis zur systematisierenden Ordnung regulativer Ideen fortschreitet, geht die praktische Vernunft umgekehrt vor und von der Idee und Wirklichkeit praktischer Freiheit als dem „Faktum der Vernunft" aus, um diese von dort aus bis zur Bestimmung einzelner Handlungen als ihrer „Objekte" zu konkretisieren; so erklärt sich der teilweise spiegelbildliche, symmetrisch gegenläufige Aufbau der Kritik der praktischen Vernunft gegenüber der Kritik der reinen Vernunft. Auch ästhetische Urteile gehen vom sinnlich Gegebenen aus, sind aber nicht auf inhaltliche Bestimmung der Objekte ausgerichtet, sondern auf deren Erscheinung, ihre Gegebenheitsweise für das betreffende Subjekt. Denn dessen „Vorstellungskräfte" (KU, A 28) können vom Wahrgenommenen so angeregt werden, dass es im Fall der reflektierenden Urteilskraft nicht (wie im Fall der bestimmenden Urteilskraft) das Objekt selbst, sondern sich selbst in seiner Ausrichtung auf das Objekt, nicht allein die von allem Schein unterschiedenen, rein objektiven Vorstellungsinhalte, sondern die Vorstellungen als Erscheinungen insgesamt, mitsamt des subjektiven Bezogenseins und der entsprechenden Vermögen wahrnimmt bzw. beurteilt. Die Lustempfindung, die sich bei ästhetischen Urteilen einstellt, zeigt ein harmonisches Zusammenspiel der Erkenntniskräfte von Verstand bzw. Vernunft und Einbildungskraft untereinander und mit der Wirklichkeit an. Denn es kann kein Objekt, sondern es muss „der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen. Die Erkenntniskräfte (…) sind hierbei in einem freien Spiele" (KU, A 28).

Die angesprochenen Erkenntniskräfte umfassen die Einbildungskraft, die vielfältige, welthaltige Vorstellungen beinhaltet, und den Verstand, der im Falle der bestimmten Erkenntnis eine Einheit nach Begriffen stiftet, aber auch die freiheitsfähige Vernunft[103]. Im Fall des ästhetischen Urteils aber wird diese begrifflich bestimmte Einheit weder anvisiert noch beachtet. „Das Geschmacksurteil unterscheidet sich darin vom logischen, daß das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Objekt, das erstere aber gar nicht unter Begriffe subsumiert" (KU, B 145). Statt eine regelgeleitete Subsumtion unter einen Begriff zu betreiben, bezieht sich die Urteilskraft auf ein freies Spiel der Erkenntniskräfte, an dem sie Wohlgefallen hat. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf den synthetisierten Gegenstand der Erkenntnis („Objekt" bzw. Erkenntnisgegenstand als regel- bzw. begriffsgemäße Einheit der Vorstellungen, KrV, B 114f), sondern auf dieses Zusammenspiel von welthaltigen Vorstellungen der Einbildungskraft und einheitsstiftendem Verstand, das in jeder Erkenntnis zustande kommt und im Falle eines harmonischen Zusammenspiels als „schön" erfahren werden kann. Hier wird also ein Zusammenhang von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft deutlich, denn im Geschmacksurteil erfährt das Subjekt sich und seine Vermögen als zweckmäßig und weltfähig bzw. umgekehrt die Welt als zweckmäßig gegenüber der Möglichkeit, sie zu erkennen und frei in ihr zu handeln. Ästhetische „Lust" bezeichnet darum keine zufällige psychologische Präferenz, sondern erhält einen apriorischen Status. Sie bezeichnet dasjenige Wohlgefallen, das sich angesichts der prinzipiellen „Zweckmäßigkeit" der Welt bzw. der menschlichen Erkenntnis- und Handlungsvermögen generell einstellt, sich also auf die generelle Möglichkeit von Erkennen und Handeln des Menschen bezieht, dies aber am Beispiel und anhand der Tauglichkeit bestimmter Dinge für bestimmte Erkenntnisinteressen und Handlungszwecke, die eben darum zu so etwas wie „symbolischen" Instanziierungen eben jener prinzipiellen Verfasstheit werden. Damit wird der transitiv-intentionale Bezug auf sinnliche Gegenstände keinesfalls geleugnet, doch liegt die Besonderheit ästhetischer Erfahrung bzw. Geschmacksurteile (als Instanziierung reflektierender Urteilskraft) im selbstbezüglichen Innewerden der eigenen Aktivitäten und Reaktionsweisen auf diesen Außenbezug. Das Subjekt wird einer Dimension inne, die in jedem Erkennen und Handeln wirkt, doch aufgrund der transitiven Ausrichtung der bestimmenden Urteilskraft latent bleiben muss.

Hier zeigt sich der Zusammenhang mit der Teleologie bzw. der teleologischen Urteilskraft, die ebenso wie die ästhetische Urteilskraft eine Form der reflektierenden Urteilskraft darstellt. Denn nun wird die Passung und Welttauglichkeit der Subjektivität als ihre Zweckmäßigkeit bewusst und erfahrbar und zwar in theoretischer wie praktischer Hinsicht. Während der Verstand der Natur Gesetze gibt, gibt sich die Vernunft

[102] So jedenfalls lautet der (durch Dieter Henrich inspirierte) Interpretationsvorschlag Wolfgang Wielands: „Denn das Geschmacksurteil dient Kant nur als Exempel, an dem sich sonst zumeist verborgene Strukturen der Subjektivität ablesen lassen." (Wolfgang Wieland: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen 2001, S. 383f) Auch für denjenigen, den diese These historisch nicht überzeugen sollte, kann sie dennoch einen besonderen systematischen Reiz behalten, weil die Rolle des präreflexiven Selbstverhältnisses auch heute eine ernstzunehmende subjektivitätstheoretische Option darstellt. Zweitens plausibilisiert sie die rasante Kariere des Selbstgefühls nicht nur bei Jacobi, Novalis oder Schleiermacher. Allerdings wird man nicht sagen können, dass damit Rationalität oder auch die Einheit der Subjektivität in vorrationalen, affektiven Voraussetzungen begründet werden.

[103] Zum Folgenden Jens Kulenkampff: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt 1994, S. 87-106.

ihre eigenen Gesetze. Die reflektierende Urteilskraft vermittelt insofern zwischen beiden, als sie beurteilt, ob ein (durch den Verstand erkannter) Gegenstand einem (von der Vernunft gesetzten) Zweck dienlich ist. Daher erkennt die reflektierende Urteilskraft nicht etwas Neues im Erkenntnisgegenstand oder verändert diesen selbst, sondern beurteilt nur dessen Verhältnis zu einem vernunftgemäß gesetzten Zweck – und damit das Verhältnis des verzweckten Gegenstandes zum Subjekt selbst. Es bleibt „zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs (…) und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs“ (KU, B XIX), doch soll „der Freiheitsbegriff (…) den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen“ können. Darum muss die Natur „folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (KU, B XX). Es muss also ein „Grund der Einheit des Übersinnlichen“ gedacht werden, der zwar weder erkennbar ist, aber doch den „Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach den Prinzipien der anderen, möglich macht“ (KU, B XX) und entsprechend in Anspruch genommen wird. Kant folgt in diesem Ansatz in vielerlei Hinsicht Karl Philipp Moritz, der schon 1785 grundsätzlich feststellt:

„Bei der Betrachtung des Schönen aber wälze ich den Zweck aus mir in den Gegenstand selbst zurück: ich betrachte ihn, als etwas, nicht in mir, sondern in sich selbst Vollendetes, das also in sich ein Ganzes ausmacht, und mir um sein selbst willen Vergnügen gewährt, indem ich dem schönen Gegenstande nicht sowohl eine Beziehung auf mich, als mir vielmehr eine Beziehung auf ihn gebe“[104].

Hier wird nicht nur Kants zentraler Begriff des interesselosen Wohlgefallens vorbereitet, sondern auch verständlich, warum das betreffende Objekt ein neues Interesse weckt, das aber nicht auf den praktischen Nutzen oder Zwecksetzungen des Subjekts beruht, sondern dem ästhetischen Objekt einen Zweck zuspricht, der diesem selbst als Selbstzweck innewohnt. Daher wird Kant an dieser Stelle auch von einem Organismus sprechen und dabei ein wichtiges Modell für Verhältnisbestimmungen von Teil und Ganzen anregen.

„In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so, wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der anderen und des Ganzen willen existierend, d.i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein, und so gar nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern als ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleich kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Produkt, als organisiertes und organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können.“ (KU, A 288f, B 291f).

Zunächst also stehen die Elemente eines Organismus in einem reziproken Bedingungsverhältnis, bilden zweitens aber auch einen gemeinsamen Zusammenhang, der als „Ganze(s)“ allerdings nur „gedacht“ werden kann. Der Unterschied zwischen einem organischen Naturzweck und einer menschlichen, künstlichen Zwecksetzung ist aber ein zweifacher. Erstens sind die Teile zwar Werkzeuge (Organe), doch im Gegenteil zu menschlichen Zwecksetzungen wird ihnen nicht von außen ein Zweck gesetzt, dem gemäß sie dann angeordnet werden. Zweitens werden sie im Fall menschlicher Zwecksetzungen nur vorgefunden und entsprechend verwendet, während sie sich im Fall der natürlichen Organismen gegenseitig hervorbringen. Nun aber rekurriert Kant auf das Naturprodukt als Ganzes, das so „als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen ein Naturzweck genannt werden“ kann. Seine Hochschätzung des Naturschönen gegenüber dem Kunstschönen hat in dieser erstaunlichen Selbstorganisation seinen Hintergrund.

Der Organismus wird für Kant so zum Modell eines Verhältnisses von Teil und Ganzem, das einerseits autonomer Selbstzweck ist, andererseits einen Ganzheitsbegriff impliziert, der keine quantitative Summe, sondern die Sinnganzheit eines Zusammenhangs meint, der den Teilen weder äußerlich noch mit einem der Teile identisch ist und darum nicht verobjektiviert und positiviert werden kann. Symboltheoretisch aufschlussreich ist der Umstand geworden, dass die unterschiedlichen Teile dem entsprechenden Ganzen bzw. Zusammenhang mal mehr, mal weniger entsprechen, ihn besser oder schlechter erschließen können, wie man insbesondere an Goethes Symbolbegriff sehen kann[105]; worin genau die besondere Stellung des Teils gegenüber dem Ganzen liegt, ist damit noch nicht entschieden. Wir werden bei Friedrich Creuzer sehen, wie er hier von der Bedeutsamkeit der Symbole sprechen kann, ohne aber wirklich klären zu können, worin sie genau liegt; auch Dilthey wird eine zentrale Bedeutsamkeitsdimension in der hermeneutischen Erschließungskraft sehen, die ein Teil für einen Zusammenhang haben kann. Auch Herder für Herders

[104] Karl Philipp Moritz: Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten. An Moses Mendelssohn (1785), in: ders.: Schriften zur Ästhetik und Poetik, S. 3.

[105] „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“ Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen, in: ders.: Werke (Hamburger Ausgabe). Bd. 12: Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen, hg. von Erich Trunz. München 1982, S. 471.

Verständnis des Natursymbols spielt die harmonisch-organische Ordnung eine zentrale Rolle, wobei sie als Ganzheit oder Zusammenhang in seinem Fall aber nicht bloß „gedacht“ oder im Fall des Naturschönen im Geschmacksurteil empfunden wird. Bei Herder liegt dasjenige objektiv vor und kann entsprechend erkannt und bestimmt werden kann, was bei Kant subjektiv, entweder eine innere Selbsterfahrung oder ein zu denkender, nicht aber erkannter Zweck.

Weil Kant die Differenz gegenüber dem erkenntnistheoretisch konstruierenden Subjekt so streng betont, begründet sich hierin auch seine Hochachtung vor dem Naturschönen (KU, A 372ff). In ästhetischen wie teleologischen Urteilen erfährt die reflektierende Urteilskraft die Eignung der Subjektivität, ihre Welttauglichkeit, ihre eigene Zweckmäßigkeit im Erkennen und Handeln – gerade weil Natur- und Freiheitsbegriff durch eine unüberbrückbare „Kluft“ getrennt sind und auch die empirische Erkenntnis von empirischen Gegenständen und Gesetzen als „zufällig beurteilt werden“ (KU, B XXXVIII) muss – die transzendentale Deduktion der ersten Kritik zeigt ja nur Konstitution, Erkenntnis und Geltung prinzipieller Gesetze und von „Gegenständen überhaupt“. Nur deswegen kann es zur „Lust“ angesichts der Zweckmäßigkeit der Natur kommen, zu Staunen und Ehrfurcht angesichts von bestirntem Himmel und moralischem Gesetz. Jedenfalls ist die Zweckmäßigkeit das apriorische Prinzip der reflektierenden Urteilskraft sowohl in ihrer ästhetischen wie ihrer teleologischen Form. Das gefühlsmäßige Innewerden impliziert zugleich eine Stellungnahme (Lust und Unlust), die man als evaluativ oder zumindest doch qualitativ bezeichnen kann[106], die sich an demjenigen manifestiert, was sinnlich gegeben ist, aber auch zum Ausdruck im Kunstschönen drängt. Weil das Subjekt die Zusammenstimmung seiner theoretischen wie praktischen Vernunft mit weltlicher Erfahrung emotiv gewahrt, kann sich Wohlgefallen einstellen. Dieses Wohlgefallen entspricht als Zustimmung einer positiv-affirmierenden Form der Stellungnahme. Anders als etwas Angenehmes basiert es nicht auf Vergnügen, anders als das Gute nicht auf Achtung und Hochschätzung, anders als sinnliches Begehren kann es interessenlos sein. Und doch wird nicht nur der Deutsche Idealismus fragen, ob die genannten Elemente nicht in der Selbstbeziehung (hier der reflektierenden Urteilskraft) mit impliziert und affirmiert sind, wenn doch auch sie beispielsweise in der unbedingten Selbstaffirmation der Selbstsetzung wurzeln; auch Heidegger wird sie etwa im Meta-Existential der Selbst-Sorge gründen.

In Kants Fall kann Erkenntnis selbst als unbedingter Zweck gesetzt, bzw. umgekehrt ein unbedingter Zweck partiell erkannt oder doch gedacht werden. Von einem „Interesse“ oder „Bedürfnis der Vernunft“[107] kann allerdings nur dann gesprochen werden, wenn die endliche Vernunft als solche aufgrund ihrer Bedingtheit, ihrer mangelnden Selbstgenügsamkeit und offenen, ungesättigten Struktur dasjenige affirmiert, bejaht und achtet, worauf sie angewiesen ist. Ohne das Bewusstsein einer potentiellen oder aktualen Defizienz bzw. entsprechender Differenz innerhalb des unbedingt affirmierenden wie affirmierten Selbstverhältnisses kann es jedenfalls kein Interesse geben. Diese Einsicht ist so grundlegend, dass Kant seine berühmten drei Fragen „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ ausdrücklich auf das „Interesse der Vernunft“ zurückführt. Sowohl Wissen-Können wie Sollen und Hoffen markieren das aufgespannte Verhältnis, das eine phänomenale Defizienz und Differenz mit einem Ausgriff auf noumenale Fülle und Einheit verbindet. Denn während das praktische Interesse der Vernunft auf deren Verwirklichung durch die wirkliche Bestimmung des (aktual offensichtlich sinnlich-zufällig bestimmten) Willens geht, richtet sich das spekulative Interesse der Vernunft auf diese (aktual offensichtlich sich noch nicht abzeichnenden) Einheit von theoretischem Erkennen und praktischer Vernunft.

Das Wohlgefallen am eigenen Weltverhältnis kann sich nur einstellen, wenn die Übereinstimmung mit den weltlichen Gesetzmäßigkeiten nicht selbstverständlich ist. Doch kann es zunächst ja so scheinen, als sei (gemäß der Kritik der reinen Vernunft) die Passung, ja vielmehr sogar die Übereinstimmung von Subjekt und Welt notwendig.

„Wir haben in der Kritik der reinen Vernunft gesehen, daß die gesamte Natur, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung, ein System nach transzendentalen Gesetzen, nämlich solchen, die der Verstand selbst a priori gibt (…), ausmache. (…) Daraus folgt aber nicht, daß die Natur, auch nach empirischen Gesetzen, ein für das menschliche Erkenntnisvermögen faßliches System sei“. (KU, EE § IV)

Notwendig und selbstverständlich ist nur die Übereinstimmung mit „Gegenständen überhaupt“, die ja schließlich durch die transzendentale Apperzeption konstituiert werden, nicht aber die empirische Einsicht eines empirischen Subjekts in empirische Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge der individuell-

[106] In diesem Sinne des beurteilenden Stellungnehmens gegenüber dem Erfahrenen wird das „Reflektieren“, anders als der traditionelle Reflexionsbegriff, von Kant auch Tieren zugesprochen (KU, erste Fassung der „Einleitung“, § V.).

[107] Vgl. Burkhard Nonnenmacher: Vernunft und Glaube bei Kant, Tübingen 2018, S. 139ff sowie Axel Hutter: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg 2003, S. 64ff.

besonderen Wirklichkeit. Daher ist eine Affirmation durch ästhetisches Wohlgefallen („Lust“) nur denkbar, wenn in sie auch empirische Elemente eingehen. Nur weil es der Kritik der Urteilskraft nicht um „Gegenstände überhaupt“, sondern um Erscheinungen in all ihrer kontingenten individuellen Wirklichkeit geht, wird zum einen die Ebene empirisch-historischer Gegenstände wie auch empirischer Urteile erreicht und kann sich zum anderen das Interesse auf deren subjektive Gegebenheitsweise, die Zugangsweise des Subjekts zu ihnen richten. Das gilt zumal dann, wenn Erfahrungs- und Handlungsweisen und mit ihnen die Weltstellung des Subjekts nicht in Form philosophischer Reflexion lediglich gedacht, sondern (wie etwa im Fall des Schönen) auf spezifische Weise erfahren wird, nämlich im Sinne einer inneren, selbstbezüglichen Erfahrung. Daher muss das empirische Individuum sich hierzu verhalten, aber andererseits auch (ebenso wie Gegenstände und Natur) als empirisches thematisiert und nun seinerseits auf seine Zweckmäßigkeit und „Zusammenstimmung (…) zu unserem Erkenntnisvermögen“ (KU, B XXXVI) hin befragt werden, so dass es überhaupt zu einer „Einstimmigkeit mit sich selbst“ kommen kann. Diese wird ihrerseits nicht erkannt, sondern nur gedacht, punktuell aber eben auch (innerlich) erfahren bzw. wiederum als erfahrbar und realisierbar gedacht. Auch hier kann auf die vielfältigen historischen wie systematischen Schwierigkeiten und Folgen nur in äußerst grob vereinfachender Form hingewiesen werden, was aber geschehen soll, weil ihre Wirkungsgeschichte sowohl für den Symbolbegriff im Besonderen wie für das Verhältnis von reflexiver bzw. transzendentaler Philosophie oder Erkenntnistheorie und hermeneutischer Philosophie insgesamt von großer Wichtigkeit ist, was sich in beiden Fällen gerade anhand des Bedeutsamkeitsbegriffes zeigt. Während die erste Formulierung vom setzenden „Denken“ (etwa das transzendental Voraus-Gesetzte) dem nahe kommt, was Hegel in Kant als „äußere Reflexion“ ausmacht und kritisiert, erinnert die Möglichkeit eines auch gefühlsmäßigen Beurteilens von und Stellungnehmens zu Erfahrenem an die qualitative Selbstbezüglichkeit im Erlebnisbegriff. Während die äußere Reflexion (Geschmack als Urteil) niemals „sich“ wirklich einholen und so die Einheit der Subjektivität bzw. Vernunft erweisen kann (und Kant seine Philosophie nie „reflexiv“ zu einem selbstbezüglichen, sich selbst begründenden System ausbaut), gelingt dem Erlebnisbegriff (etwa Geschmack als ästhetische Erfahrung) zwar vielleicht eine phänomenologisch angemessene Beschreibung und die Wahrung des Zusammenhangs einer nun hermeneutisch verstandenen Subjektivität (intransitive Selbstbezüglichkeit im intentional-transitiven Außenbezug als unreduzierbar zirkulärer Zusammenhang von Selbst- und Sachverstehen), doch wird mit der Unabhängigkeit des Urteilsbegriff vom qualitativen Erleben auch die Möglichkeit von Geltungsansprüchen und Letztbegründungen aufgegeben. Kennzeichnend für Kants Position bleibt jedoch, dass die Einheit von Wirklichkeit und Selbstdurchsichtigkeit des aktualen Vollzugs nicht wiederum aus einer reflexiven Setzung noch einer reflexiven Einsicht hervorgehen oder begründet werden können[108].

Wenn etwa Hegel oder auch Heidegger jeder auf seine Weise auf die Rolle des empirischen Subjekts (als „konkretes“ Subjekt oder als Dasein) hinweisen, machen sie auf den wichtigen Punkt aufmerksam, dass es ja dieses empirische Subjekt ist, das die Ansprüche der theoretischen wie praktischen Vernunft erkennen und anerkennen, in diesem Fall ein Interesse an deren Verwirklichung haben muss. Der Hinweis wird sich insbesondere für Heideggers Überwindung der Transzendentalphilosophie (sowohl Husserls als auch des Neukantianismus) und deren entsprechender, rein geltungstheoretischer Kritik an Psychologismus und Historismus erweisen. Hier muss zur Plausibilisierung des Kantischen Gedankens aber zumindest auf seine Aussageintention hingewiesen werden, die empirisches und transzendentales Subjekt (trotz der vereinfachenden Rede von einer „Zweiweltenlehre“) nicht in dem Sinne unterscheiden will, dass sich das empirische erst zu einem solchen transzendentalen Subjekt wandeln muss, das ihm zunächst auf solche Weise äußerlich ist, dass ihm auf dem Wege dorthin nur empirische Ursachen und Beweggründe bleiben; auch bei ihm hat trotz der genannten Unterscheidung das empirische Subjekt „immer schon“ transzendentale Voraussetzungen. Es gewahrt diese noumenale, vernünftige Wirklichkeit lediglich und zwar gewahrt sie diese in sich und als die seine. Will man nicht von einem transzendentalen Realismus sprechen und ausgerechnet der transzendentalen Subjektivität die Struktur des Selbstbewusstseins, die Einheit von Bewusstsein und Sein absprechen, wird man sagen müssen, dass die transzendental-noumenale Wirklichkeit so nicht nur wahrgenommen, sondern auch realisiert wird, und auch, dass dies als Selbstrealisierung der Vernunft

[108] Anhand von Heideggers Begriff des Daseins, insbesondere aber auch im Fall von Ricœurs frühem Begriff der „Urbejahung“ und seiner Auseinandersetzung mit Fichte und Nabert werden wir sehen, dass sich das Affirmierende wie auch das Affirmierte weder auf ein empirisches noch ein transzendentales „Selbst“ beschränken lässt, wenn sich die Bejahung tatsächlich auf Totalitätsbegriffe (bzw. Ideen) oder das transzendentale Setzungsvermögen des Subjekts bezieht. Wie man sich insbesondere in der Folge von „Fichtes ursprünglicher Einsicht“ (Henrich) verdeutlichen kann, kann eine Reflexion das Selbst nicht setzen, ohne zugleich zu bestreiten, dass sie sich selbst setzt. Auch müsste solch eine ursprüngliche Selbstsetzung, die doch ein sowohl passives wie aktives, rezeptives wie spontanes Subjekt setzen will, für diese grundsätzliche Selbstsetzung jede Passivität bestreiten. Stattdessen muss eingeräumt werden, dass es auch sich selbst immer schon affirmiert findet und sich affirmierend übernimmt.

anzusehen ist. Denn die Vernunft kann nach Kant nicht nur Urteilen und Beurteilen (*principium diiudicationis*), sondern eben auch Ausführen und Vollziehen (*principium executionis*), da nach Kant ein intelligibler Grund (als *causa noumenon*) Ursache empirischer Willensbestimmungen und Handlungen sein kann, wie er es etwa im Fall des sich selbst realisierenden „Faktums" der Vernunft beschreibt, an das sich Fichte mit seiner völligen Neubegründung anschließen möchte. Dazu müsste in Kants Fall nicht nur geklärt werden, wie eine rein intelligible Ursache Folgen in der Sinnenwelt haben kann, sondern eben auch das so grundlegende wie problematische Verhältnis von empirischem und transzendentalem Subjekt insgesamt. Das „Faktum" der Vernunft soll jedenfalls das Dilemma der eigentlich unüberbrückbaren Differenz wie notwendigerweise möglichen Einheit von Erkennen und Sein, von Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit, ihrer Normativität und Realität lösen, da sonst die bedingte Einsicht (*ratio cognoscendi*) die unbedingte Eigengeltung (*ratio essendi*) zu bedingen droht. In der Kritik der Urteilskraft wird im Bereich von teleologischer Urteilskraft und Zweckbegriff die Denkbarkeit der Einheit und gegenseitigen Passung von Freiheit und Wirklichkeit erörtert, im Bereich des Geschmacks deren faktische, erfahrbare bzw. synthetisierbare Einheit. Im Bereich der praktischen Vernunft bzw. des Faktums der Vernunft wird die so verstandene Freiheit wirklich, ohne (zulasten eines naturalistischen Fehlschlusses) ihre Normativität zu verlieren; sie ist normativ, ohne heteronom zu sein; sie ist kontingentes und unableitbares Faktum, ohne unbegründet zu sein; sie ist begründet, ohne durch etwas anderes oder jemand anderen begründet zu werden. Kant erachtet das als möglich, weil die Freiheit zwar ein durch das Subjekt denkbares und erfahrbares „Etwas" und damit weder völlig „ontologiefrei" noch unthematisierbar ist, dem Subjekt aber nicht fremd gegenübersteht, sondern als ihm ureigen, ja mit seiner noumenalen Wirklichkeit identisch bewusst und im (Selbst-)Bewusstsein verwirklicht wird, sie also „Tat" und „Sache" zugleich ist, woran Fichtes Begriff der „Tathandlung" anschließt. Auf dem kantischen Hintergrund wird im Laufe unserer begriffsgeschichtlichen Untersuchung deutlich werden, inwiefern der Bedeutsamkeitsbegriff in seiner Geschichte genau an diesen Grenzmarkierungen und Übergangsstellen seinen Platz hat. Denn als bedeutsam gilt begriffsgeschichtlich gerade das, was (wie Kant sagt) „viel zu denken veranlasst" (KU, B 192), das zwar sinnlich oder sprachlich gegeben ist, aber dennoch Ureigenes vermittelt, eigene Freiheit und Kreativität anregt und eben darum Interesse evoziert, dasjenige, das im Medium des Gefühls als Übergang zwischen Erkennen und Handeln, zwischen Sache und Wert bewusst wird, das aber auch Zweckzusammenhänge eröffnet. Etwas interessiert um seiner selbst willen, wobei Interesse zwar immer ein Selbstverhältnis bezeichnet, doch unterbricht das Bedeutsame bestehende Interessen und Zwecksetzungen, stellt sie infrage, provoziert und motiviert ein Umdenken, das freilich keinesfalls immer existentielle Ausmaße annehmen muss.

Die in der Kritik der Urteilskraft insgesamt anvisierte Frage nach der Einheit von Freiheit und Natur, Vernunft und Verstand wird im Fall der ästhetischen Urteilskraft durch Lust und Wohlgefallen markiert, im Fall der teleologischen Urteilskraft im Bereich anhand verwirklichter und zu verwirklichender Projekte skizziert, deren Zwecke aus praktischer Freiheit bejaht werden. Das Wohlgefallen markiert eine (Selbst-)Bejahung und Zustimmung des theoretischen Denkens wie praktischen Wollens. Die affirmierte Einheit kann zwar ihrerseits wiederum theoretisch gedacht oder praktisch gewollt und entsprechend begründet werden, doch handelt es sich hierbei um keine hinreichende Begründung, die sich selbst verwirklichend und darum spekulativ sein müsste. Werden Instanziierungen dieser Einheit nicht in teleologischen Zwecksetzungen programmatisch anvisiert, kann das Wohlgefallen insofern „interesselos" sein, als es nur so frei von empirisch zufälligen, individuellen Interessen (am Angenehmen) wie auch einem zwingenden, hinreichenden Vernunftinteresse ist. So aber bleibt der unreduzierbare Dualität der Weltzugänge, deren mögliche Vereinbarkeit im Denken vorausgesetzt werden muss. Doch kann die ästhetische Urteilskraft faktische Instanziierungen dieser Einheit auch überrascht und eben mit Wohlgefallen notieren; das Moment von Überraschung und Staunen zeigt die prinzipielle oder potentielle Fremdheit des Erscheinenden, das Wohlgefallen das Moment einer Form der Affirmation, die nicht nur vom Subjekt ausgeht, weil das Subjekt vielmehr sich selbst wie auch die Wirklichkeit auch vom ästhetischen Objekt her auf eine Weise wahrnimmt, die es wiederum bejaht und es sich als bejaht erfahren kann. Die Rede von der „Interesselosigkeit" darf daher nicht verhehlen, dass diese ästhetischen Erfahrungen von höchster Bedeutung für die Vernunft sind, nur richtet sich das Interesse nicht auf einen bestimmten Zweck oder die Verzweckung des Angeschauten. Doch auch die Formulierung, das Angeschaute sei um seiner selbst willen interessant, ist zumindest missverständlich, geht es doch nicht um das Angeschaute, sondern vielmehr um eine selbstbezügliche Erfahrung der reflektierenden Urteilskraft. Diese wiederum ist sogar von höchstem „Interesse". Die ästhetische Erfahrung kann nur insofern „kontemplativ" genannt werden, als der Wille keine Rolle spielen darf; es ist gerade die Pointe der ästhetischen Urteilskraft, dass die Möglichkeit der Einheit, der harmonischen Zusammenstimmung und des prinzipiellen Passens in die Welt in Form einer absichtslos zugespielten Erfahrung erfolgt. Und nur wenn Natur und Freiheit, Denken und Wollen, theoretische und praktische Vernunft ihren eigenen Regeln folgen, kann ihre Zusammenstimmung zur subjektiven Erfahrung von „Geist" werden, zur Gewissheit, in einer Welt der Gegensätze dennoch zuhause zu sein. Wird hierzu die jeweilige

Eigengesetzlichkeit als Eigenfrequenz bezeichnet, kann man auch von Resonanz sprechen, wobei ein solcher Resonanzbegriff wichtige Elemente des klassischen Geistbegriffs beerben kann oder auch verdeutlicht. Erst jetzt wird deutlich, warum Kant ästhetische Erfahrungen des Schönen wie des Erhabenen, aber auch der teleologischen Urteilskraft oder ein entsprechendes Bedürfnis überhaupt auch nur mit religiösem Glauben und dem Gottesbegriff in Verbindung bringen kann[109]. Gadamers Behauptung, die „interessierende Bedeutsamkeit des Schönen" sei das geheime Thema der Kantischen Ästhetik kann jedenfalls mit einem Hinweis auf die betonte Interesselosigkeit nicht widerlegt werden, sondern wird im Gegenteil auf diese Weise erst recht verständlich, denn das Bedeutsame ist um seiner selbst willen interessant.

Erfahren wird hier also nicht nur das Selbst, sondern durchaus anschaulich Gegebenes, doch wird anhand dieser äußeren Erfahrung eine innere gemacht, auf die es entscheidend ankommt. Hieran wird der erst mit Lotze und Dilthey auch philosophisch populär werdende Erlebnisbegriff anknüpfen, der auf das Spezifikum der erstpersönlichen Erfahrung hinweist. Denn die Selbstbezüglichkeit des fühlenden Fürsichseins ermöglicht es, die intentional-transitive Erfahrung begleitend zu kommentieren, zu selektieren, zu orientieren und zu evaluieren und so als qualitatives Bewusstsein zu agieren. Es ist klar, dass dabei das empirisch Erfahrene nicht isoliert, sondern gerade so im Fokus steht, dass das Erfahrene auf dasjenige hin thematisiert wird, was es an Möglichkeiten und Konsequenzen für den Menschen mit sich bringt. Kant spricht diese Beurteilung der Erfahrung im Hinblick auf Zwecke des Subjekts der reflektierenden Urteilskraft zu, während die hermeneutische Religionsphilosophie das qualitative Erleben damit begründet, dass entsprechende (pragmatische, hermeneutische, existentielle) Vorerfahrungen gemacht wurden, bzw. Möglichkeiten und Folgen geahnt werden.

In diesem Sinne also kann im Fall der reflektierenden Urteilskraft Grundlegendes zu jeder „Erkenntnis überhaupt" (KU, § 9) thematisch werden, nämlich der klassische Topos einer Passung des Subjekts in die Welt, den Kant allerdings subjektiv wendet. Denn in ästhetischen Erfahrungen kann eine „Harmonie der Erkenntnisvermögen" (KU, A 29) erfahren und erspürt werden, die Lust hervorruft und die Relation als schön auszeichnet. In diesem Sinne formuliert Kant in einer „oft zitierten Reflexion"[110] schon im Jahre 1771: „Die Schöne (sic) Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme."[111]

„Schön" ist nur in dem Sinn ein tatsächliches Prädikat, als es sich nicht auf den Gegenstand, sondern auf das freie Spiel der Erkenntniskräfte untereinander, durchaus aber in deren Bezug auf den Gegenstand bezieht, wobei dieses Spiel im Gefühl sowohl verwirklicht als auch initial bewusst wird. Das hat gleich mehrere wichtige Konsequenzen. Erstens „ist" die Relation auf sich selbst im Weltbezug nur im jeweiligen Vollzug eine wirkliche, das selbstbezügliche Urteil thematisiert also nicht die eigenen Rezeptions-, Vorstellungs- und Verarbeitungsvollzüge, ohne den jeweils aktualen Vollzug zumindest partiell zu verfehlen, kann sich also niemals einholen. Selbstbewusstsein hat in dem Sinne keine gegenständliche Wirklichkeit und darf nicht positiviert werden. Zweitens gehen Urteil und Gefühl ineinander über, weil „Gefühl hier Modus der Kenntnis"[112] ist. Kant kann Drittens wird zwar tatsächlich etwas über das harmonische Zusammenspiel der anschauungsbezogenen Erkenntniskräfte und damit über die Relation zum Gegenstand der Erkenntnis behauptet, oder genauer gesagt: über die Vorstellungen (der Einbildungskraft) und Verstand und diese haben natürlich auch Inhalte. „Wie weit diese Subjektivierung aber im Detail reicht, wird in der gegenwärtigen Kant-Forschung kontrovers diskutiert."[113] Kant betont jedenfalls die Innerlichkeit der ästhetischen Erfahrung als Selbsterfahrung, um den Unterschied seiner Auffassung von der traditionellen hervorzuheben: Das „Passen" in die Welt ist nicht eine Art „kosmologische Erfahrung" (im Sinne der bestimmenden Urteilskraft; schon eine solche Formulierung wäre aus Kants Sicht unsinnig), sondern eine subjektive Selbsterfahrung (der

[109] Volker Gerhardt weist auf die religionsphilosophische Dimension dieses Kantischen Gedankens ausdrücklich hin: „Auf diese Weise ist der Fühlende innerlich wie äußerlich in das Geschehen eingelassen. Folglich ist das Gefühl, selbst ganz zu diesem Ganzen zu gehören, eine naheliegende Konsequenz. Das religiöse Gefühl, so könnte man sagen, ist das Bewusstsein dieser Zugehörigkeit. Es ist, um ein großes Wort von Novalis abzuwandeln, die Gewissheit, im Universum seine Heimat, sein Zuhause gefunden zu haben." So Gerhardt: Sinn des Sinns, S. 188.

[110] Wieland: Urteil und Gefühl, S. 380.

[111] Kant: Reflexion 1820a, AA Bd. XVI, S. 127; die ontologische Redeweise von den „schönen Dingen" muss für den Kant der kritischen Phase freilich modifiziert werden.

[112] Kulenkampff: Kants Logik des ästhetischen Urteils, S. 99.

[113] Ulrich Barth bezieht sich auf die Diskussion zwischen Christian Fricke und Jens Kuhlenkampff: Christian Fricke: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin 1990; Kuhlenkampff: Kants Logik des ästhetischen Urteils; dazu Jürgen Stolzenberg: Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmacksurteils, in: Ursula Franke (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, Hamburg 2000, S. 1-28; Barth: Religion und ästhetische Erfahrung, S. 241.

reflektierenden Urteilskraft). Doch finden sich immer wieder auch Hinweise, dass Einbildungs- und reflektierende Urteilskraft von der Form des Gegenstandes abhängig sind, ähnlich wie auch im Fall ästhetischer Ideen uns die Natur zumindest einen entsprechenden „Wink" (KU, B 169) geben müsse, damit es zu Erfahrungen der inneren Zweckmäßigkeit und Passung von Subjektivität und Welt kommen kann, die gar nicht anders als subjektiv sein können[114]. Jedenfalls kann die ästhetische Erfahrung zwar als Selbsterfahrung bezeichnet, aber nicht auf eine reine Innerlichkeit reduziert werden. Ist das ästhetische Gefühl hier tatsächlich „Modus der Kenntnisnahme", greifen auch reflektierende Urteilskraft und Gefühl so ineinander, dass kaum noch von einem einseitigen Bedingungsverhältnis untereinander gesprochen werden kann, so dass das eine Ursache des anderen wäre; stattdessen legt sich etwa die Rede von „Reflexionslust"[115] nahe. Ästhetisches Urteil und Gefühl sind nicht nur Beurteilungsinstanz, sondern auch selbstbezügliche Artikulationsform dieser Selbsterfahrung. „Die Bezeichnung des ‚Subjektiven' dient somit nicht zur Einschränkung des Geltungsanspruchs des Ästhetischen, sondern umgekehrt zur Bezeichnung einer Erweiterung des Geltungsbereichs, die sich hier vollzieht."[116] Zwar ist die ästhetische Erfahrung insofern „subjektiv", als sie ein je eigenes Bewusstsein von etwas ist und sich auf je das eigene Bewusstsein bezieht, doch entspricht eben dies der allgemeinen Grundfunktion der Subjektivität, die nichts bloß „subjektives" ist. „In dieser Funktion, die das Ich erst eigentlich zum Ich macht, ist jedes Ich dem anderen verwandt"[117]. Die „subjektive Allgemeinheit" meint nicht, dass die Annahme der Allgemeinheit eine bloß subjektive ist, sondern den Anspruch auf Allgemeinheit des Subjektiven. Und es geht nicht nur um ein „bloß subjektives" Gefühl, das ein unabhängig hiervon wirkliches Subjekt hat, sondern um die Konstitution von Subjektivität, „die das Ich erst eigentlich zum Ich macht", da es dieses Ich nicht ohne dies Bewusstsein geben kann, wie auch die Freiheit nicht ohne den jeweils „subjektiven" Vollzug wirklich ist.

Kants Kritik an der „gnoseologischen" Ästhetik in der Tradition von Leibniz, Wolff und Baumgarten (in der auch Herder steht) leugnet nicht, dass ästhetische Urteile etwas mit Erkenntnis zu tun haben. Vielmehr wird ein Stufenmodell abgelehnt, das ästhetische Urteile bzw. Erfahrungen als verworrene Vorstufen klarer und distinkter Erkenntnis auffasst. Ihre Pointe liegt vielmehr in einem präreflexiven Selbstbezug, der erstaunt bemerkt, dass trotz aller kreativen Spontaneität der Einbildungskraft und geltungstheoretischen Autonomie der Vernunft, der Mensch dennoch in die Welt passt. Das Subjekt lernt nicht etwas über eine bestimmte Sache oder einen bestimmten Gegenstand (und sei es auch vage), sondern allenfalls über Wirklichkeit insgesamt, genauer gesagt, über seinen eigenen Wirklichkeitsbezug, seine Wahrheits- und Handlungsfähigkeit, seine Weltstellung. Der Gegenstand selbst wird bei Kant gar nicht vage, nur ist es nicht er, auf den sich die Aufmerksamkeit richtet, sondern sein Zusammenhang mit Subjektivität und zwecksetzender Vernunft.

Werden die Erkenntniskräfte durch sinnliche Vorstellungen animiert, kann der Mensch der kreativen Konstruktivität seiner Subjektivität innewerden. Das Freigeben der Erkenntniskräfte in ein freies Spiel ist daher selbst keine bestimmte Erkenntnis; auch wenn sie von bestimmten empirischen Wahrnehmungen ausgeht, macht sie nur etwas bewusst, was für alle Erkenntnis überhaupt gilt.

„Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch, vermittels des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelliger Tätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntnis überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren Mitteilbarkeit das Geschmacksurteil postuliert" (KU, A 28).

Weil an theoretischen wie praktischen Urteilen immer auch empirisches Bewusstsein und Selbstbewusstsein, aber auch kreative Einbildungskraft und Freiheit beteiligt sind und uns durchaus „etwas" gegeben sein kann, ohne notwendigerweise durch Kategorien und Grundsätze geformt zu sein (vor allem Empfindungen, doch können uns sogar „Gegenstände erscheinen", KrV, B 127), ist das Gelingen und Gelten entsprechender Urteile nicht selbstverständlich[118], weshalb ihre Legitimität in KrV und KpV aufwendig begründet („deduziert" im Sinne von „gerechtfertigt") wird. Doch selbst wenn die transzendentale Deduktion einen notwendigen Zusammenhang nachweist, wonach Kategorien und Grundsätze deswegen auf

[114] Barth verweist etwa auf KU 69 und Erste Einleitung, S. 26 und spricht darum in einer paradox klingenden Formulierung von einem „freie(n) Nachzeichnen" der Form des Gegenstandes (Barth: Religion und ästhetische Erfahrung, S. 241.)

[115] Barth: Religion und ästhetische Erfahrung, S. 242.

[116] Ernst Cassirer: Kants Leben und Lehre, Berlin 1921, S. 340.

[117] Cassirer: Kants Leben und Lehre, S. 340.

[118] „Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis abgeben" (KrV, A 90, B 127).

Erkenntnisobjekte passen, weil die transzendentale Apperzeption letztere überhaupt erst konstituiert, gilt dies doch nur *apriori* für Erkenntnisgegenstände überhaupt. Ganz anders stellt sich die Sachlage dar, wenn eine entsprechende Einheit bzw. ein Zusammenhang unter empirischen, ja historisch individuellen Erkenntnisgegenständen und ihren empirischen Gesetzen gefunden wird. Denn nun ist es (erstens) keineswegs selbstverständlich, dass notwendigerweise vorhandene Gesetzmäßigkeiten empirisch auch tatsächlich gefunden werden, außerdem gehen (zweitens) empirische Gesetzmäßigkeiten über apriorische weit hinaus, des Weiteren müssen (drittens) empirisch-individuelle Gegenstände zugeordnet werden und schließlich muss (viertens) das durch empirische Sinnenwesen mit endlicher, diskursiver Vernunft geschehen. Und so stellt sich die punktuelle Erfahrung der Konvergenz beider so heterogener Bereiche als „ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall" (KU, B XXXIV) dar, der ebenso in Erstaunen versetzen kann, wie die gleichzeitige Erfahrung eigener Nichtigkeit und Würde in der Erfahrung des Erhabenen oder des bestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir. Diese Kontingenz verweist auf die wichtige Eigenschaft der Unverfügbarkeit solcher Erfahrungen, die sie gerade deswegen bedeutsam werden lässt; sie können prinzipiell nicht willentlich herbeigeführt werden und sind indemonstrabel.

Kant kann nun aber auch zeigen, inwiefern die „Subjektivität" dieser Erfahrungen indemonstrabel und kontingent sind und auch nicht nur, dass die Gegebenheitsweise für ein Subjekt mit erfahren wird, sondern dass es einen Zusammenhang mit dem Ursprung und Grund der Subjektivität gibt. Vielleicht muss Freiheit unter empirischen Umständen und für endliche Subjekte sogar durch Unverfügbarkeit ausgezeichnet sein, da sie ihre Freiheit nicht selbst setzen, sondern nur ergreifen, verwirklichen und aktualisieren können. Denn während man Erkenntnisurteile demonstrieren kann, zeigt uns die Erfahrung, dass dies bei ästhetischen Urteilen nicht so ist: Wir können uns oder andere nicht dazu bringen, etwas schön oder hässlich zu finden. Genauso wenig können wir jemandem seine Freiheit andemonstrieren, sondern allenfalls (wie Kant sagt) „ansinnen". Kant zeigt, warum das jeweils so ist und was ästhetische Erfahrung mit Freiheit zu tun hat, die immer nur je meine sein kann. Freiheit und Kreativität können zwar allgemein thematisiert, aber nur jeweils selbst vollzogen werden. „Das Geschmacksurteil selber postuliert nicht jedermanns Zustimmung (das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun); es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an" (KU, A 25f). Dass solche Geschmacksurteile „angesonnen werden"[119] müssen und zur Einstimmung und Mitvollzug nur einladen können, ist seither zum Kennzeichen derjenigen Zeichen und Erfahrungen geworden, die freie, bedeutungsstiftende und kreative Vernunft ausdrücken oder evozieren sollen; Georg Misch spricht hier von einem „Anmutungscharakter"[120]. Die damit verbundene Freiheit impliziert eine Unselbstverständlichkeit und die Möglichkeit des Scheiterns, die damit verbunden sind, dass sowohl das Subjekt wie auch die empirische Wirklichkeit ihren eigenen Regeln folgen; diese grundlegende Unterscheidung darf nicht im Namen einer ursprünglichen Einheit von Mensch und Welt vorkritisch eingezogen werden. Wenn Interesse und Kreativität Erscheinungsformen menschlicher Freiheit sind und sie in entsprechenden ästhetischen Erfahrungen geweckt werden, obwohl die endliche Freiheit menschlicher Subjekte eigentlich einen völlig inkommensurablen, nämlich je eigenen Ursprung hat, sind solche Erfahrungen durch zentrale Eigenschaften dessen gekennzeichnet, was man als Bedeutsamkeit bezeichnen kann. Wie im Fall der Geschmacksurteile lässt auch das Bedeutsame in diesen Fällen keinesfalls nur die Weltpassung bewusstwerden, sondern auf sonderbare Weise gleichzeitig auch die Freiheit des von der Welt eben auch unterschiedenen Subjekts; genau dies lässt solche Erfahrungen so faszinierend erscheinen.

Für die Begriffsgeschichte von Bedeutsamkeit wurde neben diesem Bezug auf den ureigenen Grund der Subjektivität auch die unauslotbare Bedeutungstiefe solcher Erfahrungen bzw. Urteile. Ein Teil der gnoseologischen Tradition einer abgestuften Kontinuität ästhetischer, sinnlicher und schließlich vernünftiger Erkenntnis vermutet das Konfuse und Vage im Gegenstand, der dadurch eine Bedeutungstiefe erhält, die durch nähere Untersuchungen aufgeklärt werden und in bestimmte Gehalte transponiert werden kann. Doch was auch immer dabei herauskommen mag, müsste es sich doch um objektive Erkenntnis handeln. Auch Kant kennt eine unauslotbare Bedeutungstiefe, doch liegt sie für ihn nicht primär im sinnlichen Gegenstand. Dieser ist nur der äußere Anlass einer Selbsterfahrung, die den Menschen an den Ursprung von kreativer Einbildungskraft und Erkenntnisvermögen im Zusammenspiel von Mensch und Welt heranführt. Wenn dies auch angesichts sinnlicher Erfahrungen oder bestimmter Vorstellungen der Einbildungskraft geschieht, richtet sich das Interesse doch nicht auf Objekte selbst, sondern auf das, was diese im Subjekt auslösen, wie

[119] „D.i. die Lust, oder subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurteilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angesonnen werden können." (KU, A 149)

[120] Misch greift damit auf Goethes Rede von der Anmutung bzw. vom Anmuten zurück (Georg Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, hg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Freiburg/München 1994, S. 512ff u.ö.).

Kant am Begriff der ästhetischen Idee verdeutlicht, die uns an den Kern dessen führt, was bedeutsam genannt wird, weil sie „viel zu denken veranlasst“ (KU, B 192). Gleichzeitig gilt das hier in Bezug auf ästhetische Ideen Gesagte auch für „Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen“ (KU § 51, 204).

Kant unterscheidet zunächst Verstandesbegriffe von Ideen und differenziert diese in (begrifflich induzierte) Vernunftideen und (sinnlich induzierte) ästhetische Ideen. Verstandesbegriffe wie die der Größe oder der Ursache sind „jederzeit demonstrabel“ (KU, B 240), weil sie auf reine oder empirische Anschauungen bezogen werden können. Bei Ideen ist dies nicht der Fall. Eine Vernunftidee bezieht sich nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe; daher kann sie „nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann“ (KU, B 240), weshalb sie auch mit dem (zunächst etwas kurios erscheinenden) Ausdruck des „transzendenten Begriffs“ bezeichnet wird. Auch ästhetische Ideen können keine Erkenntnis versmitteln, weil hier ebenso wie bei den Vernunftideen die schematisierende Vermittlung von Begriff und Anschauung nicht zustande kommen kann. Während jedoch die Vernunftideen über Begriffe verfügen, die nicht zu Anschauungen hinreichen können und sich stattdessen wiederum auf andere Begriffe beziehen, liegt bei ästhetischen Ideen das umgekehrte Problem vor, dass hier zwar Anschauungen (der Einbildungskraft) vorliegen, auf die aber keine Begriffe adäquat angewandt werden können. Das macht eine ästhetische Idee in Kants Terminologie zu einer „inexponible(n) Vorstellung“, während Vernunftideen „indemonstrab(el)“ (KU, B 240) sind. Damit kann Kant die Möglichkeiten einer „Darstellung“ („Hypotypose“) in „schematische“ und „symbolische“ unterscheiden (KU, § 58, B 239-243). Im ersteren Fall korrespondieren den Verstandesbegriffen Anschauungen a priori, was aber in Bezug auf Vernunftbegriffe nicht möglich ist, weshalb sie nur symbolisch darstellbar sind. Daher geht die Urteilskraft in der Bezugnahme der Vernunftbegriffe auf Anschauungen nur analog zu den Schematisierungen der Verstandesbegriffe vor, weil sie „mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt“ (KU, § 59, B 255)[121]. An einer etwas entlegeneren und weniger bekannten, dafür aber aufschlussreichen Stelle verdeutlicht Kant sein Symbolverständnis folgendermaßen:

„Einen reinen Begriff des Verstandes, als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heißt, ihm objective Realität verschaffen, und überhaupt, ihn darstellen. Wo man dieses nicht zu leisten vermag, ist der Begriff leer, d.i. er reicht zu keinem Erkenntniß zu. Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt, d.i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heißt der Schematism; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bey Begriffen des Sinnlichen statt, das zweyte ist eine Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch blos als ein practisches möglich wäre.“[122]

Empirische Begriffe werden nicht eigentlich dargestellt, sondern es werden allenfalls Beispiele für sie gefunden, während reine Verstandesbegriffe „unmittelbar“ selbst, also im Sinne einer direkten Darstellung anschaulich gemacht werden können. Ideen können schon per definitionem nicht selbst dargestellt werden, wohl aber „analog“ im Sinne einer „Nothülfe“. Ist in § 59 der Kritik der Urteilskraft von der „Regel des Verfahrens“ und der „Form der Reflexion“ als Analogat die Rede, spricht Kant hier davon, dass besagtes Analogat „in seinen Folgen“ liegt. In beiden Fällen geht es also nicht um den Gegenstand selbst, sondern (ganz im Sinne der reflektierenden Urteilskraft) um die Form, in der das Subjekt sich auf ihn bezieht, seine Gebenheitsweise und Implikationen für das praktische Handeln des Subjekts.

Eine solchermaßen anschaulich gewordene Idee kann als ästhetische Idee bezeichnet werden. Das „Vermögen ästhetischer Ideen“ (KU, B 194), sie also zu erkennen und zu konstruieren, wird von Kant prinzipiell jedem, insbesondere aber dem Genie zugesprochen und als „geistreiche“ „Einbildung“ der bloß reproduktiven Urteilskraft gegenübergestellt (KU, B 202), die allein „Disziplin (oder Zucht) des Genies“ bewirkt (KU, B 203). Und „indem er (der Künstler, JT) Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer, und

[121] Die Stelle lautet im Ganzen: „Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, bloß analogisch ist, d.i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.“ (KU, § 59, B 255) Vgl. auch KrV, B 179f.

[122] Immanuel Kant: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (1791), AA Bd. XX, S. 253-332, hier 279f.

einer immer fortschreitenden Kultur, fähig“ (KU, B 203). Nur so wird die Einseitigkeit der „Einbildungskraft der Freiheit“ im Falle des Genies verstetigt und intersubjektiv vermittelbar. „Denn aller Reichtum der ersteren (d.h. der Einbildungskraft, JT) bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteilskraft ist aber das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen“ (KU, B 202). Damit wird die ästhetische Idee bzw. die Einbildungskraft zur Quelle von allerlei Vorstellungen.

„Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigestellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, der also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt, und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet.“ (KU, B 197)

Das Erkenntnisvermögen wird mit Vorstellungen und Eindrücken sozusagen überflutet und kann doch nur begrenzt Nutzen hieraus ziehen, solange es bei dieser Gestalt- und Regellosigkeit bleibt. Und

„so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenem Begriffe (ästhetische, JT) Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung (…) andern mitgeteilt werden kann (…), der Ausdruck mag nun in Sprache, in Malerei, oder Plastik bestehen“ (KU, B 198).

Diese Ausdrucksformen deuten den Ansatz einer Kulturphilosophie an; Dilthey wird sie später als Objektivationen des Geistes bezeichnen. Hier liegt die Möglichkeit begründet, dass auch das Kunstschöne als in diesem Sinne bedeutsam aufgefasst werden kann. Entscheidend ist der Zusammenhang von Genie, Geist (bei Kant „in ästhetischer Hinsicht“) und Interesse. Das Genie vermag die je subjektive Einbildungskraft zu stimulieren und ist darum „geistreich“, weil hier vermittels sinnlich-äußerlicher Reize etwa Ureigenes hervorgerufen wird, das eben darum als frei bezeichnet werden muss und entsprechend Interesse weckt, weil es etwas mit mir zu tun hat. Dass es keine bloß chaotische Fülle von Vorstellungen, sondern tatsächlich Gedanken und Einsicht hervorruft kommt nicht einfach als zweite Eigenschaft zu dieser ersten noch hinzu, sondern ist mit ihr intrinsisch verbunden: Es interessiert ja, eben weil es Einsicht und Gedanken weckt. Die transzendentalphilosophisch-subjektivitätstheoretische Grundüberzeugung, dass eine Einsicht selbst dann und gerade dann undistanzierbar vom Subjekt ist, wenn sie intersubjektiv oder gar universal gültig ist und etwa empirisch-äußerlich begegnet, steht hier wohl ebenfalls im Hintergrund. Doch im Fall ästhetischer Ideen geht es gerade nicht um das demonstrable Aussagen der bestimmenden Urteilskraft, sondern um sinnlich-empirische und somit individuelle Anschauungen, an denen dennoch etwas Allgemeines aufleuchtet, dass nicht begründet, d.h. im Sinne der bestimmenden Urteilskraft unter eine allgemeine Regel subsummiert werden kann. Vielmehr erfährt das Subjekt seine eigene spontan-freie Tätigkeit im Sinne der reflektierenden Urteilskraft, wenn es auf diese Art und Weise Geschmack an etwas „findet“. Es geht um eine Totalität, die zwar von einem Subjekt hervorgebracht wird, doch bemerkt das Subjekt diese seine eigene zweckdienliche Aktivität aber auch und steht so in einem innerlichen Verhältnis zu ihr. Es ist zu Recht von einer Idee die Rede, die nicht wie ein Vernunftbegriff bestimmt werden kann, schließlich geht es (auch) um das, was diese ästhetische Erfahrung über die Weltstellung des Subjekts insgesamt präsent macht, so dass sie das Selbstverständnis, die „innere“ Selbstbeziehung des Subjekts bestimmt. „Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen (…) und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als innern Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann.“ (KU, B 194) Jedenfalls können die entsprechenden „Ausdruck(s)“-Formen als Quelle von Begriffen und Vorstellungen „der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmte Sprachausdrucke, zusammenfassen läßt“ (KU, B 196). Und so kommt schließlich Kants bekannte Begriffsbestimmung einer ästhetischen Idee zustande, die gerade für die Geschichte von Gehaltsästhetik und Symboltheorien so wirkungsreich werden sollte.

„(U)nter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.“ (KU, B 192f)[123]

Obwohl der Begriff der Bedeutsamkeit nicht fällt, kann man nun nachvollziehen, warum Gadamer (wie eingangs erwähnt) die „interessierende Bedeutsamkeit des Schönen“ als „die eigentlich bewegende Problematik der kantischen Ästhetik“ bezeichnet.[124] Das Schöne ist bedeutsam, weil es die Einbildungskraft

[123] Hier zeigt sich eine gewisse (bis in die Diktion hineinreichende) Nähe zum Symbolbegriff Goethes, während sich die Symbolbegriffe beider Autoren sehr unterschiedlich ausnehmen. „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreicht bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.“ Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 35, hg. von Eduard von der Hellen, Stuttgart 1904, S. 326 (Nr. 1113).

[124] Gadamer: WM, 55.

auf eine Weise weckt, die neue Bestimmungen generiert, die Interesse hervorruft, anstatt sich einem bereits zweckbestimmten Interesse zu verdanken. Es macht unser erkennendes und handelndes Weltverhältnis präsent, aktiviert es und drückt es aus, so dass die „Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt" (KU, B 161). Die ästhetischen Ideen gehen also deswegen „inexponibel" über alle Begriffe hinaus, weil sie erstens „innern Anschauungen" (KU, B 194) entsprechen und zweitens auf diese Weise die kreative Konstitution von Gedanken und Begriffen durch die Einbildungskraft vergegenwärtigen. Diese gedankenerweckende Funktion der ästhetischen Idee im „Spiel" der Einbildungskraft[125] hat dabei durchaus Anhalt an der empirischen Wirklichkeit. Denn die inspirierende Erfahrung eines stimmigen Weltverhältnisses im freien Spiel der Erkenntniskräfte entspringt ja an konkreten empirischen Erfahrungen.

„Das Urteil über das Schöne ist also gar nicht im engen Sinn ein Urteil, sondern Index einer von den Regeln des Urteils entlasteten Betrachtung, vor der sich ein Feld möglicher Kongruenzen zwischen dem Unverfügbaren: dem anschaulich Gegebenen, und den aus subjektiver Spontaneität entsprungenen rationalen Formen der Bestimmung und Verständigung aufspannt."[126]

Angesichts aller Unverfügbarkeiten sind Erfahrungen der Kongruenz, der harmonischen Passung und des Sinns alles andere als notwendig oder zwangsläufig und führt zu einer Freude und Bewunderung, in der das Subjekt gleichermaßen zustimmt und einwilligt, wie es sich und seine Vermögen als zweckmäßig bestätigt und affirmiert findet. Im Gegensatz zum Schönen führt das Erhabene aber nicht zu ruhiger Kontemplation, sondern es beunruhigt und setzt dynamisch in Bewegung (KU, A 79, B 80). Im Fall des Schönen kommen Erstaunen und Freude aufgrund der subjektiven Zweckmäßigkeit unserer „Gemütskräfte" zustande, also durch die Gleichzeitigkeit von Weltpassung und Freiheit, was besagen soll, dass sie trotz der Unverfügbarkeit des sinnlich Gegebenen dennoch „harmonisch" und in „Einhelligkeit" zusammenarbeiten (können). Nur weil diese Einsicht unter empirischen Bedingungen nicht selbstverständlich ist, wird die punktuelle Erfahrung solcher Kohärenz des Heterogenen als eine solche Zusammenstimmung im Sinne der reflektierenden Urteilskraft erfahren und beurteilt. Im Fall des Erhabenen aber scheitert die Einbildungskraft bei dem Versuch, das Unermessliche zu erfassen und die Urteilskraft wird ganz im Gegenteil als zweckwidrig erfahren, das Gefühl der Passung offensichtlich als Schein entlarvt. Dennoch kommt es trotz aller „Erschütterung" über den sich eröffnenden „Abgrund", trotz des demütigenden Erahnens der eigenen Nichtigkeit auch zu einem Gefühl des lustvollen Erstaunens. Es ist diese Erschütterung, die die Unselbstverständlichkeit und Kontingenz nicht „der" Vernunft, sondern unserer Vernunft, die Vernunft empirisch-endlicher Sinneswesen deutlich macht, wodurch aber jede Erfahrung des erfolgreichen theoretischen oder gar praktischen Urteilens umso erstaunlicher wird.

„Es ist für uns nämlich ein Gesetz der Vernunft und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen" (KU, A 96).

So ohnmächtig und klein der Mensch als Teil der Natur sein mag, steht er ihr durch seine Subjektivität doch auch frei gegenüber; er bezeugt eine Vernunft, die diese Wirklichkeit konstituiert und ihr gegenüber erhaben ist (KU, A 103). Die Erhabenheit bezieht sich auf die „Ideen der Vernunft", denn sie sind es, die über „jeden Maßstab der Sinnlichkeit" erhaben sind. Darum kann Birgit Recki in Anspielung auf das frühe, bereits angeführte Zitat Kants formulieren, dass nicht nur das Schöne, sondern auch das Erhabene – trotz seiner geradezu dialektischen Struktur – ebenfalls die Weltpassung des Menschen erfahrbar macht.

„Die erhabenen Dinge zeigen an, daß sich der Mensch selbst dort, wo er nicht schon sinnfällig in sie zu passen scheint, die Welt durch sein Denken und Handeln passend zu machen versuchen kann."[127]

Die Vernunft selbst wird als Ursprung von Bedeutung und Freiheit (subjektiv) erfahren. „Also ist Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten" (KU, B 109), so dass wir auch im Fall des Erhabenen wiederum über das Zusammenspiel unseres Gemüts und der Natur staunen, die auch jetzt wieder zweckmäßig sind.

„Denn, so wie Einbildungskraft und Verstand in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft hier (also im Fall des Erhabenen, JT), durch ihren Widerstreit,

---

[125] Kants Formel vom freien „Spiel" der Einbildungskraft geht bezeichnenderweise auf Lessing zurück, der in seinem Laokoon von 1766 (wie bereits erwähnt) für die bildenden Künste die Darstellung des prägnantesten Augenblicks anempfahl, weil nur dieser wirklich „fruchtbar" sei. „Dasjenige aber nur allein ist fruchtbar, was der Einbildungskraft freies Spiel läßt." (Lessing: Laokoon (Werke. Bd. 6), S. 25f). Weil die Prägnanz als Fruchtbarkeit des Dargestellten das bezeichnet, „das viel zu denken veranlaßt", ergibt sich die besondere Nähe der Kantischen Ästhetik zum Bedeutsamkeitsthematik.

[126] Kulenkampff: Kants Logik des ästhetischen Urteils, S. 100.

[127] Birgit Recki: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt 2001, S. 214.

subjektive Zweckmäßigkeit der Gemütskräfte hervor: nämlich das Gefühl, dass wir reine selbständige Vernunft haben“ (KU, B 99).

Wenn Kant hier für das Schöne auf die durch die reflektierende Urteilskraft ermöglichte (Selbst-)Erfahrung der Einhelligkeit von Einbildungskraft und Verstand verweist, dann richtet sich dieser Verstand selbst doch bestimmenden Urteilskraft transitiv auf die Anschauungen und ist ganz beim Angeschauten. Dem Subjekt gelingt, was ihm im Fall des Erhabenen nicht gelingt: eine „comprehensio aesthetica“ (KU, A 90, B 91). Die Einhelligkeit kann zu einem objektivistischen Missverständnis verleiten, als sei das Angeschaute nicht nur für sich selbst bereits interessant und stimmig, sondern als sei die Selbsterfahrung des Subjekts im Grunde nicht konstitutiv hierfür und dieses Urteil keines der reflektierenden Urteilskraft. Doch im Fall des Schönen ist das Gemüt „in ruhiger Kontemplation“, während es im Fall des Erhaben „bewegt“ wird, ja in „Erschütterung“ gerät (KU, B 99). Denn im Fall des Erhabenen wirft eine beunruhigende Verstörung das Subjekt gewaltsam auf sich selbst zurück. Darum spricht Kant hier von Einbildungskraft und Vernunft, statt vom Verstand und die subjektive Zweckmäßigkeit beruht auf dem „Widerstreit“ beider: Das Erhabene zeigt erfolgreich, dass der Mensch als vernünftiges Subjekt nicht in die Welt passe, sondern eine andere Bestimmung hat, die von der sinnlichen Welt aber auch gar nicht bedroht werden kann. Der Widerstreit durch die Erfahrung des Erhabenen kann (anders als bei Hegel) nicht begriffen oder aufgehoben werden. Wenn gesagt wird, dass das Erhabene dennoch anschaulich ist, so entsteht es nicht durch, sondern allenfalls anhand von Anschauungen, da die gegenüber der Sinnlichkeit völlig inkomensurable Subjektivität bzw. Freiheit niemals objektiv angeschaut werden können. Darum benutzt Kant den zunächst kurios wirkenden Ausdruck von „übersinnlichen Anschauungen“ und spricht von einem „gegebene(n) Unendliche(n)“ (KU, A 91f, B 92f). Es mögen sinnliche Anschauungen im Spiel sein, doch das Erhabene entsteht durch „ein Vermögen, das übersinnlich ist“.

„Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt (…) ganz zusammengefasst. (…) Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“ (KU, A 91f, B 92f)

So eindeutig Einbildungskraft und Vernunft Quelle aller nur denkbaren Bestimmungen sind, ist die Erfahrung von Sinnhaftigkeit überhaupt doch nicht ohne das Zusammenspiel (von Einbildungskraft und Vernunft) mit der Welt zu haben, denn sie besteht ja gerade in diesem (passenden) Zusammenspiel (des Inkommensurablen). Und das Bewusstsein der Sinnhaftigkeit wird in dieser Erfahrung präsent, eben weil sie nur in ihrer prinzipiellen Möglichkeit, nicht aber in ihrer positiven Wirklichkeit, transzendental begründet werden kann, transzendentale Begründungen (wie wir aus den Einleitungen zur Kritik der Urteilskraft lernen) nur auf Gegenstände und Grundsätze überhaupt gehen, sie aber die empirisch-individuelle Wirklichkeit erreichen. Erst in empirischen (Selbst-)Erfahrungen von gelingendem Erkennen und Handeln kann anhand individuell-anschaulicher Wirklichkeit die eben jene Zweckmäßigkeit der Vermögen und Gemütskräfte auch empirisch erfahren werden, die transzendental als notwendige Bedingungsmöglichkeiten gesetzt wurden. Und umgekehrt kann sich die Welt als eine erweisen, die menschlichen Zwecksetzungen gegenüber kommensurabel ist und Sinnmöglichkeiten eröffnet. Das Selbstverhältnis des Selbstbewusstseins konstituiert eine Differenz zwischen Subjekt und objektiver Welt, zwischen empirischem und transzendentalem Ich sowie zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit und alle diese Differenzen können als Spielraum der Möglichkeiten verstanden werden, weshalb die ästhetische (Selbst-)Erfahrung des freien Spiels der Vorstellungskräfte und Vermögen bedeutsam genannt werden kann.

Der subjektive Aspekt dieser Erfahrungen verhindert es, diese als Erkenntnis zu verstehen, aber nicht etwa darum, weil die Objekterkenntnis nur vage ist und auch nicht, weil sie bloß individuell und zufällig wären. Vielmehr heißen sie „subjektiv“ oder „innerlich“, weil sie sich (erstens) zwar auf das Subjekt, jedoch nicht auf eine zufällige, individuelle, sondern eine transzendental notwendige, apriorische Subjektivität beziehen, daher die Rede von „subjektiver Allgemeinheit“ (KU, § 8). Außerdem werden sie (zweitens) als subjektiv bezeichnet, weil Freiheit und Belebung nur jeweils selbst erfahren und vollzogen werden können und müssen, sich aber niemals in Urteilen oder Sätzen erfassen oder sich (etwa in Kunstwerken) verobjektivieren lassen. Wo die Belebung gelingt, die freie Einbildungskraft in „Schwung“ kommt, kann auch Kant „das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts“ als „Geist“[128] bezeichnen. Kunstwerke können allenfalls versuchen, ihn zu re-inszenieren und zu evozieren, müssen aber auf ein gelingendes Sich-Einstellen hoffen, was niemals durch Technik gesichert und erzielt werden kann. Auch Genies können dies nicht garantieren, ihnen gelingt die Inszenierung dieses „Geist(es), der ihre Werke belebt (…) und der Einbildungskraft (der Betrachter, JT) einen Schwung gibt“ (KU, B 196) allenfalls häufiger. Niemals aber kann das, was da einleuchtet oder aufleuchtet als etwas rein Fremdes oder Äußeres verstanden werden, dem nicht auch irgendwie freiwillig und aus dem

[128] Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Akademie Ausgabe Bd. VII, Berlin 1917, S. 246.

Subjekt selbst heraus etwas entgegenkommt. Denn „das Gemüt“ kann darüber „nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden“ (KU, B 169f).

Fragt man nach dem Ort, wo genau sich Bedeutsamkeitserfahrungen einstellen, müssen wir uns noch einmal dem Gefühl der Lust zuwenden, das als Index solcher Erfahrungen fungiert. Das ästhetische Gefühl ist subjektbezogen, aber keinesfalls beliebig. Diesen gefühlsbasierten, intransitiven subjektiven Bezug innerhalb objekthaltiger Vorstellungen unterscheidet Kant (als *intentio obliqua*) vom transitiven Objektbezug (als *intentio recta*).[129] Das Gefühl der Lust bzw. Unlust ist erstens deswegen nicht beliebig, weil es seine Norm in der Art und Weise (Form) des Objektbezugs hat, die relativ[130] unabhängig davon gilt, um welches Objekt es sich jeweils handelt und wie es inhaltlich bestimmt wird. Denn „die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben (d.h. des Objekts, JT) zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken“ (KU, B XLIV). Weil der reflexive Rückbezug sich zwar in einem empirisch verwirklichten Subjekt einstellt, sich aber auf ein apriorisches Vermögen bezieht, ist das Gefühl zweitens auch deswegen nicht beliebig, weil „diese Lust als notwendig verbunden geurteilt (wird), folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches die Form auffasst, sondern für jeden Urteilenden überhaupt“ (KU, B XLV). Bei dieser Form handelt es sich um die sogenannte ästhetische Zweckmäßigkeit, denn das Gefühl des Wohlgefallens zeigt an, dass die entsprechende Wirklichkeit (wie wir bereits gesehen haben) als etwas erfahren wird, das mit dem erfolgreichen Erkennen und freien Handeln des Subjekts kompatibel ist. Es wird zu demjenigen Ort, an dem die Konvergenz der theoretischen wie der praktischen Vernunft gleichermaßen beansprucht und erfahren werden kann. Im Hinblick auf die Natur hält Kant daher fest,

„daß die Ideen (…) auch objektive Realität haben, d.i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung der Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen“ (KU, B 169).[131]

Inwiefern damit ontologische Implikationen verbunden sind, ist in der Kantliteratur umstritten und wäre gesondert zu untersuchen. Deren Behauptung ist dann ernst zu nehmen, wenn die Ideen nicht mehr nur regulativ, sondern konstitutiv verstanden werden, etwa wenn die Bedingungen der transzendentalen Subjektivität auch naturphilosophisch zu bedenken und begründen sind, der Argumentationsgang der transzendentalen Analytik reflexiv seinen Ort innerhalb der transzendentalen Dialektik (etwa der rationalen Psychologie) finden muss und gleichzeitig von einem empirischen Subjekt vollzogen wird, die Wirklichkeit der Freiheit in intersubjektiven, praktischen oder ästhetischen Erfahrungen nicht nur präsent, sondern konstituiert wird, kurz: wenn die transzendentale Dialektik auch als Realdialektik verstanden und die Subjektivität in diese Dialektik reziproker Bedingungsverhältnisse hineingezogen wird. Immerhin lässt sich festhalten, dass Kant die Inkommensurabilität von theoretischer Geltung und praktischer Freiheit gegenüber der empirischen Wirklichkeit betont, die einseitig von ersterer bestimmt wird und dass in unserem Zusammenhang nicht die raum-zeitlichen Ereignisse oder Dinge selbst in einem realistischen Sinne schön sind, sondern ihre Gegebenheitsweise, d.h. das entsprechende Zusammenspiel mit den Vermögen des Subjekts. Demnach wären die ontologischen Aspekte zu minimieren und „Wink“ bzw. „Spur“ als bloße „Gelegenheitsursache(n)“ zu verstehen, angesichts derer sich die Subjektivität selbst spürt[132]. Doch auch wenn man die ontologischen Implikationen darauf beschränkt, solche Selbsterfahrungen zu ermöglichen, muss zugestanden werden, dass das ästhetische Urteil „doch im Objekte und seiner Gestalt seinen Grund“

[129] „Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d.i. ihre Beziehung auf das Subjekt ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor.“ (KU, B XLII)

[130] Hier wird die Kritik an Kant ansetzen, da man fragen kann, ob die Relation wirklich so radikal vom Relat unterschieden werden kann; so wenig bspw. der Bezug auf die zwecksetzende Vernunft den Gegenstand schon bestimmt, können doch nur jene Zwecke gesetzt werden, die durch die Eigenschaften des Gegenstand ermöglicht werden. Doch sollte man ausgerechnet Kant vorwerfen können, das Ansichsein zuungunsten des Fürsichseins betont zu haben? Eher wird man die Formen der theoretischen und praktischen Für-Relationen unterscheiden müssen, was gerade Projekt der Kritik der Urteilskraft ist.

[131] Daher sieht auch Rudolf Makkreel die Bedeutsamkeitserfahrung als grundlegend für Kants Ästhetik an. „Die Bedeutsamkeit einer schönen Form zu entziffern heißt, zwischen den Zeilen der gewöhnlichen erfahrungsmäßigen Auffassung der Natur zu lesen und in einigen Objekten eine ‚Spur‘ oder einen ‚Wink‘ zu finden (…), dahingehend, daß die Natur in allgemeiner Übereinstimmung mit den Bedürfnissen reflektierenden Urteilens sein könnte.“ (Rudolf A. Makkreel: Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft, Paderborn 1997, S. 88)

[132] Wieland: Urteil und Gefühl, S. 319.

hat (KU, A 130); weil dieses Objekt aber transzendental konstituiert wird, ist die Rede von einer „ontologischen“ Dimension zumindest äußerst missverständlich.

Die Schönheit der ästhetischen Idee steht daher nicht nur in Übereinstimmung mit der freien Kreativität der produktiven Einbildungskraft im theoretischen Weltverhältnis, sondern insbesondere auch mit der praktischen Freiheit. Wohlgefallen und Lust sind nun nicht die des Geschmacks, sondern des moralischen Gefühls, das nicht auf irgendwelchen empirischen Interessen beruht, sondern (aufgrund der autonomen, sich selbst hervorbringenden Freiheit der praktischen Vernunft) ein eigenes Interesse hervorbringt, das vom Subjekt allerdings als (auch) sein ureigenes erkannt wird. Sinnliche Anschauungen, die „einen Wink“ auf dieses überindividuelle, apriorische Gefühl des Guten geben, wecken darum ebenfalls Interesse und Wohlgefallen, weshalb bekanntlich „das Schöne als Symbol des Sittlichguten“ (KU, B 258) erscheint und im Fall des Erhabenen wecken sie Achtung. Auch hier ist wieder an die Systemfunktion der Kritik der Urteilskraft zu erinnern, denn sowohl die theoretische Vernunft der *Kritik der reinen Vernunft* wie auch die praktische der *Kritik der praktischen Vernunft* werden programmatisch aus einer immanenten Geltungslogik heraus entwickelt, die sich auf autonome Weise selbst legitimieren muss; ja, diese Autonomie wird gerade an ihren Spannungen und Widersprüchen besonders drastisch offengelegt. Die Frage der möglichen Konvergenz muss sich zwar ebenfalls stellen, aber erst nachgängig hierzu, und sie darf nicht normativ auf diese Begründungen zurückwirken. Wenn Kant diese Konvergenzen entweder in regulativen Ideen und Postulaten oder aber wie in der *Kritik der Urteilskraft* im subjektiven Erleben verortet, so bleibt der Übergang zwischen beiden Dimensionen ein punktueller und subjektiver, nur jeweils aktual wirklicher und damit seinerseits kontingenter; eine Feststellung mit spekulativer Notwendigkeit in einem absolutem Geist liegt ihm fern.

Allerdings ist die Rede von einem „Wink“ der Natur ernst zu nehmen und Kant kann sogar ausdrücklich festhalten, dass es die „Chiffreschrift“ der Natur selbst ist, „wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht“ (KU, B 170). Nur: Was „sagt“ die Natur, wenn sie „spricht“? Es ist klar, dass es sich nicht um einzelne Informationen und Bedeutungen, um einzelne Erkenntnisse handeln kann, sondern vielmehr um die angesprochene „objektive Realität“ der Ideen (KU, B 168) handeln muss. Deswegen ist dieses Wohlgefallen auch durchaus nicht interesselos, sondern im Gegenteil von höchstem Interesse, nicht im Sinne des partikularen Interesses des Menschen als Individuum, sondern seines universalen, apriorischen Interesses als Subjekt, insofern er Vernunftwesen ist. Der Begriff des Interesses wäre genauso unmöglich wie derjenige der Freiheit, bestünde hier ein erkennbarer, notwendiger und ergründbarer Zusammenhang, so notwendig die Subjektfähigkeit der Welt und die Weltfähigkeit des Subjekts für unser Erkennen und Handeln auch zu denken sind. So erweist sich

„die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (…) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit notwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden würde (…): so muß die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch ein, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit (…) enthalte. (Daher) muß die Urteilskraft (…) die Natur (…) nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen denken (nämlich) als ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft“ (KU, B XXXIII).

So geht man von der Arbeitshypothese aus, dass die Natur darauf angelegt sei, von uns erkannt werden zu können, und überraschenderweise bestätigt sich diese Hypothese immer wieder. Weil dies aber eigentlich alles andere als selbstverständlich ist, werden wir von glückenden Erkenntnisbemühungen überrascht und „erfreuet“ (KU, B XXXIV); die Übereinstimmung selbst kann gar nicht notwendig oder objektiv sein: Genau das macht sie so vieldeutig und für spekulative wie erkenntnis-skeptische Ansätze gleichermaßen anschlussfähig.

Eben diese Voraussetzungen von Rationalität und kognitiver Erkenntnis lassen sich in ihrer Wirklichkeit nicht wiederum rational beweisen, weshalb sie Wolfram Hogrebe als „metapragmatische Präsupposition“ bezeichnet[133]. Wiederholt ist von recht unterschiedlichen Autoren in Hinblick auf Kants hier untersuchte Konzeption darauf hingewiesen worden, dass uns die Welt gewissermaßen „entgegenkommen“ muss, einen „Spielraum des Erwachens“[134] schafft, damit es Erkenntnis, Freiheit und Bedeutung geben kann

„Wir allein sind es zwar, die Bedeutsamkeit verleihen, doch wir können es nur, wenn die Welt uns hilft und entgegenkommt. Wir können die Welt nicht beliebig und willkürlich mit Bedeutsamkeit versehen. Unter

[133] Hogrebe: Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis, S. 554.

[134] Wolfram Hogrebe: Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen, Berlin 2009, S. 20f. Seine Erläuterung („Dieser Spielraum ist nun für Hegel der ‚Begriff‘“) trifft zwar eine Pointe, wäre aber natürlich eigens zu spezifizieren.

anderem darin liegt ihre Verwandtschaft mit den Gefühlen der Lust und Unlust auf der einen Seite und der ästhetischen Idee auf der anderen Seite."[135]

Als Voraussetzung aller Prädikationsvollzüge ist die Weltstellung des Subjekts selbst jedenfalls nicht wie ein innerweltlicher Sachverhalt prädizierbar, sondern als Ursprungsdimension sinnvoller wie freier Weltbeziehungen von höchstem Interesse. Gerade weil in der Natur kein objektiver Zweck demonstriert werden kann, ist es möglich, sie so zu verstehen, dass sie auf uns als vernünftige, freie, moralische und erkennende Subjekte angelegt sei (oder aber ist). Diese Möglichkeit schafft den Spielraum einer Freiheit, die aber diese Möglichkeit selbst ergreifen muss. Umgekehrt formuliert wäre das, was immer auch als objektiver Zweck demonstrierbar wäre, jedenfalls nicht Projekt eigener Freiheit bzw. nicht je meines „Ich", sondern eben etwas Objektives.

Damit wird also durchaus etwas über die empirische Wirklichkeit ausgesagt; die Gefühle von Lust und Unlust sind responsive Gefühle der Förderung bzw. Hemmung unseres Lebens und damit Indikatoren für unser „Passen" in diese Welt. Die Urteilskraft

„sieht sich, sowohl wegen dieser innern Möglichkeit (theoretischer Erkenntnis und moralischer Freiheit, JT) im Subjekte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen, auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird." (KU, B 258f)

Es wird deutlich, dass wir hier auf ein Überbleibsel der von Kant (*cum grano salis*) „dekonstruierten" klassischen Moral- und Physikotheologie gestoßen sind, das er hier aber konstruktiv verwendet. Von Gott kann die Rede sein, wenn damit eine sich entziehende Größe bezeichnet wird, die jedes Handeln und Erkennen, jeder Welt- und Selbstbezug in Anspruch nehmen muss. Der Begriff bezeichnet dann den Ermöglichungsgrund der Weltpassung der Subjektivität bzw. die Faktizität dieser Weltpassung selbst, also die unbegründbare und unverzichtbare, jeweils in Anspruch zu nehmende, sich aber glücklicherweise faktisch verlässlich bewährende Konvergenz von noumenaler und phänomenaler Welt. Als Ermöglichung welthafter Freiheit ist diese Größe nicht mit dem Subjekt identisch, sondern entzieht sich ihm, ohne ihm fremd und damit heteronom zu sein, ähnlich wie im Fall des Schönen zwar die Interessen und Zwecke des Subjekts zugunsten des als schön Wahrgenommenden aufgegeben werden, dies aber dennoch nicht als Fremdbestimmung erscheint, sondern in einverständlichem Wohlgefallen geschieht, da ein neues Interesse (des Subjekts) geweckt wird. So führt Kant hierzu die Idee des Übersinnlichen ein,

„erstlich (…) als Substrats der Natur, zweitens ebendesselben, als Prinzips der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen; drittens ebendesselben, als Prinzips der Zwecke der Freiheit und Prinzips der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen" (KU, B 245)[136].

Wenn das Reich der Natur und das Reich der Freiheit nach völlig eigenen Prinzipien konstituiert werden, kann deren mögliche Einheit (wie wir gesehen haben) nur subjektiv als punktuelle Konvergenz innerlich „erfahren" werden, eine metastufige Selbsterfahrung anhand weltbezogener Erfahrungen. Dabei handelt es sich transzendentalphilosophisch gesehen um den Vollzug der reflektierenden Urteilskraft, während Kommentatoren hermeneutischer Konvenienz auf den Erfahrungsaspekt abheben und Lust- bzw. Unlustgefühle als Formen qualitativen Erlebens beschreiben. Folgt man dieser durchaus begründbaren Fortführung Kants, so wird man sich daran zu erinnern haben, dass die betreffenden Aussagen sich nicht auf objektive Wirklichkeit, sondern auf das Subjekt in seiner Weltrelation beziehen und ihre Wirklichkeit nur im subjektiven Vollzug dieser Selbstdeutung haben, was auch in religionsphilosophischer Hinsicht zu berücksichtigen ist.

Denn zwar ermöglicht die Erkennbarkeit der Natur und die Wirklichkeit von Freiheit, d.h. die Möglichkeit einer jeweils internen und externen Zusammenstimmung von Naturzwecken und Freiheitszwecken die Annahme Gottes als regulatives Prinzip bzw. als „Einheit der Prinzipien" (KU, B 435). Doch auch hier handelt es sich nicht um ein erkennendes Urteil der bestimmenden, sondern ein regulatives Urteil der reflektierenden Urteilskraft. Allerdings wäre es eine völlige Verkennung der Zusammenhänge, das Göttliche als ein „bloß" subjektives Gefühl im pejorativen Sinne darzustellen; das Göttliche wäre vielmehr ebenso wirklich wie Freiheit und Bestimmungsvollzüge der Subjektivität. Da dies jedoch in keinster Weise eine theoretische Erkenntnis Gottes ermöglicht, bleibt Kants epistemologischer Vorbehalt uneingeschränkt gelten: „Ich

[135] Barbara Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit, in: Franz Josef Wetz (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt 1999, S. 85.

[136] Vgl. Klaus Düsing: Beauty as Transition from Nature to Freedom in Kant's Critique of Judgment, in: Nous 24 (1990), S. 79-92; Ulrich Barth: Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethikotheologie, in: ders.: Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005, S. 263-307.

behaupte nun, dass alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind“ (KrV, B 664).

Diese regulative Idee wird daher nur dann zur „objektive(n) Realität der Idee von Gott“ (KU, B 435), sobald es zur praktischen Selbstbestimmung im Sinne der Freiheit kommt; nur dann ist sie nicht nur „regulativ“, sondern in praktischer Hinsicht „konstitutiv“ (KU, B 438), daher „nur als subjektiv notwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, und gültig für die reflektierende, nicht für die objektiv bestimmende Urteilskraft“. Entscheidend ist, dass die freiheitstheoretisch wegweisende Einsicht in die Differenz von Subjekt und Welt nicht gleich wieder eingezogen werden darf, indem sie von einem bestimmbaren Gott hervorgebracht wird. Ganz im Gegenteil müsste das Gottesbewusstsein (!) an der Inkommensurabilität dieser Bereiche entspringen, wie im Bewusstsein des Erhabenen das Überwältigende letztlich immer wieder zum Bewusstsein einer unverlierbaren Freiheit führt.

Subjektiver Index des sinnhaften Weltbezugs ist das Gefühl. Wolfgang Wieland hat hieraus die These entwickelt, dass wir es hier mit einem „emotionalen Apriori“[137] zu tun haben, da das Gefühl immer schon die Gegebenheitsweise von Welt auszeichnet. Ausgangspunkt seiner Studie ist Kants Suche nach apriorischen Möglichkeitsbedingungen aller Urteile. In einer kleinen Schrift aus der vorkritischen Epoche seines Denkens fragt Kant, „was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird“[138]. Die Kritik der Urteilskraft deckt nach Wieland an Geschmacksurteilen lediglich paradigmatisch auf, was für alle Urteilsformen gilt, nämlich der Zusammenhang von Gefühl und Urteil.

„Die paradigmatische Analyse des Geschmacksurteils kann daher deutlich machen, in welcher Weise Urteil und Gefühl untergründig aufeinander bezogen sind, zumal da gerade ‚das Prinzip des Geschmacks (...) das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt‘ ist, auch dort, wo sie in anderen Rollen als in der des Geschmacks auftritt.“[139]

Das Gefühl muss graduell und monovalent, darf nicht etwa bivalent aufgefasst werden, auch wenn es sich in Lust und Unlust ausdifferenziert; seine Wahrheit fällt mit seiner Faktizität zusammen. Es kann allenfalls insofern als transzendentale „Wahrheit“ bezeichnet werden, als seine Unfehlbarkeit in der Faktizität des Weltbewusstseins liegt, so dass ein totaler Irrtum unmöglich ist, eben weil diese „Wahrheit“ inhaltlich leer ist[140]. Das ästhetische Gefühl kann genau darum bemerkbar machen, was in gelingenden Weltbeziehungen vorausgesetzt wird. Wo dies geschieht, die Passung trotz Heterogenität von Ich und Welt aufscheint, kommt es zu Staunen und Wohlgefallen, die prinzipiell in jedem gelingenden Freiheitsakt und jedem gelingenden Erkenntnisurteil hervortreten können. Ganz im Sinne des reflektierenden Urteils zeigt sich dann an einzelnen Erfahrungen etwas Allgemeines, ja sogar Prinzipielles: sie werden zu Vergegenwärtigungsmarken oder Symbolen der menschlichen Stellung in der Welt. Auch wenn grundsätzlich alles zum Anlass solcher Einsicht werden kann, erfolgt dies doch insbesondere angesichts des Dynamisch-Erhabenen, in dem erstens die Welt in ihrer Größe, Macht und schönen Ordnung hervortritt, zweitens der Mensch einerseits als Naturwesen in der Welt als Person ein Teil von ihr, andererseits als freies Subjekt ein Gegenüber zur Welt ist. Und „so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen“ (KU, B 105).[141]

Während wir im Fall der bestimmenden Urteilskraft gegebene Prädikate auf Gegenstände anwenden, suchen wir im Fall der reflektierenden Urteilskraft umgekehrt nach Prädikaten angesichts von Gegenständen, genauer gesagt, angesichts unserer Weltstellung, die uns an diesen Gegenständen aufgeht. Unsere Weltstellung geht uns aber nur deswegen auf, wenn und weil wir uns angesichts dieser Gegenstände als frei erfahren, so dass über die genannten Prädikate zwar einerseits gesagt werden kann, dass sie gesucht werden, sie aber andererseits auch gleichzeitig in uns aufsteigen, weil unsere Einbildungskraft einen „Schwung“ erhält.

„So haben wir es beim ästhetischen Urteil nicht mit einer Semantik zu tun, die Bedeutungen zu gegebenen Begriffen ermittelt, sondern umgekehrt mit einer Semantik, die für Begriffe zu gegebenen Bedeutungen,

---

[137] Wieland: Urteil und Gefühl, S. 118, besonders aber 255ff; 387 u.a.m.

[138] Wieland: Urteil und Gefühl, S. 13; das Zitat Kants findet sich in AA Bd. 2, S. 60.

[139] Wieland: Urteil und Gefühl, S. 183; mit Bezug auf KU § 35, B 145ff: „Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt“.

[140] So leer und allgemein dieses „Urteil“ sein mag, merkt man freilich schon an diesen Formulierungen, dass sich sein Status wandelt, sobald es ausdrücklich wird; auch Untersuchungen zu Vergleich und Schwierigkeiten mit Fichtes thetischen Urteil ließen sich hier anschließen.

[141] Dies erinnert unwillkürlich an den „Beschluss“ der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ (KpV, A 289) So wenig diese beiden „Dinge“ etwas Bestimmtes „sagen“, meint Kant hier doch offensichtlich eine Resonanzerfahrung, die das Selbstverständnis prägt und affirmiert.

soweit sie sich im Gefühl manifestieren, bloß empfänglich ist. Das Schöne zieht gewissermaßen Worte auf sich, wir beginnen zu interpretieren. Und dies ist ja auch das ursprüngliche, übrigens aristotelische!, hermeneutische Phänomen noch vor der auf bereits begrifflich Gegebenes (Texte) fixierten Hermeneutik: die Wortwerdung des Gedankens, der Gefühle, der Wünsche."[142]

Wir werden Zeugen einer uns interessierenden Bedeutsamkeit im Sinne der Genese jedweder Art einzelner Bestimmungen, von „Bedeutung überhaupt". Bedeutsamkeit im Sinne uns angehender und interessierender „Bedeutung überhaupt" könnte man auch als leere, monovalente und irrtumsimmune, weil indifferente Vorform und indistinkter Hintergrund von Verständlichkeit und Sinnhaftigkeit bezeichnen, die aber nach Kant nicht selbst thematisiert werden kann und immer nur an den Rändern des Bestimmten auftaucht. Im Anschluss an diesen Ansatz Kants ließe sie sich als Herkunft von bestimmter Bedeutung entwickeln, die sowohl auf Seiten der Welt ihre „Spur(en)" und „Wink(e)" hat, als auch auf Seiten des Subjekts ihre freiheitstheoretische und emotive Tiefe, die gleichzeitig auch eben diesen Übergang ermöglicht und begleitet. Thematisiert man sie aber und grenzt sie als intentionalen Gehalt ab, wird ein entsprechendes Urteil bivalent und irrtumsfähig, weshalb Kant nur hier von Wahrheit sprechen möchte. Zugleich wird ein neuer Rahmen von Sinnhaftigkeit aktual in Anspruch genommen, weshalb manche versuchen, diesen entweder spekulativ oder als intellektuelle Anschauung ins Bewusstsein treten zu lassen, andere hingegen nur indirekt und anhand von konkreten Anschauungen und Vorstellungen, die dann zu Symbolen werden.

So ermöglicht die reflektierende Urteilskraft, in ästhetischen Ideen die teleologische Vernunftidee eines Endzwecks an bestimmten Erfahrungen als subjektiv evidente Gewissheit zu erleben.[143] Auf diese Weise wird das erfahren, was man die Bedeutsamkeit der Dinge im Sinne ihrer (intensiven) „Tiefe" nennen könnte, weil das Subjekt bei ihrer Gelegenheit in ein emphatisches Selbstverhältnis versetzt wird.

„Obzwar unser Begriff von einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen, nach empirischen Gesetzen, gar kein Begriff vom Objekt ist, sondern nur ein Prinzip der Urteilskraft, sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit (der Natur, JT) Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu können): so legen wir ihr doch hiedurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie des Zwecks bei" (KU, B Lf).

Die reflektierende Urteilskraft beurteilt unsere Erfahrungen, so dass sie eine orientierende Funktion gewinnt, indem sie eine „Stellungnahme" gegenüber diesen Erfahrungen bezieht. Rudolf Makkreel glaubt darum gar von einem Bedeutsamkeitsbegriff sprechen zu können, der an biographisch-lebensphilosophische Konzeptionen erinnert.

„Die Lebensgefühle orientieren uns, wenn wir die Dinge um uns als entweder zum Wert unserer Existenz beitragend oder ihren Wert beeinträchtigend beurteilen. Sie helfen uns ebenso, die Bedeutsamkeit der Dinge in Beziehung auf unser Leben als ganzes zu bewerten"[144].

Aus all dem sollte zumindest zweierlei deutlich werden. Zum einen, warum Kant Herders Wahrheitsanspruch des Schönen im Allgemeinen und der „Bedeutsamkeit lebendiger Gestalten" im Besonderen widersprechen muss, zum anderen aber auch, worin trotz allem die besondere Nähe beider Denker liegt. Kant kann zeigen, dass das Schöne tatsächlich etwas mit dem Wahren und dem Guten zu tun hat, der Zusammenhang in der Wirklichkeit sogar unterschiedlich gut repräsentiert werden kann. Wollte man (wie es Herder aus Kants Sicht zu versuchen scheint) Bedeutsames wirklich als „objektiv gegeben" verstehen, hätten wir es nicht mit Bedeutsamkeit im Sinne der (Selbst-)Erfahrung der Passung von Welt und Subjekt bzw. deren Ursprungsdimension zu tun, wie sie an uns interessierenden Gegenständen auftritt, sondern mit einer bestimmten Bedeutung oder einem bestimmten Urteil über diese Gegenstände selbst. Freie und geltungskonstituierende Subjektivität im Sinne Kants lässt sich so nicht denken und damit auch nicht eine Passung, die nur deswegen erstaunen lässt und fasziniert, weil bei Resonanzkörper ihre voneinander völlig unabhängige Eigenfrequenz haben. Insofern ist Hogrebe zuzustimmen, denn weil Kant „den ästhetischen Gegenstandsbezug dem gesamten epistemischen Kontinuum vom dunkelsten bis zum klarsten Begriff vorhergehen läßt, vermag das, was den Erkenntnissen von Objekten vorhergeht, selbst natürlich keinerlei Erkenntnisse zu liefern."[145]

Nur weil „die Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des

---

[142] Hogrebe: Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis, S. 555f.

[143] Makkreel, Einbildungskraft und Interpretation, S. 177.

[144] „Die Lebensgefühle orientieren uns, wenn wir die Dinge um uns als entweder zum Wert unserer Existenz beitragend oder ihren Wert beeinträchtigend beurteilen. Sie helfen uns ebenso, die Bedeutsamkeit der Dinge in Beziehung auf unser Leben als ganzes zu bewerten". (Makkreel: Einbildungskraft und Interpretation, S. 200f)

[145] Hogrebe: Metaphysik und Mantik, S. 80f.

Subjekts“ (KU, B XLV). Diese Zufälligkeit ist freilich eine empirische, was für die reflexive Selbstverortung des Transzendentalphilosophen und das Verhältnis von empirischem und transzendentalem Ich wichtig und aufschlussreich ist. Zwar behauptet die Kritik der reinen Vernunft die Notwendigkeit einer Übereinstimmung empirischer Objekte mit der transzendentalen Vernunft, die ja Objekte erst zu solchen macht. Allerdings werden sie so nur zu „Objekten überhaupt“, also lediglich apriorisch im Sinne des Allgemeinbegriffs, nicht aposteriorisch in seiner Individualität bestimmt. Außerdem wird diese Notwendigkeit lediglich gedacht, nicht erkannt (KrV, B 357). Dass Erkenntnis tatsächlich wirklich ist, nicht nur möglich und auch nicht nur mit Notwendigkeit als wirklich gedacht werden muss, zeigt sich erst von der kontingenten Erfahrung und Erkenntnis her. Entsprechendes gilt von der zunächst nur postulierten Freiheit. Erst in der kontingenten und individuell bestimmten Erfahrung zeigt sich deren Wirklichkeit und die Einheit von Natur und Freiheit, so dass Kant sagen kann, dass es (wie es in dem bereits angeführten Zitat heißt) „ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall“ ist, „wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen (!) Gesetzen antreffen“ (KU, B XXXIII).

Entsprechend ist die Frage zu beantworten, ob das Bewusstsein einer solchen Passung und Zusammenstimmung nun eine Erfahrung oder ein reflexives Urteil ist. Die hermeneutische Tradition wird auf ersteres verweisen, wenn sie das Erleben betont, das zwar jede Erfahrung als qualitatives und evaluierendes Bewusstsein begleitet, aber in besonderen Erlebnissen auch seinerseits in den Fokus rücken kann, so dass die nur scheinbar strikte Unterscheidung von transitiv bestimmendem und intransitiv reflektierendem Bewusstsein tendenziell unterlaufen wird. Die reflexionsphilosophische Tradition betont diese Unterscheidung hingegen[146]. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass auch die reflektierende Urteilskraft so verstanden werden kann, dass sie sich weder einfach auf „sich“ richtet, sondern auf die Vorstellungen des transitiven Objektbewusstseins, etwa in der sinnlichen Anschauung. „Reflektieren“ bezeichnet dann ein stellungnehmendes „Beurteilungsvermögen (facultas diiudicandi)“, das es unternimmt, „Vorstellungen mit anderen (…) in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen“. Dass „Reflektieren“ nicht einfach mit philosophischer „Reflexion“ gleichgesetzt werden kann zeigt sich schon darin, dass vergleichende Beurteilung „selbst bei Tieren“ vorkommt, „obzwar nur instinktmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine etwa dadurch zu bestimmende Neigung“ (KU, Erste Fassung der Einleitung, § 5).

Wie wichtig die Frage nach der „interessierenden Bedeutsamkeit des Schönen“ für Kants gesamte Philosophie ist, wird gerade anhand der Kritik Hegels deutlich und den Alternativen, die sich für jene ergeben, die zwar diese Kritik nicht für gegenstandslos, Hegels Gesamtprojekt aber für gescheitert halten. Denn nicht nur Erleben ist (wie Konrad Cramer festhält) „ein typisch nachhegelscher und zugleich den Anspruch der Naturwissenschaften des 19. Jh. kritisierender Begriff“[147], weil er Notwendigkeit und Berechtigung eines humanspezifischen und erstpersönlichen Weltzugangs artikuliert; er ist darin auch mit den Begriffen Bedeutsamkeit und Interesse auf eine Weise verbunden, die sie lediglich analytisch unterscheidbar macht. Hegel fordert einerseits, dass Kants Ansatz spekulativ zu Ende gedacht wird, andererseits (und paradoxerweise in eins damit) aber auch eine Besinnung auf den denkenden und konstruierenden Philosophen in seiner historischen und empirischen Faktizität. Er geht so weit zu behaupten, dass die Einheit der Subjektivität nicht nur (wie bei Dilthey) erlebt und über den Ausdruck gedeutet wird, auch nicht nur (wie bei Kant) zwar als notwendig gedacht, nicht aber erkannt werden kann, so dass deren tatsächliche Wirklichkeit immer nur im jeweiligen Vollzug bzw. der jeweiligen Erfahrung realisiert wird. Vielmehr ist nach Hegel auch beispielsweise die in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gedachte transzendentale Einheit der Apperzeption nicht als notwendig ausgewiesen, wenn ihr reflexives Gedachtsein seinerseits nicht als ebenso notwendig ausgewiesen ist. Das Begründende muss demnach ebenso notwendig begründet und wahr sein wie das durch es Begründete; das die transzendentale Apperzeption reflektierende (und als transzendentale Begründung behauptende) Denken muss ebenso begründet sein wie das von ihr Behauptete, das sich als ebenso begründet erweisen muss. Kant nimmt dies zwar de facto häufig in Anspruch, betont dann aber wiederum den bloß regulativen Status reflexiven Denkens, das zwar entsprechende Zusammenhänge denken muss, nicht aber erkennen kann. Im Gegensatz zu Kants Bedenken gegenüber der Möglichkeit eines solchen Denkens betont Hegel dessen Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit. So nimmt Kant laut Hegel etwa den Zweckbegriff in Anspruch, wenn er in der transzendentalen Deduktion der ersten Kritik nicht nur danach fragt, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, wenn Selbstbewusstsein oder Objekterkenntnis möglich sind (regressives Argument von „oben“, dem Selbstbewusstsein bzw. „unten“, der Objekterkenntnis aus), sondern sein sollen. Um diese relativierende und modifizierende Konditionalität zu

[146] „Dieses Beisichsein im Modus der Rückkehr aus dem Außersichsein nennen wir Reflexion“ (Hans Wagner: Philosophie und Reflexion, München/Basel 1980, S. 36, zitiert nach Hindrichs: Die Reflexion des Wirklichen, S. 262).

[147] Cramer: Erleben/Erlebnis, Sp. 706.

umgehen, müssten Selbstbewusstsein, Wahrheit oder das Unbedingte als absolute Notwendigkeit gedacht, dieser Gedanke des *ens necessarium* aber inhaltlich bestimmt werden. Hegel fordert darum, dass in diesem Fall der Zweck und sein Gedachtsein ebenso notwendig sein müssen und erneuert letztlich den ontologischen Gottesbeweis, in dem die absolute Unbedingtheit des geltenden Gehalts letztlich auch die Aktualität seines Gedachtwerdens begründet. Eine Klammer der kontingenten Faktizität (etwa des denkenden, schreibenden oder lesenden empirischen Philosophen), der Ausgang von einer unvordenklichen und unhintergehbaren Tatsächlichkeit, die durch Begründungen nie vollständig eingeholt werden kann, wie sie für Heideggers Faktizitätsdenken so wichtig werden wird, kann es bei ihm nicht geben. Und doch ist er sich über die Problematik des philosophischen Anfangs einer gezwungenermaßen voraussetzungsreichen Philosophie völlig im Klaren. Weil ein solcher Anfang unvermeidbar ist, erhält schon bei Hegel der immer „vorläufige" Schein eine besondere Dignität. Denn wenn „der Schein dem Wesen wesentlich" ist, könnte durchaus auch hier eingesetzt werden (ähnlich wie Heideggers „Hermeneutik der Faktizität", wie wir sehen werden, beim Bedeutsamen einsetzt). Allerdings muss sich bei Hegel der Geist selbst einholen und sich völlig selbstdurchsichtig werden, erst dann wird auch der „vorläufige" Anfang reflexiv bzw. spekulativ gerechtfertigt und begründet. Erst dann, wenn weder der philosophische Anfang noch die erkenntnisleitenden Interessen und der begrifflich-kategoriale Rahmen der Fragestellungen argumentativ eingeholt, gerechtfertigt und begründet werden können, erhält dasjenige, was bedeutsam erscheint, was sich von sich aus imponiert, sich Interesse und Geltung verschafft, eine wichtige Rolle, doch bleibt alle Bedeutsamkeit immer nur vorläufig und final aufzuheben.

Obwohl Kant ein Programm der Letztbegründung verfolgt, macht er (in seinen kritischen Schriften) doch vor diesem letzten, spekulativen Schritt Halt, da er ihm epistemologisch unerschwinglich erscheint und geht von der Wahrheit der Objekterkenntnisse, der Wirklichkeit der Freiheit und einem Selbstbewusstsein aus, das sich durch beides auszeichnet, dessen Einheit aber unbegründet bleiben muss und allenfalls ästhetisch aufscheint. In unserem Fall jedenfalls qualifiziert das Gefühl als Form des Selbstbezugs im Weltbezug zwar nicht den Gegenstand selbst, doch zumindest den besagten Gegenstandsbezug, der als sein eigener innerlich ist, durch Lust und Unlust, ohne auf die Allgemeinheit zu verzichten, anderen einen Mitvollzug anzusinnen. Nur wenn das ästhetische Geschmacksurteil nicht auf einen rein innerlichen Selbstbezug reduziert wird, sondern dasjenige Subjekt, das bewusstwird, in seinem Gegenstandsverhältnis ernst genommen wird, kann davon die Rede sein, dass die besagte Einheit hier aufscheint. So werden zwei Aspekte verknüpft, die zunächst gegensätzlich erscheinen. Denn einerseits muss die Allgemeinheit über das Ansinnen laufen und kann nicht begrifflich andemonstriert werden, weil ansonsten das je eigene „freie Spiel" der Einbildungskraft verloren geht. Andererseits geht dieses Ansinnen aber von der Form des Gegenstandes selbst aus, denn sie ist es, die hier als schön beurteilt und erfahren wird. Der Begriff des Interesses verknüpft diese beiden Dimensionen, indem der Gegenstand um seiner selbst Willen interessant wird und nicht aufgrund der Interessen und Zwecksetzungen des Subjekts. Gleichzeitig aber kann Interesse nur jeweils „mein" Interesse sein; man kann nicht zum Interesse gezwungen werden und etwas als „objektiv" interessant zu bezeichnen, obwohl „ich" es nicht interessant finde, ist schlicht sinnlos. Die ästhetische Erfahrung kann also nur subjektiv sein, weil nur so die Stimmigkeit und Kongruenz der sinnlichen Form einerseits und des freien Spiels der Einbildungskraft bzw. ihres freien Entwurfs wahrgenommen werden kann, obwohl doch zwischen ihnen keinerlei regelgemäßer Zusammenhang besteht, ja gerade, weil kein solcher gesetzesmäßiger und damit begründbarer Zusammenhang besteht. Es ist die Faktizität dieser Kongruenz bzw. dieser „Passung", die Lust und Wohlgefallen auslöst; die formale Zweckmäßigkeit der eigenen Subjektivität wird subjektiv erfahren.

Dass von der Erfahrung der Weltpassung und Stimmigkeit der Subjektivität, ihrer kognitiven wie voluntativen und evaluativen Vermögen eine affirmierende Kraft ausgeht, die als Sinnhaftigkeit erfahren wird und die um ihrer selbst Willen interessiert, hat Ulrich Barth mithilfe von Adornos Begriff der „Stimmigkeit" verdeutlicht. Er liefert damit auch ein Argument, warum man im Fall von Kants Ästhetik mit Gadamer tatsächlich von einer „interessierende(n) Bedeutsamkeit des Schönen" sprechen kann:

„Stimmigkeitswahrnehmung ist immer auch Sinnerfahrung. Denn daß eine Gesamtkonfiguration als in sich stimmig erscheint, besagt nichts anderes, als daß deren Elemente als untereinander sinnvoll verbunden erlebt werden. Das als stimmig Wahrgenommene erscheint deshalb als sinnhaft, weil die im Hören oder Sehen sich herstellende Zuordnung einen sinnvollen Zusammenhang ergibt."[148]

In mehrfacher Hinsicht wird man daher wohl formulieren können, dass sich Bedeutung zu Bedeutsamkeit verhält wie die bestimmende zur reflektierenden Urteilskraft bzw. zum Geschmack. Sowohl im Fall des Schönen, des Geistreichen, des Erhabenen wie auch schließlich des teleologischen Zwecks zeigen sich zentrale Aspekte, die man später ausdrücklich mit dem Bedeutsamkeitsbegriff verknüpft. Doch bei Kant ändert in allen diesen Fällen die reflektierende Urteilskraft nicht den bestimmten Gehalt, was in der hermeneutischen

[148] Barth: Religion und ästhetische Erfahrung, S. 244.

Tradition sehr wohl der Fall sein kann, wenn „etwas“ von seinem pragmatischen „Zuhandensein“, seinem „Vollzugssinn“ (Heidegger) her verstanden wird. Bei Kant hingegen ist etwas geistreich, weil es auf eine Weise Interesse weckt und das „belebende Prinzip im Gemüte“, das „Spiel“ der Vorstellungskraft erfolgreich und lustvoll anregt, ohne dass sich damit seine empirische Bestimmung ändert. Kants Bestimmung der ästhetischen Idee hat vor allem symboltheoretisch Schule gemacht und trifft insbesondere drei zentrale, vielleicht unreduzierbare Aspekte des Bedeutsamkeitsbegriffs. Denn Bedeutsames ist etwas, das „viel zu denken veranlasst“. Doch ist dies nicht nur (erstens) eine (möglicherweise bedrängende) Aufgabe, sondern (zweitens) tatsächlich eine Gabe, eben weil die Einbildungskraft angeregt, in „Schwung“ versetzt und Interesse geweckt wird, auch wenn dem Bedeutsamen wie der ästhetischen Idee (drittens) niemals „irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann“, beides also durch „keine Sprache völlig erreicht und verständlich (gemacht werden) kann“ (KU, B 192f). Wäre etwas hingegen lediglich auf „inexponible“ Weise unermesslich bedeutungsreich, ohne Interesse zu wecken und zur „Belebung“ der „Vermögen“ (KU, A 31, B 31) zu führen, wäre es nicht bedeutsam und verlöre seine metaphysische wie existentielle Dimension, in der sich der Mensch trotz und gerade in seiner, der objektiven Welt gegenüber inkommensurablen Subjektivität weltlich affirmiert findet. Weil dies so ist wird etwas subjektiv wirklich und erlebbar, was ansonsten bloße philosophische Theorie bleibt und als Thema der Metaphysik schon im Laufe des 19. Jahrhunderts kaum noch überzeugt: Geist.

2.1.2.4 Herders Kritik an Kant

Herders Kantkritik *est omnis divisa in partes tres*: die Schriften zur Geschichtsphilosophie[149], insbesondere seine Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von 1784-1789, die Schriften zur Erkenntnistheorie, insbesondere seine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft von 1799 und schließlich seine Kritik an der Kantischen Ästhetik in der Kalligone von 1800[150]. Auf diese Kritik muss insofern zurückgegangen werden, als hier zwei ebenso grundlegende wie alternative Theorieoptionen hervortreten, wenn Herders Kalligone sich vor allem auf Kants Kritik der Urteilskraft von 1790 bezieht. Insbesondere Kants These, Schönheit sei als bloße Form, nicht aber als wahrheitsfähige Wahrnehmung zu verstehen, findet seine zum Teil heftige Kritik. Dabei zeigt sich, dass sich die drei Bereiche seiner Kantkritik zwar unterscheiden lassen, dies aber nur mit Hilfe Kantischer Unterscheidungen gelingt. Herders Überzeugung ist es hingegen, dass durch Kants Unterscheidungen die Zusammenhänge der vielstimmigen, letztlich aber einen Vernunft verloren gehen. So ist auch seine Ästhetik nicht nur Ästhetik, sondern trägt auch weitreichende Implikationen für Fragen in sich, die Kant seinerseits im Rahmen der praktischen oder der theoretischen Vernunftkritik verhandelt; auch die Kalligone ist darum Teil von Herders Generalkritik am prinzipiellen Ansatz der Kantischen Philosophie.

Herder vermutet hinter Kants These der Zweistämmigkeit der Erkenntnis in Sinnlichkeit und Verstand, Empirie und Transzendentalität einen Dualismus von Geist und Materie[151]. Diese zum Ausgangspunkt zu machen widerspricht seines Erachtens aber den faktischen Abläufen phylogenetisch-universalgeschichtlicher wie ontogenetisch-individualgeschichtlicher Prozesse, was Herder vor allem an der Sprachentwicklung aufzeigt. Vor allem aber führt ein solcher Dualismus seines Erachtens in systematischer Hinsicht zu unüberwindbaren wie unvermittelbaren Gegensätzen, die kaum noch aufeinander bezogen werden können. Auf dem Hintergrund der umrissenen anthropologischen und sprachtheoretischen Grundlagen seiner Epistemologie bzw. „Gnoseologie“, lässt sich die über „bloß“ historisch-empirische Verweise hinausgehende systematische Pointe von Herders Argumentation ermessen. Dabei hat sich gezeigt, dass Bedeutsamkeit in prägnanten, sinnerschließenden Erfahrungen vermittelt wird, die Bedeutsamkeit zu einem wichtigen Element in Herders Ästhetik werden lassen. Bedeutsamkeit im Sinne Herders schließt einzelne und bestimmte Bedeutungen mit ein, mag sie auch noch so weit darüber hinausgehen: Die Bedeutsamkeit des Schönen kann Erkenntnisse vermitteln, die zwar verhältnismäßig vage sein mag, inhaltlich aber doch zumindest liminal

[149] Für einen ersten Überblick Arseni Gulyga: Johann Gottfried Herder. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt 1978, S. 82-89.

[150] Zum Problem der Ästhetik zwischen Herder und Kant Günter Scholtz: Der Weg zum Kunstsystem des deutschen Idealismus, in: Walter Jaeschke/Helmut Holzhey (Hg.): Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburg 1990, S. 27; vgl. auch Heinrich Springmeyer: Herders Lehre vom Natur-Schönen, Jena 1929; Walther Sänge: Kant und Herder. Über das Angenehme, Gute und Schöne, Halle 1906.

[151] Dies stellt allerdings keinesfalls die einzig mögliche Lesart der Kantischen Vernunftkritik dar. Man könnte auch genau umgekehrt argumentieren, dass es bei Kant gar keine rein sinnlichen Wahrnehmungen gibt. Die reine Rezeptivität liefert allenfalls ein ungeordnetes Chaos von Eindrücken, die aber bekanntlich keine Wahrnehmungen, sondern Empfindungen, und als solche gar nicht vorstellungsförmig sind, ohne durch (in der B-Deduktion: figürliche) Synthesis (*synthesis speciosa*) zu bereits schematisierten Wahrnehmungen geformt zu sein, auf die sich dann die intellektuelle Synthesis (*synthesis intellectualis*) beziehen kann (KrV, B 152).

bestimmt und zur Fortbestimmung geeignet sind. Ja, man kann sagen, dass (in der Terminologie Cassirers) entsprechendes Gestaltwahrnehmen und Ausdrucksverstehen als Elementareinheit des Verstehens überhaupt gelten können.

Kant hingegen argumentiert konstitutionstheoretisch und epistemologisch und geht (nicht empirisch oder psychologisch) von der Zweistämmigkeit des Bewusstseins zwischen Rezeptivität und Spontaneität aus, deren verlässliche Einheit nur durch transzendentalen Synthesisstrukturen garantiert werden kann und letztlich auf der synthetischen Einheit der Apperzeption beruht, während die Freiheit einerseits als theoretische Möglichkeit aus der Differenz von Erscheinung und Ding an sich erschlossen, ihre Wirklichkeit aber andererseits als „Faktum der Vernunft" anzuerkennen ist. Seine praktische Philosophie geht daher umgekehrt von der Wirklichkeit der Freiheit als dem sich selbst legitimierenden, sich selbst ergreifenden „Faktum der Vernunft" aus, in dem Erkennen und Handeln ineinander fallen und zielt von da aus auf konkrete Bestimmungsprozesse innerhalb der sinnlichen Welt, in denen sich Freiheit verwirklichen muss. Kants Ausgangspunkte sind jeweils Dualismen wie sinnliche und intelligible Welt. In der Kritik der Urteilskraft hingegen geht es um die zwar instabilen, weil nicht durch apriorische Regeln und Schemata abgesicherten „medialen" Erfahrungen (und ansatzweise, etwa im Kunstschönen, auch Zeichen bzw. Ausdrucksformen), an denen sich gelingende Vermittlungsformen von Sinnlichkeit und Vernunft abzeichnen. Da Kant dabei von der Wirklichkeit reflektierender Urteilskraft, insbesondere ästhetischer Erfahrung ausgeht, kommt es zumindest zu einer ungewohnten Nähe zu Auffassungen Herders sowie der späteren hermeneutischen Tradition, deren wichtigste Eigenheit im unhintergehbaren Bezug auf Texte und Zeichen, aber auch auf andere Ausdrucksformen und kulturelle Objektivationen besteht, die wie Plastik und Malerei zumindest ansatzweise bei Kant vorkommen. Geht man nicht vom alten Gegensatz innerhalb der abendländischen Geschichte philosophischer Ästhetik aus, der zwischen Abbild (Repräsentation, Mimesis) und Ausdruck unterscheidet, sondern von der Unterscheidung zwischen zeichenbasierten Ansätzen einerseits und erfahrungsbasierten Ansätzen andererseits, kann man zwar in beiden Fällen Elemente einer Erfahrungsästhetik erkennen. Doch während bei Herder im holistischen Zusammenspiel mit Gefühl und Erfahrung alle Wirklichkeit als Zeichen aufgefasst werden kann, fehlt diese Dimension bei Kant weitgehend. Und gerade an der Erfahrungsdimension zeigt sich der entscheidende Unterschied. Denn selbst wenn Kant regressiv von gelingenden (metastufigen) Erfahrungen ausgeht, sind diese doch von ihren Konstitutionsprinzipien her zu verstehen, nicht aber umgekehrt der Mensch über seine Erfahrungen und diese über Verstehensprozesse und entsprechende kulturellen Objektivationen, in denen diese sich artikulieren und manifestieren.

Entscheidend ist hier das Stichwort „Urteilen", denn für Kant bilden unschematisierte Empfindungen allenfalls die Vorstufe und notwendige Bedingung von Wirklichkeit, nicht aber diese selbst. Es gibt für ihn überhaupt keine sinnliche Wirklichkeit, die nicht synthetisiert wäre und deren konstruktive Synthesen in transzendentalen Deduktionen entsprechend zu begründen sind. Die Besonderheit der dritten Kritik könnte (entsprechend der reflektierenden Urteilskraft) daher auch darin gesehen werden, dass die immer problematisch bleibende Möglichkeit von Erfahrung auf der Grundlage transzendentaler Bedingungen hier nicht nur gedacht, sondern punktuell auch erfahren wird. Weil dies aber jedenfalls keine gegenstandsbezogene „Erfahrung" der bestimmenden Urteilskraft ist, sondern eine Selbsterfahrung der eigenen Weltlichkeit, wird erstens im Bereich weltlicher Objekte nichts Inhaltliches erkannt, sondern eine subjektive Gewissheit gestiftet, die wiederum ebenfalls keine bestimmte Erkenntnis betrifft, sondern die eigene Weltpassung der (gleichzeitig dennoch transzendentalen) Subjektivität insgesamt. Das „Subjektive" hieran ist deswegen keine epistemische Schwundstufe, sondern erhebt den Anspruch „subjektiver Allgemeinheit"; die Form der Gewissheit entspricht vielmehr genau ihrem Inhalt. Intelligibles und sinnliches Ich, Erfahrung und Reflexion werden in ihrer Wechselbeziehung bestimmt, ihre Koinzidenz reflexiv gedacht, teilweise aber auch punktuell erfahren.

Dagegen geht Herder, angeregt von Hamann, ausschließlich von den immer schon vorliegenden Vermittlungsformen aus, weil er von einer ursprünglichen Angewiesenheit der Vernunft auf Sprache, Schrift, Laute und sonstige physisch realisierte Ausdrucksmittel überzeugt ist.[152] Diese können zwar analytisch unterschieden werden und haben sich im Laufe der Individual- wie Universalgeschichte auch tatsächlich ausdifferenziert, Vernunft und Sprache, Geist und Körper sind sich aber niemals äußerlich, sondern vielmehr bleibend und konstitutiv aufeinander bezogen. Herders gesamter Ansatz geht von der verwirklichten Entsprechung und Passung von Form und Inhalt aus. Diese Unterscheidungen entwickeln sich erst aus einem Ausdifferenzierungsprozess heraus oder werden vom externen Theoretiker (oft genug unbemerkt) in die

[152] So schreibt Hamann an Herder: „Vernunft ist Sprache logos; an diesem Markknochen nag' ich und werde mich zu Tod drüber nagen." (Johann Georg Hamann: Briefwechsel V, Nr. 753, S. 177, 18, zitiert nach Jung: Anthropologie, S. 45 FN 13) Zum Verhältnis Hamanns zu Herder vgl. Hans Georg Kemper: Gott als Mensch – Mensch als Gott. Hamann und Herder, in: Oswald Bayer (Hg.): Johann Georg Hamann. Der hellste Kopf seiner Zeit. Tübingen 1998, S. 156-189.

ursprünglichen, noch nicht ausdifferenzierten, z.T. vorprädikativen und gestalthaften Einheiten hineingetragen. Wenn aber zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Ausdruck und Ausgedrücktem unterschieden wird, ist die Frage nach Angemessenheit und Authentizität der Relate nur konsequent. Die Analogie wird zum entscheidenden Bindeglied, kann aber als gesichert gelten, weil sie im Prozess der Ausdifferenzierung erst entsteht. Dazu aber muss der Begriff des Ausdrucks den Übergang zwischen intuitiver Unmittelbarkeit und der relativen Selbständigkeit ihres zeichenhaften Ausdrucks bezeichnen, der wiederum ein entsprechendes Erleben bzw. Nacherleben hervorrufen kann.

Mit der Aufwertung der Sinnlichkeit als des ursprünglichen Ortes des Sinnes werden auch figürliche Wahrnehmung und bildlich-poetischer Ausdruck zum Ursprungsort von Sprache. Weil die Differenz von erkenntnisloser Sinnlichkeit der Empfindungen einerseits und Erkenntnis durch Urteile andererseits eine wirklichkeitsferne Abstraktion und als Disjunktion noch dazu unvollständig ist, plädiert Herder für ein Kontinuitätsmodell von Erkenntnis, wonach immer schon verstanden wurde, wie minimal auch immer. Daher richtet sich sein Interesse insbesondere auch auf die vorwissenschaftlichen Formen der Welterschließung wie Mythen, Metaphern und Symbole. Wiederum mit Hamann gesprochen: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts“, denn: „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder“[153] – ein Satz, der auch von Dilthey stammen könnte.

Herders Kritik an Kants scheinbar abstrakter „Fiktion“ einer „reinen“ Vernunft, die Herder mit Verweisen auf die konkrete Wirklichkeit in Sprachgeschichte, interpretierten Wahrnehmungen und individueller wie historischer kognitiver Entwicklung vorträgt, kann Kant so lange als irrelevant bestreiten, wie sich die transzendentale Geltungsdimension konsequent von der Dimension empirisch-genetischer Entwicklung unterscheiden lässt, Betrachtungen de facto und de jure kategorial zu unterscheiden sind. Das ändert sich freilich radikal, sobald sich herausstellen sollte, dass das transzendentale Subjekt nicht nur mit dem empirischen Menschen numerisch identisch ist, sondern auch die transzendentalen Strukturen empirischen (Erkenntnis-)Bedingungen unterliegen – etwa, weil auch Transzendentalphilosophen unter historischen, sprachlichen und kulturspezifischen Bedingungen stehen. Der Historismus des 19. Jahrhunderts macht auch vor Kants transzendentalen Kategorien und Strukturen nicht Halt, nachdem schon Hegel das Verhältnis von Erkenntnisstrukturen und zu erkennender Wirklichkeit als dynamische Dialektik beschreibt (die er freilich noch durch eine absolute Philosophie bemeistern zu können glaubt). Herders Ansatz bei der phänomenalen Beschreibung konkreter historischer Formen ist insofern plausibel, doch kann er nicht Kants kritische Analysen menschlicher Erkenntnisstrukturen ersetzen und Konstruktionsmechanismen analysieren, die auch scheinbar „unmittelbares“ Verstehen konstituieren. Problematisch ist in erster Linie nicht, dass er ästhetischen Erfahrungen eine höhere ontologische oder epistemologische Validität zuspricht, sondern dass schon die Frage nach ihnen sowie die Frage nach kritischen Kriterien zu deren Beantwortung von Herder aus bei weitem nicht mit einer entsprechenden Trennschärfe zu rekonstruieren sind.

2.1.2.5 Die Kontroverse als Ouvertüre: Ausdrucksverstehen und erkenntnistheoretische Kritik

Leiblichkeit und Gestalt des Menschen sind für Herder und viele in seiner Tradition nicht nur „Maß und Muster“ der Schönheit, sondern auch anthropologische Grundlage der Beziehung von Ich und Welt, Innen und Außen, Geist und Materie. Denn diese werden von der Leiblichkeit des Menschen her einander zugeordnet, die als paradigmenbildendes Leitmodell von Symbolverstehen insgesamt dient. Es entsteht ein graduelles Kontinuum, deren Grenzwerte Identität und Differenz bilden und das gerade im leibhaften Ausdrucksverstehen nachvollzogen werden kann; es reicht von der geradezu „natürlichen“ Einheit von Innen und Außen bis hin zum Übergang zwischen Eigenleib und rein äußerlicher Objektwelt. So macht es für die meisten Menschen beispielsweise kaum Sinn, in der Schmerzempfindung zwischen „mir“ und „meinem“ Körper zu unterscheiden, denn es ist ganz „mein“ Schmerz; dass es dennoch sowohl religionsgeschichtliche wie auch philosophiegeschichtliche Versuche gibt, eben diese Differenz einzuüben und den Leib als etwas „mir“ bzw. (wie es nicht nur in fernöstlichen Vorstellungen der Fall ist) dem wahren, überindividuellen Selbst Äußerliches anzusehen, zeigt die Unselbstverständlichkeit und Relevanz dieser Differenz, aber auch dieser Einheit.

Analoges gilt für Mimik und Gestaltwahrnehmung[154], und genau hierin liegt dann auch der rationale Kern der zunächst (freilich nur auf den ersten Blick) so seltsam anmutenden und leicht zu unterschätzenden Physiognomiedebatte. Zwar mag heute eine Physiognomik befremdlich erscheinen, die im Sinne Lavaters aus

[153] Johann Georg Hamann: Aesthetica. Sämtliche Werke Bd. 2. Historisch-kritische Ausgabe von Joseph Nadler, Wien 1950, S. 197.

[154] Auch Schelling spricht von der „menschliche(n) Gestalt in ihrer hohen Bedeutung und unendlichen Bedeutsamkeit“ (Friedrich Wilhelm Josef Schelling: Philosophie der Kunst, in: Sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart 1859, S. 546.

Schädelformen auf Charaktereigenschaften rückschließen will, oder gar schlichtweg behauptet: „Je moralisch besser; desto schöner. Je moralisch schlimmer; desto häßlicher“[155] und auch Herder schreibt 1766 ein Werk mit dem sprechenden Titel „Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele?“ Doch sind dies nur (zugegebenermaßen bizarre) Extrempositionen, denen deutlich überzeugendere Beobachtungen aus der bis in die Antike zurückreichende Physiognomiedebatte[156] zur Seite gestellt werden könnten, ganz zu schweigen von dem Umstand, dass menschliche Sym- und Antipathie empirisch gesehen und unabhängig von ihrer rationalen Begründbarkeit häufig auf einen äußerlichen „Eindruck“ zurückgehen dürften, in den auch physiognomische Elemente eingehen. Daher erfreuen sich physiognomische Wahrnehmungsweisen und deren mediale Inszenierungen nicht nur einer reichen Forschungsgeschichte[157], sondern auch einer wirkungsgeschichtlich „erstaunliche(n) Renaissance“[158], und einer gegenwärtigen Konjunktur auf verschiedensten Gebieten[159]. Physiognomische Vorstellungen beginnen nicht erst dort, wo in einer Interpretation des Leibes oder des Gesichts auf eine Vielzahl bestimmter Eigenschaften geschlossen wird, sondern bereits in der Aktivierung bestimmter Assoziationen. Dass physiognomisches Denken trotz aller epistemischer Bedenken weiterhin aktuell ist hängt eng mit dem Umstand zusammen, dass der Ausdruck im graduellen Übergangsbereich zwischen Natur und Kultur zu lozieren ist und beispielsweise die Deutung von Mimik einerseits selbstverständlich ist, andererseits in die ebenfalls „intuitiv“ vollzogene Deutung von Gesichtszügen, Gestik und Körpergestalt übergeht. Die Ausdruckswahrnehmung im Sinne Cassirers ist durch eine große emotive Wirkmächtigkeit und Evokationskraft ausgezeichnet, die zwar epistemologisch gesehen prinzipiell durchaus legitimierbar und anthropologisch wie ästhetisch von großer Bedeutung ist, deren Beteiligung an Urteilsbildungen epistemisch aber jeweils höchst fragwürdig sein kann – ein Umstand, der im Großen und Ganzen auch für das Bedeutsamkeitserleben generell gilt. Entsprechende Reaktionen, Bewertungen und Assoziationen sind zwar „unmittelbare“ und erscheinen entsprechend evident, sie sind aber nicht rein individuell, sondern oft kulturell geformt und werden medial erfolgreich bedient und instrumentalisiert. Darum werden beispielsweise auch heute noch Seminare und Weiterbildungen etwa in der auf Carl Huter zurückgehenden, sogenannten „Psycho-Physiognomik“ angeboten, insbesondere um Partner und Kontrahenten in Vorstellungsgesprächen und Verhandlungen besser einschätzen zu können, und es bleibt dabei nicht bei bloßen Hilfestellungen zum „Lesen“ der Körpersprache[160]. So fragwürdig dies aus erkenntniskritischer Sicht sein mag, bezieht es seine scheinbare Legitimität aus der Schwierigkeit, die Grenze zwischen Natur und Kultur zu bezeichnen wie auch zu bestimmen, wann das alltägliche Deuten von mimisch-gestischem Ausdruck in eine Art Allegorese nicht nur von Verhalten und Ausdruck, sondern auch des Leibes übergeht. In der menschlichen Gestalt, insbesondere der Mimik des Gesichts, scheinen sich verschiedenste Weisen des menschlichen In-der-Welt-Seins zu manifestieren, eben zum Ausdruck zu kommen und, wenn nicht ablesbar, so doch erahnbar zu sein. Gerade im Fall der personalisierenden Karikatur[161] lässt sich die theoretische wie praktische, vor allem aber auch die sozial-psychologische, ökonomische, ideologische und politische Relevanz des Themas kaum überschätzen. Die ideologische Anfälligkeit für politisch-propagandistischen Missbrauch zeigt aber auch die Ambivalenz, Fragwürdigkeit und Macht, die im wahrsten Sinne des Wortes unheimliche Suggestionskraft dieser Wahrnehmungsweise, wenn man etwa den Zusammenhang von physiognomischen Stereotypen und politischen Karikaturen, wofür antisemitische

[155] Johann Caspar Lavater: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Eine Auswahl mit 101 Abbildungen, Stuttgart 1984, S. 53.

[156] Blankenburg: Art. „Physiognomik, Physiognomie“, Sp. 955-963. Kant bestreitet zwar die Wissenschaftlichkeit der Physiognomik, erkennt ihren Wert für die „Weltweisheit“ aber durchaus an Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA Bd. 7, S. 295–302.

[157] Man denke nur an Ludwig Klages: Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, Leipzig 1923; Helmuth Plessner/Frederik Buijtendijk: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs, Bonn 1925; Karl Bühler: Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt, Jena 1933.

[158] Schmölders: Das Vorurteil im Leibe, S. 7.

[159] So etwa die Rolle des Ausdrucksverstehens auch in der heutigen medizinischen Anamnese bei Michael Hertl: Der Gesichtsausdruck des Kranken. Aussagen zur Diagnose und zum Befinden, Stuttgart 1993.

[160] Anita Horn-Lingk: Einstieg in die Psycho-Physiognomik. Lehrbuch der ganzheitlichen Menschenkenntnis, Köln 2015, Wilma Castrian: Lehrbuch der Psycho-Physiognomik. Antlitzdiagnostik für die Praxis, Stuttgart 2004; Erika Rau/Christina Rau: Physiognomik. Was Körper und Gesicht verraten, Stuttgart 2016; dazu kritisch Uwe Kanning: Psycho-Physiognomie. Renaissance einer gefährlichen Pseudo-Wissenschaft, in: Wirtschaftsprobleme aktuell, Nr. 2 (2007), S. 59-61.

[161] Günter Oesterle/Ingrid Oesterle: Art. „Karikatur“, in: HWP, Bd. 4, Sp. 696-701; Karl Riha: Karikatur und Physiognomik, in: ders.: Kritik, Satire, Parodie. Gesammelte Aufsätze, Köln 1992; Carsten Jöhnk: Die Bedeutung der Physiognomik für die englische Karikatur um 1800. Bd. 1 und 2, Göttingen 1998.

Karikaturen nur ein Beispiel sind; Bilder „sagen“ auch hier leider mehr als tausend Worte und geben ein eindrückliches Beispiel für ihre Missbrauchbarkeit ab[162]. Versteht man unter Bedeutsamkeit die emotive Evokationskraft oft vager Bedeutungsassoziationen durch Zeichen, Bilder oder Texte, zeigt sie spätestens hier, dass sie auch eine fragwürdige, ja gefährliche Seite haben kann; „zu denken geben“ diese Bilder freilich erst dem, der auf ihre Funktion reflektiert.

Diese Suggestionskraft äußerer Erscheinungsformen hat sich angesichts der Omnipräsenz medialer Bilderwelten nochmals gesteigert. Doch auch die Rolle menschlicher Leiblichkeit für Ausdrucks- und Symboltheorie wird herausgearbeitet[163,] insbesondere durch Vertreter von Phänomenologie, Symboltheorie und Anthropologie[164]. Der Ausdruck wird dann häufig im Übergangsbereich zwischen Natur und Kultur aufgefasst, der die Dualismen von Körper und Geist, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, physischem Zeichen und semantischer Bedeutung anthropologisch oder evolutionsbiologisch zu unterlaufen verheißt. Ist ein schmerzverzerrtes Gesicht eventuell noch ein kulturell invarianter, „natürlicher“ Ausdruck des Schmerzempfindens und gilt das Gleiche tendenziell auch von einem Aufschrei, so ist die Lautfolge „Au!“ offensichtlich kulturell vermittelt. Und doch scheinen solche oder ähnliche Ausrufe in Fällen plötzlicher und heftiger Schmerzen „naheliegender“ oder „natürlicher“ zu sein als beispielsweise das Pfeifen einer Melodie. Schmerzäußerungen markieren daher einen liminalen Übergangsbereich zwischen Natur und Kultur, weil sie die symbolische Vermittlung zwischen Reiz und Reaktion betreffen. Schmerzlaute können natürlich sein, eine Interjektion wie „Autsch!“ ist intersubjektiv-kulturell bzw. sprachlich vermittelt. Solche Ausrufe sind aber auch angeeignet, so dass sie als Beispiele vermittelter Unmittelbarkeit gelten können.

Weil die Übergänge zwischen natürlichen und kulturell vermittelten Zeichen hier fließend sind, sind sie für Kulturanthropologie und Semiotik besonders interessant. Ähnliches scheint auch für die Physiognomie zu gelten, denn so arbiträr die Zuordnung von Charaktereigenschaften zum äußeren Erscheinungsbild erscheinen mag, so unwillkürlich und wirkungsmächtig werden solche Eigenschaften suggeriert, was nicht nur Autodesigner bezeugen können, die ihrem Produkt ein „aggressives“ oder „freundliches“ Design verleihen möchten. Die Palette mimischer Ausdrucksnuancen ist so groß, dass sie allenfalls von der Diversität ihrer Deutungsmöglichkeiten[165] übertroffen wird, niemals aber ungedeutet bleibt. „Intuitive“ Einschätzungen von Personen aufgrund ihres äußeren Erscheinens gelten als unwillkürlich und unvermeidbar. Denn egal ob nun banal und selbstverständlich oder gewagt und zweifelhaft: Gedeutet wird hier immer und die Suggestionskraft zur Einschätzung der entsprechenden Personen ist so wirkmächtig wie fragwürdig, weshalb Claudia Schmölders vom „Vorurteil im Leibe“[166] spricht. Dies kann durchaus auch ganz wörtlich genommen werden, wenn Rationalität und Kultur nicht dualistisch der Natur entgegengesetzt werden, sondern, wie wir es beispielsweise bei Dewey, Dilthey („Impuls und Widerstand“) und Cassirer[167] sehen werden, schon der „Reflexbogen“ eine symbolische Vermittlung zwischen Reiz und Reaktion umfasst, so dass ein organisch-holistisches Modell Rationalität zwar zu unterscheiden, nicht aber von ihren biologischen Bedingungen zu trennen versucht. Sinn und Rationalität kommen nicht erst auf der Ebene rational reflektierten Denkens ins Spiel, sondern wurzeln weit unterhalb in biologisch-anthropologischen Vermittlungsprozessen; eine „symbolfreie“ Reaktion wäre zwar eventuell natürlich, aber keinesfalls wahrheitsfähig oder verantwortungspflichtig. Was Autoren wie Hans Lenk oder Volker Gerhardt als konstruktive

[162] Michaela Haibl: Zerrbild als Stereotyp. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900, Berlin 2000; Eduard Fuchs: Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Norderstedt 2014; Monika Kucharz: Das antisemitische Stereotyp der „jüdischen Physiognomie“. Seine Entwicklung in Kunst und Karikatur, Frankfurt 2017.

[163] Michael Großheim und Stefan Volke diagnostizieren für die letzten Jahre eine „Renaissance des Ausdrucksdenkens“, das ursprünglich vor allem zwischen den Zwanziger- und Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts eifrig betrieben wurde; Michael Großheim/Stefan Volke: Ausdruck. Erinnerung an ein Thema, in: dies. (Hgg.): Gefühl, Geste, Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks, München 2010, S. 9-17, hier 9f.

[164] Norbert Meuter: Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur, München 2006.

[165] Edmund Husserl (Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. von Ursula Panzer, Tübingen 1968, S. 23-39) zählt Gestik und Mimik zwar ausdrücklich nicht unter die Rubrik des „Ausdrucks“, sondern der „Anzeichen“ und sie sind demgemäß auch keine „bedeutsamen“ Zeichen (30), weil ihnen keine „bedeutungsverleihenden Akte oder auch Bedeutungsintentionen“ (38) zugrunde liegen. Doch gerade deswegen wendet er auf sie den Begriff der Deutung durch den Rezipienten an. „Sie bedeuten ihm etwas, sofern er sie eben deutet; aber auch für ihn haben sie keine Bedeutung im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen, sondern bloß im Sinne von Anzeichen.“ (38)

[166] Claudia Schmölders: Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik, Berlin 1997.

[167] Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt 1990, Kapitel 3: „Von der tierischen ‚Reaktion‘ zur menschlichen ‚Antwort‘“ (S. 52-71). vgl. Jung: Der bewusste Ausdruck, S. 150f und 207ff.

Schematisierungsleistungen auf verschiedenen Interpretations- und Sinnebenen beschreiben, die von biologisch-physiologischen Sinnenreizen bis hin zum selbstreflexiven Denken ein Kontinuum von konstruktiven Schematisierungsprozessen bilden[168], behauptet bereits Kant für die Verarbeitung von Empfindungen in Wahrnehmungen, während Herder den Einfluss von Sprache und Kultur auf sämtliche Dimensionen von Erkenntnis, Handlung und Sinn ausdehnt. Und da sich in Sprache und kultureller Praxis kollektive Erfahrungen niederschlagen, ist eine entsprechende „Tiefe" des impliziten und prägnanten Sinns überhaupt erst möglich.

Die intersubjektiv-sprachliche Vermittlung kultureller Ausdrucksformen erlaubt dennoch „unmittelbare", expressiv authentische Äußerungen, da der intersubjektiv-kulturell geprägte Ausdruck (wie insbesondere Dilthey zeigt) auch dem Einzelnen selbst die Deutung und Auslegung seines Erlebens ermöglicht, oder sogar umgekehrt der Ausdruck seinerseits ein solches Erleben bedingen, ja sogar hervorrufen kann. Diltheys Schüler George Herbert Mead (und der sich ihm anschließende Symbolische Interaktionismus) hat die zentrale Rolle des gesellschaftlich reflektierten, durch sprachlich-symbolische Deutungskategorien geprägten „Me" für den Selbstbezug des spontanen „I" auch sozialpsychologisch herausgearbeitet. Insbesondere die Mimik der wichtigsten Bezugspersonen kommt eine kaum zu überschätzende Bedeutung in der entwicklungspsychologischen Genese des Urteilsvermögens des Kindes zu. Ein Blick in das Gesicht der Mutter zeigt ihm an, wie das jeweilige Geschehen einzuschätzen ist; qualitativ-evaluierendes Erleben und Ausdrucksverstehen sind auch genealogisch engstens verknüpft[169]. Herders zugrundeliegende, aus genauer Beobachtung stammende und wirkungsmächtige Intuition ist es daher, dass sich die Unterscheidung von Subjekt, Zeichen und Wirklichkeit Ausdifferenzierungs- und Abstraktionsprozessen fundamentaler Semiosen verdankt, die unvordenklich, unhintergehbar und uneinholbar sind, sollen Verstehen und Handeln unter empirisch-historischen Bedingungen möglich sein. Heidegger wird behaupten, dass das für die Bedeutsamkeit so auffällige Für-mich-Bedeuten gleichursprünglich damit zusammenhängt, dass etwas als etwas und etwas durch etwas verstanden wird, auch wenn die sprachlich-zeichenhafte Dimension des Durch-Etwas in Sein und Zeit selbst nicht immer so deutlich wird. Der Symbolische Interaktionismus im Anschluss an Mead wird insbesondere die intersubjektive Dimension dieser Sinngenese untersuchen, wenn Selbst- und Weltverständnisse durch die Vermittlung etwa durch den Gesichtsausdruck der Mutter vermittelt werden. Der häufig vieldeutige Ausdrucksbegriff wird hier in einer präzisen Zweideutigkeit deutlich, denn der Gesichtsausdruck geht als Rezeptions- und Interpretationszeichen in die Zeichenkonstitution ein, prädiziert die Sache wie er auch deren qualitatives und evaluierendes Erleben artikuliert, während der Gesichtsausdruck des Kindes diesen Ausdruck auf das Erscheinende bezieht.

Dass Symbole wie Sonne, Licht, Wärme, Haus, Nahrung oder Weg eine vergleichsweise hohe interkulturelle Konstanz aufweisen, verdankt sich vor allem ihrem Zusammenhang mit dem relativ kulturinvarianten Leibverhältnis des Menschen, der kulturellen Gestaltung biologischer Notwendigkeiten und entsprechenden Erfahrungen. Symboltheorien haben die konstruktive oder deutende Vermittlung teilweise zugunsten scheinbar „natürlicher" Bedeutungen, wenn nicht gänzlich geleugnet, so doch weitgehend ausgeblendet. Schon Giambattista Vico verweist im Hinblick auf die ursprüngliche (wenn auch freilich postlapsarische) Sprache darauf, dass „Zeichen oder Gebärden oder Körpern" eine „natürliche Beziehung zu den Ideen" eigen ist[170] und auch ein Paul Ricœur sieht hier (wie wir noch sehen werden) „stets das Rudiment einer natürlichen Beziehung"[171] am Werk.

Und in der Tat scheint ein unwillkürlicher Schrei als ein „natürlicher" Ausdruck von Schmerz verstanden werden zu können. Semiotisch gesehen handelt es sich um ein Ikon im Sinne von Charles Sanders Peirce,

---

[168] Hans Lenk: Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13 (1988), S. 69-78; ders.: Schemaspiele. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte, Frankfurt 1995; Volker Gerhardt: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2015, S. 117-134.

[169] Höchste Aufmerksamkeit erfährt nicht allein ein Nikolaus, der erstmals zur Türe hereinkommt, sondern vor allem die Mimik der Mutter, die auf ihn reagiert. Vor aller diskursiven Einzelerkenntnis (*bottom up*) steht die intuitiv-holistische Wahrnehmung und Bewertung der Gesamtsituation (*top down*) durch das qualitative (und evaluierende) Bewusstsein. Auch im Fall der Fokussierung des Einzelnen (bzw. Teils) wird dieses vom Umfassenden (bzw. Ganzen) her thematisiert und beurteilt. Ist diese Situation insgesamt sowie dieses Einzelne im Besonderen bemerkenswert oder unwichtig? Gut für uns oder gefährlich? Es sind genau diese grundlegenden Unterscheidungen und Formen eines „ersten" Allgemeinen, die ähnlich wie Kants Differenz von Lust und Unlust eine Art Meta-Prädikation darstellen und zeigen, was etwas „für uns bedeutet".

[170] Giambattista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übersetzt und hg. von Vittorio Hösle, Hamburg 1990, § 401.

[171] Paul Ricœur: Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, in: ders.: Hermeneutik und Psychoanalyse (Der Konflikt der Interpretationen II), München 1973, S. 200.

wenn Schmerz und Schrei eine noch nicht ausdifferenzierte Einheit (Erstheit) bilden könnten. Doch muss hier ein irrealer Konjunktiv stehen, da diese Erstheit aufgrund der Schematisierungen und Vermittlungen immer schon vergangen ist und eine nur noch graduell realisierbare regulative Idee darstellt, auch wenn sie als transzendentaler Wirklichkeitsbezug jederzeit mitläuft. Unterscheidet man sie dagegen im Sinne einer dyadischen Relation (Zweitheit) beispielsweise kausal, zeitlich oder räumlich, kann es sich um ein indexikalisches Zeichen handeln, in dem Schmerz und Schrei auch extensional unterschieden werden können. So sehr also Mimik und Gestik im Übrigen kulturell vermittelt sein mögen, scheint es hier doch verschiedene Grade kultureller Abhängigkeiten zu geben und die Vorstellung relativ „natürlicher" Bedeutung kommt zumindest als gradueller, in seiner Reinheit freilich kontrafaktischer Grenzwert in Sicht. Gibt es aber so etwas wie graduelle Übergänge, lässt sich an diesen Ausdifferenzierungsmomenten eventuell der Ursprung von Analogien vermuten. Herder wie Kant können sich gleichermaßen gegen den Wirklichkeitsanspruch der Fiktion eines rein natürlichen Ausdrucksverstehens verhalten. Für Herder beruht auch dieses auf einer holistischen Anthropologie und die Separation von Sinnlichkeit, Vernunft, Wille und Gefühl stellt für ihn eine künstliche Abstraktion und einen „Purismus" (Hamann) dar, auch wenn es selbstverständlich unterschiedliche Grade und Schwerpunkte expliziter Ausgestaltung des Weltbezugs gibt. Kant wiederum würde auf die konstitutive Funktion synthetisierender Schemata schon im Bereich sinnlicher Wahrnehmung verweisen. Die Vereinbarkeit der Standpunkte Kants und Herders wird im Werk Ernst Cassirers erprobt, das in vielerlei Hinsicht eine Synthese ihrer grundlegenden Einsichten darstellt. Ganz im Sinne Herders jedenfalls wird er in der Leiblichkeit[172] des Menschen das Prinzip von Symbolizität überhaupt erkennen, wie wir es bereits angesprochen haben:

„Das Verhältnis von Seele und Leib stellt das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation dar, die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken läßt. Hier gibt es ursprünglich weder ein Innen und Außen, noch ein Vorher oder Nachher, ein Wirkendes oder ein Bewirktes; hier waltet eine Verknüpfung, die nicht aus getrennten Elementen erst zusammengefügt werden braucht, sondern die primär ein sinnerfülltes Ganzes ist, das sich selbst interpretiert, – das sich in eine Doppelheit von Momenten auseinanderlegt, um sich in ihnen ‚auszulegen'." (PsF III, 117)

Auch Herders Ästhetik lässt sich als Ästhetik der Bedeutsamkeit verstehen, und gerade an der unterschiedlichen Behandlung der Bedeutsamkeitsproblematik wird sein Gegensatz zu Kant besonders deutlich. Herder versteht unter Bedeutsamkeit die Bedeutsamkeit des Ausdrucks, insbesondere des gestalthaften Ausdrucks, insofern er sich durch einen „immanenten", d.h. angeeigneten und internalisierten Bezug auf seinen Gehalt auszeichnet, der nicht bewusst, intentional oder künstlich angefügt wird, sondern ihm scheinbar unmittelbar und natürlich zukommt. Weil Erscheinung und Form insbesondere im Gebiet der Leiblichkeit dem Gehalt nicht äußerlich sind, lassen sich Rückschlüsse von der Form auf den Gehalt ziehen. Trotz der graduellen und liminalen Annäherung an „natürliche" Ausdrucksbedeutungen und trotz ihrer ungeheuren Suggestionskraft, lässt sich der Anspruch einer objektiven Physiognomik freilich nicht aufrechterhalten. Ausdrucksverstehen ist in der Regel ebenso kulturell vermittelt und damit zu erlernen wie Ausdrucksstiftung, auch wenn der willentlichen Aneignung kulturspezifischen Ausdrucksverhaltens und -verstehens klare Grenzen gesetzt sind; man kann sich nicht entscheiden, ab morgen wie ein Aborigene zu denken und zu fühlen.

Genau aus diesem Grund impliziert der entsprechende Sinn auch eine kulturell bedingte, vor allem intersubjektiv-kommunikativ vermittelte, sprachliche Dimension, die von Kant wohl nur unzureichend herausgestellt wird. Weil schon Wahrnehmungen sprachlich-intersubjektiv vermittelt sind, sind sie mit Sinn imprägniert bzw. enstprechend prägnant, so dass sie als bedeutsam erlebt und ausgedeutet werden können. Bei Cassirer liefert die physiognomische Anschaulichkeit der Ausdruckswahrnehmung den Hintergrund anthropomorpher Wirklichkeitsdeutungen im Mythos.[173] Das szenisch-bildliche[174] Wahrnehmen und Denken legt nicht nur in Kindheit und Mythos die Grundlage des Weltumgangs, sondern bleibt oft auch dort noch (ungefragt und unreflektiert) in Kraft, wo wir uns zu etwas verhalten müssen, ohne mit hinreichenden Argumenten kritisch antworten zu können. Ob uns ein Beruf „herausfordert", eine Krankheit uns „bedroht", eine Gefahr nach uns „greift", uns eine Ahnung „lenkt" oder eine Ablenkung „versucht" – es sind (wie man

[172] Das Konzept leibgebundener Vernunft macht Herder auch zum Ahnherren einer antidualistischen Anthropologie. So stellt etwa Norbert Meuter im Anschluss an Helmuth Plessner fest, dass Herder die „cartesianischen Differenzen – ‚Innen-Außen', ‚Leib-Seele', ‚Geist-Körper', ‚Ich-Welt', ‚Natur-Kultur' umfasst bzw. unterläuft" (Norbert Meuter: Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur, München 2006, S. 83).

[173] Ernst Cassirer: Ausdruckswahrnehmung und Dingwahrnehmung, in: ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1994, S. 34-55.

[174] Wolfram Hogrebe: Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen, S. 46-58.

im Anschluss an Blumenberg sagen kann) lebensweltliche und intersubjektive, häufig anthropomorphisierende Metaphern, die als Horizontbesetzungen[175] eines Gesamtzusammenhangs einen sinnvollen Umgang ermöglichen. Im Rahmen ästhetischer wie religiöser, auch mythisch-physiognomischer Ausdrucksgestalten kann die entsprechende Problematik aber immerhin mehr oder weniger adäquat ausgedrückt und eine pragmatische Umgangsweis verbildlicht werden. Die Generierung von Bedeutungen über das Spiel der Einbildungskraft bzw. die Bedeutungsfülle ästhetischer Ideen am Ort des Subjekts, wie es dem künstlerischen Genie gelingt, legt (wie wir im Falle Schopenhauers sehen werden) den Begriff der Bedeutsamkeit bereits in der Tradition der Gehaltsästhetik nahe. Im Rahmen hermeneutischer Traditionen wird man den Bedeutsamkeitsbegriff aufgrund der Erschließungsfunktion solcher Ausdrucksgestalten oder ihrer pragmatischen und affektiven Dimensionen verwenden.

Herder versucht, die metaphysischen Wortwelten auf ihre sinnlich-metaphorischen Ursprünge in einer holistischen Anthropologie zurück zu führen, auch wenn es eine autonome Geltungsdimension so nicht geben kann. Die Stärke seiner Position liegt im Hinweis auf die ungeheure Komplexität der Durchdringung von Vernunft mit Sprache, Gefühl, Wille, Kultur und Geschichte, aber auch empirischen Bedingungen, der normative Modelle kaum gerecht werden können. So ist Herder auch darin Antipode Kants, dass er die Abhängigkeit sämtlicher „Theorie“ von historischen Kontexten betont und als Wegbereiter des Historismus[176] sowie hermeneutischer Philosophie gesehen werden konnte.[177]

Will man Herders Grundintuition gerecht werden, muss man die Alternative unterlaufen, entweder von Repräsentation objektiver Harmonieverhältnisse bzw. schöner Wahrheit oder von deren Konstitution durch das Gefühl der eigenen Harmonie und Passung zu sprechen. Vielmehr muss man den Anspruch erheben, mit dem Ausdruck nicht etwas zu artikulieren, das (wie im Repräsentationsmodell) unabhängig vom Menschen und seinem Weltverhältnis real und bestimmt ist, sondern muss auf Formen der Präsenz als ursprünglicher Einheit verweisen, die aufgrund ihrer Vorgängigkeit immer schon im Vergehen begriffen sind und deren unthematische wie indirekte Präsenz in den differenzierenden Zeichen und Bestimmtheiten diese Differenz der Repräsentation ermöglicht und umgreift. Weil etwas geistlos Objektives zurückbleiben kann, wird auch die ursprünglichste Einheit nur als konstruktive Abstraktion thematisch; auch hier dürfte die Leiblichkeit des (sterbenden) Menschen Modellcharakter haben. Die dynamische Lebendigkeit der Sprache zeigt sich an diesen Übergängen und Vermittlungen von Differenzen. Wie erfolgreich und angemessen solche Sythesisstiftungen sein können, zeigt sich an Formen entsprechenden Evidenzerlebens, etwa den (wiewohl über kulturelle Vermittlungen erlernten und nur vermittelt deutbaren und artikulierbaren) „unmittelbaren“ Wahrnehmungen der Einheit von Körper und Geist in der Wahrnehmung eines Gesichtsausdrucks. Zu Recht verweist die Transzendentalphilosophie auf entsprechende konstruktive Aspekte (Synthesis), während hermeneutische Traditionen vor allem (und ebenfalls zu Recht) das Moment der Unmittelbarkeit herausstellen. Auch wenn Repräsentation als explizierte Form nicht notwendig aus den angelegten Strukturen folgt, sondern sich durch freie Besonnenheit auszeichnet, expliziert und verwirklicht sie dennoch etwas, das zumindest in prägnanten, weil in symbolischen Formen schematisierten Wahrnehmungen angelegt ist, wenn auch nur keimartig und implizit. Der Unterschied liegt hier offenbar vor allem darin, dass eine transzendentale Philosophie im Gefolge Kants auf die Konstruktionsvollzüge des Bewusstseins zurückgeht, hermeneutische Philosophien hingegen auf die Notwendigkeit verweisen, von kulturellen Zeichen und Texten auszugehen, die ihrerseits auch die Schemata des Bewusstseins strukturieren.

In die Art solcher Interpretationsschemate und apriorischer Synthesen gehen nicht nur universale Kategorien, sondern auch historische, intersubjektiv vermittelte und individuelle Erfahrungen mit ein, die wiederum Sprache und Gefühl prägen. So mag Wasser bei Wüstenbewohnern anders wahrgenommen werden als bei Isländern und es macht wenig Sinn, im Labor Belege für solche Sichtweisen zu suchen. Die Frage ist nur, ob man tatsächlich (erstens) rein objektiven Eigenschaften von (zweitens) rein subjektivem Wohlgefallen und Zustimmung und (drittens) deren Beurteilung angesichts subjektiv gesetzter Zwecke andererseits unterscheiden kann oder gar muss, oder ob Kant in der Kritik der Urteilskraft nicht genau dies überwinden wollte. Die Behauptung liegt dann nahe, dass solche Beurteilungen und Zwecksetzungen wie auch Wohlgefallen und Zustimmung nicht nur zusammenhängen, wenn etwas als schön empfunden wird,

[175] Zu den Stichworten Lebenswelt, Horizontbesetzung und Horizonterweiterung im Ausgang von Blumenberg vgl. Philipp Stoellger: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, S. 145ff, S. 194ff, 256ff.

[176] Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus (Werke. Bd. 3), München 1959, S. 355-444; Georg G. Iggers: Deutsche Geschichtswissenschaft. München 1972, S. 43ff, vgl. Gunter Scholtz: Herder und die Metaphysik, in: Walter Jaeschke (Hg.): Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807), Hamburg 1993, S. 13f.

[177] Reinhard Brandt: Kant, Herder, Kuhn, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 5/2 (1980), S. 27-36.

sondern auch zumindest Anhalt an den Objekteigenschaften selbst haben, die jene erst erlauben[178]. In dem Augenblick, wenn die Zwecksetzungen auf solche „Gegenstände" (bzw. Ereignisse, Personen usw.) nicht mehr nur als instrumentelle Mittel zum Erreichen eines vorgegeben Zwecks zurückgreifen, sondern diese die Zwecksetzungen und Zusammenhänge erst eröffnen, eben weil sie Interesse und qualitatives Erleben (Gefühl und Beurteilung) auslösen. So wecken sie erstens Interesse, geben zweites zu denken und bedingen drittens Objektbestimmungen und Zwecksetzungen auf eine Art und Weise, die nicht unabhängig vom Modus der qualitativen Bezogenheit und der sprachlichen Vermittlung ist. So werden besagte Gegenstände bedeutsam und analoges wäre über sprachliche Symbolisierungen oder Kunstwerke zu sagen. Bedeutsamkeit ist nicht auf die „Wahrnehmung lebendiger Gestalten" und diese nicht auf den Menschen beschränkt. Die Bedeutsamkeit der menschlichen Gestalt stellt lediglich ein „Maximum" desjenigen dar, das Herder vom Stein, über die verschiedensten Blumen, Pflanzen und Tiere bis hin zum Menschen nachzeichnet. Das Schöne ist darum gnoseologisch von Belang, weil es dem Menschen die Wirklichkeit eröffnet und ihn auf seine Verbundenheit mit ihr hinweist; aus diesem Zusammenhang kann aber abstrahierend auch eine „rein objektive" Erkenntnis herausgelöst werden, der Bedeutsamkeit abgeht.

Bei Kant dagegen hat das Schöne zwar keinen Erkenntniswert, trägt aber immerhin dann ebenfalls indirekt etwas zur Erkenntnis bei, wenn die Einbildungskraft angeregt und die Weltkompetenz des Subjekts indiziert wird. Das Zusammenspiel von Subjekt und ästhetischem Gegenstand weckt Interesse und Wohlgefallen, versetzt die Einbildungskraft in „Schwung", ‚gibt' immer neu ‚zu denken', ohne dass die so ins Spiel gebrachten Begriffe jemals genügen könnten. Dieser Bezug auf Denken, Bedeutung und Begriffe ist wichtig, sonst könnte etwas erstens gar nicht als etwas wahrgenommen werden, was überhaupt irgendetwas mit Bedeutungen zu tun hat, und zweitens würde nicht klar, dass es das theoretische Gegenstandserkennen überfordert und sozusagen überflutet. Das Erkenntnisvermögen arbeitet sich an der ästhetisch-bedeutsamen Vorstellung einer Anschauung oder eines „Sprachausdruck(s)" (KU, B 196) ab, die aber deshalb nicht erkannt werden kann, weil sie nicht allein aus Wahrnehmungen besteht, die gegeben werden, sondern vielmehr selber im Zusammenspiel mit der Einbildungskraft permanent neue Vorstellungen produziert. Es handelt sich also um nichts einfach passiv Gegebenes, sondern um ein Gebendes, das „viel Unnennbares hinzu denken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt" (KU, B 197). Auf diese Weise kann auch eine vorläufige Arbeitsunterscheidung zwischen gegebenen, bestimmbaren, abgrenzbaren Bedeutungen einerseits und sozusagen „gebender" Bedeutsamkeit andererseits formuliert werden, die zwar ebenfalls verortbar ist und sich manifestiert, zwar auch gegeben, aber nicht einfach objektiv vorliegt und bestimmbar ist, sondern „gibt", indem sie „viel zu denken veranlasst" und im Fall von Geist eine „belebende" Funktion erfüllt. Sie entspringt an etwas, erschließt und eröffnet neue Bedeutungen und Wirklichkeitsdimensionen, die die Weltzugehörigkeit des Subjekts und die Subjektfähigkeit der Welt vergegenwärtigen. Auch das Kunstschöne kann zu einer vertiefenden Wahrnehmung der Wirklichkeit anregen, indem die ästhetische Idee ein neues Licht auf Subjekt und Erfahrungswelt wirft. Wichtig bleibt nur der erkenntnistheoretische Vorbehalt, dass hiermit eben nichts objektiv mit universellem Geltungsanspruch erkannt wird, solange das Symbol vom Schema, die Idee vom Begriff unterschieden werden muss.

Die genauere Bestimmung des Verhältnisses von bestimmender und reflektierender Urteilskraft bei Kant einerseits und Erleben bzw. Verstehen im Rahmen hermeneutischer Philosophie andererseits, die wie etwa bei Dilthey Grundanliegen Herders aufnehmen kann, ist anspruchsvoll, gerade auch im Fall der reflektierenden Urteilskraft. Die Kontrastierung von Hermeneutik und Reflexionsphilosophie in der Folge von Gadamer, Habermas, Apel und Ricœur ist hilfreich, aber nicht unproblematisch, weil durchaus umstritten ist, inwiefern Kants Philosophie als Reflexionsphilosophie bezeichnet werden kann. Auch in der theoretischen Welterkenntnis ist nach Kant freilich nicht etwas passiv gegeben, es sei denn Empfindungen; doch die Aktivität der Erkenntnisvermögen wird meist nicht bemerkt und daher macht das ästhetische Urteil auf etwas aufmerksam, was auch sonst im Spiel ist, nämlich die konstruktive Spontaneität des Subjekts. Im Fall des Geschmacksurteils wird das Zusammenspiel von konstruktiver Einbildungskraft und Verstand lustvoll bemerkt, so dass das Subjekt ansatzweise mit in den Blick kommt. Was Hegel als „äußere" Reflexion bzw. Verstandesreflexion an Kant kritisiert, wäre ein bestimmendes Urteil des Vollzugs der eigenen bestimmenden Urteilskraft, so dass sich eine Disjunktion ergibt und die Urteilskraft sich entweder transitiv auf ein Urteil oder intransitiv auf sich selbst bezieht; ein solches Modell verfällt außer der Kritik Hegels auch den Aporien der Reflexionstheorie der Subjektivität. Versteht man die reflektierende Urteilskraft hingegen so, dass sie sich auf das Spiel von Verstand und Einbildungskraft in deren transitiven Sachbezug richtet, wird diese Disjunktion

[178] Dazu nochmals Herder: „Jedem ist das Seine aus Begriffen schön, so weit diese auch voneinander abweichen mögen; und jeder dieser Begriffe enthält etwas Zweckhaftes, zur vermeinten Vortrefflichkeit oder Vollkommenheit der Sache in harmonischer Beziehung auf den Wahrnehmenden gehörig. Welche Freude haben Krystallisationen den Menschen gemacht! Welchen Neid haben Edelgesteine erreget!" (Herder: Kalligone, S. 139f)

aber unterlaufen. Nicht dass gleichzeitig objektive Bestimmungsvollzüge ablaufen, aber das Objekt spielt als Erscheinendes durchaus eine Rolle.

Die bedeutungsspendende Funktion prägt die Wirklichkeitserfahrung, weil die normale und durchschnittliche Erfahrung der bestimmenden Urteilskraft im besonderen ästhetisch-bedeutsamen Erleben eines Gegenstandes aufgebrochen wird. Diese Form der Unterbrechung der durchschnittlichen Welterfahrung aufgrund der Widerständigkeit der einzelnen Erfahrung, das Zurücktreten aus dem gewohnten Zusammenhang und seine Betrachtung mit neuen Augen wird immer wieder beobachtet und beschrieben, von Herders „Besonnenheit" bis hin zur „Anmutung" bei Georg Misch. Damit zeigt sich nicht nur der Gegenstand in einer bisher unbekannten „Tiefe", wie Schopenhauer sagt (eine wichtige und in diesem Zusammenhang immer wieder verwendete Metapher[179]), sondern von hier aus kann auch ein neues Licht auf die sonstige Erfahrungswelt fallen.

Für Herder muss zwar die Wahrheit objektiv im Wahrgenommenen vorliegen. Doch muss sie als Darstellung empfunden werden können, die in einem Entsprechungsverhältnis zur harmonischen Organisation des Menschen steht. Somit liegt auch hier das Maß des Schönen im Menschen, es muss empfunden werden. Indikator und anthropologische Voraussetzung ist das Gefühl[180]. Insofern sind die Positionen Kants und Herders nicht in jeder Hinsicht so gegensätzlich, wie es Herders Polemik teilweise nahelegt.

Herders Kritik vermag insbesondere dann zu überzeugen, wenn sie sich gegen dualistische Verengungen richtet, die das aufgrund von Zugehörigkeit und Eingebundensein von Mensch und Natur ermöglichte Erschließen, Verstehen und Erkennen letztlich unerklärbar machen. Dem entspricht eine Kritik von Kants einseitigem Interesse an Wohlgefallen und Schönheit, da gerade auch die „nicht mehr schönen Künste" zu belegen scheinen, dass es weiterhin um etwas „Wichtiges" geht, das hier in Szene gesetzt wird und das auch kognitiv gesehen einen Unterschied macht oder doch machen kann. Vor allem die Isolierung kognitiver Fähigkeiten und die Kontrastierung von Sinnlichkeit und Verstand finden seine berechtigte Kritik, die letztlich auf seinem anthropologischen Holismus beruht. Die frühe Formulierung „– ja wenn wir ganz Philosophen ohne Menschen wären"[181], fasst seine Reduktionismuskritik schon in seinem Versuch über das Sein von 1763 zusammen. Dieser Satz gewinnt insbesondere dann Brisanz, wenn das transzendentale Subjekt nicht mehr eindeutig vom historischen Individuum unterschieden werden kann und Geschichtlichkeit und anthropologische Strukturen vielmehr selbst zur transzendentalen Bedingung nun des hermeneutischen Verstehens werden.

Systematisches Gewicht erhält Herders Kritik insbesondere auch dann, wenn die hermeneutische Priorität des Ausdrucksverstehens auch für das methodisch reflektierte Erkennen nicht nur ein historischer oder psychologischer Vorläufer ist, sondern Cassirer mit seiner Feststellung auch im begründungslogischen Sinne Recht behält: „Das ‚Verstehen von Ausdruck' ist wesentlich früher als das ‚Wissen von Dingen'" (PsF III, 74). Kritisch eingewendet werden muss aber insbesondere der Hinweis auf das konstruktive Element menschlichen Erkennens, das bei Herder unterschätzt wird.

In Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen kann der Versuch einer Synthese Herders und Kants gesehen werden, wenn er auch (anders als Dilthey) die historistische Problematik unterschätzt haben mag. Cassirer nimmt den Ansatz beim ursprünglichen Ausdrucksverstehen als zentrales Anliegen Herders auf, korrigiert ihn aber entsprechend seinem neukantianischen Hintergrund erkenntniskritisch. Von daher erklärt sich der unreduzierbar konstruktionistische Aspekt in der Bestimmung seines zentralen Begriffs der symbolischen Form.[182] Dennoch bleibt bei Cassirer das Ausdrucksverstehen konstitutive Grundlage auch für Dingverstehen und Bedeutungsverstehen, auch wenn die Wahrnehmung von Ausdruck oder Gestalt erkenntnistheoretisch gesehen auf einer (prä-prädikativen) Synthesis beruhen mögen. Soll es sich aber

[179] Bei E.T.H. Hoffmann findet sich wiederholt die feststehende Formulierung von „Tiefe und Bedeutsamkeit", etwa in: Der neue Gutsherr, in: Sämtliche Werke 1814-1818, Die Elixiere des Teufels, Band 2/2, hg. von Hartmut Steinecke, Frankfurt 1988, S. 355f; zur Metapher der Tiefe vgl. Thomas Rolf: Artikel „Tiefe", in: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, S. 458-470.

[180] Zur Dimension des Gefühls in Kants *Kritik der Urteilskraft* nochmals Rudolf Makkreel: „Die unbestimmte Bedeutsamkeit oder subjektive Zweckmäßigkeit einer ästhetischen Form wird als Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen gefühlt, die mitgeteilt werden kann, nicht durch Begriffe, aber durch einen Gemeinsinn. Dieser Gemeinsinn, der durch Gefühle kommuniziert, ist das elementarste Postulat der ästhetischen Urteilskraft." (Makkreel: Einbildungskraft und Interpretation, S. 88; zum Gefühlsbegriff dort vor allem auch 161f und 200f)

[181] Herder: Werke. Bd. 1, S. 11.

[182] „Unter einer ‚symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird." (Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1977, S. 175).

tatsächlich um konstitutive Bedingungen handeln, kann diese Art des Verstehens nicht auf historische oder entwicklungspsychologische Aspekte reduziert und zu einer bloß empirisch-genetischen Voraussetzung erklärt werden, die letztlich ohne jeden Einfluss auf die transzendentale Geltungsdimension bleibt. Die hermeneutische Philosophie kritisiert daher die dichotomische Unterscheidung von transzendental-geltungstheoretischen und bloß genetisch-empirischen Voraussetzungen im Namen eines apriorischen Perfekts, in dem das geschichtlich Gewordene als konstitutive Voraussetzung allen Verstehens und Erkennens epistemisch und ontologisch ernst genommen wird.

Die Diskussion zwischen Kant und Herder antizipiert in wichtigen Teilen die Diskussionen zwischen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Positionen um den wahrheitstheoretischen und ontologischen Status solcher Verstehensformen unter den Bedingungen von Historismus und Kulturalismus, wie wir beispielsweise noch bei Wilhelm Dilthey und Heinrich Rickert sehen werden. Wird das Produzieren und Rezipieren von kulturellen Sinnträgern im Bereich der späteren Geistes- bzw. Kulturwissenschaften seinerseits historisch-kulturell mitbedingt, so eröffnen sich unauslotbare Sinndimensionen, von denen insbesondere diejenigen bedeutsam sind, die wie die „interessierende Bedeutsamkeit des Schönen“ den Menschen vor sich selbst bringen, indem sie Spuren und Möglichkeiten seiner Weltstellung erschließen und erahnbar machen, die in Vergangenheit und Zukunft weisen.

Kant verweist daher zu Recht darauf, dass die Frage nach der Vernünftigkeit der Vernunft und dem Sinn des Sinns (Bedeutsamkeit) nicht immanent begründet werden kann, auch wenn die Frage hiernach in innerweltlichen Erfahrungen aufbricht. Sie verweist vielmehr auf den Rahmen der unbedingten Abschlussgedanken (Ideen), in deren Horizont sich der Einzelne verorten muss. Wenn die Weltkompetenz des Subjekts als ästhetische oder teleologische Zweckmäßigkeit tatsächlich Rahmenbedingung erfolgreichen Erkennens und Handelns ist, muss sich die Frage stellen, ob den Artikulationen dieses Weltverhältnisses und dieser Weltstellung nicht eine epistemisch und ontologisch konstitutive Rolle zukommt, auch wenn sie in ihrer Erkennbarkeit epistemisch nicht über regulative Ideen hinausgeht und die Frage der Unterscheidung transzendenter und transzendentaler Dimensionen noch komplexer macht. Dass dieses Weltverhältnis an konkreten innerweltlichen Erfahrungen und Wahrnehmungen aufbricht und hervortritt, macht die Karriere des Symbolbegriffs im Anschluss an Kant verständlich.

Sobald die Unterscheidung des transzendentalen vom empirischen Subjekt durch die Abhängigkeit auch der Kategorien von historischen Bedingungen problematischer, weil dynamischer wird, treten die Gemeinsamkeiten deutlicher hervor, die Kants ästhetische Idee mit Alexander Baumgartens „*perceptio praegnans*“, aber auch mit Herder verbinden. Denn nun kommt es nicht nur zur Anwendung von Subjektstrukturen auf die sinnliche Wirklichkeit, sondern Strukturen und Dimensionen des Subjekts eröffnen sich, ja konstituieren und verändern sich erst hier. Subjektivität steht in einem dialektischen, vielleicht auch hermeneutisch-zirkulären Wechselverhältnis mit der empirischen, insbesondere historischen Wirklichkeit.

Dennoch wird man an Kants Differenzierungen festhalten wollen, die Herders Orientierung an grundlegenden Einheiten tendenziell verwischt. So zeigen seine Analysen der transzendentalen Synthesisprozesse, dass auch dann, wenn man kulturhermeneutisch von der Positivität kultureller Symbolisierungen ausgeht, die in traditionellen Formen (dank prä-prädikativer Synthesen) „unmittelbar“ einleuchten, diese als konstruierte Synthesen kritisch zu hinterfragen sind und hier eine bloße Berufung auf Passivität oder Ursprünglichkeit hier kaum überzeugt.

2.1.3 Friedrich Creuzer: Bedeutsamkeit von Symbol und Mythos

Friedrich Creuzer (1771-1851)[183] ist der idealistisch-romantischen Tradition der Symboltheorie[184] zuzurechnen, die entscheidende Anregungen einerseits bei Herder, andererseits bei Schelling erhalten hat, dessen *Philosophie der Kunst* 1803 erschien. Er verwendet den Bedeutsamkeitsbegriff vor allem im Zusammenhang seiner Symboltheorie, wie er sie in seiner *„Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“* entfaltet, von der nicht so sehr die erste Auflage (1810-1812), sondern vor allem

[183] Zu den Kontexten von Creuzers Symboltheorie vgl. Götz Pochat: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft, Köln: DuMont 1983, S. 40ff; Kurt Hübner: Die Wahrheit des Mythos, München: Beck 1985, S. 71ff; Frank Engehausen (Hg.): Friedrich Creuzer: 1771-1858. Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik, Heidelberg 2008.

[184] Zu Creuzers Symbolbegriff und Mythostheorie immer noch lohnend Bengt Algot Sørensen: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik, Kopenhagen: Munksgaard 1963, S. 267-276; außerdem Susan Richter: Perspektiven idealistischer Symboltheorien. Creuzers Forschungen im Fokus von Schellings und Hegels Symbolverständnis, in: Engehausen (Hg.): Friedrich Creuzer, S. 89-98; Marc Mathieu Muench: La „Symbolique“ de Creuzer, Paris: Ophrys 1976.

die zweite (1819-1821) besonders wirkmächtig (und kontrovers[185]) rezipiert wurde[186]. Insbesondere die Bestimmung des prägnanten Symbols hatte eine breite Wirkungsgeschichte.

„Creuzers Definition und Anwendung des Symbolbegriffs sollte für die deutsche Philosophie und Ästhetik im 19. Jahrhundert verbindlich werden und haben ihre Wirkung auf die frühe Kunstgeschichte nicht verfehlt."[187]

Uns interessiert dabei vor allem seine theoretische Grundlegung, nicht die materiale Durchführung seines Unternehmens, also seine Symbol- und Mythostheorie[188]. Sie wird von ihm ausführlich dargelegt, ist stark von Schelling beeinflusst und beeinflusst ihrerseits wiederum dessen späte *Philosophie der Mythologie*, auch wenn Creuzers Hinweis aus der Vorrede zur dritten Auflage von 1837 beachtet werden sollte, kein Philosoph vom Fach zu sein und keine philosophische Mythostheorie bieten zu können.

„Ich bin zwar Mitglied einer philosophischen Fakultät – aber nicht Philosoph; ich habe nicht eine Philosophie der Mythen, Symbole und Glaubenslehren schreiben wollen oder können, sondern eine philologisch-mythologische Ethnographie" [189].

Dennoch kann Creuzer als paradigmatischer wie wirkungsreicher Autor für eine wichtige Epoche von (Symbol- und) Mythostheorien gelten, die in den Zwanzigerjahren des 19. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreicht und in der Bedeutsamkeit zwar des öfteren vage mit „Tiefe" oder „Gehaltreichthum"[190] in Verbindung gebracht werden konnte, terminologisch aber oft auch keine wichtige Rolle spielte[191].

Nicht so bei Creuzer. Er geht vom Dualismus zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, individueller Form und allgemeinem Wesen der Idee aus und begründet damit die Symbolstruktur ähnlich wie Kant, während die Momente von Indifferenz und Identität an Schelling erinnern. Mit Schelling nimmt er neuplatonische Traditionen auf, wenn er das intuitive Moment herausstellt und mit Proklos von der ἔνδειξις spricht[192]; aber auch Kant kann ja (wie wir gesehen haben) diese Traditionen in seiner *Kritik der Urteilskraft* durchaus aufnehmen[193]. In seiner „Grammatischen Grundlegung"[194] versucht er eine Art etymologisch-semantische Bestimmung des Symbolbegriffs. Demnach bedeuten συμβάλλειν und seine Derivate

[185] Die heftige Kontroverse mit Johann Heinrich Voss (ders.: Antisymbolik, Stuttgart: Metzler 1824) entzündete sich allerdings vor allem an dessen Vorwurf des reaktionären Kryptokatholizismus, den Creuzers freundschaftliche Bindung an Clemens Brentano und die Heidelberger Romantik ausgelöst hatte; vgl. Ernst Howald (Hg.): Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten, Tübingen 1926. Das Motto der Antisymbolik von Voß lautet: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" und spielt auf Creuzers Beziehung mit Karoline von Günderrode (1780-1806) an, die für diese so tragisch enden sollte und lässt seinerseits nicht nur das moralische Niveau dieser Kritik erkennen, sondern auch bereits erahnen, dass die Kontroverse in erster Linie persönlicher und politischer Natur war und uns daher hier nicht zu interessieren braucht. Allerdings lässt dieser Streit zumindest die Debattenlage dieser Zeit hervortreten, in der der rationalistische und klassizistische Voß als ein später Vertreter der Aufklärung in seiner Polemik gegen den romantisch-intuitiven, „mystischen" Creuzer zur Kristallisationsfigur eines Generationenkonflikts wurde. „Dennoch konnten alle diese Geistesrichtungen am Ende der 1820er Jahre, in der beginnenden Zeit von Vormärz, Liberalismus und Revolution, schon als Relikte einer vergangenen Zeit erscheinen." So Gerhard Schwinge: Creuzers Symbolik und Mythologie und der Antisymbolikstreit mit Voß sowie dessen Kryptikatholizismusvorwurf, in: Engehausen (Hg.): Friedrich Creuzer, S. 73-88, Zitat auf S. 88.

[186] So auch Josine H. Blok: Quests for a Scientific Mythology. F. Creuzer and K.O. Müller on History and Myth, in: History and Theory. Bd. 33 (1994), S. 30 Anm. 9.

[187] Pochat: Der Symbolbegriff, S. 41.

[188] Friedrich Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen, Bd. 1, zweite Auflage, Berlin: Heyer und Leske 1819, dort insbesondere das dritte Kapitel des ersten Buches „Ideen zu einer Physik des Symbols und des Mythus", S. 52-101; in der ersten Auflage von 1810 (Leipzig/Darmstadt: Leske) auf S. 59-123. Im Folgenden werden die parallelen Stellen der ersten beiden Ausgaben vergleichend („vgl.") angeführt, da die Formulierungen leicht variieren können.

[189] Friedrich Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Erster Theil, dritte, verbesserte Ausgabe. Leipzig/Darmstadt: Heyer und Leske 1837, S. XV.

[190] Christian Hermann Weisse: Darstellung der griechischen Mythologie. Erster Theil, einleitende Abhandlungen enthaltend, Leipzig: Barth 1828, S. 29f, 65, 231 und 266.

[191] Keine terminologisch relevante Rolle spielt der Begriff etwa auch bei Ferdinand Christian Baur: Symbolik und Mythologie. Bd. 1, Allgemeiner Theil, Stuttgart: Metzler 1824; Karl Otfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1825; Carl August Böttiger: Ideen zur Kunst-Mythologie, Bd. 1, Dresden/Leipzig: Arnold 1826.

[192] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 26ff; zweite Auflage (1819), S. 24ff.

[193] Cassirer: Kants Leben und Lehre, S. 296ff.

[194] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 22-59; zweite Auflage (1819), S. 21-52.

„vereinigen, verbinden, das Getrennte zusammenbringen; sodann (…) mit dem Dativ der Person/mit Jemandem zusammentreffen (in jedem Sinn) mit ihm etwas verhandeln, eine Verbindung schließen; endlich seine Meinung mit einem vorliegenden Fall vergleichen, vermuthen, conjicere, schließen, besonders etwas Räthselhaftes zu errathen suchen; daher besonders von der Deutung der Göttersprache und Weissagungen gebräuchlich“[195]

In einer „Physik des Symbols“[196] untersucht Creuzer dann, was man seine strukturellen Eigenschaften nennen könnte.

Mit dem „Charakter der Nothwendigkeit“ zielt Creuzer auf die scheinbare Natürlichkeit des Zeichens und die Frage nach einer „symbolische(n) Natursprache“[197]. „Wie die Natur in ihren unwandelbaren Gesetzen schweigend gebietet, eben so still und gleichsam willenlos gebietet eine ewige Wahrheit in jenem bedeutsamen Bilde.“[198] So beschreibt Creuzer die Aufmerksamkeit einfordernde, Erfahrungen unterbrechende und bisherige Sichtweisen herausfordernde, disruptive Appellfunktion des bedeutsamen Symbols. Wenn es auf diese Weise „willenlos gebietet“, so wird dessen Anspruch auf Relevanz emotiv angezeigt, denn im „Symbol fühlt sich unsere Seele ergriffen“[199]. Dann lösen „bestimmte äußerliche Zeichen und Bilder (…) unbestimmte Gefühle und dunkeles Ahnen“[200] aus.

Bei Creuzer finden sich zahlreiche solche auch heute noch relevante und bedenkenswerte Beobachtungen und Elemente der damaligen Symbol- und Mythostheorien und viele zutreffende phänomenologische Beschreibungen, doch gelingt ihm nicht immer eine stimmige und aufschlussreiche Verknüpfung zu einem auch theoretisch belastbaren Symbolbegriff, was freilich auch nicht sein primäres Ziel ist. So formuliert er häufig auf der Grenze zwischen einem (teils vorkritischen, teils idealistischen, an Schelling erinnernden) metaphysisch-ontologischen und einem kritisch-transzendentalem Symbolbegriff. Er nimmt durchaus immer wieder Kantische Anregungen auf, aber seine Schellingrezeption ist nicht frei von einem ontologischen Positivismus. Wenn ein Symbol „willenlos gebietet“ ist es offensichtlich auf das konstruktiv synthetisierende Subjekt als eigentlichen Agens und Gebotsempfänger angewiesen und die „Notwendigkeit“ des Symbols kann nicht im Gegensatz zu einer spontanen und freien Subjektivität aufgefasst werden. Creuzer hingegen behauptet durchaus eine Notwendigkeit im empirisch-psychologischen Sinne[201], wogegen freilich schon der empirische Befund spricht. Auch widerspricht eine solche äußerlich zwingende Notwendigkeit Creuzers Betonung des „Erwecklichen“ und des Geistbegriffs, mit welchen er Kants „belebende(s) Prinzip im Gemüte“ (KU, B 313) aufnimmt, das (wir sahen es) symbolisch-ästhetische „Werke belebt“ und der „Einbildungskraft einen Schwung gibt“ (KU, B 196). Denn wenn es wirklich eine „quellende Exuberanz lebendiger Ideen“ ist, „die sich in ihm reget“[202], dann geht das über ein passives Vernehmen weit hinaus. Ein anderes Mal wiederum gilt ihm ein „freies Spiel der Phantasie“ (vgl. KU, A 28) als Abfall von wahrer, philosophisch-religiöser Bedeutsamkeit in bloße Ästhetik, wie etwa die „poetische Mythik der Griechen (…) in ein freies Spiel der Phantasie ausgeartet“[203] ist. Demgegenüber ist es Eigenheit der für Creuzer ursprünglichen und eigentlich paradigmatischen „philosophische(n) Symbolik des Orients“, dass sie in ihren Mythen, „auf das Schöne verzichtend, einzig den großen Inhalt alten Glaubens in sprechenden Bildern zu bewahren suchte“[204]. Der Gegensatz zur Schwundstufe des ästhetischen Mythos zeichnet er sich formaliter „durch das Bildliche und Kurze“, materialiter „durch das Gewicht und durch die Tiefe seines Inhalts“ aus. Seine Bedeutsamkeit ist darum vor allem eine des Inhalts.

---

[195] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 33.

[196] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 59-123; zweite Auflage (1819), S. 52-101 (das Inhaltsverzeichnis ist hier nicht immer exakt).

[197] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 59-123; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 52-101 (das Inhaltsverzeichnis ist hier nicht immer exakt).

[198] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 85; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 72.

[199] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 84; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 71.

[200] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 14; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 14.

[201] „Mit unwiderstehlicher Gewalt ziehet es (das Symbolische, JT) den betrachtenden Menschen an sich, und nothwendig, wie der Weltgeist selbst, greift es an unsere Seele“ (Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 74; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 63.

[202] „Mit unwiderstehlicher Gewalt ziehet es (das Symbolische, JT) den betrachtenden Menschen an sich, und nothwendig, wie der Weltgeist selbst, greift es an unsere Seele“ (Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 74; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 63.

[203] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 113; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 94.

[204] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 121; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 100.

„Das Unbegrenzte zu umfassen und das Unergründliche zu ergründen war sein angebornes Streben. Wie das Symbol wollte er vor Allem recht bedeutsam seyn, oder doch so viel möglich das Göttliche einer höchsten Idee zur unmittelbaren Anschauung bringen. Daher denn eben in dieser Bedeutsamkeit auch das Seltsame seines Wesens und das Dunkele seines Ausdrucks."[205]

Auch Herder verweist schon auf den „Gegensatz orientalischer ‚Bedeutung' und griechischer ‚Schönheit'"[206], doch wird er von Creuzer nun so radikalisiert, dass er den Unterschied gerade in der mangelnden Bedeutsamkeit des griechischen Mythos sieht. „Was Vorderasien in halb verhüllter Bedeutsamkeit Heiliges gelehrt und geübt hatte, ward von dem Griechen, bei der vollen Klarheit seines Olympos, vergessen."[207] Der „Werth des Mythus" wird folglich vom „Standpunkt der Theologie und Philosophie" anders eingeschätzt als aus der Sicht der „Poësie", denn diese, „der Bedeutsamkeit nicht achtend, will ihn lieber in seiner vollen Schönheit sehen."[208]

Creuzers Hinweis auf die Natur hat insofern einen nochmals unterschiedenen Schwerpunkt, als er auch an die religiösen Vorstellungen einer Sprache der Natur erinnert. Wenn er auf den momenthaften Charakter des Symbols und seine „Kürze" verweist, zielt er damit sowohl auf dessen ephemere und intuitiv-augenblickshafte Gestalt, wie auch auf dessen Prägnanz. „Es ist wie ein plötzlich erscheinender Geist, oder wie ein Blitzstrahl, der auf einmal die dunkele Nacht erleuchtet. Es ist ein Moment, der unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt"[209]. Und nur weil es das menschliche Subjekt auf diese Weise „in Anspruch nimmt" kann es die „versinnlichte, verkörperte Idee"[210] sein. Damit ergibt sich ein entscheidender Unterschied zur Allegorie, denn diese „bedeutet blos einen allgemeinen Begriff, oder eine Idee, die von ihr selbst verschieden ist" [211], was auf das Symbol folglich nicht zutrifft.

Die dritte strukturelle Eigenschaft des Totalitätsaspekts ergibt sich aus diesem Bezug auf das Unendliche und die Idee, der auch das Subjekt einschließt und „unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt"[212]. Das Symbol kennzeichnet eine „Doppelnatur" aus Endlichem und Unendlichem, indem es seiner Form nach ein Endlich-Anschauliches darstellt, seinem Wesen nach aber ein Unendliches ist, welches den „allgemeinen Begriff" ausmacht; dieser notwendige Vermittlungsversuch des Unvermittelbaren lässt es oszillieren und „schweben", wie es in folgendem Zitat besonders anschaulich wird:

„Vorerst ist jenes Schweben selbst sein Loos. Ich meine jene Unentschiedenheit zwischen Form und Wesen. Es ist im Symbol ein allgemeiner Begriff aufgestiegen der da kommt und fliehet und, indem wir ihn erfassen wollen, sich unserem Blicke entziehet. So wie es einerseits aus der Welt der Ideen, wie aus dem vollen Glanze der Sonne abgestrahlt, sonnenähnlich heißen kann, einen platonischen Ausdruck zu gebrauchen, so ist es hingegen durch das Medium getrübt, wodurch es in unser Auge fällt. Und wie das Farbenspiel des Regenbogens durch das an der dunkelen Wolke gebrochene Bild der Sonne entstehet, so wird das einfache Licht der Idee im Symbol in einen farbigen Strahl von Bedeutsamkeit zerlegt." [213]

Versucht man diese Auskunft der recht massiven platonischen Diktion zu entkleiden, wird das Symbol in seiner individuellen Anschaulichkeit wahrgenommen, die dennoch einen Bezug auf ein in ihr konkretisiertes Allgemeines aufweist. Das in der endlichen Form gegenwärtige unendliche Wesen entzieht sich dem bestimmenden Zugriff des Denkens. In der kritischen Sprache Kants ausgedrückt, müsste das „Schweben" der „Seele" als das oszillierende Spiel der Einbildungskraft verstanden werden, das im Fall von Symbol bzw. ästhetischer Idee zur Überschreitung der konkreten Anschauung in Richtung entsprechender Vernunftideen angeregt wird, ohne sie doch auf den Begriff bringen zu können. Denn die Allgemeinheit der Idee ist an das anschauliche Symbol als sein Medium gebunden, wodurch sie bei Kant im Gegensatz zu

[205] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 109f; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 90f.

[206] Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 271.

[207] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 206; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 197.

[208] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 112f; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 94.

[209] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 59; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 69.

[210] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 70; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 83.

[211] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1,70; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 83.

[212] Zu dieser mehrmals wiederholten Formulierung „Was unverhofft aus den verborgenen Tiefen der Natur durch das Auge, als Vorzeichen oder Warnung, den Menschen ansprach, und als etwas Ungemeines in Anspruch nahm, das war ein συύμβολον" und „keiner Erklärung, aber einer Deutung fähig" Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 41; vgl. auch Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 59, 61, 557; Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 61, 79.

[213] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 58; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 68.

Creuzer allerdings keinesfalls einfach „getrübt“ wird – wenn denn gilt, dass die Idee nur so gegeben und das anschaulich Gegebene der Idee eben nicht äußerlich ist. Denn nur so wird sie überhaupt erst wahrnehmbar, Kant würde sogar sagen, sie ist nur auf diese Weise überhaupt „wirklich“, eine Wirklichkeit, die einer rein „objektiv“ verstandenen Idee ohne Bezug auf eine reflektierende Urteilskraft gar nicht zukommen kann, ist sie doch schon begrifflich ein selbstwidersprüchlicher Unsinn. Kant unterscheidet sorgfältig zwischen konstitutiven Begriffen und regulativen Ideen, wobei nur letztere dialektisch sind, während bei Creuzer Allgemeinbegriffe im „einfachen Licht der Idee“ erscheinen, die (hier bei Creuzer) erst dank einer „Brechung“ in unterschiedlichen Bedeutungsaspekten aufscheint, welche in der Prägnanz des Symbols aber zusammenfallen. „Im Symbol nimmt *ein allgemeiner Begriff* das irdische Gewand an (…)“[214] Anders als bei Kant bleibt die Idee selbst bei Creuzer einfach und undialektisch, wenn auch vieldeutig, nur ihre Erscheinung ist durch Inkongruenz von Inhalt und Form gekennzeichnet. Eine Dialektik, die der Idee einerseits eine konstitutive oder regulative, jedenfalls transzendentale Funktion zuspricht, sie andererseits aber als konstruktive Setzung des Subjekts versteht, kennt Creuzer nicht. Der Begriff des „Schwebens“ kann aber auch von Fichte angeregt sein, der von diesen Gedanken Kants ausgehend und im Gegensatz zu Creuzer die vorkritischen, platonisch ontologisierenden Implikationen vermeidet und den Begriff auf das (im wahrsten Sinne des Wortes) schlichtweg grundlegende Problem der Konstitution bzw. Einheit der Subjektivität im Selbstbewusstsein bezieht. Eine besondere, keinesfalls zufällige Nähe zu Creuzer ergibt sich dadurch, dass es bei Fichte die Einbildungskraft ist, der dieses Schweben zugesprochen wird. Was sich im Schweben der Einbildungskraft zeigt, ist die Unbegreiflichkeit der Gesamttätigkeit des menschlichen Geistes in Denken, Anschauen, Begehren und Fühlen; die entzogene Einheit der Subjektivität bildet den unbestimmten Hintergrund für die „Bestimmung eines fixierten Produkts der Einbildungskraft im Verstände durch die Vernunft“[215], was einer Überführung von Bedeutsamkeit in Bedeutung zumindest ähnelt. Im Anschluss an Fichte sprechen dann auch Schelling und Novalis vom freien Schweben der Einbildungskraft, durch die das Ich den Stoff formt, bei dem „die ‚produktive Imagination‘“ geradezu „als freies Schweben ins Absolute“ verstanden werden kann[216].

Das Zusammenfallen von individueller Anschaulichkeit und allgemeiner, ja unausschöpfbarer Bedeutung, der als transzendent-transzendentaler (Creuzer unterscheidet hier bezeichnenderweise nicht) Idee sogar Aspekte der Unbedingtheit und Reflexivität eignen müssten, macht das Symbol aber erst bedeutsam. Das Bedeutsame ist dasjenige, das Vorstellungen und Gedanken evoziert, geistreich wirkt, „viel zu denken veranlasst“ (KU, B 192) bzw. „desto anregender daher, je mehr es zu denken gibt“[217] und „unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt“[218] (der Terminus „Interesse“ fehlt bei Creuzer). Aufgrund dieser Evokationskraft bezeichnet es Creuzer als „erwecklich“.

„Denn bedeutsam und erwecklich wird das Symbol durch eben diese Incongruenz des Wesens mit der Form und durch die Überfülle des Inhalts im Vergleich mit seinem Ausdrucke.“[219] Statt lediglich „getrübt“ zu werden, zeigt diese Formulierung, dass es gerade die Unangemessenheit der anschaulichen Form gegenüber dem Inhalt ist, die das bedeutsame Symbol seine Tauglichkeit gewährt, das Unendliche der Idee in ihrem Entzug gleichzeitig präsent zu machen. Erst und allein die Brechung zeigt es als etwas, das bereits vorher, wenn auch unerkannt, im Licht bzw. im Symbol verborgen war.

„Wesen“ und „Form“ unterscheiden sich in der klassischen deutschen Schulphilosophie darin, dass das Wesen durch die oberen Erkenntnisvermögen bzw. die Vernunft erkannt und den Dingen an sich zugesprochen wird, während sich die Form in den niederen Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit darstellt, die nur die Erscheinung der Dinge erschließt.[220] Die Weimarer Klassik um Goethe und Schiller hatte die Besonderheit des Symbols darin gesehen, dass es in endlichen Formen das Unendliche anschaulich machen kann. So kommt es im Symbol zu einer zwar nicht notwendigerweise negationslosen, aber harmonischen Passung von Inhalt und Form, wobei das Endliche das Unendliche keinesfalls wie eine unabhängige

[214] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 91; Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 108 (Kursivierung durch den Verf., JT).

[215] Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794). Akademie Ausgabe, Bd. 1/2, hg. von Reinhard Lauth u.a., Stuttgart 1965, S. 380, zum Begriff des Schwebens 367f.

[216] Novalis: Schriften, hg. von Paul Kluckhohn, Bd. 2, Leipzig: Bibliographisches Institut 1930, S. 139; zitiert nach Karl Homann: Zum Begriff Einbildungskraft nach Kant, in: Archiv für Begriffsgeschichte 14 (1970), S. 271 und 286f

[217] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 59; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 69.

[218] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 61; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 71.

[219] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 59; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 69.

[220] So etwa Kant noch in seiner Dissertation De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis von 1770 und bspw. Herder: Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften (Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 655).

Wirklichkeit repräsentieren muss, es vielmehr sinnlich präsent machen kann. Anders Creuzer, bei dem das Symbol durch die Unangemessenheit von Inhalt und Form ausgezeichnet ist, wodurch gerade die Mangelerfahrung des Entzugs die Präsenz des Unendlichen erahnen lässt. Die Funktion von Ahnung und Sehnsucht zeigt Creuzer als Romantiker, der aber immer wieder auch auf Kant zurückgreift. So entspricht die „Incongruenz" von Wesen und Form dem von Kant angeführten Sachverhalt, dass Ideen „inexponibel" bzw. „indemonstrabel" sind und „nie Erkenntnis werden" können, da ihnen „niemals eine Anschauung angemessen" sein kann (KU, B 240). Die Bezeichnung des Symbols als Ausdruck der entsprechenden Idee ist insofern treffend, als es sich ja nicht um deren Darstellung oder Repräsentation handeln kann und sie ihre Wirklichkeit nicht unabhängig von dieser ihrer sinnlichen Realisation hat – so aber andernorts Creuzer. Die Rede davon, dass das Symbol „erwecklich" ist und „es zu denken gibt", erinnert nicht umsonst an Kants Kennzeichnungen der ästhetischen Idee und deren inspirierendes, anregendes Potential, indem es die Verwirklichung des im Gehalt Ausgesagten hervorruft und damit „evoziert" (Georg Misch).

„Aus diesem Allem geht ein neuer Grundbegriff von *symbolon* hervor, den wir in den Worten momentane Anschaulichkeit zusammenfassen"[221]. Dem Symbol kommt eine instantane, anschaulich-intuitive Erkenntnisweise zu, die es ebenso ausdrückt wie auch erwecken will. Genau dies ist die Stelle, in der klar wird, inwiefern dem Symbolischen eine schnell vergehende Kürze und Prägnanz zukommt, die „wie ein plötzlich erscheinender Geist, oder wie ein Blitzstrahl" momenthaft aufleuchtet und von der bereits die Rede war.[222] Die ursprüngliche Fülle wird im Symbol immer nur ansatzweise ausgedrückt und dargestellt, bleibt aber letztlich so unaussprechbar wie das mystische Erleben, das hier unverkennbar im Hintergrund steht.[223]

Mit der Augenblickhaftigkeit der symbolischen Einsicht hängt ein zweites Merkmal eng zusammen, „das Intuitive ihrer Apperzeptionsweise"[224], mit der eine „unerschöpfliche Fülle und die unergründliche Tiefe des Wesens"[225] verbunden ist. Ähnlich wie in der Diskussion um den intuitiven Verstand beinhaltet dies einen Ausgriff auf eine Totalität, weil eine jeweilige kritische Transzendierung der Grenzen, wie sie der diskursive Verstand kennt, so nicht möglich ist.

Die Rationalisten fassten die Beziehung von Bild und Sache als Produkt einer Verknüpfung durch den Verstand auf, bei der die Relate der Relation jeweils vorausgehen, so dass die Verbindung vorgenommen werden konnte, wenn analoge Eigenschaften bereits vorlagen. Herder dagegen hatte auf die Erfahrung einer ursprünglichen und natürlichen Einheit im Symbol verwiesen, da die Natur selbst als Ausdruck, und zwar nicht nur des menschlichen Geistes, aufgefasst wurde; die äußere Form ist der organische Ausdruck der inneren Idee. Creuzer konzipiert die symbolische Auffassung nun über den Gegensatz von diskursivem Denken und intuitiver Anschauung, der uns ähnlich schon bei Kant begegnet ist.

„Immer bleibt es wesentliche Eigenschaft dieser Darstellungsart, daß sie ein Einziges, ein Ungetheiltes giebt. Was der sondernde und sammelnde Verstand in successiver Reihe als einzelne Merkmale zur Bildung eines Begriffs zusammenträgt, und eben so successiv wieder in seine Bestandtheile trennt, das giebt jene anschauliche Weise ganz und auf einmal. Es ist ein einziger Blick; mit Einem Schlage ist die Intuition vollendet"[226].

---

[221] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 38; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 44.

[222] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 59; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 69.

[223] Das Symbol „will das Unermessliche ermessen, und das Göttliche in den engen Raum menschlicher Formen zwingen. Diese Ungenügsamkeit folget einzig dem dunkelen Triebe des namenlosen Ahnens und Glaubens, und, keiner Naturgesetze achtend, schweift sie über alle Gränzen aus, muss aber eben dadurch in schwebender Unbestimmtheit rätselhaft werden. Hier waltet das Unaussprechliche vor, das, indem es Ausdruck suchet, zuletzt die irdische Form, als ein zu schwaches Gefäß, durch die unendliche Gestalt seines Wesens zersprengen wird. Hiermit ist aber sofort die Klarheit des Schauens selbst vernichtet, und es bleibet nur ein sprachloses Erstaunen übrig. Wir haben hiermit das Extrem bezeichnet, und nennen die Symbolik dieses Charakters die mystische, die jedoch, wenn auch dieser Richtung hingegeben, so lange sie noch Schranken anerkennt und nicht das Äußerste suchet, dem religiösen Glauben zum glücklichen, bedeutsamen Ausdrucke dienet." (Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 62f; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 73)

[224] Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 268.

[225] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 62; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 73.

[226] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 57; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 66; unmittelbar vorangehend: „Es sind nämlich hier mehrere Eigenschaften (…) durch die metaphorische und bildliche Bezeichnung in den Brennpunkt eines einzigen Eindrucks zusammengedrängt, der sich auf einmal der Seele darstellt. Dieses gilt Ton allen Arten des tropischen Ausdrucks, er mag nun entweder auf einer wahrgenommenen Aehnlichkeit beruhen (Metapher), oder in einer äusseren oder inneren Verbindung zweier Dinge (Metonymie und Synekdoche). Immer bleibt es wesentliche Eigenschaft dieser Darstellungsart, dass sie ein Einziges, ein Ungeteiltes giebt."

Bengt A. Sørensen stellt dieser auch heute noch aktuellen und wichtigen Einsicht inhaltlich entsprechende Zitate aus dem 20. Jahrhundert zur Seite und verweist auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund in der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus. Creuzer selbst übersetzt schon 1806 zustimmend entsprechende Äußerungen Plotins:

„So scheinen mir auch die Weisen der Aegyptier (…) nicht geneigt, was sie von ihrer Weisheit offenbaren wollten, den Schriftzügen der Buchstaben anzuvertrauen, die in diskursiver Getrenntheit Schlüsse und Urteile hervorbringen (…) sondern vielmehr Bilder zeichnend in ihre heiligen Bücher und für jegliche Idee ein eigenes ausprägend, die Totalität des diskursiven Denkens mit Einemmal erzeuget zu haben, sintemal ja jede Wissenschaft, jegliches Produkt der Weisheit ein Bild ist, eine Substanz, ein Ganzes, mit nichten ein Durchdenken, ein Reflectiren."[227]

In der Tat scheinen immer wieder antidualistisch-monistische und Motive des Neuplatonismus und dessen ästhetisch-religiöser Intuitionsbegriff im Hintergrund zu stehen, wenn in der Symboltheorie (phänomenologisch durchaus angemessen) von Unmittelbarkeit und Präsenz der perzeptiv vermittelten Intuition (die Nähe zu den Begriffen von ästhetischer Idee und intellektueller Anschauung ist unübersehbar) mit ihrer Fülle in Augenblick und Gefühl die Rede ist. Im Unterschied zur Apperzeption kennt sie weder die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, noch von innerer und äußerer Wahrnehmung; entsprechende Symboltheorien können durchaus ontologisch ausfallen[228]. Erst das Durchlaufen verschiedener Erfahrungen und deren Übergänge machen diese grundlegenden Unterscheidungen möglich, so dass das diskursive Verstandesdenken sukzessive vorgeht, während die Vernunft nicht über Begriffe laufen muss, sondern auch über ästhetische Ideen instantan und intuitiv auf das Ganze ausgreifen kann. Doch es finden sich auch völlig entgegengesetzte Äußerungen Creuzers, die der rationalistischen Tradition sehr viel näher stehen, wenn er das Symbol einer erlernbaren Sprache vergleicht, die die (ihm nun plötzlich) äußerlichen Bilder nur zur Darstellung unabhängig davon vorliegender Wahrheiten benutzt;[229] den „Grundzug" von Symbol und Mythos sieht er dann darin, „das Gedachte in ein Geschehen umzusetzen"[230]. Creuzer gelingt es noch nicht, zu zeigen, wie es zur zweiten Naivität einer vermittelten Unmittelbarkeit kommen kann, die die Konstruktivität der Synthesis mit der Unmittelbarkeit des Erlebens verbindet; und so bleiben seine Äußerungen widersprüchlich.[231]

So gehen die in der Auseinandersetzung zwischen Herder und Kant umstrittenen Grundbegriffe eine interessante, aber ambivalente Mischform ein. Teilweise werden Unterscheidungen verwischt, manchmal aber auch aufschlussreiche Synthesen gefunden, die sich freilich meist eher durch ihre Unvermeidbarkeit oder phänomenologische Anschaulichkeit als durch ihr Lösungspotential (oder auch nur inhaltliche Kohärenz) oder gar über eine epistemische bzw. transzendentalphilosophische Begründung legitimieren. Dass das Symbol intuitiv als innere Anschauung erschlossen wird, erinnert an Kants Verbindung von Anschauung und reflektierender Urteilskraft. Im Gegensatz zum transitiven Bezug auf gegenständliche Gehalte der äußeren Anschauung, richten sich „innerliche" Anschauungen intransitiv auf das Vollzugsmoment des eigenen Weltbezugs, also die Gegebenheitsweise äußerer Anschauungen.

Dass diese Anschauung eine quasi-physiognomische Ausdruckswahrnehmung ist, ist Grundlage von Herders Bedeutsamkeitsthese, denn symbolische Kunst wie auch Natur sind letztlich organischer Ausdruck der inneren Idee und damit des Sinns. Dieser originäre Zusammenhang von Sinn und Erscheinung, der bei Herder weder rational notwendig noch willkürlich, sondern eben organisch ist klingt bei Creuzer immer dann an, wenn das Symbol in seiner Ursprünglichkeit ernst genommen wird.

„Der Begriff des Ursprünglichen im Symbol entwickelte sich aber früh aus dem oben bemerkten Glauben einer Beseelung der ganzen Körperwelt und der redenden Zeichen, die sie dem Menschen gebe. Die Grundkräfte, in Götter personifiziert, walteten über diese Zeichen, und waren als Erfinder der Mantik selbst die ersten Ausleger. Die Verbindung solcher Zeichen mit dem Bezeichneten ist mithin ursprünglich

---

[227] Friedrich Creuzer: Studien (1806). Bd. II, Stuttgart/Frankfurt, S. 228f; unvollständig zitiert in Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 269.

[228] Paul Ricœur nennt Schelling, Coleridge und Bergson als Autoren im Hintergrund einer etwa über Philip Wheelwright und Owen Barfield vermittelten Tradition in der angelsächsischen Metapherntheorie (Paul Ricœur: Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München 2004, S. 243); für den deutschen Sprachraum wären etwa Cassirer, Goethe und Herder zu nennen.

[229] „Man hatte den Schlüssel verloren, den man im Unterricht der Mysterien empfing; wie denn alle Symbolik dieses geheimen Dienstes eine Belehrung voraussetzte, die der Eingeweihete nur von den Ordenspriestern und Exegeten erhielt." (Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 68; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 80)

[230] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 99; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 119.

[231] So zu Recht Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 275.

und göttlich; und wie der ganze Götterdienst eine Fortpflanzung jener Hülfe ist, die die Götter selbst zuerst den Menschen geleistet haben, so beruhet auch alle Symbolik, wodurch die Priesterschaft das höhere Wissen abspiegelt, nicht auf willkürlicher menschlich veranstalteter Bezeichnung, sondern eben auf jener uranfänglichen Verbindung selbst. Hierdurch ward also das Symbol hoch über andere Arten bildlichen Ausdrucks gestellt."[232]

Creuzer bemerkt die besondere strukturelle wie auch (wohl im Anschluss an Schelling) ontologische Auszeichnung des Symbolischen gegenüber allen anderen Formen des „bildlichen Ausdrucks", die er mit ihrer „Ursprünglichkeit" in Verbindung bringt, aber dann doch nicht recht zu bestimmen weiß. Der gesamte Abschnitt zeugt von Creuzers Verlegenheit. Die Beseelung der Natur ist nicht Projektionsprodukt des Menschen, die Personifizierung schon. Die Mantik ist das Geschäft, die beiden später unterschiedenen Bereiche von Zeichen und Wirklichkeit in Beziehung zu setzen; wenn ihre Unterscheidung schon zugestanden wird, dann wird diese Zuordnung als göttlich aufgefasst und nicht (oder erst sekundär) menschlich oder gar willkürlich; sie basiert aber in jedem Fall auf einer „uranfänglichen Verbindung". So selbstverständlich für ihn die Aussagen über die Götter menschliche Projektionen sind, so sind doch anthropomorph-animistische Naturvorstellungen Formen von (Ausdrucks-)Wahrnehmungen, wie vorkritisch oder „primitiv" auch immer. Mal folgt er Herder in einer Ausdruckshermeneutik ursprünglich-organischer Einheiten, Zusammenhänge und Ganzheiten, mal den transzendentalen Synthesisanalysen Kants, deren Einheiten begründungspflichtige Leistungen der Einbildungskraft darstellen, so beispielsweise dann, wenn Creuzer Symbole als anthropomorphisierende Projektionen[233] versteht, wie es insbesondere Karl Philipp Moritz mit seinem Hinweis auf die konstituierende Einbildungskraft des Künstlers in seiner Symboltheorie betont hat.

Zu den wichtigsten Leistungen Creuzers gehört es dagegen, den Prägnanzbegriff Lessings für seine Symboltheorie fruchtbar gemacht zu haben. Lessing hatte in seinem bereits kurz erwähnten *Laokoon* den auch für diesen Zusammenhang entscheidenden Begriff der Darstellung des prägnanten Augenblicks dahingehend bestimmt, dass er das Vergangene in sich sammelt und das Zukünftige impliziert und bereits anklingen lässt. Aufgrund ihres sachlichen Gewichts für Creuzer, aber auch für die Geschichte des Bedeutsamkeitsbegriffs insgesamt, sollen Lessings Überlegungen hier nochmals ausdrücklich zur Sprache kommen. Lessing spricht von der Notwendigkeit, in der darstellenden Kunst gesamte Handlungsabläufe und Zusammenhänge durch die Darstellung eines einzigen Augenblicks zum Ausdruck zu bringen, weil sie (im Gegensatz zur Dichtung) in ihren Darstellungen ohne zeitlichen Verlauf auskommen muss; die Verdichtung des Geschehens in einen einzigen Augenblick und dessen Darstellung wird von Lessing als „prägnant" bezeichnet. „Der Künstler (…) kann sich auf einmal nicht mehr als einen einzigen Augenblick desselben zu Nutze machen (…) Diesen einzigen Augenblick macht er so prägnant wie möglich". Er vermag dies durch „die Freiheit, sich sowohl über das Vergangene als auch über das Folgende des einzigen Augenblicks in dem Kunstwerks auszubreiten", das auch dasjenige umfasst, „was uns dieser nur kann erraten lassen"[234]. Der Begriff der Prägnanz bezeichnet damit den Sachverhalt, dass sowohl Vergangenheit wie auch Zukunft in der Darstellung des Augenblicks eingefangen sind, wodurch die Begriffe Prägnanz und Bedeutsamkeit dann auch von Creuzer direkt aufeinander bezogen werden können (und auch der für die Vorgeschichte des Bedeutsamkeitsbegriffs so wichtige Begriff der nachdrücklichen „Emphase" klingt hier an):

„Aber nur die prägnante Kürze ist nachdrücklich. Jene anregende Bedeutsamkeit stehet in geradem Verhältniß mit der Wichtigkeit des Inhalts. Wer etwas Gemeines zu sagen hat, und es durch gesuchte Worthaltigkeit zum Ungemeinen zu stempeln sucht, verfehlet seinen Zweck und wird lächerlich. So auch im Symbolischen."[235]

Nachdem Creuzer mit Demetrius die Vorliebe der Lakonier für „Brachylogien" in Erinnerung gerufen hat, beruft er sich für den sachlichen Zusammenhang von bedeutsamer Prägnanz und Symbol auf Goethe: Schon Goethe bezeichnete das Symbol treffend als „lakonisch"[236]. Lakonisch kann freilich Vielerlei

[232] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 36; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 42.

[233] Vgl. etwa den Vorwurf, das Symbol versuche „das Unermessliche" wie auch „das Göttliche in den engen Raum menschlicher Vorstellungen (zu) zwingen". (Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 64; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 73)

[234] Gotthold Ephraim Lessing: Kunsttheoretische und kunsthistorische Schriften. Werke. Bd. 6, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1974, S. 124f.

[235] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 60; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 70.

[236] Goethe: Philostrats Gemählde. Nachträgliches. WA 49, I. Abt. Weimar 1898, S. 141; zitiert nach Adler: Prägnanz des Dunklen, S. 95.

formuliert werden, was zu einem neuerlichen, nun peinlichen Missverhältnis von Form und Inhalt führen kann, denn derjenige, der „Gemeines“ und Banales durch geheimnisvolle Kürze „bedeutsam“ aufzuladen versucht, „wird lächerlich“. Wirklich angemessen ist der symbolischen Prägnanz nur das ebenso gewichtige wie bedeutungsschwangere „Geheimnis unseres Daseyns“.

„Es kann mithin nur das Bedeutende bedeutsam werden, und nur das Wichtige mit der Würde des Symbols in Eintracht kommen. Wo wir ahnen und fürchten, was uns Vieles zu denken giebt, was den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, was an das Geheimniß unseres Daseyns erinnert, was das Leben erfüllet und beweget (…), das sind Dinge, deren das Symbol bedarf, und die es mit sich zu vereinigen strebet. In wichtigen Lagen des Lebens, wo jeder Moment eine folgenreiche Zukunft verbirgt, die Seele in Spannung erhält, in verhängnißvollen Augenblicken; waren daher auch die Alten der göttlichen Anzeigen gewärtig, die sie, wie bereits bemerkt worden, Symbola nannten.“[237]

Darum ist der theologisch-philosophische Mythos von „bloß“ poetischen abzugrenzen, der mit seinem religiösen oder existentellen Ernst auch seine Bedeutsamkeit verliert und scheinbar zur bloßen Spielerei wird.

„Die Poesie, der Bedeutsamkeit nicht achtend, will ihn lieber in seiner vollen Schönheit sehen. Die religiöse Betrachtungsart beklagt es, daß durch die poetische Mythik der Griechen der höchste Ernst grauer Vorzeit in ein freies Spiel der Phantasie ausgeartet“[238] ist.

Doch passt diese Abwertung des „freien Spiels der Phantasie“ nicht wirklich in Creuzers Symboltheorie. Denn der von ihm verwendete Begriff des an der konkreten Wahrnehmung entspringenden „Ahnens“ kann geradezu als „Ursprung des Symbols“ im modernen Sinne bezeichnet werden[239]. Bei Creuzer nimmt der Begriff des „Ahnens“ bzw. der „Ahndung“ daher eine zentrale Rolle ein[240]. Es zeigt sich, wie unentbehrlich die konstruktive Kreativität der Subjektivität und mit ihr auch das „freie Spiel“ des Vorstellungsvermögens für Creuzers Ansatz ist. Die Phantasie des Betrachters wird maßgeblich dazu angeregt, die in der solcherart verdichteten individuellen Darstellung angelegten umfassenderen Bezüge zu „ahnen“, die gerade nicht selbst darzustellen sind. Denn „dem Auge das Äußerste zeigen, heißt der Phantasie die Flügel binden“[241]. Mit der späteren Rezeptionsästhetik gesprochen könnte man sagen, dass erst in der responsiv angeregten Einbildungskraft des Lesers die Verwirklichung von etwas gelingt, das in Symbol, Metapher oder Textwelt nur als Möglichkeit angelegt ist. Von dort aus gesehen sind es gerade die dunklen, vieldeutigen und vagen Elemente, die Projektionen und Resonanzen des Eigensten so befördern, dass kaum noch zu unterscheiden ist, ob diese durch jene hervorgerufen und figuriert (Ricœur) wurden oder umgekehrt.

Auch der Mythos ist „symbolisch“, indem er den Gehalt des Symbolischen narrativ entfaltet.

„Nicht blos aber durch das Bildliche und Kurze verrieth der Mythus seinen Ursprung aus dem Symbol, sondern auch das Gewicht und durch die Tiefe seines Inhalts. Das Unbegränzte zu erfassen und das Unergründliche zu ergründen war sein angebornes Streben. Wie das Symbol wollte er vor allem recht bedeutsam seyn, oder doch so viel möglich das Göttliche einer höchsten Idee zur unmittelbaren Anschauung bringen. Daher denn eben in dieser Bedeutsamkeit auch das Seltsame seines Wesens und das Dunkele seines Ausdrucks.“[242]

Damit führt der Mythos das im Symbol prägnant verdichtete einer narrativen Explikation zu; der Mythos führt in Erzählungen die Bedeutungsdimensionen dessen aus, was im Symbol als Bedeutsamkeit angelegt ist. Mythen sind so gesehen „ausgesprochene Symbole“[243].

Doch der Mythos baut das geheimnisvolle und bedeutsame Dunkel auch ab, indem er es volkstümlich und breitenwirksam auszuleuchten versucht. Weil er aber selbst letztlich von dieser Bedeutsamkeit lebt,

---

[237] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 60f; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 70f. Frithjof Rodi wird aufgrund dieses Zusammenhangs von sprachlicher Prägnanz und inhaltlicher Bedeutsamkeit das Verhältnis beider so formulieren: „(K)eine Bedeutsamkeit ohne prägnante Aussage und keine Prägnanz ohne bedeutsamen Sachverhalt.“ (Frithjof Rodi: Befremdlichkeit und Bedeutsamkeit, S. 103) Damit wird eine ästhetische Bedeutsamkeit (etwa im Sinne Diltheys) in Abrede gestellt, auch wenn sie sich durch Erschließungskraft oder expressive Authentizität auszeichnen.

[238] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 94; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 112f.

[239] Wolfram Hogrebe: Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens, Frankfurt 1996.

[240] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 9f, 59, 61f, 67, 88, 119; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 7, 9, 14, 68, 70ff, 79, 108 u.a.m.

[241] Lessing: Laokoon (Werke. Bd. 6), S. 25.

[242] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 91; Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 110.

[243] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 57ff. 83ff. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 66ff, 108ff.

droht er an seinem didaktischen Erfolg zugrunde zu gehen und erweist sich nur dort als zukunftsfähiger Mythos, wo er die Bedeutsamkeit erhalten kann.

„Merken wir aber auf den Geist der ältesten Mythen, so müssen wir noch weiter gehen und behaupten, daß, wo nicht die meisten, doch außerordentlich viele ursprünglich nichts als ausgesprochene Symbole sind. Die priesterliche Deutung, der Ausspruch eines Exegeten über eines Symbols Sinn und Absicht, gab ohne Zweifel vielen Mythen zuerst das Daseyn. Welchen Charakter mußte ein solcher ältester Mythus haben? Keinen andern als den des Symbols selber, nur natürlich in der Verwandlung, die die Rede mit sich brachte."[244]

Werden die Mythen in ihren Spätformen poetisch umgestaltet, so verlieren sie ihre „geheime Bedeutsamkeit" (fast) vollständig.[245] Daher wird das Symbol kontrapunktisch hierzu als Inbegriff des Dunklen, Gehaltvollen und Unaussprechlichen in seiner „Tiefe" aufgefasst. So richtig der Hinweis auf die komplementäre Struktur inhaltlich ist, impliziert die je unterschiedliche sinnliche Gegebenheitsweise doch auch alternative Zeitstrukturen. Nur der Mythos lässt sich erzählen, das Symbol aber muss, worauf im Anschluss an Lessing hingewiesen werden muss, in einem einzigen Augenblick rezipiert werden. Beide Darstellungsformen bleiben bedeutsam, weil sich in ihrer Prägnanz ein Bedeutungsüberschuss erahnen lässt.

Creuzers Bestimmung des Symbols krankt an einer (freilich weit verbreiteten) Zweideutigkeit, die seinem Schwanken zwischen Kant und Herder entspricht, ohne auch nur einem von ihnen wirklich gerecht zu werden. Die Auszeichnung des Symbols liegt nach Creuzer in seiner Fähigkeit, Endliches und Unendliches, Sinnliches und Nicht-Sinnliches, Materie und Geist zu vereinen. Anders als bei Herder verliert das Symbol in diesem synthetischen Symbolverständnis seine Ursprünglichkeit und wird durch die „anschauliche" Synthese dieser Gegensätze konstituiert, diese Gegensätze werden nicht umgekehrt durch abstrahierende Analyse aus jener Ursprünglichkeit des positiven Symbols generiert. Aber auch sein Synthesismodell unterscheidet sich von demjenigen Kants. „Im Symbol nimmt ein allgemeiner Begriff das irdische Gewand an, und tritt als Bild bedeutsam vor das Auge unseres Geistes. Im Mythus äußert die erfüllte Seele ihr Ahnen oder Wissen in einem lebendigen Worte."[246] Inkarnationsgleich wird der präexistente Begriff bildlich anschaulich; auch das Erahnte oder Gewusste liegt bereits vor, bevor es eine Gestalt annimmt, die ihm völlig äußerlich bleibt. Es ist der „Grundtrieb des Mythus", „das Gedachte in ein Geschehenes umzusetzen"[247], was dann allerdings allenfalls noch didaktische oder ästhetische Vorzüge haben kann.

Dass Creuzer stellenweise die wichtige Unterscheidung Kants zwischen Begriff und Idee verwischt, führt zu Konsequenzen, die bereits Kant geahnt und kritisiert hatte. Schema und Symbol stellen (wie wir gesehen haben) zwei unterschiedliche Arten der Versinnlichung (Hypothypose) intuitiver Vorstellungsarten dar, wobei Schemata reine Verstandesbegriffe darstellen (nicht aber empirische Begriffe, für die es Beispiele gibt), stellen Symbole reine Vernunftideen bloß analogisch und indirekt dar,

„da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, bloß analogisch ist, d.i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt" (KU, B 255)[248].

Sie mögen theoretisch wie praktisch über ihre transzendentale Notwendigkeit legitimiert werden, doch wird durch sie etwas lediglich analogisch über die Art ihrer Vorstellungsweise oder ihre „Folgen" *gedacht*, aber es wird nichts *erkannt*, weshalb sie nicht zu einer theoretisch erkennbaren Wirklichkeit gehören. Es führt unausweichlich zu einem „Mysticism" (der praktischen Vernunft), wenn diese unterschiedlichen Darstellunsarten verwechselt und „das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht" (KpV, A 125).

Eben dies geschieht, wenn Creuzer hier nicht entsprechend unterscheidet. Die Symbole verlieren dann jene Dialektik, die den transzendentalen Ideen zueigen ist, was zwei widersprüchliche Konsequenzen haben kann. Entweder werden sie als Positivitäten behandelt, auf die der synthetisierende Mensch Zugriff

---

[244] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 91; Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 109.

[245] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 93: „Auf dieser Stufe ist der Mythus dem Schönen befreundet, aber entkleidet von seiner alten, mystischen Würde. Wie im Epos herrschet in ihm das Historische vor, und so (…) verlieret der ihm dienende Mythus seine geheime Bedeutsamkeit gänzlich." Vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 111.

[246] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 91; Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 108.

[247] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 99; Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 119.

[248] Vgl. auch KU, B 239–243 (§ 57) und KrV, B 179f.

haben kann – obwohl doch die Idee bedingenden Charakter für dieses Subjekt haben soll. Das Subjekt bleibt an solchen Stellen souveräner Herr der Lage und eigentümlich unberührt, während bei Kant das Subjekt in seiner Weltstellung und Weltkompetenz selber erschüttert und ent-selbstverständlicht wird; darum ist die Affirmation bei ihm ja eine überraschende und führt zum Staunen. Oder aber die Idee wird über ihre regulative Funktion für das Denken in ihrer als konstitutiv ernst genommen, dann ist das Subjekt auch ontologisch von ihr bedingt – was allerdings (wenn undialektisch gedacht) zum Übersehen des Umstands fürht, dass diese Idee ihrerseits transzendental von den Bedingungen ihres Gedachtwerdens abhängig ist.

Dass sich bei Creuzer Belege für beide Lesarten finden zeigt, dass er zwar vielleicht nicht immer sonderlich konsistent denkt und formuliert, er aber dennoch ein feines Gespür für die inhaltlichen Probleme zeigen kann. So kann Creuzer, wie wir gesehen haben, an manchen Stellen ausdrücklich davon sprechen, dass der Mensch von bedeutsamen Symbolen „in Anspruch genommen“[249] wird, so dass die Idee in ihrer Unendlichkeit sich ihm zwar von sich aus erschließt, doch das Symbol andererseits auch erst durch dieses rezeptionsästhetische Moment zu einem solchen Symbol wird. Dann wiederum kann das Symbol ontologisch positivieren und objektivieren, als ob es auf den Subjektbezug gar nicht angewiesen wäre. Doch kann auch dies Folge des transitorisch-ephemeren Charakters der symbolischen Erfahrung sein. Denn diese impliziert zwar einerseits das augenblickshafte und intuitive Moment (im Gegensatz zur Diskursivität des Denkens wie der Allegorie), andererseits aber eröffnet die Distanzierung von diesem Moment eine intentionale Differenz, von der aus das Subjekt sich auf diese Erfahrung beziehen und über sie sprechen kann. Weil dies notwendigerweise und zu Recht über die zeichenhafte Vermittlung der Symbole geschieht, steht das Symbol (falls es denn erfolgreich den unendlichen Gehalt vermittelt hat) nun plötzlich als taugliche und in gewissem Sinne angemessene Form dieser Vergegenwärtigung dar, auch wenn diese ursprünglich nur durch die „Incongruenz“ und Untauglichkeit, den Mangel des Symbol erfolgt war.

Die sich auf solche Weise abzeichnende Grundproblematik des Symbols sieht Creuzer darin, dass gezeigt werden muss, wie der begrifflich zu bestimmende Gehalt seiner besonderen symbolisch-anschaulichen Form in irgend einer Weise entspricht oder angemessen ist. Ist dieser Weg einmal eingeschlagen, ist die klassische Theorie der Analogie nur allzu konsequent und unvermeidlich, denn es ergibt sich eine harmonische Entsprechung von Form und Inhalt. Demgegenüber betont Creuzer aber zu Recht auch die „Incongruenz“ des Symbols, dessen beide Dimensionen nicht synthetisiert werden können. Daher liegt die „Wirklichkeit“ der Idee in ihrer unvermeidbaren Zuordnung empirisch-endlicher Synthesen in Wissen und Handeln zu Unbedingtheitsdimensionen bzw. Abschlussgedanken. Weil Creuzers Anschluss an Kant Symbole so verstehen müsste, dass in ihnen diese eigentlich unsynthetisierbaren Gegensätze in konkreten Beispielen anschaulich werden, müsste er herausstellen, dass auch das transzendentale Subjekt von diesen Unbedingtheitsdimensionen selbst betroffen ist. Weil für ihn die Wirklichkeit des Subjekts, sein Erkennen und Handeln aber kaum je fraglich werden, dienen Symbole allenfalls ordnungsliebenden Geistern zu Systematisierungen des Endlichen. Dass im Grunde schon jeder freiheitliche Akt es mit diesen Voraussetzungen aufnehmen und Synthesen des Unsynthetisierbaren stiften muss, ja der Mensch selbst eine solche Synthese (von Bedingtem und Unbedingtem, Empirischem und Transzendentalem, Person und Subjekt) ist und er in Symbolen genau deswegen auf Spuren seiner selbst, nämlich solch hochriskanter Bewältigungsversuche stößt, ist nicht erst die existenzphilosophische Einsicht Søren Kierkegaards, sondern auch schon die der spekulativen Dialektik Hegels; bei Creuzer klingt die Problematik allenfalls an.

Dagegen verweisen diejenigen Formulierungen Creuzers, die an die prägnante Ausdruckswahrnehmung des Symbols erinnern mit Herder auf eine Ursprünglichkeit des Symbols, deren Ausdifferenzierung in verschiedene Gegensätze erst Folge seiner explizierenden Auslegung oder einer nachgängigen Analyse ist. Hier wird die ursprüngliche Einheit des Symbols ähnlich wie später in Cassirers Ausdruckswahrnehmung als prägnante Gestalt aufgefasst, deren Ausdifferenzierung und kritische Analyse zwar konsequent und notwendig ist, deren einheitlicher Sinn aber ebenso wenig durch Addition der Teilelemente zusammengesetzt („synthetisiert“) werden kann wie die Punkte und Striche zu einer Gestaltwahrnehmung. So bleibt Creuzers Chance ungenutzt, mit Herder die faktische Ursprünglichkeit der Symbole zunächst hermeneutisch anzuerkennen, um sie dann in einem zweiten Schritt in ihrer transzendentalen Notwendigkeit zu rekonstruieren und zu plausibilisieren. So aber bleibt die Prägnanz der Symbole letztlich ebenso unverständlich wie der Befund, dass der Mensch in ihnen immer wieder auf Spuren seiner selbst, d.h. auf Spuren einer ursprünglichen Zugehörigkeit und Einheit trifft.

Creuzers Symboltheorie ist mit erheblichen Schwierigkeiten belastet. Nur genannt werden sollen hier die Reste eine rationalistischen Symboltheorie, die nicht nur in sich selbst kaum zu überzeugen vermag, sondern

[249] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 41, 69, 71; vgl. Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 59, 61.

auch Creuzers originärem Ansatz völlig widerspricht. So ist er etwa der Meinung, man könne die „Bildersprache“ der Symbole in gleicher Weise zu verstehen und zu übersetzen lernen wie andere Sprachen auch[250]. Das bildliche Symbol ist nur die „Schale“, unter der ein hiervon nun scheinbar unabhängiger „Sinn verborgen“ ist, der aber durch Methoden und Informationen, die in einem „besonderen Unterricht“ vermittelt werden, erhoben werden kann[251].

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist ein zweiter Symbolbegriff Creuzers, dem ein zweites Bedeutsamkeitskonzept entspricht. Denn neben dem bisher vorgestellten mystisch-neuplatonischen Symbolbegriff findet sich bei ihm auch das deutlich von Goethe und der Weimarer Klassik inspirierte „plastische Symbol“, das sich durch eine harmonische Entsprechung zwischen Signifikant und Signifikat besteht. Da Creuzer meist eindeutig als Vertreter des mystischen Symbols aufgefasst wurde, galt er vielen (wie etwa auch Goethe) als wichtigster Vertreter eines romantischen Symbolbegriffs, der sich im Gegensatz zu den Weimarern nicht an der klassischen, griechisch-römischen Antike orientiert, sondern an orphischen und naturmystischen Traditionen, die man vor allem im vorhellenistischen Orient verwirklicht sieht. Dazu passt die von uns notierte Abwertung einer „bloß“ ästhetischen Mythosauffassung sowohl in Griechenland und Rom, als auch in der zeitgenössischen Tradition im Anschluss an Winckelmann, Moritz und die Weimarer Klassik. Wenn Creuzer stattdessen auf die Notwendigkeit inhaltlicher und funktionaler Bedeutsamkeit verweist, steht er seinerseits mit Zoëga, Görres und Bachofen in der Tradition eines religiösen Mythosverständnisses[252]. Den Gegensatz von mystischem und plastischem Symbolismus formuliert Creuzer folgendermaßen:

„Entweder folget das Symbol seinem natürlichen Hang, der auf das Unendliche gerichtet ist, und sucht, einzig bemühet, diesen zu befriedigen, vor Allem nur recht bedeutsam zu seyn. (…) Es bleibet nur ein sprachloses Erstaunen übrig[253] (…) Oder das Symbolische beschränkt sich selber, und hält sich bescheiden auf der zarten Mittellinie zwischen Geist und Natur. In dieser Mäßigung gelingt ihm das Schwerste. Es vermag selbst das Göttliche gewissermaßen sichtbar zu machen. Also weit gefehlt, daß es nun der Bedeutsamkeit ermangele, wird es vielmehr höchst bedeutsam durch den großen Inhalt seines Wesens“[254].

Von einem „namenlosen Ahnen“ des „Unermesslichen“ und „sprachlose(m) Erstaunen“ ist dann nicht mehr die Rede, vielmehr fasst das plastische Symbol sehr wohl den „Geist“ und das „Göttliche“, ermöglicht damit ein angemessenes Sprechen von diesen. Der Kontrast zwischen mystischem und plastischem Symbol ist deutlich und kann in mindestens drei Gegensätze gefasst werden[255]. Während das mystische Symbol (erstens) durch eine „Incongruenz des Wesens mit der Form, und durch die Überfülle des Inhalts in Vergleichung mit seinem Ausdruck“[256] ausgezeichnet ist, findet Creuzer im plastischen Symbol einen adäquaten, harmonischen und natürlichen Ausdruck des idealen Gehalts. Während er (zweitens) von der „Ungenügsamkeit“ des mystischen Symbols spricht, das, „keiner Naturgesetze achtend“[257], von eben diesem Widerspruch lebt, gilt vom plastischen Symbol, „der Natur gehorchend“[258], das Gegenteil. Und im Gegensatz zum mystischen Symbol, das er (drittens) als das „Dunkelnde und Dämmernde“[259]bezeichnet, die „die Klarheit des Schauens selbst vernichtet“[260], zeichnet sich das plastische Symbol gerade durch eben jene „Klarheit“[261] aus.

Nun wären diese Differenzen nicht weiter bedenklich, wenn Creuzer durch die hier betonten Eigenschaften des spezifsch mystischen Symbols (in seinem Gegensatz zum klassisch-ästhetischen) nicht

---

[250] „Die Hermeneutik der Bildersprache theilt mit der einer jeden menschlichen Sprache gleiche Grundgesetz.“ Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 147; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 119.

[251] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 80; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 68.

[252] Sørensen: Symbol und Symbolik, S. 125f.

[253] Creuzer fährt fort: „Diese Ungenügsamkeit folget einzig dem dunklen Triebe des namenlosen Ahnens und Glaubens, und, keiner Naturgesetze achtend schweift sie über alle Gränzen aus, muss aber eben dadurch in schwebender Unbestimmtheit räthselhaft werden. Hier waltet das Unaussprechliche vor (…)“ Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 73; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 62.

[254] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 74; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 94.

[255] Vgl. zum Folgenden Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 272ff.

[256] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 68; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 59.

[257] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 73; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 62f.

[258] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 74; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 63.

[259] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 78; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 66.

[260] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 74; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 63.

[261] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 77; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 66.

den Symbolbegriff selbst bestimmt hätte. Das lässt sich gerade anhand der Bedeutsamkeit zeigen, die dem Symbol wesentlich sein soll. Denn das mystische Symbols erscheint ja nur darum bedeutsam, weil es durch eben jene „Incogruenz" von endlicher Form und unendlichem Inhalt den Mangel und die Ungenügsamkeit des Symbols und die Entzogenheit des Unendlichen symbolisiert, so dass von Sehnsucht und Ahnung, Dunkelheit und Tiefe die Rede sein kann. „Es ist ein schmerzliches Sehnen, das Unendliche im Endlichen zu gebähren."[262] Gerade der schmerzlich und sehnsuchtsvoll erlittene Mangel macht das Entzogene präsent. Man muss aber auch sagen: nur so kann es präsent werden und nur das Symbol kann dies leisten, so dass die Tauglichkeit des Symbols in einer Untauglichkeit liegt, man könnte auch mit Hegel sagen: in seiner (typisch protestantischen) Selbstnegation.

Creuzer stellt die Gegensätze von mystischer und plastischer, man könnte vereinfachend auch sagen: romantischer, am Orient und klassischer, an Griechenland orientierter Symbolauffassung durchaus sachgerecht dar, doch muss sein Versuch ihrer Integration mangelhaft bleiben und weil er beide Male von Symbolen spricht, ergeben sich deutliche Widersprüche in seinen Texten. Die Problematik kann gerade anhand von Goethes Kritik an solch einem romantisch-mystischen Symbolverständnis erläutert werden, die mit der Bestimmung der sachlichen Alternative auch Creuzers Position noch einmal deutlicher werden lässt, in dem er einen wichtigen Vertreter dieser Strömung sieht. So kritisiert Goethe erstens, vier Jahre nach Erscheinen der Erstauflage von Creuzers Symbolik und Mythologie, das „Transzendieren und Mystizieren" der Romantiker, durch das „jedes Urbild, das Gott der menschlichen Seele verliehen hat, sich in Traum und Nebel verschweben muss"[263]. Dem stellt er die Deutlichkeit und Gestalthaftigkeit genuiner Symbole entgegen: „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen." [264] Zweitens kritisiert er an der Mystik des romantischen Symbolverständnisses die Auflösung des Wirklichkeitsbezugs zugunsten einer bloßen Innerlichkeit. „Gegen die alte mystische Forderung: ‚Erkenne dich selbst' stellt Goethe daher den Satz: Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt'."[265] Neben der Innerlichkeit ist es die Idee, deren Erkenntnis der Mystiker über die Welt und ihre Erfahrungen priorisiert, was für die Ästhetik umso bedrohlicher wird, da diese Abwertung auch die Gestalten und Formen betrifft. Sie alle sind für antike wie christliche Mystiker und Neuplatoniker nur noch Abglanz eines Eigentlichen, das sie nur indirekt und unvollkommen widerspiegeln. Sie interessieren nicht um ihrer selbst Willen, sondern nur als Erkenntnismittel, die man aufgrund ihrer Unzulänglichkeit von ihrem Inhalt her zu kritisieren hat. Goethes Kritik richtet sich natürlich nicht nur auf Creuzer, sondern auch auf Friedrich Schlegels „Allegorie des Unendlichen", die trotz des Allegoriebegriffs Goethes Symbolbegriff durchaus nahe kommt und ähnlich vieldeutig ist. Schlegel stellt seine „Allegorie des Unendlichen" in ihrem Bedeutungsreichtum jeder rationalistischen Allegorie gegenüber und versteht sie als mystische Vergegenwärtigung des Unendlichen bzw. (in der Diktion des späten Friedrich Schlegel) des Lebens.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Creuzer die Erkenntnis der „Welt der Ideen" durch die Symbole nicht nur vermittelt und ermöglicht sieht, sie vielmehr auch „durch das Medium getrübt"[266] wird. Daher wehrt er Versuche einer „direkten Mittheilung" aufgrund seines (neu-)platonischen Symbolmodells ab: „Das reinste Licht der lautersten Erkenntniß muß sich zuvor in einem körperlichen Gegenstände brechen, damit es nur im Reflex, und im gefärbten, wenn auch trüberen Schein, auf das ungeübte Auge falle."[267] In der Notwendigkeit des für das Symbol so charakteristischen Umwegs sind sich Creuzer und Goethe also durchaus einig, Uneinigkeit besteht hier lediglich in der Frage, ob das Symbol nur einen „trüberen Schein" bietet und somit von seinem Ursprung und Signifikat her unterschieden, herabgestuft und relativiert werden muss. Die Vermittlung übr Zeichen ist zwar notwendig, doch das symbolische Zeichen dem Bezeichneten Ursprung des Lichtes insofern äußerlich, als es vom Signifikat her als „getrübt" erscheinen kann, so dass das Bezeichnete offensichtlich auch (relativ) unabhängig von diesem bestimmten symbolischen Zeichen zugänglich ist. Damit wird letzteres stellenweise zu einem bloß funktionalen Durchgangsstadium zum Eigentlichen. Demgegenüber betont Goethe:

---

[262] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 67; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 58.

[263] Johann Wolfgang von Goethe: Goethes Briefe und Briefe an Goethe. Bd. 3: Die Briefe der Jahre 1805-1821, hg. von Bodo Morawe, München 2017, 283 (Brief an Schlosser, am 25. November 1814).

[264] Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen, in: ders.: Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. 12, hg. von Erich Trunz, München 1982, S. 471 (Nr. 751)

[265] Sørensen: Symbol und Symbolik, S. 127; Johann Wolfgang von Goethe: Schriften zur Naturwissenschaft, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 39, hg. von Max Morris, Stuttgart: Cotta 1900, S. 49.

[266] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 68; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 58.

[267] Creuzer: Symbolik und Mythologie, Bd. 1, erste Auflage (1810), S. 4; vgl. Bd. 1, zweite Auflage (1819), S. 6f.

„Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende; ja ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Zeugende vortrefflicher sein kann als das Zeugende."[268]

Damit ergibt sich auch schon Goethes dritter Vorbehalt, denn er verdächtigt romantische Symboltheorien, letztlich direkt in die Sonne blicken zu wollen, wenn wir das platonische Modell hier noch einmal bemühen wollen und betont in Faust II stattdessen: „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken." Denn: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben."[269]

Goethe wie Creuzer betonen gleicherweise die Notwendigkeit des zeichenvermittelten symbolischen Umwegs. Doch deutlicher als Creuzer betont Goethe, dass der Symbolbezug nicht überwunden werden kann und auch nicht muss, da es einen Zugang zum Ursprung bzw. zum „Zeugende(n)" gibt, der selbst „lebendig" ist. Gegen Goethe kann mit Creuzer allerdings darauf hingewiesen werden, dass nicht der Eindruck entstehen darf, dass im Symbol Signifikant und Signifikat so im absoluten Sinne koinzidieren, dass das Bezeichnete nicht mehr vom Zeichen unterschieden werden kann, muss oder darf und das Symbol aus diesem Grunde dem Symbolisierten angemessen ist. Denn so stellen sich mindestens zwei Probleme ein. Erstens geht dem Symbol dann jene Negativität ab, die Creuzer mit dem Hinweis auf Mangel und Sehnsucht bezeichnet. Zweitens kann natürlich auch nicht von einer absoluten Angemessenheit die Rede sein, weil sonst verschiedene Symbole nicht auf ein numerisch identisches Signifikat verweisen könnten. Aus eben diesem Grunde kann also auch eine behauptete Angemessenheit nicht bedeutet, dass das Symbolisierte im objektiven Gehalt des Symbols enthalten und somit objektiviert, positiviert und ontologisiert werden kann. Doch auch Creuzer tendiert zu einem ähnlichen Fehler, wenn er das (scheinbar symbolunabhängige) Signifikat in seiner platonisierenden Diktion ebenfalls als objektive Realität positiviert und ontologisiert. Der Unterschied liegt dann in der Frage, ob die entscheidende Differenz eine bloß symbolinterne ist, so dass sie mit dem adäquaten Symbolausdruck ebenfalls ausgedrückt werden kann oder die betreffende Differenz dem Symbol äußerlich ist und sich auf eine symbolunabhängige, aber scheinbar ebenfalls objektive Realität bezieht.

Beide Autoren können die Problematik aber auch sehr viel angemessener ausdrücken, wenn die entscheidende Differenz als eine jeweils aktuale und dennoch symbolinterne verstanden wird. Das Symbol ist dann auf den aktualen Vollzug in einer symbolischen Erfahrung angewiesen bzw. ist es der Versuch eines verobjektivierenden Ausdrucks einer solchen, in der ein aktualer Vollzug freilich nur bezeichnet werden kann, die symbolische Erfahrung hier also lediglich ihre Spuren hinterlässt. Gleichzeitig sind die Symbole der Kulturgeschichte aber nicht nur indirekte Spuren von Erfahrungen, von denen man sich zwangsläufig immer weiter entfernt. Sie können in vielen Fällen vielmehr auch auf's Neue re-aktualisiert und vollzogen werden. Dies erklärt etwa Goethes scheinbar paradoxer Hinweis auf die bleibende Angewiesenheit auf das Symbol einerseits und die Ursprünglichkeit und Zugangs im Falle lebendiger Symbole. Es handelt sich also um eine symbolisch vermittelte Unmittelbarkeit, ein vom Symbolgehalt reflexiv, analytisch unterscheidbares, unmittelbares qualitatives Erleben, das aber nur in der Ausrichtung auf das Symbol evoziert werden kann. Etablierte Symbole der Kulturgeschichte sind einerseits mehr oder weniger authentische Spuren und „Zeugnisse" (Goethe) entsprechender Erlebnisweisen und Weltzugänge, andererseits konnten sie diese aber offensichtlich auch so erfolgreich intersubjektiv vermitteln und verbreiten, dass sie entsprechend rezipiert und tradiert wurden. „Lebendig" im Sinne Goethes und „erwecklich" im Sinne Creuzers sind sie aber nur insofern, als sie jeweils entsprechende Erfahrungen hervorrufen konnten und auch heute noch können. Beide Aspekte, expressive Authentizität wie Evokationskraft, können bei Creuzer mit dem Bedeutsamkeitsbegriff in Verbindung gebracht werden, während die bei Goethe ebenfalls wichtige kosmologische Dimension der Symbole bei Creuzer weniger häufig mit dem Bedeutsamkeitsbegriff in Verbindung gebracht wird.

2.1.4 Zwischenreflexion: Zur Karriere des Bedeutsamkeitsbegriffs im 19. Jahrhundert

Wenn jede einzelne Erfahrung zur ästhetischen Erfahrung unendlicher Sinngehalte werden und jeder Gegenstand in der Kunst sich in unbekannter Tiefe von einer ganz anderen Seite darstellen kann, stellt sich die geläufige Wirklichkeitserfahrung als hinterfragbar heraus. Gunter Scholtz formuliert daher „eine Vermutung über die Entstehungsbedingungen des Begriffs ‚Bedeutsamkeit' um 1800: Die Welt hatte ihre Eindeutigkeit verloren."[270] Diese Vermutung ist insofern angebracht, als die Bedeutung von Texten, sogar die Texte der Heiligen Schrift, aber auch die Wirklichkeit als solche sich nicht mehr durch einen vorgegebenen

[268] Sørensen: Symbol und Symbolik, S. 127.

[269] Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Der Tragödie zweiter Teil, in: ders.: Sämtliche Werke. Bd. 7, hg. von Dieter Borchmeyer, Frankfurt 1994, V. 4715 sowie V. 4727, dazu Sørensen: Symbol und Symbolik, S. 128.

[270] Scholtz: Bedeutsamkeit, S. 263.

Sinn oder eine bereits festgelegte ontologische Struktur auszeichnen, die nur noch entdeckt und wiederholt, *re*-produziert werden müssen, Sinn vielmehr aktiv erhoben und Wirklichkeit erst durch transzendentale Subjektivität strukturiert wird. Die Veränderung lässt sich in den verschiedenen Bereichen durchgehend als Abschied vom vormodernen naiven Realismus beschreiben, ob nun als ontologischer, erkenntnistheoretischer, semantischer oder ästhetischer Realismus. Wenn selbst das Göttliche sich in Kunst und Religion[271] nicht unabhängig von der Einbildungskraft des Menschen offenbart, so bekommt die gesamte Kulturgeschichte eine bisher unbekannte Dynamik und Veränderlichkeit, die aber damit auch als Entsicherung erfahren werden kann, denn auch die „Passung" des Einzelnen in die sich empirisch immer schneller verändernde Kultur wird damit in Frage gestellt. Damit ist die weitere Entwicklung des 19. Jahrhunderts vorgezeichnet. Insbesondere nach dem Verfall des Hegelschen Idealismus wird im Historismus die Kontingenz der Kulturgeschichte und der eigenen Erkenntnisbedingungen in bisher unbekannter Stärke erfasst und das Verstehen vor bisher ebenso unbekannte Herausforderungen gestellt. Aber es ist nicht nur die diachrone Veränderbarkeit einer jeweils in sich homogenen Kultur, sondern auch die Entkoppelung der gesellschaftlichen Teilsysteme mit den ihnen entsprechenden Lebensbereichen von einander, die die Integration des Einzelnen erschweren. Die Naturwissenschaften feiern erstaunlich Erfolge, werden zum unbezweifelten Modell objektiver Erkenntnis und erfolgreichen Weltumgangs und prägen in Form von Technik und Industrialisierung immer mehr die Lebenswirklichkeit des Menschen. Doch da sie vollständig einer eigenen Logik folgen entfernen sie sich immer weiter vom lebensweltlichen Wirklichkeitszugang des Menschen. Neben die soziale Entfremdung durch Kapitalismus und zweckrationalem Denken tritt daher der naturwissenschaftliche Positivismus als größte Herausforderung des späten 19. Jahrhunderts. „Physikalische Wahrheiten können viel äußere Bedeutsamkeit haben; aber die innere fehlt ihnen. Diese ist das Vorrecht der intellectuellen und moralischen Wahrheiten"[272] hatte schon Schopenhauer formulieren können. Die Naturwissenschaften produzieren ein umfangreiches und exaktes Weltwissen, haben aber dem Menschen immer weniger zu sagen; sie produzieren sozusagen Bedeutungen ohne Bedeutsamkeit, eine Entwicklung, für die Husserl dann die glückliche Formel vom „Verlust der Lebensbedeutsamkeit" finden wird.

Der Atheist Schopenhauer hat einen „Fluch gegen den ausgesprochen, der die Welt der moralischen Bedeutsamkeit entkleidet"[273]. Schopenhauer wendet sich scharf gegen die Vorstellung eines immanenten Selbstzwecks der Welt, als trage sie Sinn und Bedeutung in sich selbst. Diese Vorstellung hatte mit dem Aufkommen von Spinozismus und Pantheismus aufkommen können, der eine Möglichkeit darzustellen schien, wie gleichermaßen den vorkritischen Transzendenzvorstellungen der klassischen Metaphysik eine Absage erteilt werden könne, ohne doch damit schon bereits deren Fragestellung als sinnlos und überholt zu verwerfen. Schopenhauer dagegen sieht auch im Spinozismus die Frage nach einer moralischen Rechtfertigung der Welt notwendig scheitern, weil er konsequenterweise auch diese Fragestellung auf eine physikalisch-naturalistische Semantik reduzieren müsse, was „der heilloseste Irrtum, entsprungen aus der größten Perversität des Geistes"[274] sei, so die Überzeugung Schopenhauers. Nietzsche wendet sich an diesem Punkt grundsätzlich gegen diesen programmatischen Ansatz des von ihm sonst geschätzten Schopenhauer, in dem er nur eine inkonsequente Rettung einer Moralvorstellung sehen kann, die mit dem Ende der traditionellen Metaphysik und dem Tode Gottes unwiderruflich verloren gegangen ist. Sein eigener Ansatz zur Überwindung des Nihilismus schlägt den genau entgegengesetzten Weg ein, indem er radikal sämtliche traditionelle Brücken, Stützen und Fesseln zerstört. Neue Sinn- und Wertvorstellungen können nur aus einer rein immanenten Selbsterzeugung heraus gewonnen werden. Der Begriff der „metaphysischen Bedeutsamkeit" spielt vor allem beim jungen Nietzsche eine wichtige Rolle, der allein der Ästhetik eine zentrale Rolle bei der Bewältigung einer Situation zutraut, die durch die Philosophie allenfalls verdeutlicht und zu Bewusstsein gebracht werden kann. Doch schon hier ist der negative Bescheid an alternative Bewältigungsversuche überzeugender als die positive Affirmation der ästhetischen Bedeutsamkeit. Allein der

[271] Die konstitutive Rolle der Einbildungskraft lässt sich nicht auf den Projektionsvorwurf beschränken, wie er zwar schon in der Antike vorgebracht wurde (z.B. bei Herodot, Xenophanes und Euripides), in der Neuzeit aber meist mit der Religionskritik Feuerbachs verbunden wird. Interessanter- und eventuell bezeichnenderweise fehlt bei Feuerbach aber eine positive Würdigung der konstitutiven Rolle der Einbildungskraft für das menschliche Erkennen überhaupt, die seit Kant kaum angezweifelt werden kann.

[272] Arthur Schopenhauer: Parerga und Paralipomena, in: Sämtliche Werke V, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, Bd. II, §108, S. 214.

[273] KGW VII, 3, 39 (15), S. 356.

[274] Arthur Schopenhauer: Parerga und Paralipomena, in: Sämtliche Werke V, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, S. 122, zitiert nach Günter Abel: Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin: de Gruyter 1984, S. 69f, Anm. 90; dort auch die Verweise auf die Polemik Schopenhauers gegen Spinozas angeblichen Immoralismus Werke II, S. 827.

Kunst[275], besonders aber der Musik traut er die Möglichkeit zu, die durch den radikalen Verlust religiöser und metaphysischer Traditionen und Selbstversicherungen des Menschen einbrechende Leere und Sinnlosigkeit zu kompensieren. „Dies ist die heraklesmässige Kraft der Musik: als welche, in der Trägodie zu ihrer höchsten Erscheinung gekommen, den Mythus mit neuer tiefsinnigster Bedeutsamkeit zu interpretiren weiss, wie wir dies als das mächtigste Vermögen der Musik früher schon zu charakterisieren hatten." Und weiter: „Der Mythus schützt uns vor der Musik, wie er ihr andrerseits erst die höchste Freiheit gibt. Dafür verleiht die Musik, als Gegengeschenk, dem tragischen Mythus eine so eindringliche und überzeugende metaphysische Bedeutsamkeit, wie sie Wort und Bild, ohne jene einzige Hilfe, nie zu erreichen vermögen; und insbesondere überkommt durch sie den tragischen Zuschauer gerade jenes sichere Vorgefühl einer höchsten Lust, zu der der Weg durch Untergang und Verneinung führt, so dass er zu hören meint, als ob der innerste Abgrund der Dinge zu ihm vernehmlich spräche."[276]

Gehört es zu den Gründen für den rasanten Aufstieg des Bedeutsamkeitsbegriffs in der Sattelzeit, der Krisenbefund, dass „Welt (…) ihre Eindeutigkeit verloren (hatte)", so verschärft sich diese Krise im Laufe des 19. Jahrhunderts noch zusehends. Der Mensch hat aufgrund seiner weltoffenen Besonnenheit keine festgelegte Ausrichtung oder spezialisierte Anpassung an eine Nische, sondern konnte alles zum intentionalen Objekt seiner Aufmerksamkeit oder zum Grund seines Handelns machen und ihm damit eine kontrastierende Bedeutung zusprechen, die dem jeweiligen Horizont nicht zukam. War der Sinn aber weder eindeutig, noch überhaupt positiv vorgegeben und nur wieder zu finden, musste er nun vielmehr konstruiert werden. Nietzsche hinterlässt hierbei auf zweifache Art Spuren. Zum einen stellt sein Konstruktivismus unnachgiebig die Frage nach möglichen Kriterien, die sein Wille zur Dekonstruktion ebenso entlarvt wie unnachgiebig zerstört. Zum anderen aber wird der Verweis auf die Ästhetik als letzten Hort der Bedeutsamkeit paradigmatisch für eine Zeit, die bis in die Gegenwart hinein die ehemals religiösen Funktionen von Sinn, Versöhnung der Gegensätze, Trost und Weltüberwindung nur noch als ästhetisches Spiel kennt, das, ob es nun als rein aktuales Erleben oder auch als konstruktive Inszenierung aufgefasst wird, in jedem Fall ohne metaphysische oder gar ontologische Ansprüche bleibt. Mit Nietzsche werden zwei grundsätzliche Ansprüche an Bedeutsamkeitskonzepte formuliert, die bis heute nicht unterboten werden dürfen. Positiv könnte das so ausgedrückt werden: Es gibt tatsächlich so etwas wie Bedeutsamkeitserleben, das, wenn auch zunächst rein subjektiv und aktual, in ästhetischen Kategorien beschrieben werden könnte. Aber: Jede positive Affirmation von Bedeutsamkeit unterliegt dem Konstruktivismusverdacht, der noch dazu bald darauf Nietzsches „Hermeneutik des Verdachts" (Paul Ricœur)[277] durch Marx sozialökonomisch, durch Freud tiefenpsychologisch verschärfen wird.

2.1.5 Wilhelm Diltheys klassische Bestimmung des Begriffs

2.1.5.1 Zum Ansatz der Philosophie Diltheys

Die angesprochene kompensierende Funktion des Bedeutsamkeitsbegriffs wird auch deutlich, wenn man seinen Zusammenhang mit dem Begriff des Erlebens bzw. des Erlebnisses vergegenwärtigt. Dieser Begriff ist insbesondere durch Lotze bekannt geworden, stammt aber natürlich nicht von ihm. Unmittelbarkeit, Unvertretbarkeit und Evidenz einer „erlebten" Sinnfülle müssen kompensieren, was die Metaphysikkritik des 19. Jahrhunderts und der Aufstieg des naturwissenschaftlichen und historistischen (!) Positivismus zerstören. Freilich ist in einem trivialen Sinn alles „Erleben", Erleben im emphatischen Sinne ist aber durch das Bedeutsame ausgezeichnet, das als dasjenige bestimmt wird, in dem Wert und Geltung erlebt werden. „(D)ie erfahrene Differenz zwischen bloßem Erleben und dem, was durch seine spezifische Bedeutsamkeit in specie als Erlebnis gilt, wird von Lotze konsequent durch einen besonderen Modus von Erleben, das Wert- und Geltungserlebnis erklärt."[278] Auf diese Weise kommt dem bedeutsamen Erleben eine Kompensationsfunktion

[275] Darin (aber nicht nur darin) ähnelt er übrigens dem sehr viel gesetzter und wertkonservativer erscheinenden Dilthey: „Da die Religion den Halt metaphysischer Schlüsse auf das Dasein Gottes und der Seele verloren hat, ist für eine große Anzahl gegenwärtiger Menschen nur noch in der Kunst und der Dichtung eine ideale Auffassung von der Bedeutung des Lebens vorhanden." (GS VI, 237f)

[276] Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. 1, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter 1988, S. 134f.

[277] Paul Ricœur: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt: Suhrkamp 1996, S. 33-49; ders.: Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, in ders.: Hermeneutik und Psychoanalyse (Der Konflikt der Interpretationen II), München: Kösel 1973, insbesondere S. 199-204.

[278] Zu diesem und den folgenden Belegen Konrad Cramer: Art. „Erleben, Erlebnis", in HWP, Bd. 2, hg. von Joachim Ritter u.a., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972, Sp. 705f, mit Verweis auf Hermann Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie (1856-1864) Nachdruck Leipzig: Meiner 1923ff, Bd. 1, S. 169; Bd. 2, S. 266, 268, 314; Bd. 3, S. 518, 522, 549. „Merkwürdigerweise

zu, denn „sie hat Ersatzfunktion für die abgelebte Methode dialektischer Konstruktion und beansprucht zugleich, den Sinnverlust rückgängig zu machen“, der mit der Entzauberung der Welt und ihrer technischen Unterwerfung verbunden ist. „So ist Erlebnis ein typisch nachhegelscher und zugleich den Anspruch der Naturwissenschaften des 19. Jh. kritisierender Begriff. Lotzes große Wirksamkeit auf das Bildungsbürgertum der Zeit ist für die Verbreitung des Erlebnisbegriffs in der philosophischen Literatur des letzten Drittels des 19. Jh. Mitbestimmend, sein wenig gewürdigter Einfluß auf Dilthey unbestreitbar.“[279]

Wilhelm Diltheys Ausgangspunkt ist der überwältigende Befund historischer Vielfalt und den Prozessen geschichtlicher Veränderungen von Grundüberzeugungen, gerade auch in der Philosophiegeschichte und er fragt hiervon ausgehend, wie epistemologisch und methodologisch verantwortete Erkenntnis trotz dieser ihrer historischen Bedingungen auch in den Geisteswissenschaften möglich sein kann. Sein gesamtes Werk beruht in allen Schaffensperioden auf drei grundlegenden Überzeugungen; sie unterscheiden sich lediglich in der Art und Weise, in der Dilthey versucht, diese drei Grundeinsichten miteinander zu vereinbaren. Zunächst arbeitet er heraus, dass die Geisteswissenschaften durch die unreduzierbare Besonderheit der Perspektive der ersten Person gekennzeichnet sind, wie sie mit dem Erlebnisbegriff angezeigt ist. Zweitens ist diese erste Person kein atemporales transzendentales Subjekt, sondern mitsamt seinen Deutungskategorien und Schemata geschichtlich bedingt. Und drittens ist er davon überzeugt, dass trotz dieser Unverzichtbarkeit von Erlebnisbegriff und geschichtlich kontingenter Erstpersönlichkeit die Geisteswissenschaften einer methodologisch belastbaren Grundlegung sowohl bedürftig als auch fähig sind. Dass diese These gleichbedeutend mit der Formulierung ist, dass es Dilthey in Fortführung des kantischen Projekts zeitlebens um eine „Kritik der historischen Vernunft“ gegangen sei, kann nur begründet werden, wenn der Zusammenhang von geschichtlichem Ausdruck und aktualem Erleben verstanden wird. Vergegenwärtigt man sich Diltheys Grundproblem so, dass einerseits erstpersönliches Erleben als das unterscheidend Geisteswissenschaftliche anerkannt werden, seine sämtlichen Bemühungen aber andererseits auf eine methodologisch-erkenntnistheoretische Überwindung von Historismus und Psychologismus gehen, so entbehren eine Vielzahl der gängigen historischen Einordungen und Bewertungen seiner Philosophie nicht einer gewissen Ironie. Sie finden aber darin ihre Berechtigung, dass Dilthey das prekäre Gleichgewicht von kulturgeschichtlicher Problembeschreibung und ihrer epistemologischen Bewältigung im Zweifelsfalle immer zugunsten des ersteren auflöst und so kann gerade sein außergewöhnlich klares Problembewusstsein als der vielleicht wichtigste Grund für das Scheitern seines Projekts einer methodologischen Grundlegung der historischen Geisteswissenschaften angesehen werden.

Der Diltheyforscher Matthias Jung hat für Diltheys Werk eine chronologische Dreiteilung vorgeschlagen, die im Großen und Ganzen mit alternativen Bewältigungsansätzen der umrissenen Aufgabenstellung zusammenfällt[280]. Hauptwerk der ersten Phase ist die (nie vollendete) *Einleitung in die Geisteswissenschaften* von 1883. Für diese Phase ist die Einsicht bestimmend, dass auch für die Geisteswissenschaften der Kantische Grundsatz gilt, „(d)aß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe“ (KrV, B 1), woraus Dilthey die Konsequenz zieht: „Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft“ (GS I, XVII[281]). Im Gegensatz zum Empirismus aber hält Dilthey eine Perspektivendifferenz für so grundlegend, wie sie in ihrer Unreduzierbarkeit und Prinzipialität erst im Anschluss an Thomas Nagel klassischen Aufsatz von 1974 („What is it like to be a bat?“[282]) wieder von neuem entdeckt werden musste. Demnach kann der an der Perspektive der dritten Person orientierte Erfahrungsbegriff den genuin menschlichen Erfahrungsmodus in der Dimension der erstpersönlichen Perspektive gar nicht gerecht werden, wie es sich im besonderen Lebensverhältnis der Erfahrungsweise ausdrückt. Die Objektivität empiristischer Wissenschaften ist durch eine Abstraktion von diesem Lebensverhältnis erkauft, die im Bereich der Naturwissenschaften Garant universaler Geltungsansprüche ist, im Bereich der Geisteswissenschaften aber die Besonderheit des Themas von vornherein verfehlt. Die Rede vom Erleben bzw. vom Erlebnis soll diesen Unterschied markieren, die Besonderheit der lebensweltlichen

---

geht H.-G. Gadamers Analyse des Erlebnisbegriffs im 19. Jahrhunderts (in: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 1986, S. 56-66) mit keinem Wort auf Lotze ein“, wie schon Matthias Jung kritisch vermerkt, der dies in seiner Dilthey-Interpretation gründlich nachholt (Matthias Jung: Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg/München: Alber 1999, S. 63ff, Zitat S. 63 Anm. 86).

[279] Cramer: Erleben/Erlebnis, Sp. 706.

[280] Matthias Jung: Dilthey zur Einführung, Hamburg: Junius 1996, S. 14ff.

[281] Die Gesammelten Schriften Diltheys erscheinen seit den Zwanzigerjahren und werden wie üblich unter dem Kürzel GS, einer römischen Ordnungs- und einer arabischen Seitenzahl angegeben, wobei sich römische Seitenzahlen gewöhnlich auf das Vorwort oder die Einleitung beziehen.

[282] Deutsch unter dem Titel: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz 1991, S. 261-275.

Verortung und des Lebensverhältnisses betonen, aber auch eine Skepsis gegenüber dem Anspruch anmelden, alles Erleben in den Begriff aufheben zu können. Damit klingt bereits eine zweite Richtung der Kritik an, die sich außer an Hegel auch an alle Formen der Metaphysik richtet, die aus ihr eine Wirklichkeitswissenschaft höherer Ordnung oder eine reine Begriffswissenschaft zu machen versucht, und damit ebenfalls den Lebensbezug aller geisteswissenschaftlicher Begriffe übersieht, in dem doch deren gesamter Wirklichkeitsgehalt verwurzelt ist. Insbesondere die Geschichtswissenschaft übt allein schon durch eine völlig unpolemische Darstellung der *Geschichte* der Metaphysik eine vernichtende Kritik, indem sie das Werden und Vergehen solcher, ihrem Anspruch nach zeitlos und universal gültiger „Systeme" der Wahrheit darlegt. Diese historische Kritik trifft auch Kants transzendentale Subjektivität, denn die „transzendentale(n) Methode ist der Tod der Geschichte" (GS VII, 285). Hegels System kann als der profilierteste Versuch verstanden werden, auch noch die Geschichte transzendentalphilosophisch zu bewältigen und zu integrieren. Er scheitert nicht an immanenten Inkohärenzen des Systems, sondern an der suggestiven Evidenz ihrer eigenen historischen Relativierungen und offensichtlichen Bedingtheiten, unübersehbar nachgewiesen vor allem durch den Siegeszug der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert. Daher kann keine Erkenntnistheorie die Augen vor diesen ihren eigenen historischen Bedingungen mehr verschließen, davon ist Dilthey überzeugt, denn eine „voraussetzungslose Erkenntnistheorie ist eine Illusion" (GS V, 150). Wenn das aber so ist, können auch transzendentale Geltungsstrukturen nicht mehr rein apriori konstruiert werden, sondern Geschichte und Erfahrungswissenschaften sind zwar zweifelsohne („transzendentalen") Bedingungen unterworfen, doch bedingen auch Geschichte und empirische Wissenschaften wiederum ihrerseits diese, so dass ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis entsteht, das von einigen im Anschluss an Hegel als Dialektik, von anderen im Anschluss an Dilthey und Heidegger als hermeneutischer Zirkel beschrieben werden kann.

Der Historismus legt nage, dass restlos alles diesem historischen (und damit auch kulturellen, psychologischen und soziologischen) Bedingungen unterworfen ist. Typischerweise ist auch Diltheys leitende Methode in der *Einleitung* historisch, wenn auch mit systematischen Anspruch. Entgegen solcher metaphysischer Systeme ist das bestimmende Merkmal dieser ersten Phase der unvermittelte Bezug von Erleben und Verstehen, in der „Innerlichkeit". „Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen Ankergrund für mein Denken." (GS I, XIX) Das ist deswegen so, weil auch noch so selbstverständliche, gut begründete Erkenntnisse letztlich immer nur als phänomenale Bewusstseinsgehalte realisiert sind. Und so formuliert Dilthey einen „Satz der Phänomenalität". „Bewußtseinstatsachen sind das einzige Material aus welchem die Objekte aufgebaut sind." (GS XIX, 58) Eine wichtige Stärke dieses Ansatzes besteht erstens zunächst darin, dass die Metaphysik zwar vernichtend kritisiert wird, ihr Wahrheitsaspekt aber gerade so gerettet werden kann. „Aber das Meta-Physische unseres Lebens als persönliche Erfahrung, d.h. als moralisch-religiöse Wahrheit bleibt übrig." (GS I, 384) Die Stärke dieses Ansatzes ist es zweitens, auf einen blinden Fleck aller Wissenschaften hinzuweisen, die immer in einem jeweiligen Bewusstsein realisiert sein müssen, das in einem bestimmten lebensweltlichen Verhältnis zu Sache verortet ist. So weist der Lebensbezug ein holistisches, das Leben im Ganzen betreffendes Moment auf, von dem auch die Naturwissenschaften leben, wenn sie auch methodisch davon abstrahieren und ausblenden. Weil sie das aber tun, wird uns die so erschlossene Welt fremd. „Die Natur ist uns stumm. Nur die Macht unserer Imagination ergießt einen Schimmer von Leben und Innerlichkeit über sie. (…) Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres." (GS I, 36)

Die unübersehbare Schwäche dieser Position ist es freilich, dass mit dem „Satz der Phänomenalität" Sein und Schein ununterscheidbar werden. Alles, was erscheint, ist damit auch wirklich und wahr. Das ist die negative Implikation von Diltheys radikal anti-reduktionistischem Denken, der keine Dimension und kein Phänomen des „Lebens"[283] unberücksichtigt lassen will und dessen phänomenale Beobachtungsgabe seine systematisch-theoretische Gestaltungskraft zuweilen übersteigt. „Es gibt gar keinen Menschen und gar keine Sache, die nur Gegenstand für mich wären und nicht Druck und Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, Wichtigkeit, Forderung der Rücksichtnahme und innere Nähe oder Widerstand, Distanz und Fremdheit enthielten. Der Lebensbezug, sei er auf einen gegebenen Moment eingeschränkt oder dauernd, macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben einen Druck auf mich, sie vermindern meine Kraft." (GS VII, 131) Diese Schilderung des Reichtums phänomenalen Erlebens erinnert nicht umsonst an den „radikalen Empirismus" von William James[284]. Was eine Sache

[283] Zum Begriff des Lebens, insbesondere in Abgrenzung gegenüber den Interpretationen von Georg Misch und Otto Friedrich Bollnow vgl. Werner Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1992, S. 162-171.

[284] „Allein von Neugeborenen oder Menschen, die sich infolge von Schlaf, Medikamenten, Krankheit oder auch Hieben in einem Halbkoma befinden kann angenommen werden, daß sie eine reine Erfahrung im buchstäblichen Sinne eines ‚Das' haben, das noch kein bestimmtes ‚Was' ist (…). In diesem Zustand ist reine Erfahrung nur eine Bezeichnung

wirklich „ist“, was unter ihr verstanden werden muss, was das mit ihr bezeichnete „bedeutet“, lässt sich nicht im Sinne der „empirischen“ Naturwissenschaften allein verstehen, denn damit würden all diese Aspekte schon ausgeblendet werden müssen; jeder „echten“ und unverminderten Erfahrung dagegen begegnen die Dinge und Personen in genau all diesen Bezügen. Dieser meist ausgeblendeten Hintergrund des praktischen Umgangs und Wertens lässt sich durchaus als Bedeutsamkeit bezeichnet. Weil aber niemals wirklich alle Hintergründe und „Horizonte“ thematisiert werden können, müssen besonders zentrale und wichtige Aspekte gegen die Nichtthematisierten herausgestellt werden und auch diese nennt Dilthey „bedeutsam“. Die Notwendigkeit der kritischen Unterscheidung führt dazu, dass er in seiner zweiten, mittleren Schaffensphase auf ästhetische, psychologische und vor allem pragmatische Kriterien zurückgreift, während er in seinem Spätwerk der dritten Phase, dem *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* von 1910 die formal-strukturelle Unterscheidungen als Schlüssel des Verstehens herausarbeitet.

Dieser „psychologische“ Lösungsansatz, der Dilthey viel Kritik eingebracht hat, kann als Versuch verstanden werden, ein funktionales Äquivalent der identitätslogischen Kategorien der metaphysischen Systeme zu formulieren, das den radikalen historistischen Zweifel und die mit ihm verbundene Perspektivität, Partikularität und Transzendenz des Anderen zu ernst nimmt, um noch einmal ein solches überzeitliches System zu entwerfen, aber auch der damit verbundenen Herausforderung gewachsen ist, ohne in einen Relativismus der Beliebigkeit verfallen; so erscheinen unter dem Namen der „Psychologie“ bei Dilthey Argumentationsansätze, die sich mit der späteren Existentialanalytik, der phänomenologischen, strukturalistischen und der Erkenntnisanthropologie vergleichen lassen. Auch ein transzendentales Subjekt ist nur als empirisches wirklich, so dass sich die Frage stellt, ob nicht auch die Geltungsstrukturen im einzelnen von historischen und psychologischen Faktoren abhängig sind und vor allem: ob das nur für deren „Existenz“ oder auch für deren Geltung gilt und ob und wie man zwischen beiden Aspekten unterscheiden könnte. Die aus transzendentalphilosophischer Sicht kategorial zu verstehende Unterscheidung von empirischer, kontingenter und individuell-partikularer Genese einerseits und transzendentaler, notwendiger, universaler Geltung scheint damit ebenfalls zumindest ihre Fraglosigkeit zu verlieren. Werner Stegmaier versteht Diltheys Begriff dieses „Zusammenhang(s) des Seelenlebens“, der ein „erworbener Strukturzusammenhang“ ist, daher als Entwurf einer „Philosophie der Fluktuanz“. „Eine Fluktuanz nennen wir eine Substanz im Fluss; Fluktuanz ist die Kategorie der Selbsttätigkeit in einer Philosophie der Inkommensurabilität.“[285] Dieser geschichtlich-biographisch auf kontingente Weise gewordener Zusammenhang muss diejenigen Strukturmomente bezeichnen, die dem historischen Fluss nicht extern sind, ihn aber dennoch ermöglichen und als solchen verständlich machen.

2.1.5.2 Erste Dimension: poetisch-expressive Bedeutsamkeit

In der zweiten Phase seines Werks wird Dilthey zunächst die Poetik zur „Modellgeisteswissenschaft“[286]. Das ist schon aufgrund des bereits angeklungenen Umstands sinnvoll, dass uns die Natur stumm und fremd bleibt und eigentlich nur „unsere“ Welt, die Welt der Kultur verstanden werden kann. „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er. Die Natur, der Gegenstand der Naturwissenschaft, umfasst die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit.“ (GS VII, 148) Dieses so genannte Vico-Axiom zeigt, warum Verstehen immer „Erkennen des Erkannten“ (August Boeckh[287]) ist. Die „Einbildungskraft“ des Dichters vollbringt nur in extremer Form, was der Mensch ohnehin leistet. „Das Genie ist keine pathologische Erscheinung, sondern der gesunde, der vollkommene Mensch.“ (GS VI, 94) Alles Erlebte, die gesamte Wirklichkeit muss mit der Einbildungskraft bewältigt, geordnet, bewertet werden, so dass Handlungsmöglichkeiten phantasievoll entworfen werden können. Auch das Erlebte ist daher nicht länger direkt und durch unmittelbare Introspektion zugänglich, sondern über Vorstellungen, Gestalten, Bilder vermittelt, in denen sich das Erleben äußert; ein Gedanke, der in seiner Radikalität aber erst im Spätwerk konsequent durchdacht und ab ca. 1905 unter den Begriff des Ausdrucks gefasst wird, ohne dessen symbolische Vermittlung kein Erleben zugänglich ist. Der einheitsstiftende und ordnende Bezugspunkt der potentiell unendlichen und chaotischen Vielfalt wird der „erworbene Zusammenhang des Seelenlebens“ (GS VI, 95). Die so konzipierte Poetik wird damit freilich sehr stark von ihrer ordnungsstiftenden Funktion her verstanden; weniger als Expressivität unbewusster Triebe des Dionysischen bzw. des „Es“ oder einer „reinen“

für Gefühl oder Empfindung.“ (William James: Pragmatismus und radikaler Empirismus, Frankfurt: Suhrkamp 2006, S. 59).

[285] Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 27, vgl. S. 201.

[286] Rudolf A. Makkreel: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 114.

[287] Frithjof Rodi: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt: Suhrkamp 1990, S. 70-88.

Innerlichkeit eines Qualia-Bewusstseins. Sie ist durchaus „expressiv“ in dem anspruchsvollen Sinne, dass sie die Bestimmtheiten, Strukturen, Zusammenhänge, Sachverhalte usw. zwar nicht an sich repräsentiert, aber durchaus in einem holistisch integrierenden Ausdrucksprozess mit artikuliert, indem sie sie in ihrer Gegebenheitsweise „für“ den Betroffenen darstellt. Die besondere Leistung der Poetik besteht aber darin, die Wirklichkeit so zu verarbeiten, dass ihre psychologische oder künstlerische Repräsentation (Ausdruck) nicht nur angemessen, sondern pointierter zur Geltung kommt, als das eine bloße „Abbildung“ jemals könnte. Hierhin gehört auch Diltheys Begriff des „Typus“. „Der Begriff des Typus bezeichnet (…) das herausgehobene Gemeinsame“ (GS V, 280). „Das Typische, das Idealische in der Dichtung ist eine solche Art, vermittels der Erfahrung dieselbe so zu überschreiten, daß sie doch mächtiger gefühlt und tiefer verstanden wird als in den treuesten Kopien des Wirklichen.“ (GS VI, 172) Dilthey beschreibt hier bereits dasjenige, was in der Gestaltpsychologie und von dieser ausgehend von Ernst Cassirer als Prägnanzsteigerung bezeichnet wird, die das jeweils Entscheidende und Typische wie in einer Karikatur überzeichnet (vgl. dazu auch GS V, 280) Die Verdichtung und Prägnanzsteigerung des jeweils Typischen und Aussagekräftigen hat hier zwei mögliche Kriterien, denn es macht die Wirklichkeit besser verständlich und die Authentizität des Selbstverstehens angesichts dieses Weltverstehens wird in emotional indiziert. Der hier geschilderte Zusammenhang gelingender Ausdruckbildung ist weder reine Repräsentation vorgegebener Wirklichkeit, noch deren freie Konstruktion, noch einfach expressive Kundgabe reiner Innerlichkeit. Die hier bezeichneten Elemente werden später von Dilthey als Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen beschrieben, die sich gegenseitig ausdifferenzieren und so einen Bestimmtheitsgewinn ermöglichen, der wieder zu einem reichhaltigeren Wirklichkeitszugang bzw. einem authentischeren Erleben führt. Dilthey fasst diesen Zusammenhang zur Zeit seiner Poetik noch im Anschluss an Schillers ästhetische Briefe als Zusammenhang von Leben bzw. Erlebnis und Gestalt. „Die Gestalt muß Leben werden und das Leben Gestalt (…) Ich werde den Satz, daß der ästhetische Vorgang die im Gefühl genossene Lebendigkeit in der Gestalt erfasst und so die Anschauung beseelt, oder diese Lebendigkeit in Anschauung darstellt und so daß Leben in Gestalt überträgt, daß also Übersetzung von Erlebnis in Gestalt und von Gestalt in Erlebnis hier beständig stattfindet, als das Schillersche Gesetz bezeichnen.“ (GS VI, 117) Das „Schillersche Gesetz“ ist die Grundlage für Diltheys spätere These von der unreduzierbar symbolischen Vermittlung von Erleben für alles Verstehen durch den Ausdruck, auch für jede scheinbar „unmittelbare“ Introspektion. Erleben ist immer schon irgendwie auf irgendeine Art von Ausdruck bzw. Gestalt bezogen, weil auch jedes selbstbezügliche Gefühl oder Fürsichsein von intentionalem Bewusstsein begleitet ist. Dazu muss nicht die These vertreten werden, dass das intentional erfasste in einer privilegierten Beziehung zum begleitenden Erleben steht, insbesondere wird keine Kausalität oder Repräsentation behauptet. Statt dessen wird Dilthey einen Prozess beschreiben, den wir bereits als Prägnanzsteigerung kennen gelernt haben und der darauf beruht, dass Leben und Gestalt, Erleben und Ausdruck in einem reziproken Optimierungsprozess eintreten.

Werkgeschichtlich betrachtet geht der Begriff des Erlebnisses aus Diltheys Überlegungen zum Wesen dichterischer Einbildungskraft hervor. Wichtigste Zeugnisse seiner lebenslangen Beschäftigung mit dieser Frage sind insbesondere seine Ausführungen zu Goethe in „Das Erlebnis und die Dichtung“ sowie „Die Einbildungskraft der Dichter“ und „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn“.[288] Ausgangspunkt ist aber wieder das eigene Erleben bildhafter Vorstellungen in der Wahrnehmung der Außenwelt, in der Erinnerung, aber auch der antizipierten und geplanten Zukunftserwartungen. Dabei darf der Begriff des „Bildes“ nicht im Sinne einer fotomechanischen Abspiegelung der Wirklichkeit verstanden werden, denn das wäre wiederum eine Abstraktion dessen, wie uns ursprünglich solche bildhaften Vorstellungen gegeben sind, die immer mit Affekten und Volitionen verbunden sind. Sie sind zum einen einfach faktisch in der Selbsterfahrung des Erlebens vorgegeben und zweitens lassen sie sich auch nicht willkürlich steuern. Dennoch erleben wir sie nicht etwa wie unbeteiligte Zuschauer einen inneren Film betrachten, sondern identifizieren uns unmittelbar mit ihnen, insbesondere weil sie in unser Wollen und Fühlen eingebunden sind. Die Wirklichkeit dieser inneren Bilder ist vielfältig, aber keinesfalls chaotisch. Immer wieder entdecken wir Übergänge, Zusammenhänge, Kontinuitäten. In seiner positivistischen Frühphase erhoffte sich Dilthey, wie er in einem Brief an den Grafen Yorck bekennt, Gesetze zum Ablauf dieser Vorstellungen zu finden, die den Ansprüchen einer naturwissenschaftlichen, nicht nur verstehenden, sondern erklärenden Psychologie genügen sollten.[289] Ähnlich wie die völlig undeterminierte Sprache dennoch grammatischen Regeln und Lautgesetzen unterliegt, die Bedeutungsvielfalt und Ausdrucksmöglichkeiten nicht einschränken, sondern ermöglichen, hoffte er ähnliche Regelmäßigkeiten und Gesetze im Bereich der Vorstellungsbilder nachweisen zu können.

[288] Frithjof Rodi: Bezugspunkt Goethe. Bild-Metamorphose und „Bedeutsamkeit“, in ders.: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 85-106.

[289] Frithjof Rodi: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik, Stuttgart: Kohlhammer 1969, S. 62.

Den zeitlichen Ablauf der Vorstellungsbilder in ihren Übergängen betrachtet Dilthey als eine *Metamorphose der Bilder*, die (wie Frithjof Rodi nachgewiesen hat[290]) werkgeschichtlich vor allem unter dem Einfluss von Goethes Morphologie und Johannes Müllers Physiologie stehen. Müller war zwar Naturwissenschaftler, hat sich aber von der spekulativen Naturphilosophie bleibend beeinflussen und inspirieren lassen und den Versuch unternommen, wichtige Teile ihrer Einsichten in eine Theoriesprache zu übersetzen, die seiner naturwissenschaftlichen Methodologie entsprach. Ähnlich hat dann auch Dilthey zeitlebens versucht, Befunde jedweder Art aus seiner eigenen Methode heraus zu erschließen und nachzuvollziehen, um somit die „Phänomene zu retten"; man kann sogar sagen, dass für ihn das Erschließungsvermögen dieser Befunde zu einem Kriterium seiner anti-reduktionistischen Methode wurde. Den systematischen Kern von Müllers früher Schrift „Über die phantastischen Gesichtserscheinungen"[291] bildet seine Auseinandersetzung mit der mechanistischen Assoziationstheorie, wonach die „Gesetze" für den Ablauf bildlicher Vorstellungen prinzipiell über den Inhalt, also die Vorstellungsgehalte zu ermitteln sind. Die Vorstellungsbilder werden hier zunächst einmal atomistisch hintereinander geschaltet und anschließend Gemeinsamkeiten gefunden, die den Ablauf quasi mechanisch erklären sollen. In dieser Form macht diese Theorie aber deswegen keinen Sinn, weil sich das Entscheidende gerade nicht aus den einzelnen Bildern ergibt, nämlich ihr Zusammenhang und die Übergänge zwischen den einzelnen Bildern. Egal wie feinkörnig die Bildabläufe untersucht werden, kann selbst bei geringsten Unterschieden der Übergang zwischen den Vorstellungen nicht aus diesen selbst erschlossen werden. Vielmehr ergeben sich solche Übergänge (übrigens genauso wie Zusammenhänge und Unterschiede) aus dem Vorstellungsakt des schöpferischen Bewusstseins. Nur auf diese Weise kann es seinerseits wiederum die Veränderungen und Umgestaltungen als etwas wahrnehmen, das den Vorstellungen nicht nur von außen widerfährt, indem sie zu anderen Bildern in ein Verhältnis gesetzt werden, das ihnen selbst äußerlich bleibt, sondern vielmehr sind es nun Umbildungsprozesse der Bilder selbst. Müller betonte damit erstens das kontinuierliche Ineinander-Übergehen der Bilder. Zweitens verwies er auf das „Beschränken" und „Erweitern", in denen einzelne Elemente herausgegriffen werden können oder auch wegfallen, so dass so etwas möglich ist, was man heute vielleicht als Fokussierung und Prägnanzstiftung bezeichnen könnte.

Dilthey stellt diese integrative und praktisch orientierende Leistung insbesondere anhand des „Leben(s) der Bilder" (GS VI, 139) dar. Auch wenn die Begriffe Ausdruck oder Artikulation zunächst noch fehlen und der Bezug auf das eigene Erleben scheinbar noch als Form unmittelbarer Introspektion gedacht wird, kann Dilthey in seiner phänomenalen Beschreibungen der dichterischen Einbildungskraft doch faktisch hermeneutisch vorgehen, indem er produktions- und rezeptionsästhetische Elemente aufeinander bezieht[292]. Demnach werden zunächst Gemütszustände „mächtig erlebt". Der Dichter bezieht sie daraufhin zweitens in irgendeiner Form auf eine äußere Erscheinung oder Gestalt, einen äußeren Vorgang, der irgendwie „geeignet ist, Gefäß dieser Herzenserfahrung zu werden". Drittens schließlich „entsteht in dieser Verschmelzung der Keim einer Dichtung." Was hier in konstruktivistischer Diktion als Verknüpfung differenter Elemente dargestellt wurde ist in Wahrheit immer schon miteinander verknüpft, denn es gibt kein inneres Erleben ohne Bezug auf irgendeine Art von inhaltlicher Vorstellung. Dass dieser Bezug nicht durch Gesetzmäßigkeiten (Windelband: nomothetisch) festgelegt ist, mag eine „objektive" wissenschaftliche Beschreibung in Analogie zu naturgesetzlichen Analysen verhindern, ermöglicht aber erst die Optimierung der einzelnen Elemente. Denn Leben und Gestalt, Gemütszustände und Vorstellungsbilder, Erleben und Ausdruck mögen unreduzierbar aufeinander bezogen sein, lassen sich aber graduell von einander unterscheiden und mit alternativen Ausdrucksformen und Erlebensmöglichkeiten vergleichen. Würde das *als* so und so Erlebte durch eine Modifikation des Ausdrucks verstärkt oder geschwächt? Welche erlebnismäßigen Rückkopplungen (z.B. Gefühle und Bewertungen) würden diese oder jene Bilder, Ausdrücke und vorgestellte Handlungen auslösen? Besonders letzteres zeigt, dass die Implikationen von Diltheys Analysen weit über die Ästhetik hinausgehen. Insbesondere Ferdinand Fellmann hat diese Zusammenhänge in ihrer pragmatischen Struktur und Aktualität analysiert[293], denn „jedes Handeln ist bestimmt durch ein Bild von etwas, das noch nicht ist"[294].

[290] Zum Folgenden insbesondere Rodi: Morphologie, S. 58-79.

[291] Johannes Müller: Über die phantastischen Gesichtserscheinungen. Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über den Traum, den Philosophen und Ärzten gewidmet, Koblenz: Hölscher 1826.

[292] Zum Folgenden vgl. auch Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 99f.

[293] Ferdinand Fellmann: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek: Rowohlt 1991.

[294] Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1985, S. 130; zitiert nach Jung: Dilthey zur Einführung, S. 102.

Doch diese handlungstheoretischen Implikationen fasst Dilthey erst in seiner „pragmatistischen“ Phase (Matthias Jung) der Neunziger Jahren in den Blick, und er untersucht den Zusammenhang und die gegenseitige Profilierung von Leben und Gestalt, wie sie bildhaften Vorstellungen zugrunde liegen zunächst noch rein ästhetisch. Rudolf Makkreel hat die Form der Prägnanzsteigerung im Fall der Bilder als „Gesetze der Bildmetamorphose“[295] genauer analysiert. Die „Metamorphose der Bilder“ (GS VI, 171) erfolgt über „Ausschaltung“, „Steigerung“ und „Ergänzung“. Die Ausschaltung[296] besteht darin, dass etwas nur betont und hervorgehoben werden kann, indem anderes abgeblendet wird, wobei die biographische, politische, historische Situation mit darüber entscheiden, welche Ausschaltungen zur pragmatischen Orientierung beitragen. „Jedes Erinnerungsbild wird aus erworbenen Bestandteilen aufgebaut, aber die augenblickliche Bewußtseinslage entscheidet darüber, welche dieser Elemente zum Aufbau des Bildes benutzt werden.“ (GS VI, 172) Das Gesetz der Steigerung[297] zielt insbesondere auf den Einfluss der Gefühle und Stimmungen auf die Wahrnehmung und Vergegenwärtigung mittels Bilder. Die Steigerung betrifft „nicht nur unsere Vorstellungen, sondern auch die aus unseren Gefühlen entsprungenen Wertbestimmungen und die aus unseren Willendhandlungen entstandenen Zweckideen, ja die Gewöhnung unseres Gefühls und unseres Willens“ (GS VI, 143). Rudolf Makkreel kommentiert: „Indem der Begriff des erworbenen seelischen Zusammenhangs solchermaßen Vorstellung, Gefühl und Willen miteinander in Beziehung setzt, dient er dazu, der Idee getrennte Kräfte entgegenzusetzen.“ Nur durch diese Möglichkeit des wertenden und kommentierenden Gefühls kann Wichtiges von Unwichtigem unterschieden und Handlungsrelevanzen können abgeschätzt werden. „Bilder verändern sich, indem sie sich dehnen oder zusammenschrumpfen, indem die Intensität der Empfindungen, aus denen sie zusammengesetzt sind, sich verstärkt oder vermindert.“ (GS VI, 173) Schließlich ist noch das Gesetz der Ergänzung[298] zu nennen, das Fehlendes ergänzt oder lückenhaftes so ausgestaltet, dass die pragmatische Funktion der Bilder erhalten bzw. gesteigert wird. „Erst indem der ganze erworbene Zusammenhang des Seelenlebens wirkt, können nun von ihm aus die Bilder sich umgestalten.“ (GS VI, 175) Hier wirkt sich die Individualität der Person am stärksten auf Wahrnehmung, Repräsentation und Erinnerung von Wirklichkeit aus.

Für den Bedeutsamkeitsbegriff heißt das, dass virtuell antizipierende Vorstellungen von Handlungsmöglichkeiten durch affektive Rückkoppelungen bewertet, verstärkt und geschwächt und so in ihrer Bedeutsamkeit und Relevanz erschlossen werden, wie auch umgekehrt reine Affektivität völlig unbestimmt bliebe. Ausdruckshafte Bedeutungen ohne gefühlsbasiertes Erleben sind leer und unbewertbar (wenn auch bestimmt), Gefühl ohne Ausdruck blind und unbestimmt (wenn auch Form einer erlebnisintensiven Innerlichkeit); erst gemeinsam bilden sie Bedeutsamkeiten. Bedeutsamkeit stellt daher seit den frühen Versionen von Diltheys Goetheaufsatz zunächst eine erlebte Mächtigkeit der Gefühle dar – allerdings immer schon bezogen auf die „Bilder“ und Gestalten der dichterischen Einbildungskraft.[299] Die pragmatischen Aspekte sind ihm zunächst noch fremd und er fasst Bedeutsamkeit vielmehr rein ästhetisch im Sinne von Kants interesselosem Wohlgefallen auf, und bringt sie mit Schillers „ästhetischem Zustand“ des Spiels in Verbindung. Er abstrahiert also gerade von allem zweckbestimmten Handeln: „das Dichterauge ruht sinnend auf ihnen, sie sind ihm bedeutsam“.[300] Der Bezug zu Goethe stellt sich auch über den Gedanken der Immanenz dar, denn das Leben wird aus sich selbst heraus verstanden, ohne Bezug auf Metaphysik und Religion. „Bedeutsamkeit ist eine Kategorie der Immanenz“.[301] Bedeutsamkeit bezeichnet demnach erstens die „Herausgehobenheit einer Sache“, die zweitens „nicht fixierbar ist“, „sondern (schließlich drittens) einen Hof möglicher Bezüge bildet.“ Sie ist gerade nicht funktionalisierbar, oder besser: sie geht in möglichen Handlungszwecken, Erkenntnissen, Bewertungen und Urteilen niemals auf, auch wenn sie alle ohne ein Verständnis von möglicher Bedeutsamkeit unmöglich wären (das macht den hermeneutischen, später auch den proto-existentialen Aspekt der Bedeutsamkeit aus). Immanenz, Bedeutungsstiftung, Herausgehobenheit und Unfixierbarkeit sind also Kennzeichen der poetischen Bedeutsamkeit der Bilder. „Sie ist darin dem Symbolbegriff Goethes aufs engste verwandt.“[302] Weder legitimiert sie sich über solche Außenbezüge noch lässt sie sich so bestimmen. Bedeutsamkeiten muss aus sich selbst verstanden werden, weil sie Quelle und

[295] Makkreel: Dilthey, S. 130-149.

[296] Makkreel: Dilthey, S. 134f.

[297] Makkreel: Dilthey, S. 136.

[298] Makkreel: Dilthey, S. 137.

[299] Hierzu Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 100f.

[300] Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 101.

[301] Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 101.

[302] Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 101.

Ursprung möglicher Bedeutungen ist. Nachdem es Dilthey nicht gelingen wollte, psychologische „Gesetzmäßigkeiten" für den Ablauf bildlicher Vorstellungen zu erkennen, die das dichterische, aber auch das alltägliche und schließlich das geisteswissenschaftliche Verstehen leiten, sucht er den „Logos", den bedeutungsstiftenden Sinn paradigmatisch für menschliches Verstehen überhaupt, am besonders anschaulichen dichterischen Schaffen und stößt dabei auf die Beobachtung, dass manche Bilder „bedeutsamer" sind als andere. Sie werden intensiver erlebt als andere und von ihnen aus gesehen machen andere Vorstellungsbilder und Erlebnisse Sinn, indem sie das Gemeinsame besonders prägnant artikulieren. Die Bedeutsamkeit hebt das Einzelne heraus, seine erschließende Kraft für den Zusammenhang wird empfunden, d.h. „erlebt". „Der Akt der Heraushebung dieses Einzelnen zur Bedeutsamkeit ist das Erlebnis."[303] Die so verstandene Bedeutsamkeit wird zum „Kernpunkt der ganzen Diltheyschen Poetik"[304].

Diese Überlegungen überzeugen freilich nur dann, wenn man zwei Voraussetzungen ausdrücklich macht, die Dilthey zurecht in Anspruch nimmt, ohne sie aber *expressis verbis* zu explizieren. Es könnte ja hier die berechtigte Frage gestellt werden, ob hier nicht ein unbestimmtes und unbestimmbares Gefühl der Evidenz zum Wahrheitskriterium des Ausdrucks wird. Wollte man Wahrheit hier als Korrespondenz verstehen, so dass der Ausdruck als Repräsentation eines Inneren verstanden wird, muss dieses Innere bereits in sich bestimmt sein und das Problem verschiebt sich nur, denn auch diese Bestimmtheit müsste zutreffend sein, um normativ gelten zu dürfen. Wäre das erlebte Gefühl dagegen völlig unbestimmt und unbestimmbar, kann von Entsprechung oder Angemessenheit von Artikulationen keine Rede sein und sie drohen beliebig zu werden und nur mehr oder weniger zufällig Evidenzgefühle auszulösen. In gewissem Sinne ist das auch der Fall; es gibt jedenfalls keine diesem Vorgang *äußerlichen* Kriterien für deren Rechtmäßigkeit. Vielmehr entstehen Gefühl und Ausdruck gleichursprünglich, da sowohl Erleben als auch Ausdruck immer schon das jeweils andere umfassen und sich allenfalls zirkulär plausibilisieren und so legitimieren. Letzteres kann gelingen, weil durch Auswahl und Verwerfen alternativer Ausdrucksgestalten und Verstehensweisen eine Weiterbestimmung möglich ist, tatsächlich verwendete Ausdrücke vom zugrunde liegenden und durch sie artikuliertem Erleben unterschieden und so remodalisiert werden, so dass ein Prozess der Ausdifferenzierung stattfinden kann. Die zweite ungenannte Voraussetzung ist die Angleichung von Verstehensprozessen insgesamt an die Ästhetik, da die Poetik als Leitparadigma dient. Wahrheit wird daher tendenziell als Evidenzerleben verstanden, sie „erhöht" das „Daseinsgefühl", vereint das Bewusstsein von „Freiheit" und ästhetischem „Gefallen"[305]; theoretische Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Authentizität wurzeln damit allesamt hierin. Das eröffnet die Möglichkeit, auf diese Weise den existentialontologischen oder erkenntnisanthropologischen einheitlichen Ursprung allen Verstehens und Erklärens erschließen zu können, wie das vor allem Heidegger versuchen wird. Dem steht andererseits der Nachteil entgegen, dass es allerdings beispielsweise Wahrheiten (Heidegger wird von „Richtigkeiten" sprechen) geben kann, die mit einleuchtenden Evidenzen wenig bis nichts zu tun haben. Zumindest aber kann Dilthey im Hinblick auf diese nachvollziehbar machen, warum sie keine Bedeutsamkeit vermitteln, denn sie können das ganz anders geartete, alltagspraktische Verstehen gar nicht erschließen, während dichterische Einbildungskraft dieses Alltagsverstehen nur besonders erfolgreich und anschaulich macht.

Trotz aller Expressivität entgeht Dilthey der Gefahr eines subjektivistischen Expressivismus, indem die menschliche Expressivität in den objektiven, intersubjektiven und biologischen Lebensbegriff einerseits und einen pragmatischen Handlungsbegriff andererseits kontextualisiert. Obwohl in die Modifikationen des Wirklichkeitszugangs zweifellos expressive Momente eingehen, werden diese doch ihrerseits wieder nur in einen Gesamtzusammenhang mit der Wirklichkeit verortet, der pragmatisch ausgerichtet ist. „Im Strukturzusammenhang des Seelenlebens ist das Denken gleichsam eine Einschaltung zwischen Eindruck und Reaktion: es muß in Handlung umgesetzt werden. Darauf beruht das Spiel des Kindes wie die gesamte Kultur. (…) So hat auch das philosophische Begreifen der Welt sein Ziel im Handeln." (GS X, 13) Die Tiefen des Seelenlebens sind für Dilthey in vielerlei Hinsicht unergründlich und ein „irrationalistischer" Zug in *diesem* Sinne ist seiner Lebensphilosophie nicht abzusprechen.[306] „Was Leben sei, ist ein nicht aufzulösendes Rätsel." (GS XIX, 346) Die Stärke seiner Spätphilosophie besteht aber darin, den Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen immer stärker als unreduzierbar triadische Strukturganzheit zu verstehen. Das bedeutet für diese Unergründlichkeit des Erlebens, dass auch sie nicht sinnvoll ohne Ausdruck verständlich wird. Es muss beobachtbare Hinweise (Ausdruck) für die positive Behauptung auch der Unergründlichkeit

[303] Rodi: Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik, Stuttgart: Kohlhammer 1969, S. 82.

[304] Rodi: Morphologie, S. 82.

[305] Rodi: Morphologie, S. 82f.

[306] Wobei auch das noch positiv als Tiefsinn gewertet werden kann, wie etwa bei Otto Friedrich Bollnow (Bollnow: Dilthey, S. 29ff), vgl. auch Jung: Dilthey, S. 120f.

geben und in der Tat schreibt Dilthey vom „unergründlichen, doch in seiner Artikulation der Beschreibung zugänglichen Zusammenhang des Lebens“ (GS XIX, 350). Hier freilich liegt trotz aller Verweise auf Leiblichkeit, Triebe und Irrationalität des Lebens ein wichtiger Unterschied zu Freud, stehen doch die Ausdruckformen in einem adäquaten Entsprechungsverhältnis zum vor- und unbewussten Leben, während Freud sie als systematische Entstellungen versteht, die darum einer speziellen Dechiffrierungstechnik bedürfen; eine solche Hermeneutik des Verdachts ist Dilthey noch fremd.

2.1.5.3 Zweite Dimension: hermeneutische Bedeutsamkeit

Um nicht in den Myriaden von möglichen und tatsächlichen Einzelerlebnissen, Bewusstseinsinhalten, Bildern und Einbildungen unterzugehen, die noch dazu alle aus verschiedenen Perspektive betrachtet werden können, müssen diese Einzelelemente regelhaft und kriteriengeleitet reduziert werden. Auch hier fällt dem Bedeutsamkeitsbegriff eine zentrale Rolle zu. Alle diese Funktionen der Komplexitätsreduktion können als Bedeutsamkeitsgeneratoren verstanden werden. Die poetisch prägnanzstiftende Ausdrucksfindung ist eine wichtige Möglichkeit. Die zweite hier zu besprechende Möglichkeit geht zum einen von der Struktur des Lebensbegriffes und zum anderen an dessen zentralisierenden und figurierenden Funktion aus, wie sie im hermeneutischen Sinnbegriff des Verhältnisses von Teil und Ganzem zum Ausdruck kommt.

Denn so basal der Diltheysche Begriff des Erlebens auch ist, droht ihm doch seine Omnipräsenz (Hypertrophie und Redundanz) zum Verhängnis zu werden. Erlebnis ist zwar einerseits alles Erlebte, terminologisch aber insbesondere das, was dem Menschen „einen Zug des Lebens aufschließen kann“[307]. Auch dies sieht Dilthey bei Goethe musterhaft verwirklicht. Der Sachverhalt, dass sie erstens „aus dem Leben selber (quilt)“ verweist auf den bereits angesprochenen Immanenzgedanken des Lebens, den Goethe und Dilthey teilen, dass sie zweitens „den erlebten Zusammenhang (erfaßt)“ zeigt ihre Erschließungskraft, die das expliziert und anschaulich werden lässt, was als „Zusammenhang“, d.h. Bedeutung zwar angelegt, aber noch nicht verwirklicht ist. Zwar verwehrt es die Immanenz des Lebensbegriffs, Leben von extern zu bestimmen, doch wenn auch lediglich nur expliziert wird, was bereits impliziert ist, so stellt diese Explikation des Zusammenhangs als ein so und so bestimmter eine neue Explikationsstufe dar und kann als Selbsttranszendenz des Lebens beschrieben werden. Schließlich „erfaßt (sie) den Wert“ von Zuständen, Personen, Verhältnissen, Vorgängen und möglichen Handlungen; die affektiven Rückkoppelungen bewerten und qualifizieren alles Erlebte als dem eigenen Erleben und Dasein zu- oder abträglich. So ermöglicht die „Bedeutsamkeit“ die „Auslegung des Daseins aus ihm selbst“.[308]

„In jedem Lebensbezug, in welchem unsere Totalität sich zu sich selbst oder anderen verhält, kehrt wieder, daß Teile eine Bedeutsamkeit für das Ganze haben.“ (GS VII, 229) Einmal gibt es ein reziprokes Bestimmungsverhältnis von Teilen und ihrem Ganzen. Zweitens aber wird die hier angesprochene Totalität nicht als vollständige Summe von Teilen verstanden, sondern eben als Totalität, die als organisiertes, gestalthaftes Ganzes mehr als eine bloße Summe ist. Sie kann sich zu sich selbst verhalten, wie Dilthey hier mit Kierkegaard sagt. Auch wenn diese als Totalität gedachte Lebenseinheit nicht unbedingt ein Individuum sein muss, sondern auch eine Gemeinschaft sein kann, muss ihr doch in jedem Fall ein wie auch immer minimal reflektiertes Selbstverhältnis zukommen, das ihr Verhalten beeinflusst. Es ist in der Tat fraglich, ob und wie solche Totalitäten als gestalthafte Sinnganzheiten unabhängig oder außerhalb menschlicher Selbstbeziehung gedacht werden könnte.

Dilthey verwendet den Lebensbegriff einmal im Bezug auf diese Totalität des Lebens, die er auch als „Gesamtleben“ bezeichnen kann; dann ist das Leben „Inbegriff dessen, was uns im Erleben und Verstehen aufgeht, (…) als ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang“ (GS VII, 131). „Leben“ erweist sich so als Totalitätsbegriff, der über eine bloße Ontologie der „Vorhandenheit“ (Heidegger) weit hinausgeht, Ursprung und Ziel, Ausdifferenzierungen und Synthesen mit einschließt. Allerdings darf das Leben nicht zu einem Quasi-Subjekt hyposthasiert werden, wie dies nicht unbedingt bei Dilthey selbst, wohl aber in der bei Georg Misch und Otto Friedrich Bollnow geschehen kann, wenn sie vom Leben sagen, dass es schafft, trägt, oder sich objektiviert.[309] „Wir wissen von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens. Dieser wäre zum Leben selbst transzendent.“ (GS VII, 334) Doch auch wenn Diltheys Wille zur Immanenz hier deutlich wird, kann auch er der Dialektik der Grenzbegriffe nicht entkommen, die sich schon an der Rückfrage verdeutlichen lässt, wie man einen Totalitätsbegriff wie das Leben auf eine Immanenz beschränken kann (ohne in einen sehr naiven, supranaturalen Transzendenzbegriff zu verfallen) und das auch noch, indem man

[307] Hierzu und dem Folgenden Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 102.

[308] Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 102f.

[309] So Misch in seinem umfangreichen Vorbericht des Herausgebers (GS V, XIII) oder Bollnow: Dilthey, S. 48; vgl. Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 162.

dies als positiv behauptende Aussage formuliert. Wenn Bollnow von der „tragenden Macht, von der sich der Mensch umfangen fühlt“ spricht, markiert dies ziemlich exakt die Grenze des Zulässigen, da zwar das Leben (ähnlich wie Gott oder das Sein) im absoluten Sinne bzw. als Form der Welt nicht wie ein innerweltliches bestimmt werden kann, wohl aber die menschlichen Rezeptionsweisen und Umgangsarten mit diesem „Ganzen“.[310] Diltheys „Begriff des Lebens soll, wie Schleiermachers Begriff des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit, im Gegenteil anzeigen, daß in der Philosophie zwar stets vom ganzen ‚des’ Lebens ausgegangen werden muß, daß dieses Ganze aber gerade unbestimmbar ist. Für die unwillkürliche und unabweisbare Gegenwart eines solchen unbestimmbaren Ganzen ist aber ‚Gefühl’ der überlieferte philosophische Begriff, und darum geht auch Dilthey in seiner Bestimmung des philosophischen Begriffs des Lebens vom ‚Lebensgefühl’ aus.“[311]

So deutlich die Inspiration durch Schleiermacher auch ist, geht Diltheys Lebensbegriff doch stärker vom Schleiermacher der „Reden“ aus, in denen der Begriff des „Universums“ den Gottes- wie den Weltbegriff noch pantheistisch miteinander identifiziert (der spätere Schleiermacher unterscheidet nicht nur Welt und Gott, sondern benutzt mit dem Begriff des „Gesamtlebens“ einen Ausdruck, der für Diltheys Lebensbegriff höchst aufschlussreich ist). So versucht Dilthey die „Mystik“ und den „Dunst dumpfer Christlichkeit“ (GS XIX, 330) zu überwinden, indem der Lebensbegriff bewusst in evolutionär-biologische Zusammenhänge eingebettet wird.[312] Der Mensch bleibt als biologisches Wesen in organisch in seiner Umwelt verwurzelt, was sich insbesondere auch an Leiblichkeit und Trieben zeigt. „Der Mensch empfängt Eindrücke, misst diese in Rücksicht auf sein Dasein und reagiert auf die Außenwelt, um sie seinem Leben anzupassen.“ (GS XXI, 273) Als biologischer Organismus ist auch der Mensch in einen Zusammenhang von Reiz und Reaktion hineingestellt, sein Verhalten aber von diesem nicht determiniert. Erinnert sei an den bereits angeführten Verweis auf das ausdrucksbasierte Verstehen als „Einschaltung“ zwischen Reiz und Reaktion. „Im Strukturzusammenhang des Seelenlebens ist das Denken gleichsam eine Einschaltung zwischen Eindruck und Reaktion.“ (GS X, 13) Ähnlich wie John Dewey in seinem berühmten Reflexbogenaufsatz[313] (und später dann auch beispielsweise bei Ernst Cassirer[314]) sind Reiz und Reaktion symbolisch und freiheitlich vermittelt und werden so zum Zusammenhang von Eindruck und Ausdruck[315]. Die „Struktur des Seelenlebens“ (GS VI, 167) umfasst so erstens den Reiz, zweitens die biologisch, leiblich-affektive Wertabschätzung „in Rücksicht auf sein Dasein“ und drittens schließlich die Reaktion, wobei die symbolische Einschaltung mit der Vernunft auch alles unterscheidend Menschliche mit umfasst (vgl. GS XXI, 351f). „Das Erkennen ist nicht eine Funktion, die vom Himmel gefallen ist, die für sich allein in der Seele stünde.“ (GS XXI, 351f) Der anthropologische Holismus der „Struktur des Seelenlebens“ ergänzt sich hier mit den an eine triadische Semiotik anschlussfähigen, ausdruckstheoretischen Überlegungen der Spätphilosophie, denn so wie das Erleben niemals ohne vermittelnden Ausdruck wirklich und verstehbar wird, so auch keine Innerlichkeit ohne objektive

[310] Skeptischer Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 162.

[311] Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 162f; der Begriff „Lebensgefühl“ findet sich etwa in GS XIX, 308. Stegmaier sieht seine „charakteristische Wendung gegen Schleiermacher (…) darin, daß er das Lebensgefühl nicht mehr als das Gefühl eines nicht zu Vergegenständlichenden begreift, das gleichwohl unabweisbar da ist und nach seiner Vergegenständlichung verlangt, sondern als das Gefühl der Ausübung einer Kraft der Vergegenständlichung, die deshalb nicht mehr zu vergegenständlichen ist, weil alle Vergegenständlichung immer schon ihre ‚Leistung’ ist (GS XIX, 308). Er begreift Leben nicht erst als Grenze, an der alles Erkennen uns Handeln im religiösen Gefühl aufgeht, sondern schon als Bedingungsgeflecht, das alles Erkennen und Handeln auslöst. Das Lebensgefühl ist dann nicht mehr ein Gefühl der Abhängigkeit, sondern ein Gefühl der Tätigkeit und als solches in jedem Moment erfahrbar.“ (Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 163). Wenn es aber das Leben selbst ist, dem diese Aktivitäten zugesprochen werden, stellt sich natürlich das Problem der Hypostasierung und Anthropomorphisierung aufs Neue. Ein Gegensatz zu Schleiermacher kann in beiderlei Hinsicht bestritten werden, denn auch dieser kann das Universum als Tätigkeit beschreiben („Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick“, so Schleiermacher: Reden, S. 56). Außerdem sind es gerade Aktivität und Kreativität der endlichen Freiheit, die zugleich das Ureigenste des Individuums ausmachen, wie auch andererseits „von anderwärts her“ und fremdverdankt sind, wofür die religiöse Symbolisierung „Gott“ einsteht.

[312] Hans Ulrich Lessing: Wilhelm Dilthey, S. 93-101.

[313] John Dewey: Die Elementareinheit des Verhaltens, in ders.: Philosophie und Zivilisation, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S. 230-244

[314] Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt: Fischer 1990, Kapitel 3: „Von der tierischen ‚Reaktion’ zur menschlichen ‚Antwort’“ (S. 52-71).

[315] Vgl. auch: „Die Vorgänge von Wahrnehmung und Denken [schalten] sich zwischen dem Reiz und der

Willensreaktion auf den höheren Stufen des Lebens ein.“ (GS V, 96); betreffend der Parallelen zu Dewey und Mead vgl. Jung: Der bewusste Ausdruck, S. 150f (zu Dilthey) und 207ff (zu Dewey); zu Mead vgl. Hans Joas: Praktische Intersubjektivität, Frankfurt: Suhrkamp 1989, S. 91-119.

Äußerlichkeit. Natürlich bleiben Innerlichkeit, Erleben usw. unreduzierbar, doch wird hier auch eine gewisse Ironie erkennbar, die ausgerechnet Dilthey zum Ahnherrn des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften haben werden lassen.[316] Ein Bündel von Trieben und Gefühlen, das ist das Zentrum unserer seelischen Struktur“ (GS V, 205f). Zweitens kann der Lebensbegriff auch auf das individuelle Leben von Einzelpersonen bezogen werden, oder auch drittens auf kollektive Lebenseinheiten (z.B. Kulturen, Völker) als Teilbereiche des Gesamtlebens; dann bezeichnet sie die „menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit“ (GS VII, 81). Besonderes Augenmerk legt er dabei auf den „Wirkungszusammenhang, welche zwischen dem Selbst und seinem Milieu besteht“. (GS VII, 228; vgl. GS VI, 304) Damit ist die These verbunden, dass auch das Leben des Einzelnen nicht ohne seine sozialen und kulturellen Kontexte verständlich ist, mit denen er noch dazu in einer erkennenden, bestimmenden und praktischen Wechselwirkung steht. Egal wie weit das Leben nun extensional bestimmt werden mag, es wird doch alles von einem wertenden Bezug her organisiert, das noch die gegensätzlichsten Kräfte in Beziehung zu setzen vermag. „Ich finde das *Prinzip* für die *Auflösung* des *Widerstreites* in diesen Wissenschaften in dem Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhanges, der in sich selbst zentriert ist, indem jeder einzelne in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von Werten seinen Mittelpunkt in sich selber hat, alle aber strukturell zu einem Ganzen verbunden sind, in welchem aus der Bedeutsamkeit der einzelnen Teile der Sinn des Zusammenhanges der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt entspringt: so daß ausschließlich in diesem strukturellen Zusammenhang jedes Werturteil und jede Zwecksetzung, die in die Zukunft reicht, gegründet sein muß .“ (GS VII, 138)

Dilthey erörtert im vorliegenden Zusammenhang die Aufgabe der Geisteswissenschaften als methodologisch reflektierte Sozial- und Kulturwissenschaften, die sich mit den Gestalten des „geschichtlichen Lebens“ befassen. Sie sind insofern geschichtlich, als sie sich nicht direkt mit dem individuellen „Erleben“ oder dem überindividuellen „Leben“ beschäftigen können, sondern dies nur vermittelt über deren Ausdrucksgestalten tun können, wie sie sich in den Zeugnissen der Individual- wie der Universalgeschichte wiederfinden. Ausgehend von diesen Ausdruckgestalten wird der jeweilige „Lebenszusammenhang“ erschlossen, der in Diltheys psychologischer Frühphase auch als Zusammenhang des Seelenlebens bezeichnet wurde, ansonsten aber meist pauschal „Wirkungszusammenhang“ genannt wird. Formal haben wir es an der zitierten Stelle mit einem Bedeutungsbegriff zu tun, der strukturell als Zusammenhang von Teil und Ganzen bestimmt wird. Zwar unterscheidet Dilthey nicht konsequent zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit, doch verwendet er den Begriff der Bedeutsamkeit meist dann, wenn ein bedeutungshaftes Teilelement konstitutive oder wesensbestimmende Funktion für das jeweilige Ganze, insbesondere das Lebensganze hat und entsprechend die emotive Gegebenheitsweise, das Wie des Erlebens dadurch geprägt ist (Heidegger wird von der gestimmten Befindlichkeit als Art und Weise der Gegebenheitsweise von Welt im Verstehen sprechen).

So wird in seiner Spätphilosophie, angeregt durch ein erneutes Hegelstudium, die vernichtende Kritik von Hermann Ebbinghaus an seiner „psychologischen“ Grundlegung der Geisteswissenschaften in Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* von 1894, aber vor allem auch das sorgfältige Studium von Husserls 1900 erscheinenden *Logischen Untersuchungen* und als Reaktion auf dessen Psychologismuskritik, eine völlig neue, antipsychologische, auf das formale Verhältnis von Teil und Ganzem abhebende Verstehenslehre konzipiert. Dies ist unter Wahrung viele seiner bisherigen Errungenschaften aber nur deswegen möglich, weil er die unreduzierbar triadische Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen konsequent ausarbeitet. So können alle eventuell unter dem Begriff des Erlebens gefassten „psychologischen“ Einsichten dadurch als Phänomene gerettet werden, dass ihnen ein Ausdruck korrespondieren muss. Dieser Ausdruckscharakter allen Erlebens führt dazu, dass die verschiedenen Ausdrücke als Sinngestalten untereinander in bedeutungsstiftende Strukturen organisiert sind, die ihren rein intensionalen Sinngehalt festlegen, der so über eine objektive Sinnstruktur bestimmbar wird und seinen Wahrheitsgehalt nicht „psychologisch“ als expressive Ausdrucksgestalt allein ausweisen muss. „Wir verstehen nur Zusammenhang. Zusammenhang und Verstehen entsprechen einander.“ (GS VII, 257) Es ist

[316] „Darum handelt es sich nun, die Verbindung zwischen diesen beiden Reihen herzustellen. Die eine verläuft vom Spiel der Reize bis zum abstrakten Denkvorgang oder dem inneren künstlerischen Bilden, dann geht die andere von den Motiven bis zum Bewegungsvorgang. In dem Zusammenhang des Lebens sind sie beide verbunden, von diesem aus wird ihr Lebenswert erst ganz verständlich: ihn also gilt es nun zu fassen. Eine Aufgabe von außerordentlicher Schwierigkeit.“ (GS V, 204; nur angemerkt sei hier, dass auch schon bei Schleiermacher „Symbolisieren“ und „Organisieren“ im leiblich induzierten, doch auch transzendental bestimmbaren Gefühl vermittelt werden, auch wenn bei ihm die symbolisch-ausdruckstheoretische Problematik nicht in gleicher Weise durchschaut wird). Auch in diesem Falle wird man nicht sagen können, dass die Lösung dieser Aufgabe Dilthey gelungen sei, doch liegt auch hier seine besondere Stärke in einem hellsichtigen Problembewusstsein.

der Zusammenhang von Teil und Ganzem auf der Ebene des Ausdrucks, der jede Bedeutung bestimmt. „Die Kategorie der Bedeutung bezeichnet das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist." (GS VII, 233) Die triadische Grundstruktur beschränkt damit das Gebiet des Verstehens auf die Ausdrucksgestalten als kulturelle Objektivationen und verhindert so jedes Spekulieren über Wirklichkeiten jenseits des erlebten Ausdrucks bzw. ausgedrückten Erlebnisses; ein sinn-, kultur-, vor allem aber auch religionskritischer Einspruch mit weitreichenden Folgen. „Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die uns von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen (…) Dieses Verstehen reicht von dem Auffassen kindlichen Lallens bis zu dem des Hamlet oder der Vernunftkritik. Aus Steinen, Marmor, musikalisch geformten Tönen, aus Gebärden, Wort und Schrift, aus Handlungen, wirtschaftlichen Ordnungen und Verfassungen spricht derselbe menschliche Geist zu uns und bedarf der Auslegung." (GS V, 319) Alle diese Ausdrucksgestalten sind Bestandteile der Kultur oder, wie Dilthey nun im Anschluss an Hegel sagt, des objektiven Geistes (GS VII, 150f). Mit der Ausdrucksgebundenheit des Erlebens und Verstehens ist auch die Introspektion kein Königsweg der Selbsterkenntnis mehr, die vielmehr auf vermittelnde Objektivationen angewiesen ist. „(N)ur seine Handlungen, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere Menschen, belehren den Menschen über sich selbst; so lernt er sich nur auf dem Umweg des Verstehens selber kennen" (GS VII, 87). Auch in dieser Hinsicht gilt die bereits formulierte These „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er." (GS VII, 148)

Der organisierende Zusammenhang bezeichnet das wechselseitige Bestimmungsverhältnis von Teil und Ganzem, wie ihn Dilthey insbesondere in seinen Überlegungen über Autobiographien verdeutlichen kann. „Derselbe Mensch, der den Zusammenhang in der Geschichte seines Lebens sucht, hat in all dem, was er als Werte seines Lebens gefühlt, als Zwecke desselben realisiert, als Lebensplan entworfen hat, was er rückblickend als seine Entwicklung, vorwärtsblickend als die Gestaltung seines Lebens und dessen höchstes Gut gefasst hat – in alledem hat er schon einen Zusammengang seines Lebens unter verschiedenen Gesichtspunkten gebildet, der nun jetzt ausgesprochen werden soll. Er hat in der Erinnerung die Momente seines Lebens, die er als bedeutsam erfuhr, herausgehoben und akzentuiert und die anderen in die Vergangenheit hinein sinken lassen." (GS VII, 200) Die Autobiographie konnte ihm so als Leitparadigma für die rückblickende Unterscheidung des Bedeutsamen vom Unbedeutsamen werden. „Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre. (GS VII, 233) So aufschlussreich ein solcher Hinweis auch ist, liegt hier doch ein missverständlicher Ganzheitsbegriff vor, der auf diese Weise zwar eine summarische Totalität, aber keine organische Ganzheit bezeichnet. Ein Lebensende ist keinesfalls eine Vollendung, schon gar nicht notwendigerweise, sondern oft genug ein Abbruch des Lebens, das Fragment bleibt.[317] Das muss nicht gegen die Notwendigkeit probeweise antizipierender Gesamtentwürfe des eigenen Lebens sprechen, wohl aber gegen die Abhängigkeit allen Sinns von deren Realisierbarkeit, wie sie vorliegen würde, wenn Sinnbereiche ihre Sinnhaftigkeit immer nur von einem übergeordneten Sinnentwurf empfangen, wie Teile von einem bzw. ihrem Ganzen. Umgekehrt zeichnet sich hier aber auch die Möglichkeit eines alternativen Ganzheitsverstehens ab, demgemäß nicht (nur) ein realisiertes Ganzes die Bedeutsamkeit der Teile bestimmt, sondern umgekehrt diejenigen Teile bedeutsam genannt werden, die eine Sinnganzheit erahnen lassen, wie das in einschneidenden Erlebnissen und symbolischen, ästhetischen oder religiösen Ausdrücken der Fall sein kann, die den Sinn des Ganzen entscheidend bestimmen.

Bedeutsamkeit kann also als emotiv indiziertes Bedeutsamkeitserleben zunächst die besondere Gegebenheitsweise von einem erlebten Etwas bezeichnen. Dieses Erlebte kann im Fall pragmatischer Bedeutsamkeit auf ein praktisches Verstehen zurückgehen, das die rückbezüglichen Implikationen erahnt, die eine Sache für jemanden hat. Das Bedeutsamkeitserleben kann aber auch ein ästhetisches sein, insbesondere wenn eine Steigerung des Daseinsgefühls durch ein interesseloses Wohlgefallen oder ein freies Spiel von Sinnmöglichkeiten vorliegt, wie sie Dilthey von Kant und Schiller beschrieben findet. Die Verhältnisbestimmung beider ist ein Grundproblem der Begriffsgeschichte von Bedeutsamkeit und wird durch die Vielfalt und Widersprüchlichkeit ästhetischer Entwürfe zusätzlich erschwert. Zunächst kann zumindest in Diltheys Fall beobachtet werden, dass sich pragmatische Bedeutsamkeit auf die in Erleben und Ausdruck repräsentierten Verhältnisse und Handlungsmöglichkeiten richtet, während sich die ästhetische Bedeutsamkeit auf Ausdrucksgestalten selbst und sein Erleben als solches richtet. Als grundlegende Beobachtung ist aber festzuhalten, dass das ästhetische Erleben auch als Erleben des ästhetisch Bedeutsamen die alltagspraktischen Handlungsvollzüge; die Frage ist, ob sie auch die pragmatische Bedeutsamkeit

[317] Auch Heideggers berühmte Formel vom „Vorlaufen zum Tode" darf (wenn sie Sinn machen soll) also nicht als Notwendigkeit der Antizipation einer summarischen Totalität verstanden werden, sondern als die Ermöglichung einer Ganzheit, die als Vereinzelung Eigentlichkeit ermöglicht, indem die Konfrontation mit Angst und Nichts das Selbstverstehen entscheidend modifiziert.

unterbricht oder gar unterbrechen muss. Dilthey beschreibt die Unterbrechung des funktionalen, zweckrationalen Handelns etwa durch den Dichter, der die Dinge eben nicht in ihrer Verwendbarkeit, sondern rein für sich betrachtet und sie daher als bedeutsam darstellen kann (vgl hierzu vor allem GS VI, 319f und GS VII, 80f). Er umgeht das Problem insofern, als er nur solches ästhetisches Erleben thematisiert, dass bedeutsam ist „sofern es uns etwas über die Natur des Lebens offenbart“[318]. Ästhetik wird hier also als Unterbrechung und Erschließungsgeschehen verstanden. Das bringt im Hinblick auf den Bedeutsamkeitsbegriff die Pointe mit sich, dass durch eine solche Unterbrechung das Lebensganze thematisch wird. Dadurch wird eine weitere Bedeutsamkeitsrelation eingeholt, nämlich die (immer nur komparative) Bedeutsamkeit von Teilen zum Verständnis des Lebensganzen. Auf diese Weise lässt sich auch die ästhetische Bedeutsamkeit doch noch auf den Wertbegriff beziehen, denn Wert und Unwert der Einzelmomente zeigen sie erst auf dem Hintergrund der Gesamtheit des Lebens und erweisen so ihre Bedeutsamkeit. Fremd bleibt Dilthey allerdings der existentialistische Bedeutsamkeitsbegriff, denn auch der Bezug auf das Lebensganze meint immer nur den strukturell gegebenen Gesamtzusammenhang. Das emotive Bedeutsamkeitserleben ist insofern ein Indikator, der expliziert werden muss, sei es dass Handlungsmöglichkeiten erahnt und bewertet werden oder sei es dass ein Erleben oder ein Ausdruck nähere Aufmerksamkeit verdient, weil es Wirklichkeit erschließt.

2.1.5.4 Dritte Dimension: Bedeutsamkeit als Lebenskategorie

Wenn auch das transzendentale Subjekt historischen Bedingungen unterworfen ist, müssen sich auch seine scheinbar rein apriorischen Kategorien in ihrer anthropologischen Genese nachzeichnen lassen. Hier leistet Dilthey wichtige Vorarbeiten für Heideggers Projekt einer Rückführung selbst „wissenschaftlicher“ und insbesondere metaphysischer Denkschemata auf die Strukturen des praktischen In-der-Welt-seins. Schon Dilthey leistet eine Destruktion der Metaphysik, indem er grundlegende Kategorien nicht als apriorische Formen, sondern Abstraktionen primordialer Lebensverhältnisse versteht.[319] So verfährt er zunächst in der Einleitung in die Geisteswissenschaften mit den Kategorien von Substanz und Kausalität (GS I, 360ff), ab der Logikvorlesung von 1886/87 dann auch mit der Essentialität (GS XX, 165f), die für den Bedeutsamkeitsbegriff von Interesse ist, denn sie umfasst „Wesen, Wert, Zweck, Sinn, Bedeutung“ (GS XX, 374-386). Auf diese Weise kommt Dilthey zu seinen drei Lebenskategorien[320] „der Selbigkeit (des Ganzen, der Einheit, der Substanz)“, der „Kategorie des Wirkens und Leidens (der Kausalität)“ und der Kategorie der „Essentialität oder Wesen, Zweck, Wert, Sinn Bedeutung“ (GS XIX, 362). Deren Gemeinsamkeit liegt in der „Abstufung der Interessen vom Mittelpunkt zu der Peripherie der Interessen ringsum“ (GS XX, 376). Essentialität bezeichnet damit nicht einen Wesenskern, der unabhängig von Veränderungen akzidentieller Eigenschaften, wie auch zeitlicher und kultureller Kontexte vorgestellt wird, sondern ganz im Gegenteil wurzelt Essentialität im praktischen Interesse. Natürlich hängen Eigenschaften und mögliche Zwecke eng zusammen, doch wurzeln sie beide im praktischen Verstehen und zwar nicht der distanzierten *theoria*, sondern des Handlungsinteresses, Heidegger würde sagen, im Verstehen von Selbstbekümmerung bzw. Sorge. Im Vergleich zu Heidegger wirken Diltheys phänomenologische Verweise eher beispielhaft und improvisiert, Methoden und Folgerungen sind weniger konsequent, oftmals fehlt die Kraft des gestaltenden Zugriffs, doch ist die Gemeinsamkeit der Grundidee hier klar erkennbar. Allerdings entwickelt Dilthey seine Lebenskategorien stärker individualgeschichtlich aus der organisierenden Mitte des „Lebenszusammenhangs“ heraus, wie sich insbesondere anhand seiner Studien zur Autobiographie zeigen ließe.

Bedeutsamkeit ist die vielleicht zentralste unter den „Kategorien des Lebens“, die der späte Dilthey ausführlich entwickelt (GS VII, 228-249). Hier ist zunächst noch einmal auf den Begriff des „Lebens“ zurück zu kommen. „Leben zeigen, wie es ist, danach streben wir. Das Leben beschreiben, das ist unser Ziel.“ (GS XIX, 330) Er ist aber nicht biologistisch oder auch vitalistisch zu bestimmen, er bezeichnet überhaupt keinen Teilaspekt von Wirklichkeit, sondern eine alles umgreifende universale Totalität, ähnlich etwa dem Begriff des Universums beim jungen Schleiermacher. Denn als umgreifende Totalität umfasst sie auch das Denken und Vorstellen des sie thematisierenden Menschen und schließt ihn mit ein. Daher ist es nicht zu objektivieren, sondern jedes Denken und Verstehen muss von ihm selbst ausgehen, denn Dilthey will „das Leben aus ihm selbst verstehen“ (GS V, 4)[321]. Da der Mensch immer auch Teil dieser auch geschichtlichen Totalität ist, kommt es zu einer gegenseitigen Abhängigkeit. Denn die Thematisierung des Lebens verdankt

[318] Ludwig Landgrebe: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe, Halle: Max Niemeyer 1928, S. 272.

[319] Vgl. hierzu auch Rodi: Bezugspunkt Goethe, S. 104f.

[320] Zu den Lebenskategorien insgesamt Jung: Dilthey, S. 124ff und Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 219-227.

[321] Vgl. dazu weiterführend und zum Teil modifizierend GS V, 398 und GS VII, 93.

sich dem (lebenden) Menschen, so wie dieser sich umgekehrt dem umgreifenden Leben verdankt, denn der Mensch ist faktisch schon immer in einen geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt. „Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen." (GS VIII, 180) Weil das so verstandene Leben auch das begriffliche Denken umfasst und verortet, gleicht er in mancher Hinsicht Hegels Begriff des „Begriffs". Insofern ist der Lebensbegriff nicht irrational-vitalistisch aufzufassen, auch wenn er affektive, historische, soziale, psychologische Bedingungen holistisch mit umfasst. Die Lebenskategorien bezeichnen diejenigen Kategorien, „die das Leben selbst abzubilden imstande sind"[322]; das können andere Kategorien, etwa des Naturerkennens nicht, weil das Leben kein „Gegenstand", sondern auch als thematisches immer auch werdendes und gewordenes Subjekt seines Selbstverhältnisses ist. Nur weil sie das Leben selbst organisieren, können Lebenskategorien es auch abbilden. Dilthey gibt verschiedene Aufzählungen von Lebenskategorien[323], zu denen unter anderem die Selbigkeit, der Zusammenhang von Wirken und Leiden sowie die Essentialität von Bedeutsamkeit als Wert, Zweck, Sinn und Bedeutung gehören. Die Selbigkeit (GS XIX, 362-368) ist der lebensweltliche Ursprung der Ding- und Substanzkategorie. „Objektvorstellungen gehen nach Dilthey aus der Übertragung der innen gespürten Lebendigkeit auf die äußere Natur hervor."[324] Das heißt, dass aus der Fülle des aus dem eigenen Leben Bekannten so möglichst alles auf die äußeren Erscheinungen projiziert wird, um sie dort bestätigt oder negiert zu finden. „Daher ist jedes Objekt ursprünglich Lebenseinheit." (GS XIX, 355) Sie werden aufgefasst „als ob ein Wille sie hervorgebracht hätte" (GS XIX, 377) Hier liegt der Ursprung auch von anthropomorphem und physiognomischen Denken; Dilthey spricht von einer entsprechenden „Belebung" der äußeren Wirklichkeit etwa im Denken von Kindern oder im Animismus von Naturvölkern (GS V, 125f). Die Kategorie von Wirken und Leiden ist der lebensweltliche Ursprung von Kausalitätsdenken. Im analogisch-anthropomorphen Denken werden die Dinge als widerspenstig erlebt, als hätten sie einen eigenen Willen, der auf den Menschen „im freien Spiel willensförmiger Kräfte" zurückwirkt (GS XIX, 370). Die Kategorie der Essentialität[325], die er vor allem als Bedeutsamkeit und oft äquivok Bedeutung nennt, bezeichnet die „Zentrierung" in der Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem. Hierzu dienen Bewertungen, Präferenzen, Bedeutungszusammenhänge und auch hier immer wieder die praktischen und pragmatischen Implikationen für das Verhalten und Handeln.

„Die Bedeutsamkeit, die so die Tatsache empfängt als die Bestimmtheit des Bedeutungsgliedes aus dem Ganzen, ist ein Lebensbezug und kein intellektuelles Verhältnis, kein Hineinlegen von Vernunft, von Gedanke in den Teil des Geschehnisses. Die Bedeutsamkeit ist aus dem Leben selbst herausgeholt. Bezeichnet man als Sinn eines Lebensganzen den Zusammenhang, wie er sich aus der Bedeutung der Teile ergibt, dann spricht das dichterische Werk vermittels des freien Schaffens des Bedeutungszusammenhanges den Sinn des Lebens aus. Das Geschehnis wird zum Symbol des Lebens." (GS VII, 340) Die Bedeutsamkeit ist noch stärker als die Bedeutung eine pragmatische Kategorie und auf das Handeln bezogen, denn sie geht aus wertenden Präferenzen hervor.[326] Wo dieser Zusammenhang durch die Einbildungskraft nicht nur prägnant verdichtet und entworfen, sondern handelnd oder darstellend verwirklicht wird, spricht Dilthey an dieser zentralen Stelle erstmals von einem Symbol; es ist die Realpräsenz der Bedeutsamkeit.

Diltheys Bedeutsamkeitsbegriff könnte man daher insgesamt folgendermaßen zusammenfassen[327]. Bezeichnet Bedeutung die strukturelle Bestimmtheit eines Teils durch das Ganze und seine Bestimmungsfunktion für das Ganze, so meint Bedeutsamkeit die besondere Wichtigkeit eines spezifischen Teils zum Verstehen des Ganzen, seine emphatische Bedeutung, die es gegenüber anderen Teilen auszeichnet, die weniger bedeutsam für das Ganze sind. Diese Besonderheit kann unterschiedlich begründet werden, etwa im Sinne seiner Implikationen oder Konsequenzen, aber auch und vor allem in der prägnanten Verdichtung, wie sie vor allem in der Poetik deutlich wird. Auch hier lässt sich Bedeutsamkeit durchaus noch als eine gesteigerte Form von Bedeutung verstehen, deren Besonderheit in der besonderen Prägnanz liegt, die das Typische zu artikulieren vermag und pointiert verkürzt. Das vermag zumindest zum Teil den

[322] Otto Friedrich Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart: Kohlhammer 1967, S. 27.

[323] In GS VII, 228ff unterscheidet er Erleben, Dauer, Bedeutung, Struktur, Bedeutsamkeit, Werte sowie die Struktur von Teil und Ganzem.

[324] Jung: Dilthey, S. 126.

[325] GS VII, 238ff;

[326] „Die beiden Fragen ‚Was ist das?' und ‚Was bedeutet es für mich (meine soziale Gruppe, die Gesellschaft, in der ich lebe, die menschliche Gemeinschaft)?' bilden hier eine Einheit und ‚Kultur ist für Dilthey einfach der Name für die vielfältigen, historisch, sozial und individuell höchst unterschiedlichen Ausdrucksformen dieses Phänomens." (Jung: Hermeneutik zur Einführung, S. 73)

[327] Zu einer leicht unterschiedenen Einschätzung kommt Hans Ineichen: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1975, S. 206f.

synonymen Wortgebrauch erklären, macht aber vor allem einsichtig, warum die Poetik Dilthey zum Leitparadigma der Geisteswissenschaften werden konnte. Die besondere Prägnanz erweist sich in der Erschließungsfunktion der bedeutsamen Erlebnisse und Ausdruckformen bzw. Objektivationen. Drittens kann insbesondere in Diltheys „pragmatistischer" Phase der Bedeutungsbegriff mit der Eröffnung von neuen Perspektiven und damit neuen Möglichkeiten verknüpft sein, was den Zusammenhang von theoretischer und praktischer Aspekte im Bedeutsamkeitsbegriff und eine gewisse Nähe zum Wertbegriff erklärt. Insbesondere Diltheys Untersuchungen zur Autobiographie zeigen den Zusammenhang von praktischem Selbstverstehen, bedeutsamen Ereignissen und Symbolisierungen, deren Indikator die subjektive Evidenz des Gefühls im Erleben ist. Hier besteht aufgrund der Unreduzierbarkeit der triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen ein hermeneutischer Zirkel der gegenseitigen Fortbestimmung und Begründung, denn bedeutsame Ereignisse und Symbolisierungen werden an ihrem emotiven Resonanzen im Erleben erkannt, wie sie auch umgekehrt das Verstehen des Erlebens erst durch ihre Bedeutung ermöglichen. Auch diejenige Bedeutsamkeit, die ein etwas (Teil) für das Lebensganze oder den Lebenszusammenhang (Ganzheit) hat, kann hierauf bezogen werden.

Die ganz anders ausgerichtete Bedeutsamkeit als Lebenskategorie auch einen erkenntnisanthropologischen oder ontologischen Anspruch erfüllen, auch wenn dieser bei Dilthey noch meist implizit bleibt. Die Lebenskategorie der Bedeutsamkeit stellt die transzendentale Bedingung einzelner Bedeutungen (Heidegger: die ontologisch-existenziale Fundierung ontisch-existenzieller Bedeutung) dar. Auf diese Art und Weise werden einerseits Bedeutung und Bedeutsamkeit auf nicht ganz unproblematische Art und Weise miteinander identifiziert, andererseits eröffnet dies Dilthey aber auch die Möglichkeit eines pragmatischen und holistischen Bedeutungsbegriffs. Denn jede Art von Bedeutung geht von der Innenperspektive des Lebens aus, sei es nun die 1. Person Singular oder Plural, und schließt Affektionen und Volitionen mit ein.

2.1.5.5 Kritik und Ausblick

Was Diltheys Lebenskategorien von Heideggers Existentialen unterscheidet ist sein Vorbehalt gegenüber der Möglichkeit, sie als post-transzendentale, anthropologische Ermöglichungsbedingungen über ihre erkenntnistheoretische Funktion und ihre Relevanz für historische, soziale oder biographische Erkenntnisprozesse hinaus nicht nur ontisch, sondern ontologisch im strikten Sinne zu verstehen. Heideggers Existentiale unterliegen keiner geschichtlichen Veränderung, sondern konstituieren erst Geschichtlichkeit und Geschichte. Bei Dilthey ist dies nicht immer in solcher Konsequenz der Fall, weil zwischen Erkenntnisstrukturen und Geschichte ein reziprokes Bedingungsverhältnis besteht, das Verständnis der beiden Seiten daher immer aus Sicht der jeweils anderen korrigiert und kritisiert werden kann. Zwar mag das Leben Subjekt und Objekt, Mensch, Natur und Geschichte, Denken, Fühlen und Wollen umgreifen, Dilthey denkt diese Einheit dennoch immer von diesen Differenzen aus, während sie Heidegger durch das In-Sein des Daseins zu unterlaufen versucht. Die systematische Schwierigkeit besteht hier darin, dass die Lebenskategorien sich zwar zunächst am und im menschlichen Subjekt identifizieren lassen, das von hier aus mit ihrer Hilfe als scheinbar fester und gründender Bezugspunkt die Welt ordnet[328]. Aber andererseits sind sie auch geschichtlich geworden und aus interaktiven Lernprozessen mit Natur und sozialer Umwelt hervorgegangen.[329] Man kann jedenfalls nicht skeptizistisch sowohl ihre Relativität und Kontingenz infolge ihrer historisch-psychologischen Genese behaupten und sie gleichzeitig als rein „subjektiv" bestimmen. Er hält hier eine Differenz offen, die erkenntnistheoretische Kritik ebenso ermöglicht wie die Kritik der Erkenntnistheorie und Methoden durch den Gegenstand. Diese Differenz müsste auch bei Heidegger innerhalb des hermeneutischen Zirkels und trotz des Immer-schon-Verstehens möglich bleiben, denn Heidegger schreibt ja keine ausgearbeitete Ontologie, sondern lediglich eine Fundamentalontologie. Innerhalb dieser stößt die Revidierbarkeit aber an klare Grenzen, denn für die Erkenntnis der Existentiale selbst kann aus Geschichte und Einzelwissenschaften nichts mehr gewonnen werden. In seinen Kasseler Vorträgen[330] aus dem Jahre 1925 hat Heidegger das Augenmerk zurecht auf das Problem der Geschichtlichkeit

[328] „So ist das, wovon wir primär und objektiv wissen, das Seelenleben. Es ist das, an welchem alle Erfahrungen und Erkenntnisse auftreten, der dauernde, unerschünerliche, undurchdringliche Grund des Erfahrens, Denkens und Erkennens." (GS XIX, 330)

[329] „Analysieren wir diesen seelischen Zusammenhang, so treffen wir da nirgend auf etwas Dingliches oder Substantiales" (GS V, 196), denn „Ich, Seele sind zugefügte Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies ein Prozess des Übertragens des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre." (GS VII, 334)

[330] Martin Heidegger: Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge. Nachschrift von Walter Bröcker, hg. von Frithjof Rodi, in ders. (Hg.): Dilthey Jahrbuch 8

gelegt, das beide verbindet und doch wiederum unterscheidet. Dilthey haben auch gerade seine eigenen historischen Studien zu einem konsequenten Historismus geführt, der alle jemals aufgestellten, angeblich universal gültigen Behauptungen relativiert und überwindet. Seine eigenen Lebenskategorien wären hiervon nur dann ausgeschlossen, wenn sie wiederum ihrerseits in irgendeinem Sinne als Bedingungen eben dieser Geschichtlichkeit angesehen werden könnten. Seine Bewältigungsversuche, sei es der Rekurs auf eine subjektive Evidenz des Erlebens, oder sei es auf den mal mehr vitalistisch-biologistisch, mal eher spekulativ verstandenen Lebensbegriff, sei es eine pragmatisch-möglichkeitseröffnende Bedeutungstheorie, vor allem aber außerzeitliche, teilweise (ähnlich wie schon Schleiermachers „grammatische" Interpretation) beinahe strukturalistisch anmutende Bedeutungsstrukturen und das formale Verhältnis von Teil und Ganzem, das die Ausdrucksgestalten in Bezug auf den objektiven Geist bestimmt; sie alle können ihrem historistischen Schicksal nicht entkommen, weil die Zeit auch über sie hinweggehen wird. Daher versucht Dilthey im Fall des „erworbenen Zusammenhangs des Seelenlebens" (GS IX, 213) hingegen eine erklärende anthropologische oder auch individuelle Struktur mit der Tatsache ihres geschichtlichen Gewordenseins zu vereinbaren. „Es ist, als sollten in einem beständig strömenden Fluss Linien gezogen werden, Figuren gezeichnet, die standhielten." (GS VII, 280) So verflüssigen sich selbst ordnungsstiftende Strukturen geschichtlich zur „Fluktuanzen", wie Werner Stegmaier in seinen Diltheystudien zeigt, Fluktuanzen allerdings, die dennoch Kontinuitäten bilden.[331] Universal notwendige apriorische Strukturen kann es so nicht geben, aber sozusagen relational bzw. regional notwendige, denn für den jeweiligen historischen Kontext des „Lebens", das „immer schon" geprägt ist, sind diese Bedingungen durch ihre relationale Beschränkung nicht weniger notwendig. Dilthey spricht hier vom „Lebenshorizont"[332] (GS VII, 177), und antizipiert damit inhaltlich die Kontextualisierung durch Lebenswelt und Horizont, Begriffe, die für Phänomenologie und Hermeneutik so wichtig werden sollten. Heidegger wird das historisch Bedingte, das gleichwohl eine transzendentale Funktion ausübt, als „apriorisches Perfekt" bezeichnen und es ebenso scharf wie Dilthey vom transzendentalphilosophisch gedachten Apriori unterscheiden. „In der Geschichte fortdauernd gültige Sätze sind (…) lebensnotwendig, ohne apriori notwendig zu sein."[333]

Heidegger schlägt dem gegenüber eine genau entgegen gesetzte Lösungsstrategie ein. Diltheys Bewältigungsversuche müssen die subjektive, psychologisch und historisch bedingte Ausgangslage zwar anerkennen, zielen aber auf deren Überwindung oder Aufhebung hin ab und scheitern daran, dass ihnen genau dies nicht gelingt, weil letztlich erst vollkommene Erkenntnis und (ein genau besehen selbstwidersprüchlicher Begriff) eine vorliegende Ganzheit der Lebensgeschichte wie der Weltgeschichte endgültig zwischen historisch Vergänglichem und universal Gültigen unterscheiden und vom gegebenem Ganzen her die Bedeutung der Teile zu bestimmen vermag[334]. Die Inkonsequenz Diltheys besteht demnach aus der Sicht Heideggers darin, dass schließlich (vielleicht mit Ausnahme von Ernst Troeltsch) kaum jemand die erkenntnistheoretische Problematik menschlicher Endlichkeit und der uneinholbaren und unabschließbaren Vorläufigkeit der Geschichte so klar erkannt hat wie Dilthey und er dennoch sein Heil im Versuch einer solchen Überwindung gesucht hat. Doch die unabschließbare Spirale des hermeneutischen Zirkels impliziert nicht nur das Moment einer niemals vollständigen Ganzheit, sondern auch das „immer schon verstanden haben", ohne radikalen Nullpunkt. Auf dieses Immer-schon-Verstehen verweist Heidegger, wenn er auf die unselbstverständliche Möglichkeit verweist, überhaupt sinnvoll fragen zu können. Wahrheit, Sinn und Sein müssen hierin schon in irgendeinem Sinne erschlossen sein, daher geht es ihm um die Herausarbeitung der *Frage* nach dem Sinn von Sein. Die Bedingungen und Implikationen dieser Offenheit des Fragenkönnens sind tatsächlich unrevidierbar und auch historisch unüberwindbar. Heidegger identifiziert deren ontologische Grundlage bekanntlich mit dem Dasein, das als Sorge zeitlich existiert und das von der Geschichte daher gar nicht überwunden werden kann. Geschichtlichkeit bezeichnet in Heideggers Fall also

(1992/93), S. 143-180; dazu auch Frithjof Rodi: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von ‚Sein und Zeit'. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in ders. (Hg.): Dilthey Jahrbuch 4 (1986/87), S. 161-177.

[331] Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 190-210.

[332] „Ich verstehe darunter die Begrenzung, in welcher die Menschen einer Zeit in bezug auf ihr Denken, Fühlen und Wollen leben. Es besteht in ihr ein Verhältnis von Leben, Lebensbezügen, Lebenserfahrung und Gedankenbildung, welche die Einzelnen in einen bestimmten Kreis von Modifikationen der Auffassungen, Wertbildung und Zwecksetzung festhält und bindet. Unvermeidlichkeiten regieren hierin über den ein-einzelnen (sic) Individuen." (GS VII, 277f)

[333] Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 273.

[334] Vgl. aus dem späten Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: „Man müsste das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen." (GS VII, 233) Hier sieht man deutlich Diltheys Einsicht in die Unmöglichkeit einer Realisierung dieses Verstehens unter geschichtlichen Umständen, aber auch, wie eine solche Folgerung mit konsequenter Notwendigkeit aus seinem Verstehenskonzept folgt.

gerade nicht wie bei Dilthey das insbesondere in seinem Briefwechsel mit dem Grafen Yorck herausgearbeitete Problem des Historismus, dem auch der Mensch unterliegt, freilich werden Zeit und Geschichte auch bei Heidegger nicht vom Dasein „produziert" (allein schon deswegen nicht, weil das Dasein nicht in einem Verhältnis der Welt gegenüber steht, vielmehr dieses Verhältnis als In-sein ist), sondern bezeichnen einen Modus, eine Seinsweise des Daseins. Dennoch sollte die gemeinsame Grundlage nicht übersehen werden, die beide das Leben bzw. Dasein aus sich selbst heraus verstehen wollen und Kultur, Religion, Wissenschaft usw. nicht als eigene Wirklichkeiten, sondern als Objektivationen eines Selbstverständnisses verstehen. „Sie sprechen alle dasselbe Leben aus, die einen in Bildern, die anderen in Dogmen, wieder andere in Begriffen; denn selbst die Dogmen handeln, richtig aufgefaßt, nicht von einem Jenseitigen." (GS V, CXVI) Insofern geht die Hermeneutik bei beiden mit einer Destruktion einher[335], die den genannten Teilbereichen ihre Eigengeltung nimmt und als missverstandenen „Objektivismus" kritisiert, was nur als „Selbstauslegung des Lebens" (GS IV, 210f; V, 370f) zu verstehen ist.[336]

2.1.6 Henrich Rickert: Bedeutsamkeit zwischen Sachverhalt und Wert

Wilhelm Diltheys Philosophie stellt nur einen von mehreren alternativen Grundlegungsversuchen der Geisteswissenschaften um die Jahrhundertwende dar, gleichwohl einen zentralen und wirkungsmächtigen. Der anti-historistische, transzendentalphilosophische Ansatz des zu jener Zeit akademisch enorm einflussreichen Neukantianismus bildet hierzu den programmatischen Gegenentwurf. Heinrich Rickert (1863-1936) gilt als einer der wichtigsten Vertreter des südwestdeutsch-badischen Neukantianismus, der vielleicht prominentesten philosophischen Schule der Jahrhundertwende. Als Lehrer Martin Heideggers spielt er für dessen philosophische Entwicklung eher eine ungewollt paradoxe Rolle, denn Heidegger entwickelt seinen philosophischen Ansatz (nach anfänglichen Sympathien) zu einem guten Teil aus den Aporien des Neukantianismus[337] heraus, so dass Rickert als eine Art negative Voraussetzung Heideggers verstanden werden kann.[338] Der Bedeutsamkeitsbegriff wird von Rickert wiederholt in wissenschaftstheoretischen Reflexionen der Grundlagen historischer Kulturwissenschaften verwendet. Zwar wird er von Rickert nicht sonderlich prominent verwendet und entwickelt, doch bezeichnet er ein systematisch zentrales Problem aller historischen Kulturwissenschaften und, das zudem eine ebenso zentrale Schwachstelle in Rickerts Entwurf ausmacht. Gelegentliche Vergleiche mit Max Weber, vor allem seinem bekannten Aufsatz über die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis von 1904, in dem der Bedeutsamkeitsbegriff eine ähnliche Rolle spielt wie bei Rickert, zeigen die Relevanz der Thematik und die enge, gegenseitige Beeinflussung beider Autoren.

Rickert hat seine Position von der Erstauflage seiner Habilitationsschrift *Der Gegenstand der Erkenntnis* von 1892 bis in die späten Zwanzigerjahre immer wieder modifiziert. Das dürfte kaum verwunderlich sein, wenn man bedenkt, dass in dieser Zeit nicht nur die Schriften des reifen Dilthey erscheinen, sondern auch wichtige Schriften Husserls, Webers und etwa Emil Lasks. Eine diachrone Studie zu Rickerts Entwicklung anhand der verschiedenen Auflagen seiner Werke wäre sicherlich reizvoll und lohnend, auch wenn sie hier natürlich nicht geleistet werden kann. Zu überprüfen wäre unter anderem der Eindruck einer zunehmend „hermeneutischen" Entwicklung. Karl-Heinz Nusser sieht die wichtigsten Entwicklungen nicht in den kulturwissenschaftlichen Schriften, sondern zwischen der vierten und fünften bzw. sechsten Auflage des *Gegenstandes der Erkenntnis* (in der eine ausführliche Auseinandersetzung mit Emil Lask eingefügt ist), während Heidegger schon zwischen dessen zweiter und dritter Auflage wichtige Veränderungen bemerkt[339]. Im Gegensatz zu Weber ist es jedenfalls Rickerts Hauptanliegen, eine erkenntnistheoretisch

[335] Anders Helmut Vetter: Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer, Frankfurt: Lang 2007, S. 105.

[336] Bollnow: Dilthey, S. 35.; Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 168.

[337] Es sei daran erinnert, dass der Einfluss auf Heideggers Qualifikationsschriften primär von Rickert ausging und nicht etwa von Husserl, der ja erst 1916 nach Freiburg kam, dem Jahr also, in dem Heideggers (Heinrich Rickert gewidmete) Habilitation schließlich erschien.

[338] Daher ist die (bei aller sachlichen Polemik übrigens in einem eher nüchternen und unprätentiösen Stil verfasste, historisch wie systematisch zuverlässige) Darstellung der kulturtheoretischen Positionen Windelbands und Rickerts in Heideggers Vorlesungen von 1919 (Martin Heidegger: Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (GA 56/57), Frankfurt 1999, insbesondere 129-204) im Hinblick sowohl auf Rickert als auch auf Heideggers eigenen Werdegang besonders interessant und aufschlussreich.

[339] Karl-Heinz Nusser: Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften, München 1986, S. 27; Heidegger: Phänomenologie

besser zu verantwortende Alternative zu mehr oder weniger allen anderen Theorien der Geistes- und Geschichtswissenschaften vorzulegen. Ihnen allen wirft er Unwissenschaftlichkeit und völlige Unzulänglichkeit vor, so dass er von „dem unlogischen oder alogischen Charakter der bisher fast allein betriebenen ‚Geschichtslogik'"[340] sprechen kann. Insbesondere aber will er eine Alternative zum Konzept der Geisteswissenschaften im Allgemeinen wie der Geschichtswissenschaften im Besonderen entwerfen, wie es sich paradigmatisch bei Dilthey findet, dessen Name auf den ersten Blick nur selten erscheint, dafür aber an zentralen Stellen; immerhin widmet er ein ganzes Kapitel seines Buches über *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* in späteren Auflagen Dilthey und dessen Begriff der „Geisteswissenschaften"; auch in seiner Kritik der *Philosophie des Lebens* von 1920 setzt er sich mit ihm auseinander[341]. Rickert gesteht von sich, dass er „bei aller Bewunderung für diesen großen Historiker, mich in systematischer Hinsicht stets im Gegensatz zu ihm gefühlt habe". Denn „Diltheys Gabe des historischen ‚Nacherlebens' und ‚Einfühlens' (…) war überragend (…). Die Fähigkeit des streng begrifflichen Denkens dagegen wurde diesem bedeutenden Manne nicht in demselben Maße zuteil."[342] Im Vorwort zur dritten Auflage von „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft" von 1915, der ersten Neuauflage seit Diltheys Tod 1911, weist Rickert ausdrücklich auf diese durchgehende Auseinandersetzung mit diesem auch an jenen Stellen hin, an denen er nicht explizit erwähnt wird[343]. Sehr viel deutlicher fasst Guy Oakes die Rolle Diltheys, denn „in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts avancierte er für Windelband und Rickert zum Prügelknaben schlechthin"[344].

Rickerts Neukantianismus zielt darauf ab, im Anschluss an eine streng erkenntnistheoretische Lesart Kants auch im Fall der (von ihm so genannten) Kulturwissenschaften am Ideal einer methodologisch kontrollierten, objektiven Erkenntnis festzuhalten. Dementsprechend versucht Rickert, dem „weichen" Begriff bloßen Sinnverstehens[345] bei Dilthey einen geltungstheoretisch „harten" Begriff historischer Urteils- und Begriffsbildung entgegen zu setzen. Der lebensweltliche, alltagssprachliche Sinnbegriff wird in einen kulturwissenschaftlichen Wertbegriff überführt, worin man einen wichtigen Unterschied zum Marburger Neukantianismus sehen kann. Philosophie ist wesentlich Erkenntnistheorie und auch die historischen Kulturwissenschaften bedürfen einer epistemologischen Grundlegung. Die unüberschaubare Fülle kulturell-geschichtlicher Phänomene hofft Rickert letztlich auf menschliches Urteilen und Handeln zurück zu führen; ist menschliches Handeln seinerseits wertgebunden, kann die Summe wahrheitsfähiger Urteile dann in Sachverhalts- und Werturteile unterschieden werden. Doch im Gegensatz zu Windelband setzt er nicht erst beim expliziten Urteil, sondern schon auf der noch elementareren Ebene des Begriffs an. Dem durch Universalisierung gekennzeichneten Allgemeinbegriff, der insbesondere im Gebiet der Naturwissenschaften eine zentrale Rolle spielt, stellt er für den Bereich der historischen Kulturwissenschaften den „historischen Begriff" bzw. die „historische Begriffsbildung"[346] zur Seite, die das

und transzendentale Wertphilosophie (GA 56/57), 178 („Die 3. Auflage 1915 ist ein ganz neues Buch geworden").

[340] Heinrich Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, dritte und vierte, verbesserte und ergänzte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1921, S. 18.

[341] Henrich Rickert: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen: Mohr Siebeck 1920, S. 27ff, 46-51; ders.: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 128-142.

[342] Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, sechste und siebente Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1926, XII, das folgende Zitat XIIf. Aufgrund des z.T. erheblich anwachsenden Umfangs und auch inhaltlicher Modifikationen sind zumindest die unterschiedlichen Auflagen von Rickerts Werken ausdrücklich zu unterscheiden, was hier vor allem anhand der Jahreszahlen ihres Erscheinens geschieht.

[343] Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, dritte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1915, IV; 67f.

[344] Guy Oakes: Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1982, Frankfurt: Surhkamp 1990, S. 161, Anm. 8.

[345] Rickert wehrt sich ausdrücklich gegen ein Konzept der Geisteswissenschaften, das s.E. notwendigerweise als „historische Psychologie" durchgeführt werden muss, die auf den Begriffen historischen „Erlebens" und verstehenden „Nacherlebens" beruht, wodurch allenfalls Material angehäuft, keinesfalls aber begriffen wird; Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 11ff; 68ff; 79.

[346] Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, erste Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1898, S. 44-56; ders.: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), „Viertes Kapitel: Die historische Begriffsbildung", S. 211-472.

Individuelle, Kontingente und Einmalige, von dem im Fall naturwissenschaftlicher Begriffsbildung gerade abgesehen wird, erfassen und bewahren soll. Wie die gesamte Wirklichkeit transzendentalphilosophisch auf Urteil und Begriff zurückgeführt werden kann, geht es Rickert jedoch nicht um (ihre) Wirklichkeit, sondern um Wahrheit und Geltung. Mit dem südwestdeutsch-badischen Neukantianismus, insbesondere Windelband, versteht er Geltung vom Wertbegriff her, so dass Sachurteil und Werturteil insofern beide auf einem „Wert“[347] im weiteren Sinne beruhen, als sie normative Geltungsansprüche stellen, die anerkannt sein wollen.

„Das unbedingte Gelten ist als ein ‚transcendentes Sollen‘[348] aufzufassen. ‚Wahr sind die Urteile, die eine trascendente Forderung anerkennen und bejahen‘. (…) Ebenso fußt die biographische wie die kulturhermeneutische Operation der ‚Sinndeutung‘ für Rickert immer auf der Anwendung von Werten.“[349]

Der lebensweltlich-umgangssprachliche wie auch der in hermeneutischen Traditionen benutzte Sinnbegriff wird (ähnlich dem Verstehensbegriff und zum Teil auch der Bedeutungsbegriff) häufig äußerst vage verwendet, daher ist Rickerts Vorhaben einer urteils- bzw. begriffstheoretischen Rekonstruktion verständlich, der Versuch einer Klärung des Verhältnisses zu Geltungs-, Wert- und Wahrheitsbegriff vielleicht sogar notwendig. Doch die angesprochene Vagheit des Sinnbegriffs folgt schon aus dem Umstand, dass er jederzeit in Anspruch genommen werden muss; als „operativer“ Begriff im Sinne Finks bezeichnet er ein Vollzugsmoment (ähnlich der Noesis im Sinne Husserls), das in jeder intentionalen Thematisierung und Bestimmung beansprucht und subjektiv aktualisiert wird, darum aber nicht einfach als Noema thematisiert und bestimmt werden kann. Rickerts philosophische Unternehmungen nehmen entsprechende Verstehens- und Sinnvollzüge zunächst selbstverständlich in Anspruch und setzen ihr Verständnis voraus. Ob die vagen Sinn-, Verstehens- oder Bedeutungsbegriffe durch seine transzendentale Begriffs-, Urteils-, Geltungs- und Werttheorie so verstanden werden können, dass letztere nicht mehr auf ersteren, insbesondere den von Schleiermacher, Dilthey und Heidegger beschriebenen lebensweltlichen Verstehensprozessen beruhen, sondern sich als geltungslogisch autonom erweisen lassen und umgekehrt deren Wahrheit bedingen, muss sich letztlich daher vor allem in der Frage reflexiver Selbstanwendung zeigen. Denn erst dann wird klar, ob Rickerts Entwurf nicht doch uneingestandenermaßen von solch vagen Sinn- und Bedeutungs- und Verstehensbegriffen lebt. Gelingt es tatsächlich, „hermeneutische“ Begriffe (erstens) transzendental zu bestimmen und (zweitens) nur im Sinne dieser Neubestimmungen in Anspruch zu nehmen und zu vollziehen? Gelingt dies nicht, erscheint die Inanspruchnahme hermeneutischer Voraussetzungen nicht bloß als didaktisches Hilfsmittel oder Wittgensteinsche Leiter, die nach Gebrauch fortgeworfen werden kann. Ob dies der Fall ist kann hier leider nicht erschöpfend untersucht werden, muss es aber auch nicht. Wohl aber kann gefragt werden, in welchem Sinne Rickert den Bedeutsamkeitsbegriff selbst sowie das mit ihm verbundene Problem behandelt, auch wenn es durch andere Begriffe wie Bedeutung und Wichtigkeit bezeichnet und in klassischer Weise von Dilthey bearbeitet wird.

Dabei werden wir einmal zu untersuchen haben, was aus dem Zusammenhang des bedeutsamen Erlebens (subjektbezogener Pol des Bedeutsamkeitsbegriffs) und des als bedeutsam Erlebten (objektbezogener Pol des Bedeutsamkeitsbegriffs) wird. Zweitens, welche Theorieelemente bei Rickert dessen strategische Abschlussfunktion übernehmen, die bei Dilthey durch seine Selbstbegründung ermöglicht wird. Denn bei diesem wird das Bedeutsame einfach schon deswegen thematisiert und bedacht, weil es als bedeutsam erlebt wird bzw. phänomenologisch gesagt: *erscheint* und bereits schon immer zu denken gibt. Die anzuerkennende Unbegründbarkeit des Bedeutsamen wird erst von Heidegger konsequent und explizit als Faktizität gedacht, bei Dilthey aber häufig schon als solche in Anspruch genommen. Drittens stellt sich die Frage, ob und in welchem Sinne die hiermit einhergehende Vagheit „überwunden“ wird und welche Folgen das hat bzw. hätte. Die Vagheit des Bedeutsamen kann auch hermeneutischen Positionen insofern als zu überwindende gelten, als das Bedeutsame zu denken und zu verstehen gibt, d.h. gedeutet und fortbestimmt wird, aber auch Verstehen ermöglicht. Gemeint ist dann aber nur die jeweilige Vagheit, nicht die prinzipielle Vagheit insgesamt. Faktische Vagheiten sind nicht nur ein notwendiges Übel, sondern ein unvermeidbarer und legitimer Ausgangspunkt kritischer Arbeit, die

[347] Rickert konnte die Angleichung des Geltungs- an den Wertbegriff den Vorwurf einer „Ethisierung des Erkenntnis- und Urteilsbegriffs“ einbringen (Emil Lask: GS I, 353). Trotzdem hält er den Unterschied zu (positiven oder negativen) Wertungen für durchgehend deutlich markiert.

[348] Zum transzendenten Sollen vgl. Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, dritte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1915, S. 227-249.

[349] Ulrich Barth: Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs, in: ders.: Religion in der Moderne, S. 114, das Zitat findet sich in Heinrich Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik, in: Kantstudien 14 (1909), S. 187.

dann auch zur Kritik dieser Vagheiten führen kann. Da aber niemals alles thematisiert und kritisch untersucht werden kann, in jeder neuen Thematisierung vielmehr anderes unthematisiert bleiben und in Unbestimmtheit entlassen werden muss, wird das Programm einer prinzipiellen Überführung in Bestimmtheit und werttheoretische Begründung, wie Rickert es verfolgt, aus hermeneutisch-phänomenologischer Sicht mit Skepsis betrachtet und bedarf unserer besonderen Aufmerksamkeit.

Die Geschichtswissenschaften müssen nun Rickert vor allem deshalb zum Problem werden, weil sich hier die (insbesondere naturwissenschaftlich) bewährten Methoden der Rückführung auf Allgemeinbegriffe und universale Gesetze schon aufgrund der historischen Kontingenz und wesentlichen Individualität historischer „Objekte" nicht anwenden lassen. Windelband legt den „Hauptakzent auf das Ideographische, die Darstellung der individuellen Gestalt", weshalb sich ein „Zusammenhang mit künstlerischer Darstellung" [350] ergibt.

Weil Rickert noch grundlegender als Windelband nicht erst auf der Urteils-, sondern schon auf der Begriffsebene ansetzen will, stellt sich ihm die Frage, ob es im Bereich der historischen Kulturwissenschaften so etwas wie einen „historischen Begriff" bzw. eine „historische Begriffsbildung"[351] geben kann, obwohl dessen Individualität der Allgemeinheit widerspricht, die gemeinhin mit dem Begriff verbunden wird. Darum wird er so nach historischer Individualität fragen müssen, dass das Individuelle weder in seiner Eigenart zufällig bestimmt ist noch willkürlich selektiert und thematisiert wird. Die besondere Pointe von Rickerts Ansatz wird in einer zweifachen Behauptung liegen. Erstens ist dasjenige, was etwas zu einem historischen Individuum macht und in seiner Eigenart bestimmt zugleich dasjenige, was seine Auswahl und Thematisierung begründet: sein Bezug auf Werte. Zweitens ermöglicht der Wertbezug die Wissenschaftlichkeit der Kulturwissenschaften, wenn die jeweiligen Werte objektiv und transzendental begründbar sind. Was die Selektion angeht, so fragt er nach denjenigen Themen, Ereignissen, Personen (von Rickert als kulturwissenschaftliche „Gegenstände" bezeichnet), denen „Kulturbedeutung"[352] zukommt. Die Auswahl der damit bezeichneten historischen Phänomene sowie die Art und Weise des wissenschaftlichen Zugriffs und der Hinsichtnahme wird von Rickert auf ein Kriterium zurückgeführt, das er als „Wichtigkeit", „Wesentlichkeit" oder eben „Bedeutsamkeit" bezeichnet[353]. Will ein Historiker bzw. Kulturwissenschaftler das „Wesentliche (…) vom Unwesentlichen unterscheiden", so muss er dem nachgehen, „was ‚wichtig', ‚bedeutsam', ‚interessant' ist, oder wie man sonst sagen mag". Weil dies aber nur auf kulturwissenschaftliche Gegenstände mit „Kulturbedeutung" zutrifft, muss (so Rickerts These) das „historisch-individualisierende Verfahren" ein „wertbeziehendes" sein[354]. Seinem Programm einer transzendental-geltungstheoretischen Begründung der historischen Kulturwissenschaften gemäß kann sich Rickert mit dem Bescheid einer allenfalls hermeneutisch-zirkulären Plausibilisierung und Bewährung expressiver und erschließender Bedeutsamkeit in Erleben und Ausdruck nicht zufrieden geben, sondern muss Auswahl und Konstitution der betreffenden kulturellen Wirklichkeit transzendental begründen.

In Diltheys Auffassung und Behandlung des Sinnverstehens sowie in dessen lebensphilosophischen und psychologischen Begrifflichkeit vermag Rickert nur den grundsätzlichen Fehler eines Psychologismus zu erkennen[355].

„Die Hauptsache ist, dass wir von vornherein zwischen dem Denken überhaupt und dem wahren Denken oder Erkennen einen absoluten Unterschied machen und so die Erkenntnistheorie scharf abgrenzen gegen

---

[350] Heidegger: Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (GA 56/57), S. 170.

[351] Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 225ff, 257ff, 263ff, 280ff, 330ff; ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1898), S. 44-56, dann auch (1910), S. 40-58; (1926), S. 81ff, 90f, 132, 140.

[352] Zu diesem wichtigen Begriff Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 45f, 55f; (1910), S. 81f, 105f, 110, 112, 114, 137; (1915), S. 88f, 113f, 120, 148; (1926), S. 79f, 101, 106-108, 129; .

[353] Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 337; (1921), S. 254, aber auch 247, 249f u.ö.; ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1898), S. 44, dann auch (1915), S. 94, 97f; (1926), S. 85, 87f, 92ff. In anderen Veröffentlichungen kann er auch den ausdrücklichen Bedeutsamkeitsbegriff vermeiden und bspw. von einer „für uns bedeutungsvollen Individualität" sprechen (Heinrich Rickert: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, dritte Auflage, Heidelberg 1924, S. 33).

[354] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 94.

[355] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1926), Vorwort, XIIff.

eine Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, den psychischen Vorgang zu untersuchen, der die wahren Gedanken ebenso wie die falschen umfasst."[356]

Wenn Rickert Kants Unterscheidung einer *quaestio iuris* von der *quaestio facti* zu einem „absoluten Gegensatz" steigert, nimmt er damit einen typisch neukantianischen Gedanken auf, der schon von Paul Natorp radikal und traditionsbildend formuliert wurde[357]. Der Vorwurf des Psychologismus ist für unsere Fragestellung so zentral, weil es den Anschein haben könnte, Bedeutsamkeit sei eine bloß subjektiv-emotionale Auszeichnung von Vorstellungen, Zeichen oder Ereignissen, denen sie „objektiv" betrachtet fehlt. Scheinbar betrifft sie weder den objektiven Gehalt und die Bedeutung, noch die ontologische oder epistemologische Beschaffenheit des eigentlich transzendental zu verstehenden Subjekts, drückt also allenfalls kontingente, individuelle Präferenzen aus, die aber niemals Grundlage einer wissenschaftlichen Historik oder Kulturwissenschaft sein können. Obwohl Kant meist eine geltungstheoretische und anti-psychologistische Argumentation vertritt, führt die reflektierende Urteilskraft und hier insbesondere das Schöne, Erhabene und die ästhetische Idee darüber hinaus, indem die beiden Ersteren die Weltstellung und welttaugliche „Passung" des Menschen erfahrbar machen und damit weit über ein transzendentales, der Welt lediglich gegenüberstehendes Subjekt hinausgehen.

Die ästhetische Idee bezieht sich auf eine Erfahrung, die „vieles Unnennbares" (KU, B 197) evoziert und sozusagen abduktiv neue Kategorien, Gesetze und Prädikate aufsucht und entwirft, wodurch eine neue Dynamik von Genese und Geltung, *quaestio facti* und *iuris*, Empirischem und Apriorischem, Einzelnem und Allgemeinem entsteht, weil das Besondere zum „ersten Allgemeinen" wird. Inwiefern das tatsächlich schon bei Kant der Fall ist, ist in der Kantforschung zu Recht umstritten, bedroht es doch die traditionelle, anti-psychologistische, neukantianische[358] Kantrezeption. Entscheidend ist, dass es nicht um eine zufällige emotive Konnotation geht. Auch meint das „Unnennbare", das „keine Sprache völlig erreicht" (KU, B 192f) nicht jene Vagheit angesichts einer intensionalen Unendlichkeit, die eine „durchgängige Bestimmung" empirisch unmöglich macht, denn in diesem Sinne vage bzw. unterbestimmt ist jedes individuelle empirische Einzelding: es gibt immer noch mehr zu fragen und zu sagen. Die Besonderheit liegt vielmehr darin, dass das so Angeschaute in eine besondere Beziehung auf das Subjekt bzw. umgekehrt das Subjekt so in seinen Horizont gerückt wird, dass seine inhaltliche Bestimmung wie Beurteilung neue Deutungskategorien erfordert, aber auch evoziert. Es „gibt" zu denken, weil das „Subjekt" in ein reziprokes Wechselverhältnis von Bestimmen und Bestimmtwerden hineingezogen wird.

Rickert jedenfalls geht in seiner Kantlektüre wie auch seinem eigenen systematischen Ansatz von der klaren Unterscheidung empirischer und geltungstheoretischer Fragen aus. Auch psychologische Fragen betreffen für Rickert empirische, wenn auch „unkörperliche" Sachverhalte der Sinnenwelt, denn

„die Erkenntnistheorie hat die Geltung der Erkenntnis zum Problem (…) Die Psychologie hingegen hat es mit den tatsächlich vorhandenen psychischen Vorgängen zu tun, durch welche die Erkenntnis der einzelnen Individuen zustande gebracht wird. (…) Sie interessiert sich nur für das Sein der Urteile. Die Wissenschaftslehre dagegen, welche den Begriff des Erkennens untersucht und feststellen will, worin die Wahrheit des Erkennens besteht, hat die Bedeutung dessen kennen zu lernen, was das Urteil meint und sie fragt daher allein nach dem Sinn, den jedes Urteil haben muss."[359]

Viele Missverständnisse ergeben sich daraus, dass sich eine rein empirische Psychologie mit empirischen Ereignissen und Erlebnissen beschäftigt und sie diese auch dann als solche behandeln kann, wenn die psychologischen Ereignisse ihrerseits Wahrheits- und Geltungsansprüche implizieren oder zum Inhalt haben; sie spricht dann nicht auf der gleichen Ebene und bezieht sich nicht auf die gleichen Themen und Sachverhalte, sondern spricht über die psychischen Ereignisse selbst. Die wissenschaftliche Psychologie kann diese Ereignisse aber auch so thematisieren, dass sie ihrerseits Geltungsansprüche formuliert, die sich auf diese kontingenten, psychischen Ereignisse beziehen. Freilich lassen sich die so jeweils formulierten Geltungsansprüche ihrerseits auch wieder als empirische, historische Ereignisse im Leben der

[356] Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, S. 170.

[357] „Jeder Rekurs auf das Subjekt des Erkennens, auf die Art der Beteiligung, des Bewußtseins dabei, muß uns vielmehr von vornherein als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erscheinen (...) Das Begründende muß nicht nur, sondern kann gar nidit einem anderen γένος angehören, wie das, was begründet wird." Paul Natorp: Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis, in: Philosophische Monatshefte 23 (1887), S. 263.

[358] Auf Ernst Cassirer scheint das allerdings gerade nicht zuzutreffen. Als er 1916 die Kritik der Urteilskraft erneut durcharbeitet, wendet er sich insbesondere der erst kurz zuvor neu edierten ersten Einleitung zu und spricht der reflektierenden Urteilskraft eine zentrale Rolle in der „empirischen Transformation des Transzendentalen" zu (Schubbach: Die Genese des Symbolischen, S. 187ff).

[359] Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis (1904), S. 88.

betreffenden Forscher rekonstruieren, die sie zu einem bestimmten biographischen Zeitpunkt, in einem bestimmten Kontext entdeckt und formuliert haben, was aber natürlich nicht gegen ihre mögliche inhaltliche Wahrheit spricht. Denn anstatt über irgendwelche einschneidende psychischen Ereignisse etwa eines Forscherlebens kann man auch über dessen Inhalte und Geltungsansprüche sprechen. Darum kann Rickert einerseits sagen, dass es die Psychologie mit kontingenten empirischen Daten zu tun hat, während Sinnbehauptungen selbst seines Erachtens jedoch nicht psychologisch, sondern nur erkenntnistheoretisch über ihre Geltungsansprüche und diese als „Werttheorie" und „auf Grund von Wertgeltungen" zu konzipieren sind. Wenn er daran festalten möchte, „Psychologie nur die Wissenschaft zu nennen, die sich auf das reale Seelenleben beschränkt, wie es zeitlich in einzelnen Individuen abläuft und dort als empirisches Faktum zu konstatieren ist"[360], so wird dieser Unterschied deutlich, denn für einen so verstandenen Psychologen macht es demgemäß keinen Unterschied, ob er sich mit Alchemisten oder Nobelpreisträgern beschäftigt. Gleich im Anschluss betont er, dass er es

„unzweckmäßig (ist), alles als Psychologie zu bezeichnen, was nicht zu den Körperwissenschaften gehört. Es gibt, wie im Folgenden ausführlich erörtert ist, Unkörperliches, das nicht psychisch real ist und sich daher einer realwissenschaftlichen psychologischen Untersuchung grundsätzlich entzieht"[361].

Dies zielt auf die Dimensionen von Normativität und Geltung ab, die sich nicht als empirische Ereignisse rekonstruieren lassen und darum etwa in der *Philosophy of Mind* bis heute eine große Herausforderung darstellen oder aber auch als argumentationlogischer Bereich des Nehmens und Gebens von Gründen (*quaestio iuris*) gegen den *Myth of the Given* (*quaestio facti*) abgegrenzt werden. „Unter Psychologie ist deshalb hier insbesondere niemals Werttheorie oder Sinndeutung auf Grund von Wertgeltungen verstanden."[362] Diese wichtige Einsicht in das dem Bereich des Empirischen oder gar „Realen" völlig entgegengesetzte Wesen von Geltungsansprüchen übernimmt Rickert von Lotze und Natorp und baut sie entsprechend aus.

Schon Wilhelm Windelband (1848-1915) sieht den wichtigsten Unterschied zwischen Geschichts- und Naturwissenschaften darin, dass es den Naturwissenschaften gelingt, universale Gesetzmäßigkeiten zu formulieren, indem sie die Vorgänge in der Natur verallgemeinerbaren Beobachtungen zuordneten, weshalb er sie als „nomothetisch" bezeichnet.[363] Demgegenüber hat es die Geschichtswissenschaft mit höchst individuellen Einzelvorgängen zu tun, Ereignissen, die nicht unter Allgemeingesetze zu fassen sind und daher „idiographisch" heißen. Im Gegensatz zu Diltheys Verhältnisbestimmung von Geistes- und Naturwissenschaften, die sich primär an Inhalten orientiert, geht es Windelband um eine erkenntnistheoretische Unterscheidung, genauer gesagt, um eine *rein* erkenntnistheoretische, ausschließlich transzendental zu bestimmende. Denn im Gegensatz zu Hegels prinzipiell dialektisch aufgefassten, sich gegenseitig normierenden Verhältnis von Erkenntnisweise und Erkenntnisobjekt, wonach auch die zu erkennende Sache einen Reflex auf wissenschaftstheoretische Epistemologien und Methodologien ausüben, muss eine transzendentale Begründung sich allein auf die geltungstheoretischen Dimensionen von Begriffsbildung und Urteilsstruktur gründen[364]. „Es bleibt möglich und zeigt sich in der Tat, daß dieselben Gegenstände zum Objekt einer nomothetischen und daneben auch einer idiographischen Untersuchung gemacht werden können."[365] Windelband plädiert daher für eine Kontrastierung von Natur- und Geschichtswissenschaften, die rein formallogischen wie geltungstheoretischen Argumenten folgt. Im Gegensatz zu den generellen und apodiktischen Urteilen der Naturwissenschaften, haben es die Geschichtswissenschaften mit singulären und assertorischen Urteilen zu tun, da sie sich nicht auf die universelle Form eines Allgemeinen, sondern auf die individuelle Bestimmtheit eines Einmaligen zielen, nicht auf allgemeine Ideen oder Naturgesetze, sondern Einzeldinge und -ereignisse. Das nomothetische Verfahren der Naturwissenschaften bezieht sich darum auf

[360] „Für die philosophischen Prinzipienfragen gibt es nichts Wichtigeres als die Trennung der realen psychophysischen Sinnenwelt von dem Reich des Irrealen, das ihr Sinn und Bedeutung verleiht." Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), XVf.

[361] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), XVf.

[362] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), XVI.

[363] Wilhelm Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser Wilhelms Universität Straßburg, gehalten am 1. Mai 1894, Straßburg 1904, S. 12ff; zitiert nach ders.: Präludien, Bd. 2, erweiterte 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1911, S. 136ff; zu Windelband vgl. einführend Helmut Holzhey/Wolfgang Röd: Die Geschichte des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts, Bd. 2 (Geschichte der Philosophie Bd. XII), München 2004, S. 89-96.

[364] Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, S. 142f.

[365] Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, S. 136f.

Abstraktionen individueller Einzelereignisse, während es den idiographischen Geschichtswissenschaften entgegen der abstrahierenden Vereinheitlichung genau um die beschreibende Anerkennung dieser ihrer Eigenheit geht[366].

Im Anschluss an diese grundsätzlichen Unterscheidungen Windelbands geht Rickert[367] ebenfalls nicht vom inhaltlichen oder ontologischen Gegensatz zwischen Geschichte bzw. Kultur und Natur aus, sondern wie dieser von den epistemologisch-methodologischen Unterschieden der entsprechenden Wissenschaften, die sich nur erkenntnistheoretisch begründen lassen. Versteht Rickert mit Kant „Natur" als „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist"[368], so ist in der Tat nicht einzusehen, warum es nicht möglich sein sollte, auch psychische Ereignisse oder historische Individuen, ja sogar Farben und Töne großer Kunstwerke naturwissenschaftlich zu bestimmen. Insofern ist die Unterscheidung von Natur und Kultur und den entsprechenden Natur- und Kulturwissenschaften tatsächlich keine ontologische, sondern eine erkenntnistheoretisch-methodologische: „Zwei Gruppen von Objekten, die sich mit Rücksicht auf die Art ihres Seins, d.h. in der Weise wie Körper und Seele, voneinander unterscheiden, sind für die Gliederung der Wissenschaften überhaupt nicht zu finden"[369]. Weil Windelband mit Lotze (und im Gegensatz zu Kant) von Urteilen ausgeht, anstatt zunächst die grundlegende Problematik der Wirklichkeitskonstitution aufgrund von transzendentaler Apperzeption in der Begriffsbildung zu ergründen, setzt er „Tatsachen als fertige Gegenstände"[370] schon voraus. So kann ein und derselbe Gegenstand einmal gemäß seiner naturwissenschaftlichen Allgemeinheit und einmal in seiner historischen Individualität untersucht werden, ohne dass die numerische Identität des Gegenstandes zu Problem wird, ja (was noch bedenklicher ist) die entsprechende Problematik nicht einmal in den Blick genommen werden kann. Ganz im Gegensatz dazu konzentriert sich Rickert auf die „Begriffsbildung" und ihre Grenzen.

„In der Begriffsbildung, durch welche die Wirklichkeit aufgenommen wird, muß der für die Methode maßgebende formale Charakter stecken, und daher haben wir, um die Methode der Wissenschaft zu verstehen, die Prinzipien ihrer Begriffsbildung kennen zu lernen."[371]

Ähnlich wie bei Kant und im Gegensatz zu Windelband wird also das (historische) „Objekt" erst mittels einer synthetischen Einheitsfunktion (der transzendentalen Apperzeption bzw. des Begriffs) konstituiert.

„Rickert tadelt bei Windelband, daß er von Naturgesetzen und Geschichtsgestalten rede, also der Anschauung immer noch einen viel zu breiten Raum einräume; an die Stelle der Gestalten müßten wirkliche, rein logisch auflösbare Begriffe, wenn auch andere als die der Naturwissenschaften treten."[372]

Rickert sieht also (nach diesen Worten Ernst Troeltschs) die Notwendigkeit, sehr viel grundsätzlicher bei der Konstitution des Untersuchungsbereiches anzusetzen und diesen nicht in einer Summe von Extensionen und Ereignissen, sondern von Urteilen zu erblicken. „Die wissenschaftliche Arbeit der Philosophie verliert ihren Sinn, falls es nicht möglich ist, aus dem Chaos der Erlebnisse theoretisch einen Kosmos herauszuarbeiten"[373]. Wirklichkeit begegnet in einer „unübersehbare(n) Mannigfaltigkeit"[374]. Rickert unterscheidet eine „extensive Mannigfaltigkeit" von einer „intensiven Mannigfaltigkeit"[375].

---

[366] Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, S. 144ff sowie Herbert Schnädelbach: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974, S. 240f.

[367] Zum Problem der Geschichtswissenschaften im Anschluss an Windelband und zu Rickerts Distanzierung von ihm vgl. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 59f.

[368] Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis (1915), S. 424; es handelt sich hierbei bekanntlich um ein Kantzitat, das aber Rickert nicht als solches kennzeichnet, vgl. Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, Hamburg 2001, A 71; als Zitat ohne Quellenangabe in Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1913), S. 169; (1921), S. 130.

[369] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 14f.

[370] Schnädelbach: Geschichtsphilosophie nach Hegel, S. 146, auch zitiert bei Gerhard Wagner: Geltung und Normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantianischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers, Freiburg/München 1987, S. 110.

[371] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1926), S. 37.

[372] Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, Bd. 1: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften (=GS) III, Tübingen: Mohr Siebeck 1922, S. 563.

[373] Rickert: Die Philosophie des Lebens, S. 172.

[374] Zum Folgenden Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 31ff.

[375] Heinrich Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen: Mohr Siebeck 1902, S. 35f.

Extensiv gesehen bilden einzelne Elemente Teilbereiche einer unbegrenzten Vielfalt in räumlich unendlich differenziert verschiebbaren Grenzen einerseits und zeitliche Momentaufnahmen sich fortlaufend verändernder Abläufe andererseits; intensiv gesehen kann alles in einer unendlichen Anzahl einzelner Hinsichten und Dimensionen unterschieden werden, je nachdem, welche Fragen gestellt, welche möglichen Prädikationen überprüft werden. Ausdrücklich weist schon Rickert darauf hin, dass entsprechende Selektionen und Reduktionen von Komplexität bereits in den natürlichen Sprachen stattfinden[376], denen damit eine Funktion apriorischer Synthesis zukommt und womit Rickert (wie wir sehen werden) eine zentrale Einsicht Heideggers (GA 20, 75) wenn nicht antizipiert, so doch zumindest anrührt.

Wirklichkeit zeichnet sich zunächst durch die unbegrenzbare Kontinuität[377] dieser Abläufe und Übergänge aus. Ein zweites Merkmal ist ihre Heterogenität[378], denn streng genommen ist jedes Ereignis einzigartig und damit nicht erschöpfend kategorisierbar, so dass Rickert von einem „heterogene(m) Kontinuum“ spricht, ja, die Wirklichkeit gar als „irrational“ bezeichnen kann – gerade das macht die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ aus. Denn während sich die geschichtlichen Kulturwissenschaften gerade für das individuelle Ereignis interessieren, abstrahieren die Naturwissenschaften von aller Individualität und bestimmen Entitäten und Ereignisse nur als Instanziierungen von Gesetzen oder Elemente einer Gattung. Diese Abstraktion verschafft entsprechenden Urteilen Geltung, unterscheidet diese aber prinzipiell von der immer nur individuellen Wirklichkeit. Das rein Faktische dagegen ist aus wissenschaftlicher Sicht für Rickert irreal, denn Realität erhalten auch Kulturobjekte nur über eine geltende Allgemeinheit, die in ihrem Fall allerdings nicht die des Allgemeinbegriffs auf Grundlage generalisierter Eigenschaften ist, sondern auf Werten beruht. Zumindest der spätere Rickert wird allerdings im Hinblick auf „irrationale“ Elemente der Lebensphilosophie zugestehen, dass „(z)war (…) die Philosophie niemals auf die Herrschaft des Logischen oder Rationalen über die Welt verzichten können“ wird, dass sie sich aber „ebenso vor Panlogismus oder Rationalismus hüten“ muss. Neben der wissenschaftlichen Vernunft der Aufklärung, die allein die Welt erkennt, sei es in naturwissenschaftlichen Begriffen einerseits oder kulturwissenschaftlichen Begriffen andererseits, sind es insbesondere die Künste, die hier ihren legitimen und unverzichtbaren Ort haben, da sie sich durchaus auf Wirklichkeit beziehen, auch wenn sie so nicht eigentlich und im strengen Sinne erkannt wird.

„Wo daher das Streben nach rationaler, wissenschaftlicher Auffassung des Ganzen dazu führt, das All der Welt in eine bloß rationale, bloß wissenschaftliche Welt zu verwandeln, da hat der Hinweis auf das lebendige Leben, das stets irrational und, wenn man will, überverständig ist, in der Tat unantastbare Bedeutung.“[379]

Doch trotz solcher Zugeständnisse bleibt auch der späte Rickert dabei, dass es echte Erkenntnis nur über den wissenschaftlichen Begriff geben kann, dieser aber sowohl als naturwissenschaftlicher Allgemeinbegriff wie als historisch-kulturwissenschaftlicher Individualbegriff auf allgemeiner Geltung beruht, nur dass die Geltung des Letztgenannten, und mit ihr sein Sinn, auf der Geltung der Werte beruht[380].

„Die Wissenschaften bedürfen, falls ihr umbildendes Verfahren nicht willkürlich sein soll, eines ‚a priori‘ oder eines Vor-Urteils, dessen sie sich bei der Abgrenzung ihrer Wirklichkeiten gegeneinander oder bei der Verwandlung des heterogenen Kontinuums in ein Diskretum bedienen können, d.h. sie brauchen ein Prinzip der Auswahl, mit Rücksicht auf das sie im gegebenen Stoffe, wie man sich ausdrückt, das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet.“[381]

Spätestens seit Kant gilt eine „reine“ Passivität nicht mehr als Quelle wahrer, noch unentstellter und nicht verzerrter Erkenntnis, sondern liefert mit „Empfindungen“ nur ein Chaos von unzusammenhängenden Eindrücken. Wirklichkeit muss durch Einheitsstiftungen erst konstituiert werden, „Objekte“ gehen daraus hervor, dass das Mannigfaltige der Anschauungen zu Einheiten synthetisiert

[376] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 40.

[377] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 39.

[378] Ebd., vgl. zu diesen Punkten auch Heidegger: GA 56/57, 171ff.

[379] Rickert: Die Philosophie des Lebens, S. 172.

[380] So naheliegend dies handlungstheoretisch gesehen auf den ersten Blick sein mag, ist es doch zumindest kontraintuitiv, sobald es um andere Sinndimensionen geht – man denke nur an sprachlichen Sinn. Doch selbst wenn man eine wahrheitskonditionale Semantik entwerfen möchte, müsste der Wahrheitsbegriff doch deutlich erweitert und abgeschwächt werden.

[381] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 325.

werden, deren Legitimität und Rechtmäßigkeit daran hängt, dass dies auf regelkonforme Weise gemäß den Kategorien (und Grundsätzen) der transzendentalen Apperzeption erfolgt. Während Kants Problembeschreibung wie der grundsätzliche Lösungsansatz über Formen apriorischer Synthesis weite Zustimmung finden, bleiben Bestimmtheit wie reflexive Bestimmung dieser Formen ebenso umstritten, wie die Frage nach Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Begründung. Die Vorstellung einer „ungefilterten" und ungeformten Wahrnehmung jedenfalls entpuppt sich als illegitim und begründungsbedürftig, sondern auch als unwirkliche Abstraktion. Schon bei Dilthey sahen wir, dass er ähnlich auf den Reichtum phänomenalen Erlebens verweist (GS VII, 131), wie James von „radikaler", Dewey von (in Wahrheit schon immer vermittelter) „unmittelbarer" Erfahrung spricht[382], wenn uns je nach Situation und kultureller wie biographischer Prägung Erfahrungen als so oder so qualitativ bestimmte erscheinen. Darum sind im hier angeführten Zitat deutlich Anklänge nicht nur an Gadamers Vorurteilsbegriff, sondern auch an Heideggers Theorem des apriorischen Perfekts und der Vorstruktur des Verstehens herauszuhören. Doch ist dies zunächst eine bloße phänomenale Beschreibung wirklicher Erfahrung, weshalb es zur transzendentalen Begründung von Erfahrung nicht irgendeines Aprioris oder „Vor-Urteils" bedarf, sondern (wie Rickert zu Recht festhält) eines Prinzips, das im Fall der Naturwissenschaften durch den generalisierenden Allgemeinbegriff, im Fall der historischen Kulturwissenschaften durch entsprechende Werte geleitet ist, die allein Sinn und Individualität ermöglichen. Was also ist das Wertvolle und Wesentliche? Rickert tangiert zwar immer wieder das reziproke Bedingungsverhältnis von Historiker und Geschichte, wenn er das historisch „Wesentliche" als das für „uns" bzw. den Betrachter oder Akteur Wesentliche bezeichnet, doch sträubt er sich radikal gegen ein entsprechendes Modell eines hermeneutischen Zirkels oder auch nur einer historischen Dialektik, die unausweichlich wird, wenn nicht nur, wie in der Transzendentalphilosophie, die Bedingtheit der gegenwärtigen und der vergangenen „Wirklichkeit" in ihrer Bestimmtheit durch die sie konstituierende Erkenntnisform herausgestellt, sondern auch betont wird, dass die je gegenwärtige, konstruktiv beteiligte Erkenntnisform wiederum von dieser (vergangenen und gegenwärtigen) Wirklichkeit (mit-)bedingt ist. Die sich abzeichnende relativierende historische Dynamik lässt sich nur durch die objektive Geltung der zugrunde liegenden Werte vermeiden. Denn (so fasst Troeltsch Rickerts Standpunkt zusammen) es muss der

„rein vom logischen Subjekt ausgehenden Wertlehre anheimgestellt werden (…), welche die historische bedeutsamen individuellen Tatsachen als gerade durch Beziehung auf einen in ihnen realisierten, den Handelnden in ihnen vorschwebenden Wert erst zusammengeschlossen und dadurch auch (werden sie, JT) erst für den Historiker interessant, wesentlich und eigentümlich"[383].

So legitimiert einerseits allein die Geltung der Werte die Auswahl historischer Stoffe und diese werden dann angemessen rekonstruiert. Andererseits aber hängen „Wissenschaftlichkeit" und „Objektivität" daran, dass sich der historisch arbeitende Kulturwissenschaftler in seinen Begriffsbildungen allein an diejenigen Werte hält, die auch die historischen Personen oder (wie Rickert auch sagen kann) die historischen „Zentren" in ihrem Handeln leiten; keinesfalls aber dürfen diese wertgelenkten Handlungen ihrerseits vom Historiker bewertet werden. Diese beiden Forderungen passen aber nur zusammen, wenn allein diejenigen Individuen oder Ereignisse bedeutsam sind, deren Bedeutsamkeit und Einzigartigkeit aus einer Wertgebundenheit hervorgeht, die sowohl deren „wesentlichen" Eigenschaften und Eigenarten ausmacht, als auch vom heutigen Betrachter und Historiker als ein solcher Wert angesehen wird. Immer jedoch sind es die gegenwärtigen Werte des wissenschaftlichen Betrachters, die aus der Vielzahl möglicher historischer Individuen und Themen diejenigen selektiert, die den „objektiven" Werten bzw. denen des Wissenschaftlers entsprechen. Die Werte handelnder historischer Personen werden thematisiert, normieren aber niemals die Werte des Historikers; die Übereinstimmung mit ihnen entscheidet über die „Objektivität" der Untersuchungen, niemals aber über die Themenauswahl. Daher begründet Rickert auch das Verständnis des historisch „Bedeutsamen" allein auf die objektiven, allgemeinen und überzeitlichen Werte und er versucht, einen Zusammenhang mit dem (historisch gewordenen) Selbstverständnis des Betrachters oder Historikers auszublenden. Zwar müssen diese aktuellen, das historische Arbeiten leitende Werte auch mit dem Selbstverständnis und den Werten der historischen Individuen übereinstimmen, so dass auch diese zu einem bestimmten Grad objektive Werte sein müssen, aber diese Übereinstimmung ist kontingent und der heutigen Wertfindung und -begründung äußerlich. Die Abwehr eines dialektischen Zusammenhangs bzw. hermeneutischen Zirkels zeigt sich im Unterschied zu Diltheys Bedeutsamkeitsbegriff. Dieser ließ sich weder allein auf das untersuchende Subjekt bzw. den verstehenden Historiker zurückführen, noch auf eine historisch positiv gegebene Wirklichkeit. „Bedeutsam" war sowohl

[382] James: Pragmatismus und radikaler Empirismus, S. 59; Dewey: Experience and Nature, S. 96.

[383] Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (GS III), S. 230.

das (historische oder gegenwärtige) Thema, als auch deren rezeptive Gegebenheitsweise, so dass „bedeutsam“ als Adjektiv wie als Adverb gebraucht werden kann und muss. Im Zusammenspiel mit historisch oder kulturell Thematisierbarem werden eigene Wertüberzeugungen erst geschaffen: eben dann und eben darum erscheinen sie bei Dilthey als bedeutsam. Anders bei Rickert, bei dem die historische Dimensionen und die historischen Bedingtheiten auch der Werte des untersuchenden Kulturwissenschaftlers ausgeblendet werden müssen, weil er einen relativierenden Historismus im Stile Diltheys verhindern will. Aufgrund von Rickerts Wertrealismus wird das jeweilige Wissen oder Nichtwissen, dass die historischen Individuen um diese Werte haben, ohnehin unwichtig – mit Ausnahme freilich desjenigen Individuums, das mit dem Transzendentalphilosophen zusammenfällt. Wird aber (was in einer Hinsicht nur konsequent ist) auch dessen Einsicht relativiert, so wird nachvollziehbar, warum Rickert, in völligem Widerspruch zu seinem Vorhaben und Selbstverständnis, als Relativist und Historist verstanden werden konnte[384]. Doch für sein Selbstverständnis ist der Unterschied zur bisherigen Historik, für die Dilthey lediglich einen Höhepunkt bildet, klar. Für eine Historik im Sinne Diltheys ist das Vergangene nicht in erster Linie deswegen bedeutsam, weil es kausale Folgen für die Gegenwart hat, sondern weil es zu denken gibt, eine Differenz für Selbst- und Weltverständnis eröffnet und damit auch die Wertüberzeugungen ändern kann. Bei Rickert dagegen sind es objektiv geltende und entsprechend begründbare Werte, die die (vergangenen und gegenwärtigen) Kulturgüter konstituieren, sie „wertvoll“ und interessant machen und ihnen Bedeutung verleihen.

„Die Worte ‚wesentlich‘ aber, oder auch ‚interessant‘, ‚charakteristisch‘, ‚wichtig‘, ‚bedeutsam‘, die man auf das Historische immer muss anwenden können, verlieren ohne die Beziehung der so bezeichneten Objekte auf irgendwelche Werte jeden angebbaren Sinn.“[385]

Rickerts Aufzählung nennt zweifellos zentrale Dimensionen des Bedeutsamkeitsbegriffs, doch ist die Frage, ob er sie und ihren Zusammenhang, der ja auch in hermeneutischen Traditionen mehr beschrieben und expliziert als begrifflich bestimmt wurde, mithilfe des Wertbegriffs genauer bestimmen und sogar begründen kann. Doch darf man Rickert nicht mit einem Positivisten verwechseln, denn das Bedeutsame ist bei ihm keinesfalls ein psychologischer Rest oder etwas, das die bloß sekundäre Aneignung oder Beurteilung von objektiv gegebenen Fakten betrifft. Ganz im Gegenteil entscheidet es ja über Konstitution und Wirklichkeit der Kulturobjekte. Daher verliert es jede subjektive Dimension und wird mit dem wissenschaftlich Geltendem geradezu identifiziert, wenn der Kulturwissenschaftler das sucht, „was historisch bedeutsam ist und was nicht, kurz das, was erst den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte ausmacht“[386].

Die Begriff des „Wichtigen“ gibt Rickert die Möglichkeit, auch die Kausalitätskategorie in seine kulturwissenschaftliche Historik aufzunehmen und teleologisch mit dem Wertbegriff zu verknüpfen. Denn auch wenn ein Naturereignis für sich genommen eigentlich nicht wertbezogen sein kann und kein Teil der Kulturgeschichte ist, können es seine Folgen für menschliches Handeln und Werten sehr wohl, wie man sich am Ausbruch des Vesuv im Jahre 79 nach Christus oder dem Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 vergegenwärtigen kann; „historische Wirksamkeit“ bezeichnet darum keine bloße Kausalität. „‚Historisch wirksam‘ ist vielmehr nur das, was historisch bedeutsame Wirkungen ausübt, und das heißt wieder nichts anderes, als daß ein Kulturwert maßgebend ist für die Auswahl des geschichtlich Wesentlichen.“[387]

In jedem Fall benötigt man bereits auf der Ebene naturwissenschaftlicher Begriffsbildung eines Auswahlverfahrens, das wesentliche Eigenschaften von unwesentlichen unterscheidet. Nur durch solche Abstraktion von individuellen Eigenschaften sind überhaupt erst Allgemeinbegriffe zu bilden, die dann durch Generalisierungen in allgemeine, naturgesetzliche Zusammenhänge gefasst werden können[388]. Dadurch drohen die Naturwissenschaften nach Rickert mit dem Individuellen auch das Wirkliche aus dem Blick zu verlieren.

[384] Georg G. Iggers: Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart, Wien 1997, S. 198ff.

[385] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 337; (1921), S. 254; Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 94.

[386] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 86.

[387] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 105.

[388] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 58.

„Das Individuelle verschwindet bereits durch die primitivste Begriffsbildung. Wenn (…) nichts Individuelles und Anschauliches in den Inhalt naturwissenschaftlicher Begriffe eingeht, so folgt daraus, daß nichts Wirkliches in sie eingeht.“[389]

2.1.6.1 Rickert im Kontext von Kant, Hegel, Cassirer und Dilthey

Ernst Cassirer hat dieser These später insofern widersprochen, als das Allgemeine nicht wie in Rickerts Fall subsumtionslogisch, sondern relationslogisch gesehen als Reihengesetzlichkeit verstanden werden muss. Das Allgemeine ist dann mathematisch gesehen als Reihenprinzip, das Besondere als Reihenglied anzusehen, womit ein prinzipiell verstandener Gegensatz von Anschaulichem und Wirklichem entfällt[390]. Cassirers Kritik und sein eigener systematischer Ansatz ist gerade als alternativer Entwurf einer ebenfalls neukantianischen, oder doch neukantianisch inspirierten, Kulturphilosophie so aufschlussreich. Die Nähe zu hermeneutischen Positionen ist dann handgreiflich, wenn man den hermeneutischen Zirkel von Teil und Ganzem auf Textteil und Textganzheit, aber auch auf Autor und Leser gegenüber dem Text bezieht, wobei einerseits der Text als Teil der ganzheitlichen Autor- bzw. Leserwelt, andererseits Autor und Leser innerhalb einer Ganzheit der Textwelt verortet werden können. Die Ganzheit kann dann ebenso wie das regel- und strukturgebende (d.h. „artikulierende“) Prinzip als in einem besonders „prägnanten“ Teil bzw. Element oder Glied zum Ausdruck kommen. Ähnlich versteht Dilthey das Ganze als Sinnzusammenhang, der sich in denjenigen Teilelementen besonders prägnant und authentisch ausdrückt, die das Ganze strukturierend „artikulieren“ und entsprechend erschließungskräftig oder authentisch sind. Kann ein Prinzip nicht anders als durch ein solches Teil bzw. Reihenglied zum Ausdruck werden[391], handelt es sich offensichtlich um eine Art Symbol, ein „erstes Allgemeines“, in dem sich auf seine Weise die Antinomien der Reflexionsbegriffe niederschlagen, da es einerseits transzendental in Anspruch genommen und als transzendentales reflexiv gesetzt (hermeneutisch gesprochen: expliziert), andererseits aber gleichzeitig als positives Element (Teil, Glied) thematisiert werden kann und muss. Die Antinomien der Reflexionsbegriffe werden zwar nicht aufgelöst, aber unterschiedlich sinnvoll, prägnant, erschließungskräftig, pragmatisch fruchtbar oder orientierend dargestellt und ausgedrückt. Kann die unbedingte Bedingung sowohl im letzten Glied einer Reihe wie in ihrer Totalität insgesamt und somit metastufig zu ihr verstanden werden, so dass nachvollziehbar wird, wie ein „letztes“ Glied symbolischer Repräsentant des Ganzen werden kann. Doch muss eine solche Metastufigkeit ja reflexiv gesetzt werden, wodurch sie relativiert und epistemischen Bedingungen unterworfen wird, was den Anspruch auf Unbedingtheit fraglich macht.

Da das letzte Glied und mit ihm die summarische Totalität aber prinzipiell unerreichbar ist, wird die Bedeutung des Infinitesimalkonzepts deutlich, dessen philosophische Relevanz Cassirer insbesondere von Leibniz und Cohen her begreift. Egal wie viele Beschreibungen aufsummiert werden, sie können nicht einmal eine quantitative Summe und Vollzähligkeit der Prädikate erreichen. Dass es phänomenologisch gesehen dennoch zu Erfahrung und Verstehen qualitativer Ganzheit einer historischen Individualität, eines Kunstwerks, einer Ausdrucks- oder Gestaltwahrnehmung kommt, lässt sich also nicht als eine Form der „Einheit“ verstehen, die über eine quantitative Totalität von Eigenschaften zustande kommt. Auch bei Kant muss zwar die durchgängige Bestimmung und damit vor allem individueller empirischer Gegenstände vor dem Hintergrund einer *omnitudo realitatis* als Inbegriff aller denkbaren Prädikate gedacht werden können, doch bleibt sie damit natürlich eine kontrafaktische, regulative Idee. Die Konstitution von Gegenständen der Erfahrung erfolgt zwar über die Einheit der transzendentalen Apperzeption, doch gilt das nur für „Gegenstände überhaupt“, nicht für die individuelle Besonderheit historischer bzw. empirischer Gegenstände. Um deren intensional unauslotbare Tiefe anzuzeigen eignen sich insbesondere ästhetische

[389] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 236, 238.

[390] Zur Kritik Cassirers an Rickerts Entgegensetzung von abstrakt-bestimmungsarmen Allgemeinbegriff und individuell-bestimmungsvoller Wirklichkeit vgl. Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1910, S. 293ff. Richard Hönigswald verteidigt Rickert gegenüber Cassirer und bezweifelt, dass letzterer auf diese Weise der individuellen historischen Person gerecht werden kann (Richard Hönigswald: Zur Wissenschaftstheorie und –systematik mit besonderer Rücksicht auf Heinrich Rickerts ‚Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft‘, in: Kant-Studien 17 (1912), S. 28-84; Ernst Wolfgang Orth: Leben und Erlebnis bei Heinrich Rickert. Zur Frage der Kontingenz im Neukantianismus, in: ders. u.a. (Hgg.): Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive der modernen Kulturphilosophie, Würzburg 1998, S. 87.

[391] Kann es hingegen sehr wohl auch anders ausgedrückt und reflexiv in den Begriff aufgehoben oder als konstitutives Prinzip oder regulative Idee gesetzt werden, handelt es sich um eine Repräsentation im engeren Sinne, die etwas re-präsentiert, das ihm zwar nicht rein (bzw. „abstrakt“) äußerlich ist, dem aber dennoch in relativer Unabhängigkeit eine eigene Bestimmtheit zukommt.

Ideen, denn in ihrem Fall kommt der gesamte Apparat kategorialer und prädikativer Bestimmungen in Bewegung. Zwar kommt die intensional unauslotbare Tiefe jedem noch so trivialen empirischen Gegenstand zu, da niemals alle Fragen gestellt und alle denkbaren Prädikationen überprüft werden können, doch nur im Fall ästhetischer Ideen wird die Differenz von Erscheinung und Ding an sich erfahrbar und zwar auf eine Weise, die die objektiven Gegenstände ebenso über die transzendental-kategorialen Bestimmungen hinausführt wie das empirische Subjekt über die transzendentale Apperzeption.

In der hermeneutischen Tradition hat Dilthey das Verhältnis von Teil und Ganzem zwar zur Grundlage seines Spätwerks gemacht, doch wenn es um die Frage geht, was diese beiden Begriffe zu Einheiten macht, bleibt es meist bei tastenden phänomenologischen Versuchen. Immerhin darf der Begriff des Zusammenhangs (des Seelenlebens, des Zwecks, des Wirkungszusammenhangs, des biographischen Lebenslaufes, der Geschichte usw.) als unverzichtbarer Beitrag Diltheys angesehen werden. Da das Ganze insbesondere in bedeutsamen Teilen präsent wird, die zu prägnanten Symbolen werden, weil „Teile eine Bedeutsamkeit für das Ganze haben“ (GS VII, 229), wird verständlich, warum das entsprechende Teil das Ganze nicht nur symbolisch antizipiert, sondern auch „artikuliert“, wobei der Artikulationsbegriff sowohl den Aspekt der Gliederung des Zusammenhangs wie des expressiven Ausdrucks umfassen kann. Hier berührt sich Dilthey mit Cassirer, denn auch dieser betont: Es „entsteht das Ganze nicht erst aus den Teilen, sondern es konstituiert dieselben und gibt ihnen ihre wesentliche Bedeutung“ (PsF I, 38). Das Ganze ist nicht die Summe der Teilelemente, denn auch wenn es nicht unabhängig von diesen besteht, kann ein Teilelement nur im Rückgriff auf das ihm entsprechende Ganze bestimmt werden.

Damit nimmt Cassirer auf seine Weise eine traditionelle Kritik auf, die sich (zum Teil in der Aufnahme Hegels) als konsequente Fortführung Kantischer Einsichten versteht. In Kants Fall können kulturelle Einheiten schon deswegen nicht als bloße Summe oder Aggregat gemeinsamer Eigenschaften verstanden werden, weil ein endlich-diskursiver *intellectus ectypus* Regeln benötigt, nach denen eine konstruktive Synthesis möglich sein kann. Schon die Konstitution zu Objekten setzt eine Einheitsbildung voraus, die klassisch dem *intellectus archetypus*, von Kant aber der transzendentalen Apperzeption zugesprochen wird. Der Moment der Synthesis fasst die Einzelelemente zusammen und ist darin ihnen gegenüber überzeitlich, so gewiss der empirische Vollzug dieser Synthesis wiederum zeitlich sein muss. Die Einleitungen zur *Kritik der Urteilskraft* machen darauf aufmerksam, dass innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* nur nach den apriorischen Synthesisregeln von Gegenständen überhaupt, nicht nach empirisch-individuellen Gegenständen gefragt wurde, mit denen es die geschichtliche Wirklichkeit zu tun hat. Das unter einen Allgemeinbegriff gefasste verliert seine individuelle Besonderheit und wird zum Einzelnen, weil es nur hinsichtlich seiner mit den übrigen Instanziierungen (token) gemeinsam geteilten Eigenschaften in den Blick kommt.

Nun wird deutlich, wie relevant die Überlegungen in den Diskussionen seit der *Kritik der Urteilskraft* sind, was durch Hegels Kritik nur unterstrichen wird, dem sie wieder einmal nicht konsequent genug sind. Im Fall des Kunstschönen wie der organischen Natur wird das Allgemeine nicht mehr abstrakt, sondern konkret gedacht, etwa als „ästhetische Idee“, die im unmittelbar-anschaulich Besonderen gleichzeitig den allgemeinen Gedanken, die Form präsent macht. Wie die Natur einerseits die Notwendigkeit von Kausalitätsgesetzen, andererseits aber die Freiheit als Zweck realisiert, was wiederum nur vom freien Denken erkannt werden kann, so schafft es das Genie, positiv gegebene, objektive Erscheinungen gleichzeitig zum Ursprung inspirierender Freiheit werden zu lassen, indem „der Einbildungskraft ein() Schwung gegeben wird“ (KU, B 196). Das Erstaunliche daran ist, dass das transzendentale Subjekt in seiner Freiheit nicht mehr der Welt antinomisch gegenüber, ja dualistisch entgegen gesetzt wird, sondern dass die mehrfach angesprochene „Passung“ in die Welt, in Natur und Kultur, seine Freiheit ganz im Gegenteil bewusst machen und fördern kann; im Fall des Erhabenen ist es sogar die Erfahrung des Nicht-Passens und Scheiterns von Verstand und Einbildungskraft, die aber erstaunlicherweise den gleichen Effekt hat. Das Subjekt erfährt sich selbst nicht nur als Zweck der Welt gegenüber, sondern als Teil der Welt auch von dieser hervorgebracht. Genau darum kann sich das Modell des Organismus nahelegen, obwohl Kant die Naturkausalität als wesentlichen Bestandteil des Organismusbegriffs ansieht und ihn daher nicht auf Kulturprodukte anwendet. Spannend wird er für Hegel und andere deswegen, weil in ihm das Individuelle und Besondere nicht zum Einzelfall (token) eines ihm äußerlichen Allgemeinbegriffs (type) nivelliert werden muss und das Allgemeine nicht „abstrakt“ bleibt. Ähnlich wie später Metapher bzw. Symbol in ihrer konkreten Besonderheit dennoch zu einem „individuell Allgemeinen“ werden, sind Kunstschönes und organische Natur einerseits unmittelbar anschaulich, andererseits allgemeine Form und entsprechen darum dem intuitiven Verstand. Hegel attestiert diesen Überlegungen Kants immerhin, „spekulativ“ im besten Sinne des Wortes zu sein und „in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen“, auch wenn er freilich sogleich kritisiert, dass Kant derlei nur im Bereich kontingenter Erfahrungen verortet,

anstatt ihnen eine universale Notwendigkeit zuzusprechen[392]. Aber gerade in der Beschränkung auf eine allenfalls punktuelle Erfahrung der Konvergenz von subjektivem und objektivem Geist, insbesondere in ästhetischen und religiösen Erfahrungen, ist man später Kant gefolgt. Es sind diejenigen „Vorstellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne daß solcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe", die als bedeutsam bezeichnet werden, wobei das „Gefühl der Zusammenstimmung" von „Freiheit" und „Gesetzmäßigkeit"[393] sich im Erleben vollzieht oder als Resonanzerfahrung bezeichnet werden kann, eben weil beide Relate ihren eigenen Regeln oder Gesetzmäßigkeiten folgen, also in ihrer Eigenfrequenz authentisch getroffen werden.

Muss Entsprechendes nicht auch (über Kant hinausgehend) von der Geschichte gelten? Was Kant lediglich als episodische und ihrerseits kontingente Erfahrungen der reflektierenden Einbildungskraft anerkennt und auf das organische Kunstwerk bzw. die organische Natur begrenzt wird, wird bei Hegel zum Programm einer notwendigen (und totalen) Selbstvermittlung. Dilthey widerspricht zwar den universalen Ansprüchen auf zwingende Notwendigkeit und Totalität der Sache wie ihrer Erkenntnis, doch übernimmt (wie man an Diltheys Lebensbegriff sehen kann) der hermeneutische Zirkel das organologische Modell eines freien Naturzwecks von Teil und Ganzem, indem der Mensch Teil einer lebensphilosophisch wie kulturphilosophisch verstandenen Geschichte wird, der er andererseits aber auch gegenüberstehen kann. Daher die notwendige Möglichkeit reflexiver Selbstanwendung und Selbstverortung im Wechselspiel von Teil und Ganzem, Mensch und Geschichte. Die scheinbare „Schwäche" seiner hermeneutischen Auffassung kann darin gesehen werden, dass dem Historiker Dilthey die Angemessenheit der Beschreibung tatsächlich praktizierter Geschichtswissenschaft und sein eigenes Eingebunden- und Bedingtsein nicht nur höher steht als die Möglichkeit universaler Geltungsansprüche und deren epistemologisch-wissenschaftstheoretischer Begründung, sondern darin, dass letztere als kaum noch formulierbar erscheinen. Zwar zeigt der Zusammenhang des geschichtlich Bedeutsamen mit dem expressiv Bedeutsamen, dass im Begriff der Artikulation das strukturierende, ja konstruktionistische Moment der Geschichts- und Geisteswissenschaft von ihm gesehen und in den Lebenskategorien ansatzweise auch ontologisch ernst genommen wird, doch zeigen gerade Heideggers Konsequenzen, dass das Problem der Geltung damit noch lange nicht bewältigt ist, von Heidegger sogar aufgegeben wird. In Diltheys Fall muss darum aber nicht bestritten werden, dass es regionale Begründungen gibt, die Geltungsansprüche stellen oder dass es Zusammenhänge und Einheiten gibt, die extern begründbar oder auch für etwas oder jemanden bedeutsam sind, der nicht mit dem Historiker, Geisteswissenschaftler oder auch eine Diskursgemeinschaft identisch ist. Doch spätestens in dem Fall, wenn es keine internen Begründungszusammenhänge mehr gibt und letzte Fragen gestellt werden, wenn darüber zu befinden ist, welche Fragen überhaupt sinnvoll zu fragen sind, wenn alle möglichen Fragen gestellt werden könnten, ohne dass es Kriterien oder Beurteilungsmaßstäbe gibt, dann spätestens ist es das Selbstverständnis des Forschers bzw. der Forschergemeinschaft angesichts ihrer konkreten Situation und ihrer Interessen, die eine Selektion der Themen, Fragen und Hinsichten wesentlich mitbestimmt. Es erscheint in hermeneutischer, pragmatischer oder expressiver Art und Weise „bedeutsam".

Diltheys zweite Bedeutsamkeitsdimension können bedeutsame Teile ihre besondere Bedeutung für das Ganze aufgrund hermeneutischer Erschließungskraft oder aber auch des besonderen Wirkungszusammenhangs haben[394]. In seinem Fall kann das Ganze ja nur im „Ausdruck" der Teile bzw. der Teil-Erlebnisse präsent werden, der damit auch in expressiven, ästhetisch-poetischen Sinne zum (prägnanten) Symbol des Zusammenhangs (Ganzen) werden kann. Beides wiederum wurzelt bei ihm im Lebensverhältnis des praktischen Selbstverstehens (und damit der Lebenskategorie der Bedeutung bzw. Bedeutsamkeit), das sich aus einer konkreten, auch pragmatisch zu bewältigenden Situation heraus mit (seiner) Vergangenheit befasst, so dass auch der pragmatistisch-handlungstheoretische Aspekt des Bedeutsamkeitsbegriffs hiermit verbunden sein kann. In der hermeneutischen Tradition ist die Interdependenz beider Dimensionen offen als hermeneutischer Zirkel verstanden, der vergangene und fremde Ausdrucksformen und Kulturphänomene als bedeutsam versteht, weil sie in einem komplexen Zusammenhang mit dem eigenen und aktuellen Selbstverstehen stehen, welches wiederum durch das konstituiert wird, was ihm bedeutsam erscheint. „Täuschen" kann ein solcher Schein nicht, es ist bedeutsam insofern es als bedeutsam erscheint, auch wenn es im weiteren Verstehen kritisch überwunden

[392] Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), S. 80f (§ 55f).

[393] Hegel: Enzyklopädie (1830), S. 81 (§ 56).

[394] Erinnert sei an die zusammenfassende Formulierung Diltheys: „Bedeutsamkeit ist die auf der Grundlage des Wirkungszusammenhangs entstehende Bestimmtheit der Bedeutung eines Teiles für ein Ganzes." (GS VII, 239)

und durchschaut werden mag. Erst eine *Hermeneutik des Verdachts* im Sinne von Marx, Nietzsche oder Freud wird diesen Zusammenhang systematisch hinterfragen. Die unterschiedlichen Dimensionen des Bedeutsamkeitsbegriffs erscheinen bei Dilthey daher aus guten Gründen so vage und ineinander verwoben, so dass man kann hier von einer präzisen Unbestimmtheit sprechen kann, die Fortbestimmungen ermöglicht, ohne sich neuen Impulsen zu verschließen. Denn die vage Beurteilung eines (historischen) Ereignisses als bedeutsam geht dem Urteil des Historikers voraus, wie es auch dessen Wertüberzeugungen sowie seiner wissenschaftstheoretischen Selbstbegründung vorhergeht, die zudem geschichtlich vermittelt ist, so dass das Bedeutsame gerade auch für das Verstehen des konstruktivistisch oder transzendental Verstehen und Urteilen relevant sein, es aber vor allem auch kritisieren und verändern kann, denn ohne die Ahnung, dass es „einen Unterschied macht", wäre es nicht bedeutsam. Worin Selbstverstehen und Überzeugungen des Historikers wie des historischen Individuums jeweils bestehen, bleibt zunächst offen und die Beurteilung als bedeutsam bezeichnet nur die Gewissheit, dass zu berücksichtigende Aspekte im Spiel sind. Auch wenn Dilthey immer wieder selbst grundlegende Begriffe wie Bedeutung, Sinn, Verstehen oder eben Bedeutsamkeit (etwa in der formalen Struktur von Teil und Ganzem) näher zu bestimmen oder zumindest zu charakterisieren versucht, zeigt sein Rückverweis auf Lebenskategorien, dass das lebensweltliche Sinnverstehen die vortheoretische Grundlage auch höherstufiger Theoriekonzeptionen bildet, die nur partiell, nicht aber vollständig aufzuhellen oder gar erkenntnistheoretisch zu begründen sind.

Rickerts Gegenentwurf steht Hegel natürlich noch kritischer gegenüber als Dilthey. Die Einsicht in die individuelle Besonderheit des Historischen aber ist auch ihm unverzichtbar und er betont, dass die Geschichtswissenschaft in ihren Begriffsbildungen[395] gerade das Individuelle ins Auge fasst. Wie also geht er vor? Rickert fasst zunächst das „Historische" im Anschluss an Windelbands Unterscheidung nomothetische und ideographischer Begriffe bzw. Urteile gut neukantianisch nicht aus ihrem ontologischen, sondern epistemisch-methodologischen Gegensatz zur Naturwissenschaft auf. „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle."[396].

Durch den Ansatz beim anschaulich-konkret Individuellen wird die Geschichtswissenschaft „die eigentliche Wirklichkeitswissenschaft"[397], wobei der Akzent aus Rickerts Sicht zunächst freilich auf „Wirklichkeit", nicht aber noch nicht auf „Wissenschaft" liegt, denn genau die ist ja im Falle der Geschichtswissenschaft problematisch. Während die individualisierende Darstellung zwar der Realität gerecht wird, stellt sich die Frage umso dringlicher, welcher Wissenschaftsanspruch erhoben werden kann, wenn auf abstrahierende Allgemeinbegriffe und generalisierende Gesetze verzichtet wird.

Auf diese Weise ergibt sich scheinbar nur die Wahl zwischen einer wissenschaftlichen Perspektive, die sich über abstrahierende Allgemeinbegriffe und universelle Gesetze aufbaut einerseits oder einer eher beschreibenden Perspektive andererseits, die zwar versuchen kann, den individuellen Wirklichkeiten gerecht zu werden, von der aber nicht einzusehen ist, wie sie von dort aus einen allgemeingültigen Zugriff auf die Wirklichkeit formulieren können soll.

„Auch die Geschichte muß, um Begriffe bilden und Erkenntnis geben zu können, in den kontinuierlichen Fluß des wirklichen Geschehens Grenzen ziehen und seine unübersehbare Heterogenität in ein übersehbares Diskretum verwandeln."[398]

Daher muss Rickert in Auswahl des Gegenstandsbereiches wie der Untersuchungsperspektive den Anspruch erheben können, durchaus das „Wesentliche" eines Phänomens zu erfassen, was er beides über den Wertbezug historischer Ereignisse versucht. Sein Ansatz zur Begründung der Kulturwissenschaften versteht daher „Kultur als das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen (…) Hervorgebrachte oder (…) Gepflegte"[399].

---

[395] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 229ff.

[396] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 38; (1910), S. 54; (1915), S. 60; (1926), S. 55. Ähnlich Max Weber: „(N)ur durch die Voraussetzung, daß ein endlicher Teil der unendlichen Fülle der Erscheinungen allein bedeutungsvoll sei, wird der Gedanke einer Erkenntnis individueller Erscheinungen überhaupt logisch sinnvoll." (Max Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr Siebeck 1951, S. 177)

[397] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 255.

[398] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 78.

[399] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 19f.

Als Gegenentwurf zu Diltheys Verständnis der Geisteswissenschaften ist Rickerts Programm durch eine konsequente „‚antipsychologistische' Tendenz"[400] gekennzeichnet. Historische Kulturwissenschaften sollen zwar das Individuelle thematisieren, dabei allerdings ausschließlich über die Logik von Sachverhalts- und Werturteilen begründet werden, ohne auf „psychologische", lebensweltliche, prä-methodologische Verstehensfunktionen und Vorverständnisse zurückgreifen zu müssen. Hierbei geht er insofern über Windelband hinaus, der solche Fähigkeiten zumindest für die geschichtswissenschaftliche Praxis für unverzichtbar hält.[401] Doch auch Rickert sieht sich mit der Zeit zu immer deutlicheren Zugeständnissen an basale und vortheoretische Verstehensfunktionen veranlasst, die sich nicht auf logische Gesetzmäßigkeiten reduzieren lassen, womit auch die Reduzierung von Sinn und Geltung auf Werturteile fraglich wird, die für den südwestdeutsch-badischen (im Gegensatz zum Marburger) Neukantianismus so kennzeichnend ist. „Die Fragen, die sich auf die einmalige und individuelle Wirklichkeit beziehen, müssen daher die Form annehmen: was war früher in der Welt, und wie ist das Seiende einmal geworden?"[402]

Bereits Johann Gustav Droysen[403] hat die Grundlage der geschichtsmethodologischen Einsicht gelegt, dass die Thematisierung von Vergangenheit aus Fragen hervorgeht, die die Konstitution und Legitimation von Gegenwart, also auch entsprechende Werte, betreffen, wie im Anschluss an Droysen in der Gegenwart etwa Jörn Rüsen[404] oder Jan Assmann[405] argumentieren. Rickert hingegen hat das sehr viel anspruchsvollere Ziel im Visier, historische Begriffe nicht nur auf gegenwärtige, sondern auf universell geltende und zu begründende Werturteile zurückzuführen. Die genauere Verhältnisbestimmung von Individuellem, Einzelnem und Allgemeinem führt zu einem Vergleich mit Kunst und Dichtung als ausgezeichneten Formen von Kulturobjekten, da es hier nicht um ein Einzelnes als „Exemplar" einer allgemeinen Gattung geht, sondern um dessen Individualität[406]. Genau wie die Historie wollen auch Kunst (Rickert denkt wohl in erster Linie an darstellende Kunst) und Dichtung nicht einfach bei der individuellen Wirklichkeit stehenbleiben, sondern ebenfalls eine Form von Allgemeinheit erschließen, die dennoch nicht die des auf allgemeine Wesensmerkmale begründeten Begriffes sein kann. Rickert versucht die Unterscheidung von Kunst und Historie nun so auszuformulieren, dass es der Kunst darum geht, Darstellungen „allgemeiner Anschauung" hervorzubringen, während der Historiker genau umgekehrt auf „individuelle Begriffe"[407] bzw. „historische Begriffsbildung"[408] bezieht.

Sind prinzipiell zwar alle „Kulturobjekte" als Handlungen bzw. Handlungsprodukte und Objektivationen wertbezogen, bezieht sich die Kulturwissenschaft doch allein auf diejenigen, die „wesentlich", „interessant", „charakteristisch", „wichtig" sind und in diesem Sinne als „bedeutsam" bezeichnet werden; denn „ohne die Beziehung der so bezeichneten Objekte auf irgendwelche Werte (verlieren sie) jeden angebbaren Sinn."[409]

Hier wären in einer eingehenden Auseinandersetzung mit Rickerts Historik insgesamt freilich die doch sehr unterschiedlichen Aspekte der genannten Begriffe deutlicher zu unterscheiden. Die Unterscheidung

---

[400] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1913), S. 42.

[401] „Wer keine Ahnung davon hätte, wie Menschen überhaupt denken, fühlen und wollen, der würde nicht erst bei der Zusammenfassung der einzelnen Ereignisse zur Erkenntnis von Begebenheiten – er würde schon bei der kritischen Feststellung der Tatsachen scheitern. Freilich ist es dabei sehr merkwürdig, wie nachsichtig im Grunde genommen die Ansprüche der Geschichtswissenschaft an die Psychologie sind. Der notorisch äußerst unvollkommene Grad, bis zu welchem bisher die Gesetze des Seelenlebens haben formuliert werden können, hat den Historikern niemals im Wege gestanden; sie haben durch natürliche Menschenkenntnis, durch Takt und geniale Intuition gerade genug gewußt, um ihre Helden und deren Handlungen zu verstehen." (Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, S. 23)

[402] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 216; vgl. auch ders.: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 167.

[403] Johann Gustav Droysen: Historik. Textausgabe, hg. von Peter Ley, Stuttgart 1977.

[404] Jörn Rüsen: Geschichtskultur als Forschungsproblem, in: ders. u.a. (Hgg.): Geschichtskultur, Pfaffenweiler 1992, S. 39-50.

[405] Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: ders. (Hg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt 1988, S. 9-19; ders.: Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000; ders.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002.

[406] Vgl. zum Folgenden etwa schon Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 43ff.

[407] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 81.

[408] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 44ff; (1915), S. 88ff; (1926), S. 81ff.

[409] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 337; (1921), S. 254.

des Vergangenen vom fortwährend Aktuellen ist (wie wir gesehen haben) für Rickert im Fall der historischen Kulturwissenschaften jedenfalls nicht identisch mit der Unterscheidung des Einzelfalls vom Allgemeinen. Die Thematisierung des „Wesentlichen" zielt entweder auf dasjenige, was die spezifische Eigenart des historischen Gegenstands ausmacht („charakteristisch" ist) sowie auf dasjenige, was die Gegenwart begrifflich bestimmbar macht; ein bloßes „Verständlichmachen" im hermeneutischen Sinne könnte keine Geltungsansprüche stellen, die Rickert genügen. Daher lässt sich die Thematisierung bestimmter Zeiträume auch dadurch legitimieren, dass sie sich als etwas erweisen, was demjenigen entspricht, das gegenwärtig als „wesentlich", handlungsleitend und identitätsstiftend angesehen wird, also über objektive Werte begründet werden kann. „Wichtig" und „relevant" kann Vergangenes natürlich auch in dem Sinne sein, dass es für den Entwurf aktueller Handlungsmöglichkeiten unentbehrlich ist. All diese Fragen können als „interessant" erscheinen, aber auch „bedeutsam" werden.[410] Schließlich kann das „Relevante" einen wirkungsgeschichtlich zentralen Faktor bezeichnen und insofern „wichtig" sein. Rickert kann alle Differenzen dieser unterschiedlichen Aspekte vernachlässigen und sie unter bloß psychologische, geltungstheoretisch indifferente Faktoren subsummieren, so lange erstens der Wertbezug sowohl für die Konstitution[411] des historischen Gegenstandes bzw. Kulturguts, als auch für die Arbeit des Kulturwissenschaftlers und zweitens es sich bei diesen Werten um objektive bzw. objektiv begründbare handelt.

Fraglich bleibt allerdings, wie er sein eigenes Vorgehen reflexiv einholen will, ohne in das zu verfallen, was er als „Metaphysik" ablehnt. Er darf und kann sich selbst und seine Theorie schlechterdings nicht als historisches Phänomen wahrnehmen, was – worauf insbesondere Troeltsch hinweist[412] – insbesondere an Rickerts Verständnis der „Entwicklung" [413] von Werten deutlich wird. Ein Rückgriff auf vortheoretisches Sinnverstehen mit dessen unreduzierbarer Verwobenheit von Vergangenheitsthematisierung, Selbstverstehen, Handlungsentwürfen, hermeneutischen Erschließungen von Zusammenhängen usw. muss sein Programm darum vor ernsthafte Schwierigkeiten stellen. Die Verwendung des Bedeutsamkeitsbegriffs mit seinen lebensweltlich und hermeneutisch plausiblen, neukantianisch aber kaum zu bewältigenden Implikationen erhöht daher die Skepsis gegenüber seinem Vorhaben. Zu sagen, dass Begriffe wie wesentlich, interessant, charakteristisch oder bedeutsam ohne Bezug auf den Wertbegriff jeden Sinn verlieren, muss von Dilthey her keinesfalls bezweifelt werden und zeigt für ihn eher die Komplexität dieser Begriffe auf. Folgt man Troeltsch in seiner Skepsis, was die historische Positivität und Entwicklung dennoch geltender Werte angeht, gewinnt Diltheys Beschreibung historischen Arbeitens insofern einen neuen Reiz, als das adjektivisch wie das adverbial Bedeutsame, die bedeutsamen Gegenstände wie ihr bedeutsames Erleben bzw. Verstehen als bedeutsam auf eine Lücke verweisen und eine Negativität verorten, die zu bearbeiten, aber nicht zu schließen ist. Würde sie geschlossen, wäre eine Orientierung des Verstehens und Ausdruckbildens über Mangel und Ahnung nicht mehr möglich. Dilthey kann sich mit dem Anspruch begnügen, „besser" zu verstehen[414], ohne dass die Vorstellung eines völligen Verstehens mehr sein müsste als eine regulative, aber ewig kontrafaktische Idee.

Wie im Fall der Naturwissenschaften müssen Selektion und Strukturierung des Gegebenen Regeln folgen, so dass sie begründet werden können. Erfolgt dies als „Zusammenfassung des Gemeinsamen", so können damit wohl die Natur- nicht aber die Geisteswissenschaften begründet werden, da, wenn auch

---

[410] In diesem Sinne kann auch Weber den Bedeutsamkeitsbegriff verwenden. „Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff. Die empirische Wirklichkeit ist für uns ‚Kultur', weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns bedeutsam werden, und nur diese. (…) Das Bedeutsame koinzidiert natürlich auch als solches mit keinem Gesetze als solchem, und zwar um so weniger, je allgemeingültiger jenes Gesetz ist." (Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 175f)

[411] Gerade weil der Gedanke der Konstitution der Kulturgüter über entsprechende Werte so wichtig ist, fällt „der ganz und gar seltsame Begriff eines bloßen ‚Haftens' formaler Werte an materialen Kulturgütern, d.h. an den realen historischen Erscheinungen" auf (Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 153).

[412] Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (GS III), darin Kap. III: „Ueber den historischen Entwickelungsbegriff und die Universalgeschichte", S. 221-693, zu Rickert vor allem 227-239 und 559-565.

[413] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 50ff; (1915), S. 104ff; (1926), S. 92ff; ders.: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 298-329.

[414] Wichtiger noch als die philologischen Belege dieses Anspruchs ist seine systematische Notwendigkeit. Denn er liegt bereits seinem hermeneutisch-zirkulären Verstehensbegriff selbst zugrunde, der eine Bewegung vom schlechteren Vorverständnis zum besseren Verstehen bezeichnet, so dass man auch von einer hermeneutischen Spirale sprechen könnte.

„Geistiges“ als „Gegebenes“ in entsprechenden Urteilen synthetisiert wird, dies doch auf die gleiche Weise, nämlich (laut Rickert, nicht aber bspw. laut Cassirer) über Generalisierung und Allgemeinbegriff geschieht; auch der Hinweis auf die „Freiheit“ als *differentia specifica* des Geistes trägt nicht weiter und wird von Rickert (mit Verweis auf John Stuart Mill) abgewiesen. Wenn man die wissenschaftstheoretische Unterscheidung „ontologisch“ mit Verweis auf den „Geist“ als besonderen Gegenstand der „Geisteswissenschaften“ vornimmt, kann auch dieser „Gegenstand“ auf naturwissenschaftliche Weise bearbeitet werden. Für seine Eigenständigkeit wird der Geisteswissenschaftler „keine durchschlagenden Argumente finden, so lange er unter ‚Geist‘ das Psychische versteht“[415] oder eine „metaphysischen“, ontisch positivierten Freiheitsbegriff vertritt.

„Das geistige Leben z. B. soll ‚frei‘ sein im Gegensatz zur kausal bedingten Natur, und daher lasse es sich nicht Gesetzen unterordnen, weil der Begriff der Gesetzmäßigkeit dem Begriffe der Freiheit widerspricht. Mit solchen Behauptungen kann man in der Wissenschaftslehre nur Verwirrung stiften. Mill hätte mit Recht triumphiert (…). Mag also die Psychologie im Einzelnen sich noch so sehr von den Körperwissenschaften unterscheiden, so ist doch ihr letzter Zweck immer der, die besonderen und individuellen Vorgänge unter allgemeine Begriffe zu bringen und womöglich Gesetze zu suchen. Auch die Gesetze des psychischen Lebens müssen in logischer und formaler Hinsicht Naturgesetze sein.“[416]

Dieser Punkt wird hier ausführlich zitiert, weil er den Kern von Rickerts Diltheykritik darlegt. Die einzige Alternative zu einem „bloß psychologischen“ Geistverständnis sieht Rickert in einem Geistbegriff, der auf Geltung und Wert beruht, die schlechterdings nicht positiviert oder verdinglicht vorgestellt werden können und als solche auch von keinem ernstzunehmenden Naturwissenschaftler im Bereich des raum-zeitlich Objektiven gesucht werden kann. Verwirklicht werden Geltung und Wert freilich durchaus dort, nämlich in dem Bereich, der Kultur genannt wird und uns aufgrund eben ihres Wertbezugs interessiert. Gegen Diltheys Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften begründet Rickert die Kulturwissenschaften daher transzendental, wenn

„eben derselbe Begriff der Kultur, mit Hilfe dessen wir die beiden Gruppen von Objekten der Wissenschaften gegen einander abgrenzen können, zugleich auch das Prinzip der historischen Begriffsbildung bestimmt.“[417]

Denn die historisch-individuelle Wirklichkeit, die man Kultur nennt, konstituiert sich aus einem Wertbezug, so dass man von „Kulturgütern“ sprechen kann. Und nur deswegen ist sie von Interesse. Entscheidend ist dabei das eindeutige Begründungsgefälle, denn bei allem Interesse in die empirische Geschichtsforschung, das Rickert durchaus zeigt, konstituieren diese Kulturgüter nicht die Werte, sondern umgekehrt diese jene. Und es ist nicht das Interesse des sich sorgenden Menschen, das Güter und Werte konstituiert. Einer anthropologischen, vor allem biologischen Grundlegung erteilt Rickert eine eindeutige Absage, denn wie auch immer die evolutionsbiologischen oder anthropologischen Bedingungen von Kultur aussehen mögen, sie sind ihm doch bestenfalls bloße empirische Fakten und können ein Gelten niemals begründen. Darum müssen umgekehrt die Werte das Interesse und mit ihm die Bedeutsamkeit begründen[418], während es bei Dilthey (wie wir gesehen haben) das zeichen- bzw. ausdrucksvermittelte Zusammenspiel von Verstehendem und Zu-Verstehendem, Teilelement und Zusammenhang zwischen Verstehen, Ausdruck und Erleben ist, der Bedeutsamkeit des Ausdrucks wie des Erlebens hervorruft.

Wie expliziert Rickert nun die Arbeit des Historikers vor diesem Hintergrund? Zur Verdeutlichung sei nochmals Max Weber angeführt. Auch er verwendet zur Bezeichnung dieses Aspekts den Bedeutsamkeitsbegriff. Zunächst hält er fest, dass auch die Feststellung etwaiger „Gesetzmäßigkeiten“ und „Faktoren“ nur ein erster Arbeitsschritt seien.

„Die Analyse und ordnende Darstellung der jeweils historisch gegebenen, individuellen Gruppierung jener ‚Faktoren‘ und ihres dadurch sie bedingten konkreten, in seiner Art bedeutsamen Zusammenwirkens und vor allen die Verständlichmachung des Grundes und der Art dieser Bedeutsamkeit, wäre die nächste,

---

[415] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 56; (1926), S. 78.

[416] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 56; (1926), S. 78.

[417] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 44; ähnlich (1915), S. 87; (1926), S. 78.

[418] „Dabei wird selbstverständlich nicht allein das historisch wichtig und bedeutsam, was die Realisierung von Kulturgütern fördert, sondern ebenso das, was sie hemmt. Nur das Wertindifferente wird als unwesentlich ausgeschieden, und schon dieser Umstand sollte genügen, um zu zeigen, daß ein Objekt als bedeutsam für die Werte und die Realisierung von Kulturgütern bezeichnen, garnicht heißt, es werten, denn die Wertung muß immer entweder positiv oder negativ sein. Ueber den positiven oder negativen Wert, den eine Wirklichkeit hat, kann Streit herrschen, auch wenn ihre auf der Wertbeziehung beruhende Bedeutsamkeit außer Frage steht.“ Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 98.

zwar unter Verwendung jener Vorarbeit zu lösende, aber ihr gegenüber völlig neue und selbständige Aufgabe. Die Zurückverfolgung der einzelnen, für die Gegenwart bedeutsamen, individuellen Eigentümlichkeiten dieser Gruppierungen in ihrem Gewordensein soweit in die Vergangenheit als möglich und ihre historische Erklärung aus früheren wiederum individuellen Konstellationen wäre die dritte, – die Abschätzung möglicher Zukunftskonstellationen endlich eine denkbare vierte Aufgabe."[419]

Weber rückt wie Rickert die extensionale wie intensionale Unendlichkeit als Problem der Wirklichkeitserkenntnis in den Mittelpunkt, die Tatsache also, dass unendlich Vieles thematisiert werden kann und dazu unendliche viele Perspektiven eröffnet, unendlich viele Fragen gestellt und entsprechende Prädikate überprüft werden können. Eine Unendlichkeit ungeordneter, durch keinerlei Selektionen, Prioritäten und entsprechende Auslassungen strukturierte Informationen würde den um Erkenntnis und Verstehen bemühten Menschen ebenso überfluten wie das Chaos von Empfindungen bei Kant. Genau darum sind bei letzterem Kategorien und Grundsätze, bei Weber hingegen die Vorverständnisse so wichtig, die es allein erlauben, entsprechend bestimmte Fragen zu stellen. Ein Verstehen ohne entsprechende „Voraussetzungen" (Weber) oder „Vorurteile" (Gadamer) wäre nicht „objektiv", sondern schlicht unmöglich.

„Schon eine Beschreibung selbst des kleinsten Ausschnittes der Wirklichkeit ist ja niemals erschöpfend denkbar. Die Zahl und Art der Ursachen, die irgend ein individuelles! Ereignis bestimmt haben, ist ja stets unendlich, und es gibt keinerlei in den Dingen selbst liegendes Merkmal, einen Teil von ihnen als allein in Betracht kommend, auszusondern. Ein Chaos von ‚Existenzialurteilen' über unzählige einzelne Wahrnehmungen wäre das einzige, was der Versuch eines ernstlich ‚voraussetzungslosen' Erkennens der Wirklichkeit erzielen würde."[420]

Ganz ähnlich Rickert:

„Aus der unübersehbaren Fülle der individuellen, d.h. andersartigen Objekte, berücksichtigt der Historiker zunächst nur die, welche in ihrer individuellen Eigenart entweder selbst Kulturwerte verkörpern oder mit ihnen in Beziehung stehen, und aus der unübersehbaren Fülle, die jedes einzelne Objekt in seiner Andersartigkeit ihm darbietet, wählt er sodann wiederum nur das aus, woran die Bedeutung für die Kulturentwicklung hängt"[421].

Wir haben gesehen, wie ein „radikaler" Empirismus Kontextbedingungen (wie etwa Vorurteilen, Stimmungen und der jeweiligen Situation) unterliegt und die Wirklichkeit phänomenologisch gesehen ursprünglich als bedrohlich oder angenehm, unseren Zwecken förderlich oder hinderlich usw. erscheinen lässt, während die Beseitigung einer solchen Kontextbedingtheit eine Abstraktionsleistung darstellt, wodurch dann aber ein ungeordnetes Chaos einzelner Eindrücke herrscht. Wenn Rickert apriorische Synthesen als historische Begriffsbildung begründen, muss er von solchen Abstraktionen ausgehen, um die Synthesisstrukturen transzendental zu begründen. Die Einsicht in die extensionale wie intensionale Unendlichkeit der Wirklichkeit wird um die Jahrhundertwende von vielen philosophischen Richtungen geteilt. Wenn alles Mögliche thematisiert werden kann und alle möglichen Fragen nach allem möglichen Eigenschaften gestellt werden könnten, welche sollen dann gestellt werden? Wenn schlechterdings alle Wirklichkeit in einem trivialen Sinne individuell ist[422], was hebt dann die zu thematisierende und zu bedenkende Wirklichkeit („emphatisch") heraus? Wird es hervorgehoben, weil es „wesentlich", „besonders" oder „wertvoll" ist und was besagt dies hier? Für Rickert hängt die Wissenschaftlichkeit des Unternehmens daran, dass die Prinzipien der Begriffsbildung zwar nicht der Generalisierung folgen dürfen, wenn sie das qualitativ Individuelle fassen wollen, sie aber auch nicht beliebig sind, sondern es sich bei Ihnen um allgemeine und objektive Kulturwerte handelt. Natürlich ergeben sich viele Fragestellungen mit Notwendigkeit aus früheren Fragestellungen und Befunden. Wie aber begründen sich „letzte" Fragen, wenn es auch hier keine Letztbegründung gibt? Wie begründen sich „erste" Fragen, also die Frage, was überhaupt erfragt und thematisiert werden sollte. Hermeneutische Positionen folgen situativen oder auch

[419] Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 174f.

[420] Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 177.

[421] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 90. Für Troeltsch ist es, wie bereits erwähnt, dieser Begriff der historischen „Entwickelung" (sic), in dem sich die reflexionstheoretische Problematik von Rickerts Ansatz manifestiert und dem seine Kritik hauptsächlich gilt; vgl. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (GS III), S. 227-239 und 559-565.

[422] Vgl. die Unterscheidung einer quantitativen von einer qualitativen Individualität, wobei zu letzterer auch die wertbezogene, historisch-kulturwissenschaftliche gehört in Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 128ff sowie ders.: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 175ff.

allgemeinen Erkenntnisinteressen, über die sie bestenfalls auch Rechenschaft abgeben, für deren kritische Klärung ethische Kriterien aber nur eine negative Funktion haben können. Bei Rickert dagegen bilden objektiv begründbare Werte ein positiv-konstruktives Element kulturwissenschaftlicher Arbeit, weil nur sie die kulturwissenschaftlichen „Gegenstände" (Kulturgüter) konstituieren; und Weber kann ihm auch hier folgen[423]. Rickerts gesamter Entwurf einer transzendentalen Begründung historischer Kulturwissenschaft geht von der Überzeugung aus, dass ein Hinweis auf eine nun einmal anzuerkennende Eigenart menschlicher Welterfahrung nicht genügt, diese Anerkennung vielmehr explizit zu begründen sei und dazu Hinweise auf anthropologische, soziale, phänomenologische oder hermeneutische Sachverhalte und Umstände so lange ungenügend sind, wie sie nicht geltungstheoretisch begründet werden. Hermeneutische Positionen in der Tradition Diltheys könnten freilich darauf verweisen, dass dieser Vorbehalt womöglich durchaus verständlich und berechtigt sein mag, eine vorgängige, reflexiv-transzendentale Begründung im Sinne Rickerts aber (wie uns die Geschichte der Metaphysik, auch der Transzendentalphilosophie lehrt) erwiesenermaßen prinzipiell nicht möglich sei und die hier von Rickert angeführten historischen, anthropologischen, sozialen und psychologischen Kontexte auf Bedingungen verweisen, denen Rickert auch selbst unterliegt und zwar umso mehr, je mehr er sie marginalisiert und ausblendet. Doch nach Rickert sind neben Kategorien und Allgemeinbegriffen auch Werte objektiv begründbar; sie allein können einen kulturwissenschaftlichen Sinnbegriff geltungstheoretisch begründen. Hier liegt der Grund, warum sein Antwortversuch auf der Überzeugung beruht, dass es dem Historiker um die „Kulturbedeutung eines Objekts" oder eines „Vorgangs", um seinen „Kulturwert"[424] geht. Dieser ergibt sich aber einseitig (und gut neukantianisch) aus dem entsprechenden Urteil bzw. der entsprechenden Begriffsbildung, nicht auch umgekehrt. Hier zeigt sich der Unterschied zu Dilthey natürlich besonders deutlich, denn nach Rickert konstituiert das Subjekt in seinen Urteilsformen mit den entsprechenden Begriffen die Welt der Fakten wie auch der Wertungen. Die gesamte Wissenschaftlichkeit steht aber auf dem Spiel, wenn diese Urteile ihrerseits in einem dialektischen oder hermeneutisch zirkulären Verhältnis zur Geschichte stünden: Rickerts Projekt zielt selbstverständlich auf die Überwindung des Historismus. Die Kulturwissenschaft muss daher entscheiden,

„welche von den unübersehbar vielen Objekten, aus denen die (kulturelle) Wirklichkeit besteht, sie darzustellen hat, und zweitens, welche Teile aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit jedes Objektes für sie wesentlich sind (…), (denn) die Entscheidung darüber, was historisch bedeutsam ist und was nicht, kurz das, was erst den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte ausmacht, ist in dem anschaulichen Material selbst nicht enthalten"[425].

Damit ergibt sich eine für Rickerts methodologische Überlegungen typische Dreistufigkeit.[426] Zunächst herrscht auf der Ebene der historischen Ereignisse, Personen, Handlungen, Realia und deren Quellen (Rickert spricht bezeichnenderweise, wenn auch missverständlich vereinheitlichend von historischen „Objekten" oder „Gegenständen") eine unermessliche Vielfalt einzelner Elemente von extensiver wie intensiver Mannigfaltigkeit. Zweitens erfolgt die nun notwendige Selektion der historischen Stoffe durch den Historiker per Konzentration auf deren „Kulturbedeutung", so dass sie zu Individuen im emphatischen Sinne einer ausgezeichneten Einzigartigkeit werden. Zwar ist jede historisch-kulturelle Entität, Handlung oder Person, jedes (historisch-kulturelle) Ereignis (Rickert spricht häufig von einem historischen „Gegenstand") in dem Sinne „individuell" als im Fall jedes „anschaulich Konkrete(n)" die (nur als regulative Idee zu denkende) Summe aller Eigenschaften bzw. Prädikate mit der keines anderen historischen Gegenstandes absolut identisch ist. Diesem Identitätsbegriff stellt Rickert einen kulturwissenschaftlichen entgegen, der auf der identitätsstiftenden „Einheit" und einzigartigen, emphatischen Individualität der „historisch wesentlichen Kulturpersönlichkeiten" beruht, in der deren „Kulturbedeutung" liegt.

„Aber diese Einheit stammt nicht aus dem ‚Bewußtsein' als der logischen Einheit des Subjekts, sie stammt auch nicht aus der ‚organischen' Einheit der Seele, die jedes Ich zu einem geschlossenen Zusammenhang macht, sondern sie beruht allein darauf, daß mit Rücksicht auf Kulturwerte bestimmte psychische Zusammenhänge zu individuellen Einheiten werden, die sofort verschwinden würden, wenn man sie unter allgemeine psychologische Begriffe brächte. Die nicht zu generalisierende ‚geistige'

[423] „In dieses Chaos bringt nur der Umstand Ordnung, daß in jedem Fall nur ein Teil der individuellen Wirklichkeit für uns Interesse und Bedeutung hat, weil nur er in Beziehung steht zu den Kulturwertideen, mit welchen wir an die Wirklichkeit herantreten." (Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 177f).

[424] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 87.

[425] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 86.

[426] Zum Folgenden Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 368f.

Lebenseinheit ist also die individuelle Einheit der Kulturpersönlichkeit, die sich mit Rücksicht auf ihre Kulturbedeutung zu einem nicht zu trennenden individuellen Ganzen zusammenschließt."[427]

Für einen breiten Strom historisch-historistischer Positionen (ob nun mehr in den Traditionen Hegels oder Diltheys) ist klar, dass sich jedes historische Individuum durch logische Einheit des Subjekts im Sinne von Kants transzendentaler Subjektivität auszeichnet, ebenso durch eine organisch verstandene Einheit und einen ihr entsprechenden Zusammenhang. Rickert lehnt dies nicht einfach ab, betont aber eben immer wieder, dass die Einheit „psychische(r) Zusammenhänge", ihre „Lebenseinheit" im Fall von Individuen mit besonderer „Kulturbedeutung" aus Kulturwerten selbst entspringt. Die Besonderheit eines Goethe[428] liegt darin, dass dasjenige, was seine individuelle Identität ausmacht und von anderen unterscheidet, hohe Kulturwerte repräsentiert. Hingegen wäre er nur *token* eines *types*, wenn er nach Allgemeinbegriffen (etwa der Naturwissenschaften) bestimmt wird, auch dann, wenn es sich um „psychologische" Begriffe handeln sollte. Rickert will aber auch nicht den hermeneutischen Weg einschlagen und solche Individuen etwa im Sinne eines ersten Allgemeinen, eines Ideal-Typus oder Ausdrucksymbols verstehen, die im Sinne des hermeneutisch-zirkulären Verhältnisses von Teil und Ganzem neuartige Zusammenhänge eröffnen, konstituieren oder erschließen und darum Kulturbedeutung haben, also „bedeutsam" im Sinne von Diltheys zweiter Bedeutsamkeitsdimension sind. Man merkt, dass er von Allgemeinbegriffen ausgeht und auch ihre historische Genese ausblendet, da auch dies zu historistischen Verflüssigungen und Relativierungen führen würde; allenfalls könnte eine historische Genese nur als Vorgeschichte einer dann endgültigen, universalen Bedeutung und Geltung angesehen werden. Denn sonst wären sie ebenso wie der Historiker wieder in eine historische Dynamik eingespannt, sei sie hermeneutisch-zirkulär oder dialektisch verstanden, deren Ende offen ist, ohne dass letztgültige objektive Werte schon jetzt erkannt und begründet werden könnten.

Auch Kant und Cassirer sind von diesem Bedeutsamkeitsverständnis nicht sehr weit entfernt, etwa wenn Kant im Bereich des ästhetischen Urteils die evozierende Kraft des Geistes (in ästhetischer Hinsicht) anspricht. Das um seiner selbst willen Interessante wird dann „Geist" genannt, wenn es „das belebende Prinzip im Gemüte" (KU, B 313) bezeichnet. Bedeutsamkeit gehört gerade deswegen zu dem, „was vom Geiste übrig blieb", weil hier die Struktur von Selbstbewusstsein abzeichnet, das nur dann bei sich und für sich ist, wenn und weil es für das andere ist; bedeutsam im Sinne Diltheys ist dasjenige, das ein expressiv-authentisches qualitatives Selbsterleben gerade dann auslöst, wenn es um seiner selbst willen interessiert oder auch ein solches ausdrückt[429]. Der Begriff der Bedeutsamkeit legt sich (wie wir sahen) dann besonders nahe, wenn eine Sache „viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann." (KU, B 192f) Aber schon bei Kant ist es nicht einfach Vagheit und auch nicht nur die inspirierende, Gedanken und Vorstellungen evozierende Kraft, die so zu Recht interessiert, sondern Kant präzisiert sie als „ästhetische Idee". Damit zielt er auf den Sachverhalt, dass es im Raum sinnlicher Vorstellungen und Erfahrungen zu metastufigen (Selbst-)Erfahrungen der reflektierenden Urteilskraft kommt, die Erfahrungen beurteilen kann, weil sie „im Lichte" des so Wahrgenommenen oder Vorgestellten betrachtet werden. Analoges scheint sich auch für geschichtliche Themen und Stoffe nahezulegen, die über individuell-biographische Relevanzen hinausgehen, wenn das durch sie geweckte Interesse keinen individuellen oder bloß momentan-situativen Eigeninteressen entspricht. Die Grenze zu einem subjektiven Idealismus wird sichtbar, wenn die Steigerung des „Spiels" von Einbildungskraft und Freiheitsbewusstsein nicht rein noetische Anwendungsfälle der ohnehin wirklichen transzendentalen Subjektivität sind, sondern das Noetische vom Ontologischen im Fall des Selbstbewusstseins nicht so einfach zu trennen ist wie im Fall empirischen Wissens der bestimmenden Urteilskraft. Wenn auch transzendentale Subjektivität unter empirischen, historisch-psychologischen Bedingungen verwirklicht wird, muss man Erfahrungen unterscheiden, die diese Subjektivität eröffnen und evozieren, steigern und entschließen. Cassirer kommt diesem Verständnis noch näher, wenn er die Kritik der Urteilskraft folgendermaßen pointiert:

---

[427] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 113f.

[428] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 175f, 246-258, 267f, 333; ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 55; (1910), S. 105, 111 bzw. (1915), S. 113, 120; (1926), 100f, 106.

[429] Darum ist die „Entstehung der Werte" durch Erfahrungen der Selbsttranszendenz für unser Thema so aufschlussreich, wie sie Hans Joas untersucht hat, aber auch (wie bereits angesprochen) Hartmut Rosas Resonanzbegriff, da beide Relate zwar einander anregen, aber dies nur können, wenn sie die eigene Frequenz wie die je eigene Frequenz des anderen treffen. Nur so kann die Verwirklichung von Freiheit und Subjektivität überhaupt gedacht werden, die angeregt wird und doch nichts Fremdes, sondern etwas Ureigenes ist.

„Nur wo die Resonanz des Ganzen im Besonderen und Einzelnen vorhanden ist, stehen wir in der Freiheit des Spiels und empfinden wir diese Freiheit. Mit dieser Empfindung aber gelangen wir gleichsam erst in den vollen Besitz der Subjektivität selbst.“[430]

Der Kontrast zu Rickert ist hier unübersehbar. Denn die hiermit drohende Abhängigkeit transzendentaler Subjektivität will dieser natürlich verhindern, und weder die Subjektivität noch die Wertüberzeugungen des neukantianischen Kulturwissenschaftler sollen historisch verortet und so relativiert werden. Daher muss dieser schon jetzt über einen noetisch privilegierten Standpunkt oder gar objektive Werte verfügen, so dass die Kulturbedeutung historischer Individuen allenfalls in der genetischen bzw. kausalen Rolle dieser Werte liegen kann, die nun aber unabhängig von ihnen bestimmbar und begründbar sind. Dann allerdings ist es Rickert im angeführten Zitat auch erstens nicht gelungen, mehr als ein rein negatives Kriterium zur Bestimmung individueller Kulturbedeutung anzugeben, indem er die Warnung vor generalisierenden Allgemeinbegriffen ausspricht. Zweitens können historische Individuen nur noetische oder didaktische Funktion haben, ohne echte Relevanz für Bestimmtheit und Begründung der Werte.

In jedem Fall wird allerdings klar, dass Rickert die Objektivität historischer Kulturwissenschaften nicht nur in der Objektivität der Werte, sondern auch in der Angemessenheit ihrem Gegenstand gegenüber sieht. Auch die historischen Personen müssen sich und ihr Handeln über diejenigen Werturteile bewerten, verstehen und begründen, die der Historiker anwendet. Indem sie „von einem wollenden Menschen mit einem Werth“[431] verbunden werden, also durch ein Werturteil der historischen Person, werden die betreffenden Elemente selektiert und in einer bestimmten Hinsicht unter den sie leitenden Wertgesichtspunkt in einen gemeinsamen Zusammenhang gebracht.

Der Historiker kann nun auf einer dritten Ebene historische Phänomene durch eine bloße „‚Beziehung‘ der Objekte auf Werte“[432] erschließen, d.h. indem er sich theoretisch urteilend, nicht aber wertend auf die Werturteile der historischen Personen bezieht. Dieser Wertbezug des Historikers ist selbst kein Werturteil, sondern lediglich auf die entsprechenden Werturteile der handelnden historischen Personen bezogen, was daher nach Rickert einen rein theoretischen Wertbezug darstellt.

Weil Kulturwerte nicht einfach an einer von ihnen unabhängigen Wirklichkeit abgelesen werden können, sondern die kulturelle Wirklichkeit in wertbezogenem Ereignissen besteht, liefern die entsprechenden Kultur- und Wertbegriffe im Hinblick auf diese bereits konstituierten Kulturgüter nur scheinbar ein bloß passiv-heuristisches „Prinzip zur Auswahl des Wesentlichen“. Indem sie zu Prinzipien historischer Begriffsbildung werden, werden sie aber nicht nur zu transzendentalen Bedingungsmöglichkeiten von Gegenständen überhaupt, sondern gar zu *principia individuationis*, die etwas Einzelnes zu etwas Besonderem machen. „Durch die Werte, die an der Kultur haften, wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität erst konstituiert.“[433]

Die Problematik dieses in der Tat „ganz seltsame(n) Begriff(s) eines bloßen ‚Haftens‘ formaler Werte an materiellen Kulturgütern“[434] (Troeltsch) wird hier handgreiflich, denn wenn sie ihnen wirklich nur äußerlich anhaften, können sie sie nicht konstituieren. Rickert kommt es jedoch darauf an, ein asymmetrisches Bedingungsverhältnis zu entwerfen, wonach zwar Werte die historisch-kulturelle Wirklichkeit konstituieren, umgekehrt aber ihrerseits nicht von diesen abhängig sind. Das von ihm benutzten Kategorien von Form und Materie, wonach erst die Formen der Werte den amorphen Fluss der Erscheinungen zu kulturellen Wirklichkeiten formt, eignet sich zur Plausibilisierung einer einseitigen

---

[430] Cassirer: Kants Leben und Lehre, S. 339.

[431] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 368.

[432] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 307. Max Weber formuliert: „Und die absolute Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit bleibt intensiv durchaus ungemindert auch dann bestehen, wenn wir ein einzelnes ‚Objekt‘ – etwa einen konkreten Tauschakt – isoliert ins Auge fassen, – sobald wir nämlich ernstlich versuchen wollen, dies ‚Einzelne‘ erschöpfend in allen seinen individuellen Bestandteilen auch nur zu beschreiben, geschweige denn es in seiner kausalen Bedingtheit zu erfassen. Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menschengeist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfasssung bilden, daß nur er ‚wesentlich‘ im Sinne von ‚wissenswert‘ sein solle. Nach welchen Prinzipien aber wird dieser Teil ausgesondert?“ (Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 171)

[433] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 90.

[434] Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 153.

Abhängigkeit nicht, da es seine Pointe im Sachverhalt hat, dass erst beide (Form und Materie) zusammen wirklich sind, ihr Verhältnis in dieser Hinsicht also symmetrisch ist.

Auch für seine Frage nach historischen Begriffen und Werten, die eine Allgemeinheit beanspruchen und dennoch der individuellen Besonderheit alles Historischen gerecht werden wollen, sind es diese wertbezogenen Voraussetzungen und Interessen, die Wirklichkeit und Erkennbarkeit des historisch Individuellen erst ermöglichen. Auf diese Weise wird aus einer unstrukturierten Mannigfaltigkeit eine „einzigartig(e) und einheitlich(e) Mannigfaltigkeit“[435]. Die rein theoretische Wertbeziehung (des Historikers) ist insofern vom praktischen „Werturteil“ im Sinne von Wertungen (der jeweils handelnden historischen Person) klar zu unterscheiden[436]. Bei Weber klingt das bekanntlich ähnlich. Es sind die erwähnten „Voraussetzungen“ (und später so genannten „Vorurteile“), die für ihn durch ihren Wertbezug das historisch Individuelle ermöglichen und erkennbar machen, da „nur durch die Voraussetzung, daß ein endlicher Teil der unendlichen Fülle der Erscheinungen allein bedeutungsvoll sei, wird der Gedanke einer Erkenntnis individueller Erscheinungen überhaupt logisch sinnvoll.“ [437] Obwohl Weber nicht einfach auf Seiten Rickerts steht, sondern seine „verstehende“ Soziologie deutliche Anregungen Diltheys aufnimmt, formuliert er durchaus immer wieder einmal in Rickertscher Terminologie, wenn auch nie im Sinne seiner anti-hermeneutischen Programmatik[438].

Auch ohne bestimmte Wertungen vorzunehmen, sind die Kulturwissenschaften doch sehr wohl auf die Möglichkeit des Stellungnehmens angewiesen. Damit wird ein weiteres Mal die Wichtigkeit der *Kritik der Urteilskraft* für die historischen Geistes- bzw. Kulturwissenschaften deutlich, denn die Fähigkeit des Stellungnehmens und Beurteilen entstammt ja der reflektierenden Urteilskraft. Weber versteht Rickert nun so, dass dasjenige als bedeutsam behandelt wird, das dazu bringt oder gar zwingt, Stellung zu nehmen, zu beurteilen und zu werten, so dass Überzeugungen verändert und entsprechende Handlungen neu bestimmt werden. Wiederum ist es der Übergang von der bestimmenden zur reflektierenden Urteilskraft, der etwas bedeutsam macht, doch muss daran erinnert werden, dass der entsprechende „Gegenstand“ nicht einfach beurteilt oder bewertet wird, sondern (ähnlich der ästhetischen Idee) den Horizont markiert, vor dem und in dessen Lichte etwas beurteilt wird. Zwar kann Webers These der Werturteilsfreiheit weder das Problem der Erkenntnisinteressen lösen noch lässt sich überzeugend behaupten, dass auch nur die Beschreibung kultureller Phänomene in jedem Fall wertungsfrei möglich sei. Der wichtige Punkt ist dennoch die jeweilige Möglichkeit, theoretischen Wertbezug und praktische Wertung zu unterscheiden. Denn trotz der wissenschaftstheoretisch unverzichtbaren Rolle der Werte sind „Wertfreiheit“ und mit ihr wissenschaftliche Soziologie und Geschichtswissenschaft möglich, wenn und weil zwar das jeweilige Werten, Stellungnehmen und Beurteilen insgesamt notwendig ist, nicht aber eine intersubjektive oder gesellschaftliche Übereinstimmung der Wertungen in inhaltlicher Hinsicht oder gar deren zwingende Begründung. Man könnte auch sagen, dass sich die Bedeutsamkeit einer Sache und Thematik in ihrem Impuls, ihrer Herausforderung zu Beurteilung, Stellungnahme und Wertung zeigt, so dass auch hier von einer Anmutungsqualität oder Evokationskraft gesprochen werden kann, während der Gehalt solcher Wertungen selbst zweitrangig bleibt. Entscheidend ist die Responsivität im Sinne der stellungnehmenden Anerkennung einer mit einen kulturhistorischen Gegenstand verbundenen Frage, genauer gesagt einer differenzeröffnenden Infragestellung *für* jemanden, sei es ein historischer Akteur oder ein Sozial- bzw. Kulturwissenschaftler. Eine Untersuchung, ob Weber hierin eher Dilthey oder Rickert folgt, müsste aufgrund des entscheidenden Unterschieds entschieden werden, dass für Rickert (im Unterschied zu Dilthey) ein Gegenstand bedeutsam ist, wenn und weil er auf Werte zurückgeführt und begründet werden kann. In hermeneutischer Tradition gewinnt die Bedeutsamkeit des Ereignisses, Phänomens, Handelns, Erlebens oder Ausdrucks dadurch eine relative Unabhängigkeit von den Werten, dass ja noch nicht ausgemacht ist, welche Horizonte, Ideen oder Werte er eröffnet und erschließt. Auf jeden Fall wird eine Diskursgemeinschaft durch die gemeinsame Einschätzung und Bewertung eines Ereignisses, einer Fragestellung und der damit verbundenen Kultursphäre konstituiert, nicht durch eine Übereinstimmung in

[435] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 368.

[436] Vgl. schon Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 363f.

[437] Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 177.

[438] „Transzendentale Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist nicht etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine ‚Kultur‘ wertvoll finden, sondern daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus beurteilen, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen.“ (Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 180)

den Antworten. Hier nimmt Rickert wichtige Einsichten des wissenschaftstheoretischen, aber geistesgeschichtlich ausgerichteten Paradigmenbegriffs von Thomas Kuhn vorweg.

Nach Rickert wird in den Kulturwissenschaften die „Kulturbedeutung“[439] eines thematischen „Gegenstands“ untersucht, dasjenige, „woran die Bedeutung für die Kulturentwicklung hängt“, also diejenigen Vorgänge, die „Kulturwerte verkörpern“[440], was beinahe nach einer symbolisch-prägnanten Verdichtung klingt. Im Gegensatz zu Dilthey aber wirken diese kulturellen Objektivationen nicht auf das Verständnis der Werte bzw. das Selbstverstehen zurück, sind also nicht als Objektivationen des *Geistes* im eigentlichen Sinne zu verstehen oder als Objektivationen eines spekulativ verstandenen Lebens. Die kritische Nachfrage an Rickert (wiederum im Sinne Hegels oder Diltheys) muss darum natürlich lauten, ob nicht die Kenntnis historischer Vorgänge das Verständnis der Werte verändert wird; wird so nicht auch Rickert in eine historische Dynamik hineingezogen? Rickert seinerseits gründet die Objektivität der Kulturwissenschaften auf die Objektivität der Werte einerseits, wie auch auf die Vermeidung von Wertungen durch einen rein theoretischen Wertbezug andererseits; ob und inwiefern dies möglich ist, muss im Folgenden geprüft werden.

2.1.6.2 Möglichkeit und Funktion rein theoretischer Wertbezüge

Aus der Sicht Rickerts mag Dilthey eine deskriptiv mehr oder weniger adäquate Beschreibung historischer Erkenntnisprozesse (nicht zuletzt seiner eigenen historischen Arbeiten) geben, doch handelt er sich damit auch in seinen eigenen Augen epistemologisch-wissenschaftstheoretische, genauer gesagt geltungstheoretische Schwierigkeiten ein, die seinem eigenen Objektivitätsideal historischer Methoden letztlich nicht genügen. Der Mensch versteht die kulturellen Ausdruckswelten bzw. Objektivationen des Geistes, wird durch sie aber seinerseits auch modifiziert und zwar gerade deswegen, weil sein Selbst- und Weltverstehen modifiziert wird, er selbst aber wesentlich ein Verstehender bzw. eine Verstehende ist. Rickert will Historismus und Relativismus um jeden Preis vermeiden und muss darum vor allem das transzendentale Subjekt aus solch einer historischen Dynamik heraushalten. Weil über die Geltung von Werten nur transzendental im ewigen Jetzt entschieden werden kann, „haften“ die entsprechenden Werte solchen historischen Objekten in dem Sinne nur an, dass sie weder von historischen Ereignissen hervorgebracht, noch zu symbolischen „Quellen des Selbst“ (Charles Taylor) des Betrachters werden, dieser Betrachter vielmehr mit oder ohne sie der gleiche bleibt. Dann aber bieten die historischen Gegenstände trotz Rickerts Einspruch nur Illustrationen und Instanziierungen von Werten, die den transzendentalen Standpunkt weder bedingen noch auch nur modifizieren. Weil man allenfalls didaktische Veranschaulichungen von Werten in der Geschichte findet, im Hinblick auf Werte aber nichts hinzulernen kann, da die Geschichte ohne Einfluss auf die Gültigkeit von Werten ist, deren Genese und Geltung scharf unterschieden werden, wird die Geltung der Werte letztlich völlig unhistorisch gedacht; von einer „Entwicklung“ kann in dieser Hinsicht keine Rede sein.

Durch den Bezug auf Werte könnte die Wissenschaftlichkeit der Kulturwissenschaften dann fraglich werden, wenn sie sich nicht auf allgemeingültige, ja universale Werte beziehen. Muss man unter der Vielzahl praktischer Wertungen oder auch theoretischer Wertbeziehungen wählen, wird die Angabe eines „objektiven“ Kriteriums notwendig[441]. Um relativistischen Konsequenzen zu entgehen, verweist Rickert vor allem auf die grundlegende Unterscheidung von theoretischen Wertbezug und praktischer Wertung[442]. So ist erstens in der Arbeit des Historikers bzw. der Historikerin das „wertbeziehende Verfahren (…) auf das schärfste vom wertenden Verfahren zu trennen“[443], denn „Wertbeziehung“ ist hier ein „rein theoretischer

[439] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 45f, 55f; (1915), S. 88f, 113f; (1926), S. 79f, 106-108.

[440] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 90.

[441] Der Aufweis der Objektivität der Wertungen ist daher nach Heideggers Verständnis der Rickertschen Position notwendige Bedingung einer Kulturwissenschaft (Heidegger: GA 56/57, 174f: „Die Objektivität der Kulturwissenschaften ist also abhängig von der Einheit und Objektivität eines Systems gültiger Werte.“).

[442] Vgl. Guy Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre, in: Gerhard Wagner (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, Frankfurt 1994, S. 152ff.

[443] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 89.

Begriff“[444]. Dieser Hinweis bezieht sich zunächst auf die Seite des forschenden Subjekts und unterscheidet zwischen zwei möglichen Haltungen gegenüber Werten.[445]

„Die theoretische *Wertbeziehung* bleibt im Gebiet der *Tatsachenfeststellung*, die praktische Wertung dagegen nicht. (…) Werten muss immer *Lob* oder *Tadel* sein, auf Werte beziehen ist *keins* von beiden.“[446]

Nur weil etwas einen Wertbezug aufweist, ist es Teil von Kultur, kann es uns überhaupt erst interessieren und untersucht werden. Aber nur weil sie weder „Lob noch Tadel“ enthält, keine praktischen Werturteile, sondern metastufig rein theoretische Urteile über Werturteile fällt, also nur einen Wertbezug aufweist, kann eine Beschäftigung mit Kultur und Geschichte wissenschaftlich sein.

„Wenn dennoch die Verbindung der Objekte mit Werten zum Wesen der Geschichtswissenschaft gehört, ohne ihre Objektivität zu stören, so liegt das daran, daß es eine Art der Wertverbindung gibt, die nicht mit einem praktischen Stellungnehmen und Werten zusammenfällt, das heißt daran, daß man Objekte in rein theoretischer Weise auf Werte beziehen kann, ohne sie damit lobend oder tadelnd zu werten.“[447]

Die „kontemplativ-theoretische“ Haltung erkennt und affirmiert den prinzipiellen Wertbezug, während die „evaluativ-praktische“[448] Haltung ein inhaltliches Urteil auch tatsächlich vollzieht.

„In der Loslösung jedes praktischen, positiven oder negativen Werturteils von der rein negativen Beziehung auf Werte müssen wir vielmehr ein wesentliches Merkmal der wissenschaftlichen historischen Auffassung erblicken.“[449]

Zweitens ist jeder inhaltliche Streit um entgegengesetzte Wertungen nur möglich, wenn ein gemeinsamer Wertbezug vorausgesetzt und geteilt wird. Nur im Horizont dieses gemeinsamen Bezuges können sich die unterschiedlichen Wertungen überhaupt entwickeln, kann es Gegensätze erst geben.

„Auch unter Politikern der denkbar verschiedensten Richtungen bilden *dieselben* individuellen Vorgänge den Gegenstand des *Interesses*, d.h. die Differenzen der Wertungen müssen sich auf eine *gemeinsame Wirklichkeitsauffassung* beziehen, denn wo zwei Menschen verschiedener Meinung über den Wert einer Gestaltung sind, würden je die streitenden gar nicht von *demselben* Objekt sprechen, falls eine solche *gemeinsame* Wirklichkeitsauffassung nicht bestünde, und es wäre daher ein Streit über den Wert des betreffenden Objekts überhaupt unmöglich.“[450]

Auf die zentrale Rolle des Erkenntnisinteresses hingewiesen zu haben, ist ein wichtiger Verdienst Rickerts, auch wenn sein genaueres Verhältnis zum Wertbegriff nicht hinreichend geklärt wird. Doch auch hier leistet er indirekt Vieles zur Aufhellung des Begriffs von Erkenntnisinteresse, indem er die Notwendigkeit irgendeiner Art des Wertbezugs aufzeigt, der dennoch nicht auf objektivierbare Werte reduziert werden kann. Im Gegensatz zu Rickert verweisen hermeneutische, phänomenologische wie auch pragmatistische Traditionen darauf, dass Interesse ein Selbstverhältnis (Sorge, Wunsch, Mangel) voraussetzt, aus dessen unbedingter Angewiesenheit auf Selbstbejahung bei gleichzeitiger Ungesichertheit, Endlichkeit und Selbstentzogenheit verschiedene Themen, Fragen, Ereignisse usw. in verschiedenem Maße interessant und wichtig erscheinen lassen.

Schließlich unterscheiden sich Fragen der Wertung auch noch drittens hinsichtlich ihrer tatsächlichen wissenschaftlichen Entscheidbarkeit von Fragen nach Wertbezügen.

„Man kann z.B. die Persönlichkeit Luthers für ein Gut oder für ein Uebel halten, man kann glauben, daß sie für die Kulturentwicklung Deutschlands segensreich gewesen ist oder nur Unheil gebracht hat. Ueber diesen Punkt werden die Meinungen der Historiker vielleicht immer auseinander gehen. Darüber aber, daß Luther überhaupt eine Bedeutung mit Rücksicht auf allgemein anerkannte Werte gehabt hat, kann unter den Historikern, die die Tatsachen kennen, kein Zweifel bestehen, und es wird niemals einem Historiker einfallen, zu sagen, daß Luthers Persönlichkeit für die Geschichte unwesentlich sei.“ [451]

---

[444] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 94f.

[445] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 329ff.

[446] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1910), S. 91; (1915), S. 97; (1926), S. 88.

[447] Rickert: Probleme der Geschichtsphilosophie (1924), S. 60.

[448] So Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 153; ders.: Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung, S. 91.

[449] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 325.

[450] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 330.

[451] Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1913), S. 327; (1921), S. 251f; vgl. mit einer etwas anderen Pointierung auch ders.: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1921), S. 364 sowie schon (1902), S. 633f. Max Weber bestimmt (wie wir sahen) die wertungsfreie, aber wertbezogene

Vermag diese Argumentation zu überzeugen? Oakes fällt ein vernichtendes Urteil über Rickerts Philosophie im Allgemeinen und seine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Kulturwissenschaften im Besonderen. Zwar zielt seine Kritik indirekt vor allem auf Max Weber, der seine Wissenschaftslehre auf wichtige Grundlagen Rickerts aufbaut, doch schließt sie die gesamte, von ihm als „Bewusstseinsphilosophie" kritisierte traditionelle Philosophie ein.

„Da Rickert so gut wie nie ein philosophisches Problem sorgfältig und systematisch durchdachte, ist es bezeichnend, daß er auch die oben (von Oakes, JT) vorgeführte Argumentationsfigur (einer sorgfältigen Unterscheidung der verschiedenen Problemdimensionen, JT) gar nicht selbst entwickelte. Seine wiederholt vorgetragene Forderung nach einer wissenschaftlichen Philosophie, die präzise und sachlich vorgehen müsse, erweist sich in diesem Zusammenhang als bloße Rhetorik. (…) Der heutige, an der sprachanalytischen Philosophie geschulte Leser muß oftmals viel Geduld aufbringen, will er überkommene, der älteren Bewußtseinsphilosophie verhaftete Texte studieren. (…) Rickert argumentiert nicht, er gibt uns lediglich Material an die Hand, gleichsam Versatzstücke, die man zu kohärenten Argumenten erst zusammenfügen muß." [452]

So reizvoll eine Auseinandersetzung mit derlei pauschalen Urteilen auch sein mag (dem letzten Satz zumindest ist aufgrund von Rickerts rhapsodistischen Stil leider häufig genug zuzustimmen), kann und muss hier doch nur geprüft werden, ob Rickerts Unterscheidung wertbezogener, aber theoretischer Urteile von praktischen Wertungen die ihr auferlegten Begründungslasten zu tragen vermag oder sich letztlich als „inkonsistent und irreführend"[453] erweist. Zunächst ist darauf zu verweisen, dass weder von den unterschiedlichen Haltungen den betreffenden Werten gegenüber noch von der unterschiedlich zu bewertenden Anfechtbarkeit bzw. Unanfechtbarkeit her auch auf die logische Unabhängigkeit von Wertbezügen gegenüber Wertungen geschlossen werden kann.[454] In der Tat müsste dafür gezeigt werden, dass ausnahmslos alle Wertungen bezweifelbar sind, während manche oder alle Fragen des Wertbezugs prinzipiell eindeutig beantwortbar sind, letztere also nicht auf ersteren beruhen können, die Wissenschaftlichkeit der historischen Kulturwissenschaften also entsprechend begründbar sein könnte. Und auch das würde streng genommen nur gelten, wenn Wertungen auf solche Art und Weise in Werbezugsfragen eingehen, dass sie deren Beantwortung verhindern.[455] In Bezug auf Rickerts zweitgenanntes Argument ist festzuhalten, dass hier lediglich die Unabhängigkeit des gemeinsamen Bezugs von diesen bestimmten Wertungen aufgezeigt werden kann, nicht aber die Unabhängigkeit von allen Wertungen insgesamt. Genauer gesagt ist der Wertbezug im Hinblick auf die positive oder negative Stellungnahme des Forschers, seine persönliche inhaltliche Beantwortung der Fragestellung unabhängig, nicht aber der Wertbezug im Hinblick auf die Formulierung der Thematik und der Fragestellung selbst. Zur Klärung der Problematik ist es unerlässlich, sorgfältig zwischen verschiedenen Hinsichten zu unterscheiden, in welchen „wertbeziehende Verfahren (…) vom wertenden Verfahren"[456] unterschieden werden könnten.

Wie ist diese Unabhängigkeitsthese zu verstehen? Erstens ist daran zu erinnern, dass die Arbeit eines Historikers ja nicht unabhängig von den durch historisch handelnde Personen vollzogenen Wertungen sein

---

Kulturbedeutung damit, dass wir „zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen", so dass zwar Stellung bezogen wird und die Möglichkeit, vielleicht gar die Notwendigkeit von Wertungen hervortritt, der Historiker aber entweder selbst gar nicht wertet, oder aber seine Wertung für die Beurteilung als wertbezogen unwichtig bleibt (181).

[452] Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 163f; weitgehend wörtlich auch in ders.: Grenzen der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 125f. An anderer Stelle spricht er von „so nachrangigen Denkern" wie „Nietzsche, Bergson, Simmel und Scheler" oder auch „Dilthey" und vergeblich hofft man auf das leiseste Anzeichen eines ironischen Untertones (ders.: Die Grenzen der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 161 Anm. 8).

[453] So Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 156.

[454] „Denn selbst wenn die Behauptung, Werte und Wertungen fußten auf unterschiedlichen Interessen, richtig ist, beweist das noch lange nicht, daß jene von diesen unabhängig sind. Ebensowenig kann man das aus der Annahme folgern, daß theoretische Wertbeziehungen im Gegensatz zu Werturteilen nicht anfechtbar seien." (Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 155)

[455] Es stellt sich hier die Frage der Argumentationslast. Ist es hinreichend zu sagen, dass es mindestens ein oder mehrere Beispiele gibt, die zeigen, dass Wertbezüge von Wertungen unabhängig sind, und sie deshalb prinzipiell nicht von diesen abhängig sein können? Oder falls es mindestens einige eindeutige, universell geltende Wertungen gibt: Reicht für die gegenteilige Auffassung der Nachweis, dass auch entscheidbare Wertbezugsfragen auf Wertungen angewiesen sein könnten, die ausnahmsweise eindeutig beantwortbar sind?

[456] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 89.

kann, denn diese Wertungen leiten ja deren Verhalten und konstituieren erst den „Gegenstand“ der historischen Kulturwissenschaften. Daher muss sich die Unabhängigkeitsthese auf die Urteilsvollzüge des Kulturwissenschaftlers beziehen. In welchem Sinne?

Die Unabhängigkeitsthese könnte zweitens so verstanden werden, dass etwa alle faktisch vom Historiker jemals vollzogenen Wertungen irrelevant sind. Dieser Vorstellung widerspricht Rickert wie schon Windelband und auch Weber mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit eines mit Verstehen, Handeln und Werten im weitesten Sinne vertrauten Interpreten.

„Für den Historiker, dem es gelänge, sein Selbst auszulöschen, wie Ranke es sich gewünscht hat, für den gäbe es keine Geschichte mehr, sondern nur ein sinnloses Gewimmel von lauter bloß andersartigen Gestaltungen, die alle gleich bedeutungsvoll oder bedeutungslos wären, und von denen keine ein historisches Interesse darböte.“[457]

Von der Triftigkeit dieses Einwandes zeugen nicht nur Hermeneutiker wie Dilthey, Heidegger oder Gadamer mit ihren Verweisen auf die Konstitution von Verstehen aus dem praktischen Lebensvollzug heraus, Soziologen wie Weber, aber auch Erforscher Künstlicher Intelligenz (wie etwa Hubert Dreyfus). Auch Rickert spricht daher ausdrücklich von der Notwendigkeit des Vorverständnisses und verwendet dafür (wie bereits erwähnt) den später von Gadamer aufgenommenen Begriff des „Vorurteils“. Die historisch arbeitende Kulturwissenschaft muss nämlich

„wissen, welche von den unübersehbar vielen Objekten, aus denen die Wirklichkeit besteht, sie darzustellen hat, und zweitens, welche Teile aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit jedes einzelnen Objektes für sie wesentlich sind, und dazu bedarf auch sie, wie die Naturwissenschaft, ihres ‚a priori‘, ihres ‚Vorurteils‘. Nur mit seiner Hilfe kann sie das heterogene Kontinuum des wirklichen Geschehens begrifflich beherrschen.“ [458]

Muss der Forscher also nur prinzipiell mit Wertungen vertraut sein, nicht aber mit die bestimmten Wertungen des Untersuchungsgegenstandes? Muss er sowohl auf der inhaltlichen Ebene wertbezogen, aber ohne Wertung arbeiten, als auch die Handlungen und damit auch Wertungen historischer Personen wertungsfrei beschreiben? Wertet er also weder (sozusagen auf einer ersten Stufe) diejenigen Zusammenhänge und Umstände, die auch eine historische Person bewertet und so zu einer Handlung veranlasst hat, noch (metastufig) diese Handlung ihrerseits?

Daher kann man zwar drittens fragen, ob sich die Unabhängigkeitsthese das Wissen um Wirklichkeit und Möglichkeit möglicher Antworten auf Wertfragen von solchen antwortenden Werturteilen selbst unterscheidet. Diese Position ist nicht mit der Behauptung zu verwechseln, dass das Wissen von bestimmten Wertungen frei sein muss. Das aber ist nämlich schon deswegen unwahrscheinlich, weil der Kulturwissenschaftler die Wertungs- und Handlungsoptionen historischer Personen kennen muss, wenn er sie verstehen will, denn auch hier gilt der hermeneutische Grundsatz, dass die thematisierenden Interpretationskategorien mindestens so komplex und ausdifferenziert sein müssen wie die interpretierten. Er muss aber nicht nur verstehen, was Wertungen sind, sondern auch, welche Wertungen und entsprechende Handlungen möglich gewesen wären, aber verworfen wurden. Darum kann man auch nicht sagen, dass ein Historiker im Sinne Rickerts zwar prinzipiell werten dürfe, er sich aber aller Wertungen enthalten muss, die den untersuchten Gegenstand betreffen. Eher scheint hier das Gegenteil der Fall zu sein. Denn der Historiker muss ja gerade um die bestimmten Wertungsmöglichkeiten dieser bestimmten historischen Situation wissen; er muss auch wissen, welche alternativen Wertungen ausgeschlossen wurden. Es ist nicht so, dass kein Werturteil gefällt werden darf, sondern eher im Gegenteil so, dass alle denkbar möglichen Werturteile entworfen werden, dies aber virtuell geschieht und nun nachvollzogen wird, welche dieser Möglichkeiten von den Protagonisten ergriffen wurden und welche nicht. Das kann weder jemand leisten, der prinzipiell nicht mit der Möglichkeit praktischer Wertungen bekannt ist, noch jemand, der die bestimmten Wertungs- und Entscheidungsmöglichkeiten dieser einen bestimmten Situation nicht kennt. Für das Verstehen von „kulturellen Erscheinungen“ ist es hinreichend, mögliche Werturteile zu kennen und auf diese Weise zu verstehen, welche Konsequenzen damit im Raum stehen

[457] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 93. Ähnlich Max Weber: „Ein winziger Teil der jeweils betrachteten individuellen Wirklichkeit wird von unserm durch jene Wertideen bedingten Interesse gefärbt, er allein hat Bedeutung für uns, er hat sie, weil er Beziehungen aufweist, die für uns infolge ihrer Verknüpfung mit Wertideen wichtig sind; nur weil und soweit dies der Fall, ist er in seiner individuellen Eigenart für uns wissenswert. Was aber für uns Bedeutung hat, das ist natürlich durch keine ‚voraussetzungslose‘ Untersuchung des empirisch Gegebenen zu erschließen, sondern seine Feststellung ist Voraussetzung dafür, daß etwas Gegenstand der Untersuchung wird.“ (Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 175)

[458] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 86

könnten. Ansonsten müsste man von jemandem, der sich in seinem Werturteil hin- und hergerissen fühlt oder sich einfach noch nicht festgelegt hat, sagen, dass er noch nicht verstanden habe, worum es geht, er es aber versteht und erkennt, sobald er sich für ein Werturteil entscheidet – und zwar ganz egal, für welches Urteil er sich entscheidet.

Folgt damit schon, dass Oakes mit seiner Meinung im Recht ist und werturteilsfreie historische Kulturwissenschaften im Sinne Rickerts unmöglich sind? Einerseits ist dies zwar insofern tatsächlich der Fall, als auf Wertungen nicht verzichtet werden kann. Andererseits aber werden diese Werturteile ja unter den Vorbehalt einer *epochē* gestellt und innerhalb eines virtuellen Raumes bloßer Möglichkeiten vollzogen. Sie werden eher entworfen als gefällt.

Spätestens an dieser Stelle sollte auffallen, dass Oakes nicht nur davon spricht, dass historisch-kulturelle Themen, Ereignisse oder Personen („Gegenstände“) ohne Werturteile unverständlich sind, sondern auch, dass „wir Kulturwerte nicht verstehen können, ohne Werturteile über sie zu fällen“[459]. In der Tat weist auch Rickert selbst auf die Notwendigkeit gemeinsamer Kulturwerte oder Wertsphären eigens hin und kommt der Forderung von Oakes sehr nahe.

„Eine wertbeziehende Darstellung gilt immer nur für einen bestimmten Kreis von Menschen, welche die leitenden Werte, wenn auch nicht direkt werten, so doch als Werte verstehen und dabei anerkennen, daß es sich um mehr als rein individuelle Wertungen handelt. Eine Uebereinstimmung hierin mag mit Rücksicht auf einen verhältnismäßig sehr großen Kreis von Menschen zu erzielen sein. In Europa wird man gewiß, wo man überhaupt geschichtswissenschaftliche Werke liest, die früher genannten Kulturwerte, die an Religion, Kirche, Recht, Staat, Wissenschaft, Sprache, Literatur, Kunst, wirtschaftlichen Organisationen usw. haften, als Werte verstehen und es daher nicht als Willkür ansehen, wenn diese Werte die Auswahl des Wesentlichen leiten, also die geschichtliche Darstellung auf das beschränken, was mit Rücksicht auf sie wichtig oder bedeutsam ist.“[460]

Zwar gesteht er damit die Notwendigkeit ein, dass Wertungen insofern nicht absolut un-bedingt gelten, als sie von empirischen Menschen anerkannt werden müssen, ohne daraus allerdings Folgerungen für sein Verständnis von Historismus und Psychologismus zu ziehen. Doch im Gegensatz zu Oakes spricht er nur von ihrer Anerkennung als Werte, also einem theoretischen Wertbezug, nicht aber von der Notwendigkeit eines Werturteils über Werte. Außerdem reformuliert er den Begriff der Bedeutsamkeit hier auf besonders aufschlussreiche Weise, wenn er meint, etwas könne nur dann bedeutsam für etwas sein, wenn diese Bedeutsamkeit auf bestimmte Werte begründet werden können. Es wird sich allerdings zeigen, dass zwar Bedeutsames auf Werte hin ausgelegt und expliziert werden kann, die implizit vorliegen, doch sind diese Werte keinesfalls als bestimmte vorausgesetzt. Das vage Erleben und Verstehen von etwas als bedeutsam mag auf diese Weise zwar bestimmte Werte generieren, muss sie als implizite sogar voraussetzen, aber eben nicht als explizit bestimmte. Das Bedeutsame ist zwar schon immer minimal bestimmt und niemals absolut negationslose Unmittelbarkeit, doch sieht man ihm die Herkunft aus einem monovalenten Raum von Erstheit, einer Einheit vor den Gegensätzen noch immer an, auch wenn dieses Stadium schon immer überwunden ist. Das Verhalten, das auf ein qualitatives Erleben des als bedeutsam Erscheinenden reagiert, erkannt damit die erahnte Relevanz der Sache an, ohne dass nun erstmals ein Element des Werturteils in einen Zusammenhang eintritt, der völlig werturteilslos war. Wenn ein Subjekt etwas qualitativ als bedeutsam erlebt, Wertbezug oder Relevanz erahnt bzw. wenn andererseits ein „Gegenstand“ als bedeutsam erscheint sind dies zwei Seiten einer einzigen Medaille, die als einheitlicher Zusammenhang soeben auseinandertritt. Eine Qualifizierung als „bedeutsam“ im Sinne Diltheys ist zugleich sowohl adjektivisch, als Eigenschaft des (erlebten) Ereignisses bzw. dessen Ausdruck, als auch adverbial, als Vollzugsweise des Erlebens, Verstehens und Ausdrückens zu verstehen.

Mit seiner strikten Trennung von Subjekt und Objekt kann Rickert diese Dynamik nicht nachzeichnen. Wenn er darum behauptet, etwas sei ein rein theoretisches Urteil über ein Werturteil, stellt sich auf der Seite der „Gegenstände“, Ereignisse und zeichenhafte Ausdrücke die Frage, ob „thick concepts“ (und deren Phänomene) im Sinne Hilary Putnams möglich wären. Diese Diskussion, die insbesondere Hilary Putnam im Anschluss an Iris Murdoch und in Auseinandersetzung mit Bernard Williams angestoßen hat[461], versucht zu plausibilisieren, dass Begriffe wie Taktlosigkeit, Grausamkeit oder Keuschheit normative und deskriptive Aspekte in dem Sinne auf unreduzierbare Art und Weise verbinden, als diese Aspekte nicht separiert werden können, ohne wesentliche Eigenschaften der betreffenden Begriffe (oder Phänomene) zu

[459] So Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 162f.

[460] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, S. 132f.

[461] Iris Murdoch: The Sovereignity of the Good, New York 1971; Hilary Putnam: Bernard Williams und die Absolutheit der Welt, in: ders.: Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997, S. 137 ff.

verfehlen. Ihre normativen Elemente sind keine Metaprädikationen in dem Sinne, dass sie dem Wesen der jeweiligen Sache äußerlich sind und ihr sekundär zu oder abgesprochen werden können, ohne das Besprochene zu modifizieren. Konstituieren die Werte entsprechende Kulturgüter also wirklich mit, wie Rickert behauptet, oder „haften" sie ihnen nur äußerlich an, wie er ebenfalls behaupten kann? Letzteres wäre ohnehin unmöglich, wenn man mit Putnam vom „Collapse of the Fact/Value Dichotomy" [462] sprechen müsste. Ist der Verrat des Judas oder die Grausamkeit eines Nero oder Caligula ein möglicher „Gegenstand" historischer Kulturwissenschaften im Sinne Rickerts? Missversteht man die Handlung des Judas zwangsläufig, wenn man nicht weiß, was Verrat ist? Aber gerade weil Rickert für genau diese konstitutive Rolle der Werte für die Gegenstände der Kulturwissenschaften argumentieren kann, fallen die Formulierungen vom „Anhaften" der Werte an Kulturgütern auf, die diesen damit aber äußerlich bleiben. Solche Formulierungen lassen sich aber keinesfalls allein auf mangelnde Sorgfalt und Nachlässigkeiten zurückführen, vielmehr erlauben sie Rickert zweierlei. Erstens ist es so möglich, kulturwissenschaftliche Gegenstände auch ohne Werturteil sachgemäß zu verstehen und zweitens bleibt so die radikale Heterogenität von Geltungen bzw. Werten gegenüber bloßen Sachverhalten erhalten. Nur mit der so verstandenen radikalen Unterscheidung von Genese und Geltung können seines Erachtens die relativistischen Gefahren von Psychologismus und Historismus vermieden, die kulturellen wie biographischen Bedingtheiten der eigenen Überzeugungen ausgeblendet werden. Wenn das aber so ist, bleibt das Bedeutsame entweder (im Hinblick auf den Wissenschaftler) interessant, aber so unwichtig wie ungefährlich oder aber (im Hinblick auf die bloß äußerliche Kulturgeschichte) lediglich wichtig für andere.

Doch zunächst noch einmal zurück zu den aufgeführten Wertsphären in Rickerts Zitat. Rickert räumt in gewissem Sinne die Notwendigkeit einer empirischen Erdung auch seiner transzendentalen Kulturwissenschaft ein, wenn er die Werte zwar möglichst allgemein fasst, aber doch auf den intersubjektiven Konsens in einem „sehr großen Kreis von Menschen" gründet. An diesem Punkt wird deutlich, dass die radikale Unterscheidung von empirischer Verwirklichung und universaler Geltung, wie sie Rickert (und teilweise auch Husserl) in seiner Psychologismuskritik einfordert, in solcher Radikalität nicht durchgehalten werden kann; hier wird insbesondere Heideggers Kritik ansetzen. Oakes hingegen kritisiert, dass vielleicht nicht die Gegenstände Werturteilen unterliegen, wohl aber die von Rickert aufgeführten Kulturbereiche und Wertsphären.

„(D)ie Konstituierung einer Erscheinung zum Gegenstand kulturwissenschaftlicher Betrachtung (beruht) auf einem Werturteil. Obgleich man dabei kein Werturteil über den Gegenstand fällen muß, fußt das Verfahren doch auf einer Stellungnahme zu dem in Frage stehenden, die Wertbeziehung anleitenden Wert."[463]

Zwar formuliert Rickerts Aufzählung von Kulturwerten möglichst allgemein und es werden ihm faktisch wenige widersprechen, doch gesteht er ein, dass diese Werte eventuell nur für europäisch geprägte Kulturräume und Menschen gelten. Religion, Politik, Wissenschaft und Kunst mögen beinahe anthropologisch universell sein, doch lassen sich Kulturen und Menschen durchaus widerspruchslos denken, die diese Werte nicht „anerkennen" und in diesem Sinne dann eben doch anders bewerten. In den späteren Schriften bzw. Auflagen gesteht er die *particula veri* solcher anthropologischen, psychologischen, historischen und sogar lebensphilosophischen Einsprüche gegen seinen Transzendentalismus durchaus ein. Er versucht ausdrücklich, die besondere, sogar zentrale Rolle von „Leben" und „Erleben" auf seine Weise zu berücksichtigen, auch wenn er Lebensphilosophien und den Erlebnisbegriff andererseits scharf und zum Teil auch despektierlich als „Modeströmungen" kritisiert[464]. Seinem eigenen Anspruch nach ist und bleibt es aber seine streng transzendentalphilosophisch-geltungstheoretische Begründung, die ihn trotz aller Zugeständnissen von der Lebensphilosophie insgesamt, Dilthey (aber auch Nietzsche und Simmel) im Besonderen, unterscheiden soll. Spricht er vom „Recht der Lebensphilosophie", so bezieht sich dabei auf das Erleben des heterogenen Kontinuums in seiner chaotischen Unförmigkeit, während nur der apriorische Begriff Wirklichkeit transzendental konstituieren und darum dann auch erkennen kann; entscheidend ist, dass das Erleben in keinster Weise eine geltungstheoretisch relevante Bedingung für das Erkennen darstellt. Heidegger wird hingegen die Notwendigkeit aufzeigen, dass auch das geltungstheoretisch angeblich völlig unbedingt Geltende erkannt werden muss und zwar von einem empirischen, historisch-psychologisch bedingten Menschen und es somit inhaltlich den Bedingungen der

[462] Hilary Putnam: The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge/Mass. 2002, insbesondere 28-45.

[463] Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 163.

[464] Henrich Rickert: System der Philosophie. Erster Teil. Allgemeine Grundlegung, Tübingen: Mohr Siebeck 1921, S. 39, 79, 201ff, 248, 253, 258ff; ders.: Die Philosophie des Lebens, zum „Leben als Modebegriff" 3-16, zum „Recht der Lebensphilosophie" 171-195.

Erkennbarkeit unterliegt, während das Erkennen von einer Urwissenschaft und diese von der Faktizität des Hier, Jetzt und Ich des Umwelterlebens ausgehen muss, das auch dann ein bedingendes Vorverständnis darstellt, wenn es im Nachhinein revidiert oder überwunden werden sollte.

Viertens lässt sich daher schließlich sagen, dass mögliche oder tatsächliche historische Handlungen und Ereignisse (samt den zugrundeliegenden Werten und Wertungen) von den beteiligten Historikern auf eine Weise „beurteilt" werden können, die unabhängig von ihren „bejahende(n) oder verneinende(n) Stellungnahme(n)" bzw. von „Lob oder Tadel" sind. Diese Form der Unabhängigkeitsthese macht tatsächlich Sinn und ist zudem wichtig. Hier trägt Rickerts Hinweis, dass insbesondere entgegengesetzte Wertungen und antwortende Stellungnahmen einen gemeinsam geteilten Wertbezug voraussetzen müssen, der Relevanz und Formulierung der Frage betrifft; gerade diese Art von Wertbezug trifft einen wichtigen Aspekt des Bedeutsamkeitsbegriffs. So gelten apokalyptische Vorstellungen und die Frage nach dem Seelenheil als für die Zeit des Spätmittelalters und der anbrechenden Reformation zu Recht als „wichtig", weil sie Selbstverständnis und Handeln der damaligen Akteure bestimmen und daher das heutige Verstehen jener Zeit ermöglichen – und zwar völlig unabhängig von der Frage, ob man das jeweilige (wertende) Verhalten der damaligen Akteure gut oder schlecht „findet", erst Recht unabhängig von der Frage, was man persönlich von Themen wie das Purgatorium denkt. Wohl aber muss man entsprechende Fragen wichtig finden, wenn und weil sie für die wertenden Handlungsorientierungen der damaligen Protagonisten wichtig waren. Damit wird allerdings eine Form von Urteil zu Bedingungsmöglichkeit von Kulturwissenschaft, die sich ebenfalls „irgendwie" auf ein wertendes Urteil bezieht, von einem Werturteil im Sinne von „Lob und Tadel" allerdings unterschieden ist.

Doch auch wenn man das Scheitern einer vollständigen Disjunktion rein theoretischer Sachverhaltsurteile einerseits und rein praktischer Werturteile andererseits eingesteht, so kann man Rickerts These von der Unterscheidung wertbezogener Urteile von Werturteilen dennoch mehr abgewinnen, als es zunächst erscheinen mag. Denn man kann (etwa im genannten Zitat) unter dem Begriff des „Werturteils" im ersten Satz ein affirmierendes bzw. negierendes Urteil über die Wichtigkeit und Relevanz einer Fragestellung, deren Bedeutsamkeit, im zweiten Satz ein moralisches Werturteil im engeren Sinne („Lob oder Tadel") verstehen. Der entscheidende Punkt ist hier allerdings nicht so sehr die moralische Dimension, sondern die Beurteilung eines bestimmten Themas und einer bestimmten Thematisierungsweise bzw. einer bestimmten Fragestellung; in dieser Hinsicht haben wir es eher mit einer Form der reflektierenden statt der bestimmenden Urteilskraft zu tun. Insofern man sich auf einen bestimmten Kulturwert berufen und diesen als den „die Wertbeziehung anleitenden Wert" anerkennen muss, wie Oakes schreibt, kann man hier natürlich schon davon sprechen, dass eine solche Art von Werturteilen unvermeidbar ist. Hier scheinen aber Rickert und Oakes ähnlicher Meinung zu sein. Aber auch wenn Kultursphären wie Religion oder Wissenschaft als Werte anerkannt werden müssen, ist dies doch etwas anderes als ein Werturteil innerhalb dieser Sphäre. Denn allein innerhalb der Kulturwerte kann es überhaupt inhaltliche Auseinandersetzungen um widerstreitende Werturteile geben und darum ist eine weitestgehende Wertfreiheit hier durchaus möglich, jedenfalls wenn man Werturteile bivalent als Bejahung oder Verneinung, Lob oder Tadel, Affirmation oder Negation auffasst. Natürlich ist eine wertfreie kulturwissenschaftliche Darstellung praktisch unmöglich, weil sich Wertungen schon in der Wortwahl bemerkbar machen, erst Recht wenn man Probleme wie das der „thick concepts" bedenkt. Hier geht es aber nur darum, dass der Hinweis, schon die Notwendigkeit der Anerkennung von Kultursphären sei ein Werturteil, problematischer ist und weniger weit trägt als es zunächst erscheint. Wissenschaftsskeptiker können die kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte ebenso befürworten wie Religionskritiker die Beschäftigung etwa mit der Kirchengeschichte. So lange eine Kultursphäre insgesamt von den Diskursteilnehmern als Wert anerkannt wird, kann es über diesen Punkt gar keinen Streit geben. Sowohl Streit um inhaltliche Bewertungen als auch Streit um die Legitimität einer Kultursphäre kann es nur innerhalb bestimmter geteilter Kultursphären geben, die als anerkannte zwar in der Tat ein Werturteil implizieren, das jedoch unter den streitende Diskursteilnehmern gerade übereinstimmt. Dass man sich mit religiösem Gottesglauben auseinandersetzen sollte glauben Jesuiten ebenso wie die Anhänger des „evolutionären Humanismus" der Giordano Bruno Stiftung. Affirmiert wird hier die Fragestellung und nicht ihre inhaltliche Antwort. Die Differenz innerhalb der einen Ebene (oft etwas missverständlich „Sachebene" genannt) ist durch die Übereinstimmung der zugrundeliegenden oder übergeordneten Ebene nicht aufgehoben oder auch nur relativiert, sondern im Gegenteil ermöglicht. Der Gegensatz älterer katholischer und protestantischer Lutherdeutungen etwa beruht auf der gemeinsamen Überzeugung von der Relevanz des Themas, doch wird dieses Thema eben affirmiert oder negiert, nicht aber gelobt oder getadelt. (Lob oder Tadel erfährt entweder Luther selbst oder etwa eine Konferenzleitung, die ein gewisses Thema ins Programm nimmt.) Die in der Tat notwendige „Stellungnahme" bezieht sich allein auf die Relevanz der Frage, schließt aber kein bejahendes oder verneinendes Werturteil betreffs des Inhalts selbst ein. Das von Oakes so bezeichnete „Werturteil" bezieht sich daher nicht auf den Gegenstand

selbst, sondern dessen Untersuchung und Thematisierung, die begrüßt oder abgelehnt wird. „Obgleich man dabei kein Werturteil über den Gegenstand fällen muß, fußt das Verfahren doch auf einer Stellungnahme zu dem infrage stehenden, die Wertbeziehung anleitenden Wert."[465]

Wenn Rickert Wissenschaft, Politik, Ästhetik oder Religion als Beispiele für „Kultursphären" aufzählt, so handelt es sich scheinbar um „letzte" Kulturwerte, die nur schwer auf noch weiter übergeordnete Werte zurückgeführt werden können. Bestreitet man daher einen dieser Werte, kann man sich zwar auf scheinbare anthropologische Konstanten hinweisen, indem man die Kultursphäre als etwas bezeichnet, das menschliches Handeln orientiert. Doch handelt es sich dabei nicht wiederum selbst um eine Wertsphäre. Und weil keine weiteren Werte bzw. übergeordnete Wertsphären zugrunde liegen und es daher keine Berufung auf Kriterien geben kann, die bivalent erfüllt oder nicht erfüllt sind, darum ist die Anerkennung der jeweiligen Kultursphäre von anderen Werturteilen zu unterscheiden. Auch hier also stoßen wir auf den Sachverhalt, dass letzte Fragen an einem bestimmten Punkt nicht mehr begründet werden können, sondern von sich aus als „bedeutsam" einleuchten müssen, falls es sich nicht um Anschlussfragen handelt, die sich als Konsequenz anderer Themengebiete oder Fragestellungen ergeben.

Auch wenn die Thematisierung einen historischen Gegenstand „bejaht" und affirmiert, sind „Lob oder Tadel" daher dennoch etwas anderes als eine solche Thematisierung oder Ausblendung bzw. Affirmation und Negation. Die Affirmation, die als das bestimmte Andere der Negation entgegengesetzt ist, ist etwas anderes als die allgemeine und negationslose „Affirmation" der thetischen Urteils oder der Thematisierung überhaupt, die eher den von Wieland so genannten „monovalenten" Wahrnehmungs-„urteilen" entsprechen[466]. Dieser monistische Einheitshintergrund wird aber nur indirekt präsent, da er immer schon vergangen ist, so dass mit der Aufnahme bzw. Affirmation eines Themas, einer Fragestellung oder einer Kultursphäre einerseits unbestimmt Vieles nicht thematisiert wird[467], sie aber auch gegen andere abgegrenzt und bestimmt werden kann.

Daher lassen sich mindestens drei Formen von Affirmation unterscheiden. Eine wertende Affirmation bezieht sich als Lob oder Tadel auf menschliche Handlungen als kulturgeschichtliche Ereignisse. Eine thematisierende Affirmation kann sich hingegen auch auf wertungsfreie Naturereignisse beziehen. Der von Oakes angesprochene, die „Wertbeziehung anleitende Wert" steht gewissermaßen in der Mitte, da die Affirmation hier zwar auf historisches menschliches Handeln bezogen ist, es sich aber lediglich um die Affirmation einer bestimmten Thematisierung, einer bestimmten Fragestellung und nicht um eine Affirmation im Sinne einer inhaltlichen Zustimmung handelt. Der Bezug auf menschliche Handlungen (zu denen etwa auch schon Reaktionen auf Naturereignisse gehören) macht sie insofern zumindest ansatzweise „begründbar". Eine Wahrnehmung bzw. ein Wahrnehmungs-„urteil" ist noch kein prädikatives Urteil, eine thematisierende Setzung und „Affirmation" noch kein „Lob", etwas Wichtiges noch nichts Richtiges, Fragestellungen offener als (freilich durch sie mitnormierte) Antwortversuche. Zwar sind auch Lob und Tadel Formen von Affirmation und Negation, doch gilt gleiches nicht umgekehrt und die Begriffe sind keinesfalls koextensiv. Denn erstens sind Lob und Tadel exklusiv handlungsbezogene Urteile und zweitens sind sie immer bivalent und bestimmt, während eine Affirmation im Sinne eines thetischen Urteils oder eines Wahrnehmungsurteils monovalente Spuren an sich trägt und erst in reflexiver Thematisierung gegenüber alternativen Themen oder Thematisierungsweisen abgegrenzt, bestimmt und bivalent wird.

Immerhin wird nun verständlich, warum Rickert gegenüber Oakes partiell durchaus zuzustimmen ist. Zwar ist einzuräumen, dass sein Gesamtansatz eigentlich auf ein solches, transzendental begründbares Sollen und entsprechend „objektive" Werte (Heidegger) angewiesen ist oder er doch dahin tendiert, da nur so eine echte Alternative zu Dilthey auch wirklich transzendental begründet werden kann. Andererseits muss gegenüber Oakes darauf verwiesen werden, dass die Form von Affirmation, wie sie Thematisierungen eigen ist, tatsächlich nicht die strenge Normativität eines „objektiven" Sollens in sich trägt und Rickert dies durchaus gesehen hat. Würde Oakes die Unterschiede innerhalb des Affirmationsbegriffs ernstnehmen, könnte er einer Rekonstruktion Rickerts sehr wohl zustimmen, die behauptet, dass Affirmation (und die damit gerade erst anbrechenden, aber auch immer schon angebrochene Negation alternativer Themen und Thematisierungsweisen) zwar im epistemisch-methodologischen bzw. „kontemplativ-theoretisch(en)", nicht aber normativen, „evaluativ-praktisch(en)"[468], gar moralischen Sinne, für die

[465] Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 163.

[466] Wieland: Gefühl und Urteil, S. 104.

[467] Das erinnert an eine zentrale Einsicht des jungen Schleiermacher: „Alles Endliche besteht nur in Bestimmung seiner Gränzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müßen." Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Berlin 1999, S. 53.

[468] Oakes: Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung, S. 91; 112.

Kulturwissenschaften unverzichtbar, die Rede von Werturteilen hier also zumindest missverständlich ist. Eine evaluativ-praktische Wertung setzt einen Hintergrund und Wert voraus, der in Rickerts Beispiel letzter Kultursphären und Werte entweder fehlt, weil es eben letzte Werte sind. Falls es zu Werturteilen kommt, wird ein solcher gemeinsamer Hintergrund meist konsensuell vorausgesetzt. Im Fall letzter Werte bzw. übergeordneter Wertsphären aber wird (und das ist hier entscheidend) ein solcher Hintergrund bzw. Horizont durch das Werturteil gleichzeitig konstituiert. Letzte Werte setzen sich allenfalls selbst voraus, so dass sie nicht thematisiert und affirmiert werden können, ohne zugleich als Kategorie bzw. Idee und Horizont in Anspruch genommen zu werden, wie man aus dem Problem der Antinomie der Reflexionsbegriffe lernen kann[469]. Die ambivalente Stellung Rickerts zu dieser reflexionsphilosophischen Problematik macht verständlich, warum in Bezug auf ihn von einem „neo-Kantian dilemma of the impossibility of rationally justifying ‚ultimate presuppositions'"[470] gesprochen werden konnte, da es ja gerade um die Kriterien dessen geht, was rationale Rechtfertigung heißen kann und Rickert weder die spekulative Lösung Hegels noch deren lebensphilosophisch-hermeneutische Alternative übernimmt, vielmehr auf der Ebene dessen bleibt, was Hegel eine Verstandesmetaphysik nennt.

Die angesprochenen Übergangsformen und Abstufungen zwischen theoretischen Sachurteilen und praktischen Werturteilen mögen manchem selbstverständlich erscheinen und es lassen sich bei Rickert auch zahlreiche entsprechende Zugeständnisse an hermeneutische Positionen finden. Und doch sind sie aus seinem Ansatz und seinen Voraussetzungen heraus streng genommen weder rekonstruierbar, noch könnte er sie überzeugend eliminieren. Was ihm insbesondere fehlt sind zwei zentrale Aspekte des hermeneutischen Bedeutsamkeitsbegriffs. Zum einen die mit ihm artikulierte und anerkannte Praxis der Selbstbegründung einer Thematik, die zwar keine geltungstheoretische Begründung liefern kann, erfolgreiche Diskurspraktiken aber expliziert und in ihrer bedingten und beschränkten Berechtigung kritisch und vorläufig anerkennt. Zum anderen die Möglichkeit auf diese Weise jene Funktionsstellen einzunehmen, die in metaphysischen Systemen letzten Begründungen oder Totalitäts- und Letztbegriffen zukommt. Das Bedeutsame steht als das nicht weiter zu begründende an einem Übergang vom Unbestimmten, aber Präsent-Eindrücklichen zur bestimmenden Unterscheidung, zu Bivalenz und Differenz von Begriff bzw. Bedeutung, dem man die Herkunft aus einem maximal vagen und unbestimmten Hintergrund heraus noch ansieht, wie er uns in (dem tendenziell monistischen) Gefühl, im monovalentem Wahrnehmungsurteil (Wieland zu Kant) oder im „Satz der Phänomenalität" des frühen Dilthey; an entsprechenden Symbolen werden Ganzheit oder Totalität jeweils indirekt präsent.

Viele kulturwissenschaftliche bzw. geisteswissenschaftliche Fragestellungen ergeben sich mit Notwendigkeit, weil sie als Konsequenzen, Voraussetzungen oder Implikationen anderen Fragen oder Befunden folgen. Wenn sich jedoch die Frage stellt, was angesichts der gesamten Wirklichkeit oder Geschichte in deren extensionaler Unendlichkeit und angesichts aller denkbaren Fragen in ihrer intensionalen Unendlichkeit überhaupt erst gefragt, erfragt und befragt werden soll (wie Heidegger mit guten Gründen formulieren und unterscheiden wird), muss mit Rickert tatsächlich auf das Wichtige und „Kulturbedeutsame" verwiesen werden. Im Gegensatz zu Heidegger (und vielleicht auch Dilthey) kann Rickert diese Problematik aber nicht angemessen artikulieren und rekonstruieren, wenn er auf einem rein theoretischen Wertbezug und die strikte Unterscheidung von Sachverhalts- und Werturteil, Subjekt und Objekt beharrt. Vielleicht wird nun aber deutlicher, warum Dilthey auf die *Kategorien des Lebens* und Heidegger auf die Existentiale des *Daseins* verweist, die sich letztlich nur selbst begründen können und deren Horizonte nicht überschritten werden können, auch wenn auf den ersten Blick Diltheys Lebensbegriff eher an eine biologistische Form von Hegels Geistbegriff und Heideggers Daseinsbegriff eher an den Subjektbegriff erinnern mag. In ihnen koinzidieren das Fragende, das Befragte und (antizipierte) Erfragte. Phänomenologisch gesprochen: Es gibt einfach Dinge, die *erscheinen* faktisch als bedeutsam und damit wert, bedacht, befragt und thematisiert, aber auch hinterfragt und kritisiert zu werden. Im Bedeutsamen wird ein Wert erahnt, der aber erst noch expliziert und bestimmt werden muss. Tatsächlich kommt dem Bedeutsamen eine Art Faktizität zu, die nicht weiter begründet werden kann, was es freilich weder unhinterfragbar noch unbezweifelbar macht, sondern sich pragmatisch als fruchtbar, hermeneutisch als erschließungskräftig und expressiv authentisch erweisen kann und muss. Leider wird (gerade im Hinblick

[469] Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 163. Weil diese Unterscheidungen innerhalb des Affirmationsbegriffs nicht berücksichtigt werden, trifft Oakes' in den direkt anschließenden Sätzen an die Adresse Rickerts gerichteter polemischer Vorwurf mangelnder analytischer Sorgfalt und begrifflicher Präzision zwar etwas Wichtiges, kann aber nicht wirklich überzeugen, weil so keine überzeugende Fehleranalyse gelingt.

[470] Stephen P. Turner/Regis A. Factor: Max Weber and the Dispute over Reason and Value. A Study in Philosophy, Ethics, and Politics, London 1984, S. 38; anders Oakes: Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung, S. 168 Anm. 31.

auf das zuletzt Genannte) immer wieder die sozial-politische und kulturelle Dimension sowie das normative und konfliktträchtige Moment unterschätzt. In gemeinsamen Fragestellungen können sich gemeinsame Überzeugungen und Wertvorstellungen ausdrücken, auch wenn sie keinesfalls schon verwirklicht sein müssen. Auch kann man in der Bewertung der Relevanz eines Themas übereinstimmen, wenn die inhaltlichen Positionen sich radikale widersprechen. Auch wird etwa im Fall von Diltheys Arbeiten zu Historik und Biographie der unthematisiert bleibende Horizont des aktual nicht Thematisierten präsent, denn nur so zeigt sich die Bedeutsamkeit desjenigen, was stattdessen tatsächlich thematisiert wird, weil dessen hermeneutische wie pragmatische Erschließungs- und Orientierungskraft das individuelle wie gesellschaftliche und kulturelle Selbstverstehen prägen, die darum in ihm expressiv authentisch zum Ausdruck gebracht werden. Ein entsprechendes qualitatives Erleben muss in diesen Fällen keinesfalls ein bloß „subjektives" Gefühl sein, da es (etwa in Form von Interesse, Orientierung, Evaluierung und Stellungnahme) epistemologisch unvermeidbar, legitim und sogar notwendig ist. Aus hermeneutischer Sicht muss nicht geleugnet werden, dass Wertvorstellungen im Spiel sind, doch befinden sie sich nicht einseitig und allein auf Seiten des Historikers, vielmehr besteht ein reziprokes Bedingungsverhältnis von Selbstverständnis und Kulturgeschichte, wenn diese die Wertvorstellungen der Historiker prägt und diese wiederum die thematischen Selektionen und historischen Fragestellungen. Es ist diese Komplexität der Zusammenhänge und Interdependenzen, die dazu führt, etwas vage als relevant Erachtetes als „bedeutsam" zu bezeichnen, auch wenn es vorerst nur „zu denken gibt" und alles andere erst noch geklärt werden muss.

Rickert kann Vergleichbares nicht leisten, macht aber genau dies zu seinem Ziel und behauptet, Entsprechendes erreichen zu können. Es sind gerade die anthropologischen und kulturellen Verwurzelungen kulturwissenschaftlicher Erkenntnis in sozialen wie individuellen Praktiken, die bei Rickert fehlen. Er behandelt diese Formen lebensweltlichen Verstehens, die für hermeneutische Entwürfe so wichtig sind ebenso wie biologische Voraussetzungen, die in lebensphilosophischen, evolutionären und ausdruckstheoretischen Ansätzen eine zentrale Rolle spielen, als „bloß" empirische Umstände ohne jede geltungstheoretische Relevanz. Doch wenn von einer „prinzipiellen Unentbehrlichkeit" der „Wertvoraussetzungen"[471] gesprochen werden muss, wird deutlich, dass diese Werte Konstruktionsprinzipien der historischen Kulturwissenschaft darstellen, denn sie bestimmen thematischen Selektionen und inhaltliche Fragestellungen; „objektiv" wäre eine solche Kulturwissenschaft dann, wenn die entsprechenden Werte „objektiv" sind.

Selbst wenn es ihm gelänge, ein kohärentes System kulturwissenschaftlicher Erkenntnis zu konzipieren, müsste er eine wertende Normativität zur Geltung bringen, die den Leser in ein solches System hineinzwingt. Sein transzendentalphilosophisches, anti-skeptizistisches Modell, wonach sich jeder in Selbstwidersprüche verstrickt, der diese Konsequenz verweigert, übersieht, dass gerade geltungstheoretische Skeptizisten dieses geltungstheoretische Dilemma nicht als das ihre auffassen und daher meinen, sich hierum nicht zu kümmern zu brauchen. Die hermeneutische Alternative eines das Vorverständnis allenfalls korrigierenden und explizierenden Verstehens möchte er ja gerade abweisen, welche lediglich phänomenologisch beschreiben will, was ohnehin der Fall ist, so dass sich der Rezipient in den beschriebenen Strukturen findet, die er „eigentlich" schon immer praktiziert hat, so dass mögliche Dilemmata tatsächlich die seinen wären.

Zwar unterscheidet Rickert so zwischen Werturteilen und Bedeutsamkeit, bindet aber letztere jedoch einseitig an Kulturwerte oder Wertsphären zurück, ohne dass diese in ihrem Verständnis, ihrer Wirklichkeit oder Geltung umgekehrt auch von dem mitbedingt wären, was als bedeutsam aufgefasst wird.

„Diese Allgemeinheit der Kulturwerte erst ist es, welche die Willkür der geschichtlichen Begriffsbildung beseitigt, und auf der also ihre ‚Objektivität' beruht. Das historisch Wesentliche darf nicht nur für dieses oder jenes einzelne Individuum, sondern es muss für alle bedeutsam sein."[472]

Natürlich ergeben sich auf der Grundlage geteilter Werte auch geteilte Wertungen, die auch das betreffen können, was vorerst vage ist und darum bedeutsam genannt werden kann. Wie wir sahen, leistet der Bedeutsamkeitsbegriff gemäß der hermeneutischen Tradition ungleich mehr, wenn er den jeweils eigenen, expliziten und bestimmten Kulturwerten vorausgehen kann, ohne auf sie begründet werden zu müssen. Denn auch in hermeneutischer Tradition hängt die Frage, was qualitativ als bedeutsam bewertet bzw. erlebt wird natürlich mit den jeweiligen Werten zusammen, bestritten wird im Namen einer hermeneutisch-zirkulären Interdependenz nur ein inhaltlich bestimmter axiomatischer bzw. transzendentaler Ruhepunkt, auf den sich alles begründen lässt. Ebenso wenig kann demnach eine

[471] Heinrich Rickert: Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Heidelberg 1924, S. 132.

[472] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1926), S. 195.

Berufung auf objektive Werte gelingen, so lange nicht in Rechnung gestellt wird, dass diese ja inhaltlich von jeweils historisch wie psychologisch kontingenten, endlichen Menschen erkannt werden müssen, auch wenn und gerade weil diese Werte dann *für* diese durchaus insofern „objektiv" sein mögen, dass sie erstens keineswegs beliebig wählbar, sondern als die individuelle Identität stiftend und konstituierend anzuerkennen sind und sie zweitens aus intersubjektiven Symbolisierungen (Ausdruck) hervorgehen.

Rickerts sehr viel ambitionierteres Vorhaben einer transzendentalphilosophischen Grundlegung der (historischen) Kulturwissenschaften und die damit einhergehende Rückführung selbst lebensweltlicher Begriffe wie Verstehen und Sinn in Sach- und Werturteile kann geht aber weit über eine bloß intersubjektive Konsenstheorie hinaus. Er kann zwar die Unabhängigkeit der Geltungsfrage von den empirischen Umständen einsichtig machen. Doch indem er gegen Diltheys Historismus und Psychologismus transzendentales und empirisches (psychologisch-historisches) Subjekt so strikt unterscheidet, wird deren Identität fraglich. Überdeutlich wird dies an der Frage der historischen „Entwickelung" der Werte, wie sie insbesondere Ernst Troeltsch an Rickert stellt. Die Frage, wie (seine) Werte historisch entstehen konnten, kann von Rickert nicht kohärent gestellt werden. Zwar müssen objektiv geltende Werte irgendwie mit (meinen) empirischen Wertüberzeugungen identisch sein, doch können nur letztere Bedingungen haben. Doch selbst wenn man zugesteht (obwohl Rickerts anti-skeptizistisches, transzendentales Argument für Wahrheit bzw. Geltung als absoluten Wert keineswegs zwingend ist), dass es objektive Werte gibt (oder geben mag), müsste Rickert darüber hinaus auch ebenso zwingend aufzeigen, welche das materialiter sind, um dann auf dieser Grundlage objektive Kulturwissenschaften zu ermöglichen. Denn dazu reicht es nicht, die Geltung bzw. „Existenz" objektiver Werte prinzipiell zu erweisen, sondern diese auch inhaltlich zu bestimmen, um sie als Kriterien kulturwissenschaftlicher Arbeit gebrauchen zu können. Wenn sich hingegen herausstellt, dass diese inhaltliche Bestimmung objektiver Werte durchaus von der Einsicht empirischer, d.h. historisch wie psychologisch, kulturell wie biographisch bedingter Kulturwissenschaftler bedingt ist, die diese Werte erkennen müssen, um sie anerkennen zu können, drohen sowohl Rickert wie auch der jeweilige Kulturwissenschaftler in eine historische Dynamik hineingezogen zu werden, die das gesamte Programm zum Scheitern bringt. Darum hätte Rickert keinesfalls der Einsicht von Troeltsch zustimmen können, dass doch ein „Zirkel zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Subjekt" als „Urrätsel aller Wirklichkeit und alles Menschlichen überhaupt" zumindest anzuerkennen ist, von dem auch die „Antinomie des Tatsächlichen und des Geltenden" betroffen ist, so dass die scharfe Trennung von Fakt und Wert, Genese und Geltung fraglich wird.[473] Damit ist (wie wir zumindest ansatzweise bereits gesehen haben) keineswegs gezwungenermaßen ein bloßer „Subjektivismus" verbunden, wohl aber die Einsicht, dass es auch ein „objektives" Ansichsein der Werte nicht ohne ein epistemisches Fürsichsein geben kann. Die Begründung der Werte kann darum nicht über eine Bestreitung von Konstruktivität oder Subjektivität verlaufen, sondern im Gegenteil über deren Betonung und der Frage, was sie in ihrer jeweiligen Individualität konstituiert; Hans Joas wird mit Max Scheler darum von einem „An-sich-Guten für mich"[474] sprechen. Möglich ist dies freilich nur, wenn und weil individuelle sozialpsychologische Identität über intersubjektive Interaktionen und (vor allem sprachliche) Ausdrücke erfolgt[475], wie Joas mit dem Diltheyschüler George Herbert Mead feststellt. Von hier aus wird verständlich,

[473] „Es ist der Zirkel zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Subjekt überhaupt, das Urrätsel aller Wirklichkeit und alles Menschlichen, in dem alle andern Rätsel, die Antinomie des Tatsächlichen und des Geltenden, des beständigen Wechsels und der ewigen Einheit, des kausalen tatsächlichen Ablaufes und der sich aus ideeller Notwendigkeit bestimmenden Freiheit, des Pluralismus und des Monismus begründet sind." So Ernst Troeltsch: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (GS II), Tübingen: Mohr Siebeck 1922, S. 709.

[474] Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bonn: Bouvier 2000, S. 482, zitiert bei Hans Joas: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 163 Anm. 13, wo Joas dies als „genialen Ausdruck" bezeichnet; vgl. auch ders.: Die Entstehung der Werte, Frankfurt: Suhrkamp 1997, S. 152.

[475] Es sei ausdrücklich betont, dass dies nicht mit der These einer intersubjektiv-sprachlichen Konstitution von Selbstbewusstsein überhaupt über Interaktion, Kommunikation und Anerkennung verwechselt werden sollte, wie sie insbesondere in der Nachfolge Meads etwa von Axel Honneth oder Jürgen Habermas vertreten wird. Ein präreflexives Fürsichsein bzw. Selbstgefühl, das auf diese Weise expliziert, aber auch rückwirkend geformt wird, scheint vielmehr immer vorauszusetzen zu sein. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S. 114-147; Jürgen Habermas: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt: Suhrkamp 1988, S. 187-210; wichtigster Bezugsautor zu Mead ist wiederum die grundlegende Monographie von Hans Joas (Praktische Intersubjektivität, Frankfurt: Suhrkamp 1979), der in dieser Hinsicht aber zurückhaltender und vorsichtiger formuliert. Kritisch zu gegenüber Versuchen einer Ableitung von Subjektivität aus Intersubjektivität Dieter Henrich: Denken und Selbstsein,

warum auch die Expressivität nicht subjektivistisch zu verkürzen ist, sondern nur über intersubjektiv zugängliche Ausdrucksformen verstanden und (insofern Identität Selbstverstehen ist) auch konstituiert wird. Es ist dieser Zusammenhang der verdeutlicht, warum Bedeutsamkeit keine bloß subjektiv-psychologische Erscheinung ist, die irgendwelche Gehalte lediglich emotiv konnotiert. Das „An-sich-Gute für mich" wird hermeneutisch als besondere Form des hermeneutischen Zirkels denkbar, wenn der Leser sich innerhalb der Textwelt verortet findet, die damit die Ganzheit (den Zusammenhang bzw. Horizont) bildet, vor der und von der her der Leser oder die Leserin sich versteht. Immer bleibt es bei einer konstitutiven Funktion der Subjektivität, die kreativ und fantasievoll sich in die Textwelt hineinprojiziert – auf ähnliche Weise wie sie sich in ihr Weltbild einer empirischen Wirklichkeit hineinprojiziert. In beiden Fällen kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass sie mit diesem Verständnis richtig liegen könnte; dann allerdings handelt es sich nicht um einen Sprung in eine völlig neue Welt, sondern allenfalls um ein völlig neues Verstehen ihrer ursprünglichen Wirklichkeit, das lediglich „für sich" nach-vollzieht, was „an sich" bereits gilt.

Das partielle Recht der noetischen, historisch-psychologischen Dimension ist eine für die weitere begriffsgeschichtliche wie systematische Erkundung des Bedeutsamkeitsbegriffs entscheidende Einsicht, die sich gerade aus ihrem Gegensatz zu den scharfen Unterscheidungen, ja Trennungen verstehen lässt, die sich aus Rickerts Programm ergeben, auch wenn er in seiner Durchführung zu immer weitergehenden Zugeständnissen an seine Kritiker wie auch sein eigenes Problembewusstsein bereit ist. Von dieser von Troeltsch formulierten Einsicht aus lässt sich (so wird sich zeigen) Heideggers Distanzierung von Rickerts und Husserls scharfer Ablehnung aller „psychologistischen" Elemente nachvollziehen, die er in seinen Qualifikationsschriften zunächst noch völlig teilte. Vor allem aber wird im Hinblick auf unsere Fragestellung deutlich, warum ein solch enger Zusammenhang zwischen den Problemen von Psychologismus und Historismus einerseits und dem Bedeutsamkeitskonzept andererseits besteht. Auch Bedeutsamkeit ist vom Verdacht zu befreien, der in ihr lediglich subjektiv-emotionale Kollaterialien ohne jede epistemische, ethische oder ontologische Relevanz zu sehen vermag. Es ist dieselbe strikte Trennung zwischen Genese und Geltung, die auch im Historismus dazu führt, in der Geschichte lediglich eine einander allenfalls relativierende Anzahl heterogener Geltungsansprüche wahrzunehmen, anstatt die Genese regional oder gar global legitimer oder beanspruchter Geltungsansprüche. Auch in historischer Hinsicht wird gerade das bedeutsam, was das Selbstverständnis und entsprechende Geltungsansprüche in Geschichte und Gegenwart ermöglicht und ausdrückt, vor allem aber herausfordert und modifiziert. So ist es kein Zufall, dass auch Rickerts Vorgehen faktisch dem von Dilthey beschriebenen gleicht und seine geltungstheoretische Begründung auch dann eine Forderung bleibt, wenn sie berechtigt ist. Er sieht das Problem durchaus und formuliert es auch angemessen, ohne aber von seine Forderung zu relativieren.

„Es kommt der Philosoph freilich in eine besondere Lage. Er weiß, die Entwickelung wird über das System, was er jetzt aufrichtet, früher oder später hinwegschreiten. Aber er will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwickelungsstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Überzeugung geleitet wird, daß er umfassender und einheitlicher denkt als seine Vorfahren."[476]

Entweder man denkt Rickerts Ansatz konsequent zu Ende und versteht den letztgenannten Satz nicht als graduell-relativ gesehen „besseres" Verstehen, sondern als Erkenntnis gemäß objektiv geltender Werte, seien sie auch nur als kontrafaktisches Ideal gesetzt. Dann aber ist es die Geltung der Werte, die den Historiker aufgrund seines „richtigen" Selektionsprinzips auch das „Richtige" auswählen und thematisieren lassen. Historische Ereignisse und Handlungen können insoweit rekonstruiert werden, wie die sie konstituierenden Werte. Doch ergibt sich damit ein zumindest zweifaches Problem. Erstens müssten dafür (wie wir sahen) die objektiven Werte auch materialiter erkannt und nicht nur ihre Existenz überzeugend dargetan werden. Zweitens wird auf diese Weise schon die Begegnung mit Fremdem und Anderem unmöglich und unwichtig, da auch nichts mehr gelernt werden kann und alle Korrekturen und Anpassungen eigener Kategorien und Werte entfallen, wodurch aber „Fortschrittsprozesse" und „Entwickelung" unmöglich werden. Frühere Anpassungen und Lernprozesse können nur noetische, keine ontologische Dimensionen haben, eine (dialektisch oder hermeneutisch-zirkulär) zu beschreibende Korrektur der Erkenntniskategorien, Werte und Prinzipien durch die zu erkennenden historischen oder kulturellen Sachverhalte kann es so nicht geben. Rickerts Kulturwissenschaftler müsste sich in der Tat wie der letzte Historiker fühlen, um „objektive" bzw. wissenschaftliche Erkenntnisse hervorbringen zu können, während

Frankfurt 2007, S. 143-247 sowie Manfred Frank: Subjektivität und Intersubjektivität, in: ders.: Ansichten der Subjektivität, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 261-321.

[476] Heinrich Rickert: Vom System der Werte, Logos IV (1913), S. 326; zitiert auch bei Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (GS III), S. 157.

sich bedeutsame historische bzw. kulturelle Themen, Ereignisse, Objektivationen des Geistes für hermeneutische Geisteswissenschaftler sich dadurch auszeichnen, dass sie das Selbstverstehen, die eigenen Werte und Kategorien modifizieren könnten, auch wenn noch nicht abzusehen ist, in wie fern und mit welchen Folgen das der Fall ist.

Oder aber man versucht, Rickerts zahlreichen Versuchen zu folgen, Fortschrittsprozess und Entwicklungsgedanken zu denken. Dann aber müsste er Ernst mit der Endlichkeit, Vorläufigkeit und historischen Bedingtheit auch der eigenen Erkenntnis machen und offen lassen, welche Kenntnisse und Werte wahr und endgültig, welche Kategorien und Bedingungen tatsächlich transzendental und notwendig und welche bloß empirisch und kontingent sind. Es müsste (mit Heidegger und anderen) eingeräumt werden, dass transzendentale Bedingungen auch von empirischen Bedingungen (ihres Erkennens) bedingt sind. Welche Vermutungen letztlich tatsächlich Erkenntnisse sind und das Seiende treffen, würde auch dann entweder geschichtsphilosophisch von einer allenfalls zu antizipierenden absoluten Erkenntnis her bestimmt werden können, die damit (etwa mit Habermas) als kontrafaktisches Ideal einzuführen ist. Oder aber es wird (wie das nicht bei Rickert, aber in hermeneutischen Ontologien der Fall ist) auch vorläufigen Weltsichten die Möglichkeit des Seinsbezug eingeräumt, womit zwar ein Relativismus droht, dafür aber regionale Ontologien möglich werden.

Doch selbst wenn es Rickert gelingen sollte, so komplexe, vage und dennoch schlechterdings grundlegende hermeneutische Begriffe wie Sinn, Verstehen oder Bedeutung transzendentalphilosophisch zu bestimmen und zu begründen[477], bleibt die Frage, ob das vortheoretische, lebensweltliche Verstehen nicht doch mehr ist als ein bloß noetischer, historischer oder entwicklungspsychologischer Zugang hierzu und es statt dessen nicht doch einen konstitutiven Rahmen bildet. Und nährt sich das Verstehen von Rickerts Theorie nicht selbst (heimlich) aus dem lebensweltlichen Verständnis der Begriffe und Zusammenhänge, vor allem aber aus kulturell geteilten Wertvorstellungen, auch wenn sie gemeinsame Fragestellungen betreffen, mögen die Antworten auch auseinander gehen?

Die berechtigte reflexionstheoretische Frage der Selbstanwendbarkeit von Rickerts Theorie ist damit allenfalls berührt. Terminologische, strukturelle und epistemologische Untersuchungen sind sicherlich notwendig, um mit der Berufung auf Divination, Empathie und Gefühl nicht willkürlicher Irrationalität das Wort zu reden, sondern vielmehr die komplexen Leistungen vortheoretischen Verstehens zumindest regional aufzuklären und (reflexiv) zu verantworten; zu Recht klagt Rickert darum die Notwendigkeit wissenschaftlicher Kriterien ein. Doch gelingt dies immer nur innerhalb gewisser Voraussetzungen, etwa kategorialer oder terminologischer Rahmenbedingungen oder geteilter Fragestellungen und stellt keine geringe, sondern im Gegenteil unverzichtbare Leistung dar. Wie insbesondere bei Thomas Kuhn zu lernen ist, der hier (unwissentlich) Rickerts Bedeutsamkeitsbegriff wissenschaftsgeschichtlich reichhaltig illustriert und plausibilisiert, müssen Fragestellungen nicht zwangsläufig inhaltlich überwunden werden, sondern können auch einfach fallen gelassen werden, wenn ihre unbegründete Bedeutsamkeit ihre Evidenz verliert. Benutzt Rickert den Bedeutsamkeitsbegriff in diesem Sinne, vermag er zu überzeugen und nimmt wichtige wissenschaftstheoretische Entwicklungen des 20. Jahrhunderts vorweg. Besteht er hingegen auf der Rückführung und Begründung von Bedeutsamkeit auf entsprechende Werte, profiliert dies zwar seine transzendentalphilosophische Wissenschafts- und Kulturtheorie als Gegenentwurf zu Dilthey und verleiht ihm dadurch einen erheblichen Reiz, vermag er nicht zu überzeugen.

2.1.6.3 Zwischen Neukantianismus und Hermeneutik: die Kritik an Rickert

Rickert gelingt es durchaus, wichtige Elemente der historischen Kulturwissenschaften zu analysieren und zu plausibilisieren. Wer würde bestreiten, dass sie es mit individuellen historischen Personen und Ereignissen zu tun haben, dass die Art ihrer Auswahl und Bestimmung konstruktiv und wertbezogen ist und mit der Konstitution historischer „Gegenstände“ engstens zusammen gehört oder schließlich, dass wertbezogene Sachverhalte zumindest aus Sicht betreffenden Personen (d.h. „für“ diese) bedeutsam sind bzw. waren? Doch gilt umgekehrt nicht, dass alles Bedeutsame in wertbezogenen Sachverhalten besteht, sondern etwa auch in kulturellen Ausdrucksformen und Symbolisierungen. Nicht die Begründung objektiver Werte bestimmt über das, was zu Recht als bedeutsam und interessant erscheint, sondern das bedeutsam und interessant Erscheinende bestimmt über das, was überhaupt thematisiert und nach dessen Begründung gefragt wird. Wer darauf besteht, dass nur das epistemisch Begründete unsere (kulturwissenschaftliche oder philosophische) Aufmerksamkeit verdient, verwischt die Tatsache, dass er

[477] Auch hier finden sich Belegstellen bei Rickert, in denen er (entgegen seinem Programm) ausdrücklich vom „Wunder“ des Verstehens spricht, soweit Alogisches oder im strikten Sinne Einzigartiges und Individuelles verstanden werden kann; Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis (1921), S. 444f.

kein solches Kriterium anzugeben vermag, das die Selektion des Thematisierten begründen könnte. Eine solche epistemische Begründung der Auswahl des Thematisierten oder Zu-Thematisierenden vermögen auch hermeneutische Ansätze nicht zu geben, doch fordern sie dies auch nicht – im Gegensatz zu Rickert und tendenziell normative Epistemologien insgesamt. Expliziert und phänomenologisch beschrieben werden können nur das Vorverständnis, die anthropologischen, sozial-psychologischen oder auch individuellen Bedingungen, die etwas als bedeutsam erscheinen lassen und Erkenntnisinteressen wecken. Natürlich kann und muss kritisch nach den Gründen des als bedeutsam Erscheinenden gefragt werden. Aber das gilt nur für die so erscheinende Sache, nicht für die Frage, warum etwas als bedeutsam erscheint. Wie wir bei Dilthey gesehen haben, kann auch dasjenige bedeutsam genannt werden, was sich als expressiv authentischer Ausdruck oder auch als hermeneutisch erschließungskräftig oder pragmatisch fruchtbar erweist; eine bewährte Bedeutsamkeit bezeichnet hier das Ziel von Verstehensbemühungen. Am anderen Ende steht zu Beginn von Verstehensprozessen Bedeutsamkeit als Bezeichnung des Zu-Thematisierenden und seines Thematisierungshorizontes, vor dessen unbestimmten, aber umfassenden Hintergrund immer schon selektiert und qualitativ bewertet wurde; dieses apriorische Perfekt des Immer-Schon bestimmt mit darüber, was überhaupt thematisiert und was überhaupt gefragt wird. Das Eingebettetsein in vortheoretische Zusammenhänge des Daseins, der Bezug auf das präreflexive Fürsichsein des qualitativen Bewusstseins trägt die monistischen Spuren noch an sich, ohne dass diese Einheit thematisiert werden kann, da sie sich genau dann entziehen muss; das Eine vor den Gegensätzen ist schon immer vergangen, in Thematisierungen, Erfahrungen usw. aber mit präsent. Die bestimmtheitsgenerierende Differenz der Bedeutung besteht in ihrer Differenz, ihrer bestimmten Negation gegenüber anderen Bedeutungen. Das Spezifikum des Bedeutsamen liegt in einer unbestimmten Differenz gegen den unbestimmbaren, allumfassenden Horizont gegenüber allem, was sonst noch hätte bedeutsam erscheinen können. Trotz aller berechtigten Kritik an Diltheys „Satz der Phänomenalität“ besteht seine Teilwahrheit doch in der Monovalenz der Wahrnehmungs-„urteile“, die freilich bei echter Monovalenz keine echten Urteile sein und auch nicht „Gegenstände“ eines intentionalen Bewusstseins sein könnten. Freilich werden sie es durch jede expilizite Thematisierung, wodurch aber ihre Monovalenz verschwindet; dieser Übergang hängt engstens mit dem Übergang von Erleben zur Erfahrung, von Bedeutsamkeit zu Bedeutung zusammen, nur dass im Fall der Bedeutsamkeit der Zusammenhang mit erstpersönlichem Erleben und qualitativem Bewusstsein niemals ganz verloren geht bzw. er aufs Neue hergestellt wird, sobald etwas (wieder) bedeutsam wird. Empirisch wirklich sind Wahrnehmungen jedenfalls immer nur als schon vermittelte, immer schon gedeutete, in die immer schon Differenzen hineingetragen worden sind, so dass die Einheit vor den Gegensätzen (ähnlich der Erstheit bei Peirce) immer schon vergangen ist, im Fall des Bedeutsamen oder des Symbols sich aber noch Spuren dieser Einheit aufscheinen.

Rickerts Absicht geht weit darüber hinaus und auf eine transzendentale Begründung, die, um geltungslogisch auf eigenen Beinen zu stehen und historisches Verstehen begründen zu können, seinerseits nicht auf ein solches angewiesen sein darf und es vollständig aufklären und bestimmen muss, um es begründen zu können. Doch gelingt ihm das weder im Hinblick auf den Verstehensbegriff der historischen Kulturwissenschaften noch im Hinblick auf das lebensweltliche Verstehen und „Erleben“, mit dem er sich in seinem *System der Philosophie* auseinandersetzt. Weil nach ihm „Erkennen und Leben zu trennen sind“[478] führt kein Weg von letzterem zu ersterem und die Philosophie muss auf alle „orphischen Bezüge“, d.h. auf alle fungierende, aber nicht thematisierbare, präreflexive Verstehensleistungen verzichten und nur das in Anspruch nehmen, was sie auch begründen kann. Schon deswegen stellt sich eigentlich nur die Alternative einer spekulativen Selbsteinholung oder die Anerkennung des Angewiesenseins auf niedrigstufigere Verstehensebenen, was Rickert ausschlägt, ohne doch auf letzteres verzichten zu können. Geht man daher im Gegensatz zu ihm von einem prinzipiellen Komplexitätsüberschuss der fungierenden vor der thematisierten Intentionalität aus, etwa von einer unvordenklichen Vorgängigkeit des „immer schon“ zumindest initialen Verstehens, schließt dies eine völlige Selbsteinholung und Selbstdurchsichtigkeit des Geistes aus, insbesondere eine finale Bestimmung oder gar Begründung der elementaren „operativen“ Begriffe (Eugen Fink) wie Sinn oder Verstehen. Dass die traditionellen Grenzen transzendentaler Begründungen zu eng gezogen sind, zeigt sich auch, wenn man mit unreduzierbar elementaren Verstehensfunktionen wie der Gestalt- bzw. Ausdruckswahrnehmung, mit narrativ-mimetischen Figurationen (Dilthey spricht von „Zusammenhängen“ und strukturellen Ganzheiten, die hermeneutisch über das Verhältnis von Teil und Ganzem, nicht aber als Summe oder Totalität zu verstehen sein müssten), Symbolen, Metaphern oder ähnlichem rechnet. Die Anerkennung solcher Elementareinheiten des Verstehens kann mit der emotiven Gewissheit eines impliziten Sinnpotentials und einem entsprechenden Artikulationsdruck einhergehen und sie werden insbesondere dann als bedeutsam

[478] Rickert: Philosophie des Lebens, S. 194.

erlebt, wenn von ihnen aus entsprechende Zusammenhänge erschlossen werden, sie also erfolgreich „zu denken geben“ und in ihrer Gedanken erweckenden, Perspektiven eröffnenden Funktion „geistreich“ sind. Zwar finden sich immer wieder völlig angemessene Einsichten zur Bedeutsamkeitsproblematik bei Rickert, doch können sie aus seiner Konzeption heraus nicht wirklich überzeugend gedacht, rekonstruiert und so begründet werden, wie er das möchte. In Diltheys Fall ist gerade dasjenige bedeutsam, von dem her ein neues Licht auf Ereignisse, Handlungen, ja die gesamte eigene Existenz fällt, so wie der verstehende Mensch selbst auch dann in neuen und umfassenden Zusammenhängen und Ganzheiten verortet wird, wenn er gleichzeitig auf die gleiche Weise der Verstehende bleibt wie ein Leser sich in einer Textwelt verortet finden kann. Das ist bei Rickert nicht möglich, weil es kein Zusammenspiel vom verstehenden Menschen oder Subjekt einerseits und bedeutsamen Ereignissen, Gegenständen oder zeichenhaften Symbolisierungen andererseits gibt und geben soll. Bedeutsamkeit wird auf Werte begründet, die weder in ihrer Erkenntnis noch in ihrer Geltung von dem (mit-)bedingt sein darf, das als bedeutsam bezeichnet wird.

Diese Problematik zeigt sich gerade in einem Vergleich mit der ja ebenfalls neukantianisch initiierten Kulturphilosophie Cassirers. Dieser denkt Kants *Kritik der Urteilskraft* insofern konsequent zu Ende, als er die unterschiedlichen symbolischen Formen nicht einseitig auf eine vorausgesetzte Subjektivität begründet, sondern diese auch auf jene. „Die Sprache ist (…) gleich der Kunst und gleich jeder anderen ‚symbolischen Form‘ (…) produktiv in dem Sinne, daß sich durch sie unser Ichbewußtsein und Selbstbewußtsein erst konstituiert.“[479] Darum handelt es sich bei der Entwicklung der gesamten Kultur aus dem, was Rickert „Vorderwelt“ des Erlebens und der Sinndeutung nennt, nicht mehr (wie bei diesem) um eine bloß empirische Genese ohne jede Relevanz für Geltungsansprüche, sondern um eine wirklich transzendentale Genesis. Deren Geltung und Wahrheit beruht zwar ebenfalls auf Gesetzen, doch werden diese nicht mehr bloß im Sinne eines geltungstheoretischen Realismus anerkannt. Vielmehr fasst Cassirer das freilich weiterhin klärungsbedürftige Verhältnis von empirischen (also auch historischen und psychologischen) Realismus und transzendentalem Idealismus als reziprokes Bedingungsverhältnis von Subjektivität und symbolischer Form. Die „Objektivität des künstlerischen *Geistes*“(!) bezeichnet „nicht die Natur des Bildes, sondern die zugleich freie und gesetzliche Natur des Bildens“[480]. Und es ist nur konsequent, wenn er auch dem Ausdrucksverstehen[481] eine Unmittelbarkeit (und Evidenz) zuspricht, die einen Ausgriff auf eine Ganzheit ermöglicht, der immer nur intuitiv, nicht aber diskursiv möglich sein kann. Denn es „entsteht das Ganze nicht erst aus den Teilen, sondern es konstituiert dieselben und gibt ihnen ihre wesentliche Bedeutung.“ (PsF I, 38) Damit betont er die Rolle von Kants intuitivem Verstand, der die Ganzheit „intuitiv“ antizipiert, so dass sich die Bestimmung der Teile sich an ihr orientieren kann. Damit erinnert er an dieser Stelle an Hegels Konsequenz, der über die (wiederum subjektiv gesetzte) Funktion einer regulativen Idee hinaus deswegen konsequenter von konstitutiven Prinzipien sprechen kann, weil er die damit verbundene historischen Dynamik spekulativ überwindet und bewältigt. Auch Diltheys hermeneutischer Zirkel von Teil und Ganzem verortet und relativiert das ehemals transzendentale Subjekt historisch historisch-kulturell, doch handelt er sich mit der historischen Verflüssigung (Stegmaier spricht wie wir gesehen haben von „Fluktuanz“) aber die besagten „Relatvismen“ Historismus und Psychologismus ein, da er ohne Hegels objektiven Geist auskommen muss. Das so verstandene Ganze muss den Teilen vorausgehen, die zwar reflexiv analysiert werden mögen, das intuitiv in Anschaulichkeit präsente Ganze aber niemals einholen oder ersetzen können. Doch während es für eine hermeneutische Historik genügt, entsprechend bedeutsame Ereignisse, Personen oder Handlungen als etwas anzuerkennen, das in entsprechenden Sinnzusammenhängen erhellt wird, beharrt Rickert (zumeist) darauf, sie epistemisch auf entsprechende (theoretische) Werturteile zu „begründen“. Damit ist sein epistemisches wie wissenschaftstheoretisches Programm ungleich reizvoller, steht aber in der Gefahr, die Komplexität der Phänomene, Verstehensvoraussetzungen und -vollzüge als „bloß psychologische“ zu unterschätzen[482], sie aber widersprüchlicherweise unbegründet in Anspruch zu nehmen, obwohl er die transzendentale Begründung alles Beanspruchten fordert.

Rickerts größtes Verdienst ist es sicherlich, auf die kategorial radikal inkommensurable Dimension der Geltungsproblematik hingewiesen zu haben, der hermeneutische Philosophien scheinbar nicht gerecht

---

[479] Ernst Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung, in ders.: Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946). Werke. Bd. 24, hg. von Birgit Recki, Hamburg 2007, S. 411.

[480] Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1977, S. 183 (Kursivierung von mir, JT).

[481] Guido Kreis: Cassirer und die Formen des Geistes, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 394ff.

[482] Rickert: Kulturwisswenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 66-78.

werden können. Die Schwierigkeiten hermeneutische Ansätze, dem Geltungsbegriff gerecht zu werden, stellt dann auch das wichtigste Argument seines neukantianischen Gegenentwurfs zu Dilthey dar. Auch finden sich bei ihm bereits wichtige Ansätze, die zeigen, dass er die epistemologische Relevanz der empirisch-psychologischen Verwirklichung von Erkenntnis trotz aller Psychologismuskritik ungleich deutlicher sieht als etwa der frühe Natorp. So formuliert bereits Rickert selbst einen wichtigen Einwand, wenn er die „Ergänzungsbedürftigkeit" der „Transscendentallogik" durch eine „Transcendentalpsychologie" festhält.

„Es müsste, um vollständig zu werden und ein System der Erkenntnistheorie zu geben, von den in sich ruhenden und transscendenten Werten einen Weg zurück zu dem psychischen Prozess des Erkennens finden, aber es hat sich selbst schon durch den ersten Schritt, der eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sein und Wert herstellte, diesen Rückweg ein für allemal abgeschnitten."[483]

Der Übergang zwischen Fakt und Wert, aber auch zwischen der subjektbezogenen „Erkenntnis des Gegenstands" (durch das Subjekt) und dem „Gegenstand der Erkenntnis" (Objekt) wird bei Heidegger durch die Konzeption des wesentlich relationalen In-Seins des Daseins ersetzt, das schon immer bei den Gegenständen ist, weil es selbst ein „Zwischensein" ist, die Dinge wesentlich („an sich") offen „für" das Dasein sind und dieses offen „für" die Dinge ist. Wenn Rickert zu Recht die Behauptung kritisiert, dass „sich die Erkenntnistheorie ebensowenig zu kümmern braucht, wie der Physiker danach fragt, auf welchem Wege er zu einer Erkenntnis der Farben kommt", erscheinen Genese und Geltung einer Erkenntnisbehauptung bereits nicht mehr radikal unabhängig von einander. Doch während Rickert weiterhin die absolute (wenn auch nicht empirische, so doch) geltungstheoretische Unabhängigkeit der transzendentalenlogischen Wahrheitsbedingungen von allen empirischen, historischen, kulturellen, biographischen und psychologischen Bedingungen betont, setzt Heidegger beim faktischen Vorverständnis des jeweiligen konkreten Daseins an, womit dieses aber zur „transzendentalen" bzw. ontologischen Bedingung dieses Erkenntniswegs wird. Damit gelingt Heidegger eine angemessenere Darstellung von tatsächlichen Verstehensvollzügen auch der radikalsten Antipsychologisten und er kann wichtigen Aporien entgehen; die Geltungsdimension geht bei ihm hingegen verloren.

Doch eine tatsächliche Begründung der historischen Kulturwissenschaften muss über den Nachweis der Wirklichkeit objektiv geltender Werte auch zeigen, welche dies sind, wenn sie denn sowohl die Konstitution der Kulturgüter als auch das Interesse an ihnen begründen sollen. Wenn aber diese Werte durch empirische Menschen erkannt werden sollen, dann unterliegt nicht nur ihre Bestimmung historischen wie psychologischen Bedingungen, sondern auch ihre Bestimmtheit, die von unserer Kenntnis der Bestimmtheit nicht sinnvoll zu trennen ist. Gerade für unser Thema der Bedeutsamkeit ist dieser Zusammenhang entscheidend, da die sozusagen „adjektivisch"-objektbezogene Bedeutsamkeit der Kulturgüter und historisch-kulturellen „Gegenstände" ebenso eine psychologisch zu realisierende Erkenntnis darstellt wie das „Interesse" als die „adverbial"-subjektbezogene Gegebenheitsweise des Bedeutsamen; und doch soll die transzendental-werttheoretische Begründung in beiden Fällen hinreichend sein und die historisch-psychologischen Bedingungen ihrer Erkenntnis unwichtig machen. Doch könnten Interesse, Thematisierung und Selektion durch die entsprechenden Werte allenfalls nachträglich ratifiziert werden, da letztere allenfalls notwendige Kriterien, niemals hinreichende Konstitutionsprinzipien darstellen, so dass mit Bezug auf die Wertgeltung kritisch festgehalten werden kann, was Hegel in Bezug auf Kants Begriff der Vernunft sagt: „sie ist ein Kanon, kein Organon der Wahrheit"[484].

Max Weber geht in mindestens dreifacher Hinsicht über das Bedeutsamkeitskonzept Rickerts hinaus, ohne dass er diese Hinsichten weiter ausführt oder epistemisch begründet. Denn bedeutsam ist für ihn dasjenige, was dazu bringt, „Stellung zu nehmen" und einer Erscheinung

„einen Sinn zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus beurteilen, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen. Welches immer der Inhalt dieser Stellungnahme sei, – diese Erscheinungen haben für uns Kulturbedeutung, auf dieser Bedeutung beruht allein ihr wissenschaftliches Interesse."[485]

Wie bei Rickert ist es das Faktum der Wertung, das die Bedeutsamkeit bestätigt, nicht ihr Inhalt. Anders als dieser aber explizit ausführen und begründen könnte, kann uns nach Weber das Bedeutsame

[483] Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, S. 218.

[484] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 1 (TWA, Bd. 8), Frankfurt: Suhrkamp 1986, S. 137.

[485] Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 180f.

ausdrücklich „berühren“ und „erregen“[486]. Freilich müsste auch Rickert ähnliches behaupten (tut dies auch manchmal), und doch darf der Ausgangspunkt des Bedeutsamen und Wesentlichen in der Kultur bzw. Geschichte keine empirische Wirkung von etwas sein, das sich auch unabhängig davon bestimmen lässt; eine solche These müsste sofort der Psychologismuskritik verfallen.

Der zweite Aspekt schließt sich eng daran an und verweist auf das empirische kulturelle Selbstverständnis als Ausgangspunkt von Bedeutsamkeitsverständnissen und damit entsprechenden Fragestellungen[487]. Das gilt selbst für Naturwissenschaften wie die Astronomie[488], die also über ihre (sie doch überhaupt erst begründende) Fragestellung vom vortheoretischen Selbstverstehen zu verorten ist. Auch hier zeigt sich Weber von hermeneutischen Positionen (in erster Linie Diltheys) beeinflusst.

Dazu passt auch der dritte hier zu nennende Aspekt. Anders als Rickert ist die Komplexität der gesellschaftlichen bzw. historischen Wirklichkeit für Weber niemals durch eine Kombination transzendental-apriorischer, theoretischer oder praktischer Urteilsformen zu erfassen, die darum durch den sehr viel weiteren Verstehensbegriff ersetzt werden müssen. Gesetzmäßigkeiten aller Art, aber auch psychologische „Faktoren“ sind hierzu niemals hinreichend. Auf keinen Fall

„ließe sich aber aus jenen ‚Gesetzen‘ und ‚Faktoren‘ die Wirklichkeit des Lebens jemals deduzieren (…) schon einfach deswegen, weil es uns für die Erkenntnis der Wirklichkeit auf die Konstellation ankommt, in der sich jene (hypothetischen!) ‚Faktoren‘, zu einer geschichtlich für uns bedeutsamen Kulturerscheinung gruppiert“[489].

Die Individualität des Historischen hängt nicht allein an der intensionalen wie extensionalen Unerschöpfbarkeit einzelner Entitäten und Ereignisse, sondern auch daran, dass es darüber hinaus erst bestimmte Relationsgefüge sind, die die individuelle Eigenart einer historisch-kulturellen Erscheinung ausmachen und welche die Ursache dafür ist, dass etwas als individuelle, einheitliche Erscheinung (Zusammenhang und Ganzheit) wahrgenommen wird und so erst als bedeutsam und fragenswert erscheinen kann. Bedeutsamkeit, so lautet die zwar nicht weiter entwickelte, aber dennoch grundlegende Einsicht Webers, ist ein Konstellationseffekt, der gerade auch den Verstehenden mit einbezieht und was hier als Konstellation bezeichnet wird kommt dem sehr nahe, was man im Anschluss an die Hermeneutik Ricœurs Figuration nennen kann.

Oakes teilt mit Rickert die Überzeugung des gemeinsamen Bezugs auf Kultursphären, die allgemeine Kulturwerte (Wissenschaft, Recht, Religion, Ästhetik usw.) sind, betont aber, dass deren Anerkennung als Wert selbst eine Wertung darstellt. Hier melden sich jedoch Bedenken an, da Oakes einen wichtigen Unterschied innerhalb dessen nicht markieren kann, was er jeweils Werturteil nennt. Denn es macht einen entscheidenden Unterschied, ob man beispielsweise Religion selbst befürwortet bzw. ablehnt, oder lediglich ihre kulturwissenschaftliche (etwa religionskritische) Thematisierung. Befürwortung und Ablehnung bzw. „Lob und Tadel“ unterscheiden sich von einer Affirmation und Negation der Relevanz und Wichtigkeit einer Thematik. Denn während erstere Position eigene wie fremde religiöse Werturteile selbst thematisiert und befürwortet bzw. ablehnt und dafür auf verschiedenste Kriterien und Werte referieren kann, unterscheidet sich die letztgenannte Position in zweifacher Hinsicht von einem Werturteil in diesem engeren Sinne. Erstens bezieht sich die Affirmation bzw. Negation der Thematisierung einer Wertsphäre

[486] Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 181.

[487] „Ausgangspunkt des sozialwissenschaftlichen Interesses ist nun zweifellos die wirkliche, also individuelle Gestaltung des uns umgebenden sozialen Kulturlebens in seinem universellen, aber deshalb natürlich nicht minder individuell gestalteten, Zusammenhange und in seinem Gewordensein aus anderen, selbstverständlich wiederum individuell gearteten, sozialen Kulturzuständen heraus.“ (Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 172f)

[488] „Sie selbst (die ‚astronomische Erkenntnis‘, JT) aber interessiert sich für die Frage: welches individuelle Ergebnis die Wirkung jener Gesetze auf eine individuell gestaltete Konstellation erzeugt, da diese individuellen Konstellationen für uns Bedeutung haben.“ (Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 172)

[489] Der volle Wortlaut lautet: „Im einen Fall so wenig wie im andern ließe sich aber aus jenen ‚Gesetzen' und ‚Faktoren‘ die Wirklichkeit des Lebens jemals deduzieren – nicht etwa deshalb nicht, weil noch irgend welche höhere und geheimnisvolle ‚Kräfte‘ (‚Dominanten‘, ‚Entelechien‘ oder wie man sie sonst genannt hat) in den Lebenserscheinungen stecken müßten – das ist eine Frage ganz für sich – sondern schon einfach deswegen, weil es uns für die Erkenntnis der Wirklichkeit auf die Konstellation ankommt, in der sich jene (hypothetischen!) ‚Faktoren‘, zu einer geschichtlich für uns bedeutsamen Kulturerscheinung gruppiert, vorfinden, und weil, wenn wir nun diese individuelle Gruppierung ‚kausal erklären‘ wollen, wir immer auf andere, ganz ebenso individuelle Gruppierungen zurückgreifen müßten, aus denen wir sie, natürlich unter Benutzung jener (hypothetischen!) ‚Gesetzes‘-Begriffe ‚erklären‘ würden.“ (Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 174)

auf einen Metadiskurs, nicht aber auf religiöse Werturteile selbst. Zweitens ist ein solches, von Oakes ebenso als „Werturteil“ bezeichnetes Urteil nicht beliebig vielen möglichen Kriterien unterworfen, sondern allein und ausschließlich der Unterscheidung von wichtig und unwichtig, erschließungskräftig und nicht-erschließungskräftig oder wesentlich und unwesentlich, kurz: der Frage, ob es bedeutsam ist. Genau darum handelt es sich auch nicht um ein Werturteil im engeren Sinne Es wird sich zeigen, dass wir einer Person schon dann zu Recht ein anfängliches Verständnis der Thematik zusprechen können, wenn sie um die Bedeutsamkeit einer Sache weiß, noch bevor sie bestimmte Fragen generieren und explizite Antworten geben kann, sie noch nicht wertend Stellung bezogen hat. Aber auch wenn dies der Fall ist, kann sie natürlich weiterhin von der Bedeutsamkeit der Sache überzeugt sein. Ist das der Fall, zeigt sie damit an, dass die betreffende Sache mit den entwickelten Fragen und Antworten noch nicht erledigt ist und ein vager, aber bedenkenswerter Rest bleibt, etwa auch was die Beurteilung und Einschätzung der gesamten Thematik angeht.

Mit einer Frage kommen jedenfalls Kategorien ins Spiel, die der Verstehende selbst dann zumindest vorübergehend aufnehmen, anerkennen und affirmieren muss, wenn er sie daraufhin kritisiert oder ablehnt. Insofern affirmiert er die diesen Kategorien entsprechende Wertsphäre, stimmt ihr zu und erkennt ihre (eventuell nur vorläufige) Legitimität an. Aber, und das ist entscheidend, diese Affirmation betrifft nicht den inhaltlichen Gehalt der Frage, sondern ihren kategorialen Rahmen. Nur in diesem Sinne kann man mit Oakes und gegen Rickert sagen, dass jemand etwas erst dann versteht, wenn entsprechende Wertungen vorliegen. Die Faktizität der Ahnung irgendeines Wertbezugs, die Ahnung, es mit etwas „Wichtigem“ zu tun zu haben, ohne es bereits bestimmen und bewerten zu können, wird im Bedeutsamkeitsbegriff artikulierbar; es ist die Überzeugung von der Relevanz einer Frage oder Thematisierung, auch ohne dass bereits eine Antwort vorliegt oder dass vorliegende Antworten übereinstimmen müssen. Wichtig ist die Überzeugung, *dass* ein Bezug auf Kulturwerte vorliegt, nicht aber ein bestimmtes Urteil über die Art des Bezugs, noch gar eine Wertung bzw. Bewertung dieser Kulturwerte. Keinesfalls ist es also notwendig, selbst ein Werturteil hierüber zu fällen, wenn man unter Werturteil eine „bejahende oder verneinende Stellungnahme“[490] bzw. „Lob oder Tadel“[491] versteht.

Unklar bleibt sowohl bei Rickert als auch in der Kritik von Oakes, wie diejenigen Verstehensweisen aufzufassen sind, die darum wissen, was Zustimmung und Ablehnung bedeuten würden, es aber bei virtuellen Werturteilen belassen und sich einer Bewertung enthalten. Muss man nicht bereits in einem solchen Fall von wirklichem Verstehen tatsächlicher Bedeutung sprechen, auch wenn das eigene Werturteil ausbleibt? Zu Recht allerdings kann Oakes darauf verweisen, dass (wie wir sahen) der kategoriale Rahmen der Frage mit ihren Kulturwerten affirmiert werden muss. Wird dies als Werturteil angesehen, ist dann aber auch die Naturwissenschaft als Teil der Kultur behandelt und kann kulturwissenschaftlich etwa als Geschichte der Naturwissenschaften behandelt werden. Selektionen von Stoff und Methode können nur dann wertend erfolgen, wenn wiederum dies wertneurtral thematisiert wird, so dass sie wertbezogen, aber wertungsfrei verfahren.

Man hat die Geschichte der philosophischen Hermeneutik als eine radikale Absage an den Wertbegriff verstanden. Es ist jedoch wichtig zu sehen, dass dies engstens mit dessen Reflexivität zusammenhängt. Neukantianisch gibt es allgemein demonstrierbare, objektive Fakten bzw. Sachverhaltsurteile mit universalem Geltungsanspruch, auf die sich Werturteile insofern reflexiv beziehen, als diese Werturteile Form und Gehalt der Sachverhaltsurteile in keinster Weise modifizieren; eine kulturwissenschaftlich untersuchte Geschichte der Naturwissenschaften ist hierfür nur ein Beispiel. Natürlich kann man sich auf diese Werturteile wiederum feststellend beziehen, um etwa „objektive“, redikal wertungsfreie Kulturwissenschaften zu betreiben, die wiederum wertbezogen sein mögen. Dieses Modell funktioniert freilich nur so lange, als Werturteile und Deskriptionen radikal unterschieden werden. Sobald aber Wertungen über die scheinbar wertungsfreien, rein deskriptiven Gehalte begründet werden kollabiert dieses Modell ebenso, wie in dem Falle, wenn die Zustimmung zu rein deskriptiv-wertneutralen Urteilen vorenthalten wird, weil sich die bloß deskriptiven Wertbezüge auf „falsche“ oder irrelevante Werte beziehen. Insbesondere die Stoffauswahl und die kategorial-konzeptuellen Rahmen und Schemate der Fragestellungen scheinen von Erkenntnisinteressen und entsprechenden Werten kaum zu trennen zu sein. Je komplexer und kleinteiliger die Vermittlungsebenen sind, desto weniger überzeugt die Behauptung der tatsächlichen Möglichkeit einer strikten kategorialen Unterscheidung von Sachverhalts- und Werturteilen, mag diese Forderung nun als berechtigt angesehen werden oder nicht. Der Hinweis auf Putnams „thick

[490] Gegen Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie, S. 163: „Verstanden werden kann ein Wert nur auf der Grundlage eines Werturteils, einer bejahenden bzw. verneinenden Stellungnahme.“

[491] Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1915), S. 97.

concepts“[492], wie Grausamkeit oder Keuschheit, die schon auf der Ebene der Kulturphänomene Normatives und Deskriptives verbinden, und eine „Fact/Value Dichotomy“[493] unmöglich machen, ist hierfür nur ein aktuelles Beispiel. Die strikte Unterscheidung einer rein transitiv-intentionalen Ausrichtung auf Gehalte und einer rein reflexiven Selbstthematisierung wird darum in der hermeneutischen Philosophie konsequent unterlaufen, indem die Dichotomie von Subjekt und Objekt durch das In-Sein (bzw. das In-der-Welt-Sein des Daseins) ersetzt wird und Verstehen immer auch ein Sich-Verstehen (auf etwas) ist.

Auch wenn Rickert die Autonomie der Geltungsdimension bewahren will und daher hermeneutische, anthropologische oder psychologische Grundlegungen ablehnt, wird doch deutlich, warum beispielsweise der Begriff der Sorge als universale anthropologische Struktur aufgefasst werden konnte, die auch den von Rickert genannten Kulturwerten zugrunde liegt und sie bedingt. Wie auch immer die Wertsphären anderer Kulturen aussehen mögen, müssen diesen Ansätzen zufolge doch auch sie menschliches Verstehen und Handeln orientieren, weil der Mensch als Mängelwesen wesentlich durch Selbstbekümmerung und Sorge ausgezeichnet ist. Wäre dem nicht so, bliebe ein entsprechendes Verhalten in der Tat unverständlich und es ist unklar, inwiefern umgekehrt radikal fremde Lebensformen, denen das sorgende In-der-Welt-Sein fehlt, menschliche Kulturen verstehen könnten – abgesehen davon, dass wir uns unsererseits keine solche Lebensform[494] vorstellen können. Daher der Reiz solcher existential-anthropologischer Grundlegungen für Kognitionswissenschaftler und Erforschung künstlicher Intelligenz. Rickert hat zumindest darin Recht, dass jedes Werturteil noch einmal in eine bloß feststellende Aussage formuliert werden kann. Aber kann diese Aussage verstanden werden, ohne das in ihr Ausgesagte zu verstehen und dieses Ausgesagte (nämlich das Werturteil) wiederum, ohne es als möglichen Wert anzuerkennen? Kann man von Genozid oder Kriegs-„verbrechen“ so sprechen, dass einerseits der Bezug auf Werte erhalten bleibt, der sie erst zu Kulturphänomenen macht, aber andererseits und trotz der wertbeladenen Begrifflichkeiten einen rein theoretischen Wertbezug behaupten? Und ist eine Anerkennung als Wert tatsächlich möglich, ohne ihn auf noch allgemeinere Werte zurückzuführen, letztlich etwa die berechtigte Sorge und Selbstbekümmerung? Und ist schließlich diese Anerkennung als Wert nicht mehr als eine distanzierte, rein deskriptive Feststellung, nämlich eine Normativität beanspruchende Zustimmung? Innerhalb von Rickerts Programm muss Bedeutsamkeit jedenfalls insofern reduzierbar sein, als (auf der subjektiven Seite) Fragestellungen und Erkenntnisinteressen durch objektive Werte begründet werden müssen; das gleiche gilt (auf der objektiven Seite) für die „kulturbedeutsamen“ Ereignisse und „Kulturgüter“.

Gerade die Forschungen zur Künstlichen Intelligenz und die Diskussionen zur *Philosophy of Mind* können diese Frage verdeutlichen[495]. Natürlich kann ein Rettungsroboter über Algorithmen so programmiert werden, dass er das Verhalten von im Meer treibende Menschen scheinbar „versteht“ und unterstützt, wenn diese versuchen, sich auf Rettungsboote zu ziehen, sobald man die zusätzliche Information gibt, dass Ertrinken oder Erfrieren vermieden werden soll. Doch dass es sich hierbei nicht um ein Werturteil des Computers bzw. Roboters handelt wird klar, wenn man sich verdeutlicht, dass sämtliche Umstände und Kriterien vom Programmierer vorhergesehen und eindeutig klassifiziert werden müssen, so dass Programm bzw. der Computer allein auf der Ebene bestimmender Urteilskraft arbeitet. In der Informatik gibt es Prozeduren, die von eindeutigen Konditionsbestimmungen und entsprechenden Subsumtionen ausgehen, aber es gibt keine eigentliche Normativität. Kein Roboter oder Computer kann unter einem Anspruch stehen, wie er auch keine „Absichten“ kennt. „Für“ ihn selbst kann es schon allein wegen des fehlenden Fürsichseins keine mögliche Differenz von Anspruch und Wirklichkeit geben, sondern lediglich für den Administrator oder Programmierer. Während ein Mensch etwa einen Vorgang oder ein Ereignis aus eigenen Gründen ablehnen kann, etwa weil er mit eigenen oder fremden Schmerzen verbunden ist, muss ein KI-System dazu auf externe Informationen zurückgreifen. Auf diese Weise können menschliches Handeln, Intentionalität und Werturteile zwar so simuliert werden, dass sie etwa per Turing Test ununterscheidbar sind, doch müssen die informationellen Prozeduren der Programmiersprachen eindeutige Regeln vorgeben. Die „Reaktionen“ eines computationalen Systems sind immer determiniert,

[492] Putnam: Bernard Williams und die Absolutheit der Welt, S. 137ff; Murdoch: The Sovereignity of the Good.

[493] Putnam: The Collapse of the Fact/Value Dichotomy.

[494] Es ist um dieses Gedankens Willen also nicht notwendig, die Rede vom Mängelwesen als anthropologische *differentia specifica* zu fassen; vielmehr lassen sich an dieser Stelle Mangel und Begehren (etwa im Sinne eines evolutionären Kontinuitätsmodells) auch als Grundstruktur des Lebens fassen.

[495] Zur ersten Orientierung Jaegwon Kim: Philosophie des Geistes, Wien: Springer 1998, S. 89-114; John R. Searle: Minds, Brains, and Programs, in: The Behavioral and Brain Sciences 3 (1980), S. 417-457; ders.: Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt 2001; Daniel C. Dennett: Intentionale Systeme, in: Peter Bieri: Analytische Theorien des Geistes, Weinheim: Beltz 1991, S. 162-183.

gerade auch dann, wenn Zufallsgeneratoren eingebaut werden. John Searles bekanntes Gedankenexperiment des „Chinesischen Zimmers" zeigt unter anderem, dass syntaktische Regeln simuliert werden können, ohne dass doch ein semantisches Verstehen vorliegt. Was Ertrinken und Angst, Tod und Trauer eigentlich sind, kann ein Computer nicht „wissen" oder „verstehen" und (das ist entscheidend) er braucht es auch nicht zu verstehen, um zu funktionieren. Er kann es auch nicht anders „lernen" als durch den Input einer Information. Die Verursachung dessen, was lebensweltlich unter „Schmerzhaftigkeit" oder „Grausamkeit" verstanden wird, kann von KI-Systemen vermieden werden, ohne dass diese auch nur im Mindesten „verstehen", um was es sich bei diesen Begriffen handelt, welche Werte im Spiel sind oder „warum" das so sein „soll". Einzige Determinante für das Verhalten eines KI-Systems ist ein entsprechender Algorithmus, der nur durch andere Algorithmen bestimmt, aber nicht „gewertet" werden kann. Die (*cum grano salis*) „normative" Hierarchie muss festgelegt sein und die Frage nach dem „Warum" macht hier keinen Sinn, da ihr die für sie typische radikale Offenheit und Kontextsensibilität fehlt. Selbstevidente Überzeugungen, die nicht wiederum auf externe Informationen zurückgreifen müssen, kann es nicht geben. Eine im eigentlichen Sinne verstandene Normativität setzt ein Selbstbewusstsein voraus, *für* das eine Differenz zwischen zwei Zuständen besteht. Diese werden auf dem Hintergrund einer kriteriellen Matrix evaluiert, die zwar ihrerseits anerkannt und affirmiert werden muss, doch muss dies um ihrer selbst willen geschehen, so dass auch das eigene Selbst bzw. seine (möglichen) Handlungen von diesen kriteriellen Größe aus infrage gestellt, herausgefordert und affirmiert werden kann – daher die Nähe von Wertbegründungen und „Erfahrungen der Selbsttranszendenz" (Hans Joas). Werturteile können von KI-Systemen nicht „erwogen" werden, schon gar nicht gefällt werden, denn dies impliziert immer eine Form der Selbstwahl.

Da genau dies einem transzendentalen Subjekt im Sinne Rickerts nicht widerfahren kann, lässt sich mit Recht die Frage stellen, ob nicht auch Rickerts Kulturwissenschaftler allein auf der Ebene der bestimmenden Urteilskraft arbeitet, wenn auch metastufig mit einer bestimmenden Urteilskraft zweiter Stufe, die sich auf die bestimmende Urteilskraft erster Stufe bezieht. Sie ist auch nur scheinbar reflexiv, weil sie (ohne ein präreflexives Fürsichsein des Selbstgefühls) niemals sich selbst erfassen, konstituieren oder erkennen kann. Soll wirklich ein Ausgriff auf ein Ganzes bzw. die Einheit der Subjektivität gedacht werden, muss (sozusagen als limitatives Theorem) eine prinzipielle Unbestimmtheit und Unvollständigkeit des bestimmenden, intentionalen, urteilenden Denkens angenommen werden, wodurch Fortbestimmung und Hinzulernen des Subjektes selber ermöglicht wird. Beim präreflexiven Selbstgefühl ist das der Fall, weil es immer nur begleitend auftritt, die ursprüngliche Einheit, die auch den antizipierenden Entwurf der Totalität ermöglicht, ist immer schon vergangen bzw. immer nur begleitend, nie direkt thematisierbar, ohne durch eben diese Thematisierung dem Inhalt des Gedankens zu widersprechen, über den er performativ hinausgeht, kurz: das Denken holt sich aufgrund der Aporien der Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins niemals selbst ein. Doch ist andererseits immer auch positiv zu sagen, dass die Einheit des begleitenden, unmittelbaren Selbstgefühls zwar im Moment der Thematisierung entgleitet wie Eurydike dem Orpheus, doch nur so das Bewusstsein von Endlichkeit und Mangel ebenso ermöglicht wie die Ahnungen und Symbolisierungen der Erfüllung. Darum auch die mögliche Gleichzeitigkeit der Endlichkeit diskursiven Denkens, der Spuren einer ursprünglichen Einheit und des Ausgriffs auf Ganzheit im intuitiven Verstand. Auch eine fundamental-anthropologische Struktur wie endlichkeitsbewusste, mit Tod, Angst und Nichts konfrontierte Sorge, ist ausreichend vage, um im Zusammenspiel mit Mitmenschen, Wirklichkeit und Zeichen verändert und neu verstanden werden zu können, kurz: in eine dialektische oder hermeneutisch-zirkuläre Dynamik hineingezogen zu werden. Genau dies ist weder bei Theoretikern Künstlicher Intelligenz noch bei Rickert der Fall.

Ein rein theoretisches Urteil über die bestimmende Urteilskraft stellt zwar ein metastufiges Urteil dar, doch handelt es sich nicht um die reflektierende Urteilskraft Kants, für die das Moment der Beurteilung entscheidend ist; es handelt sich um kaum mehr als um eine bloße „Verstandesreflexion" im Sinne Hegels und es ist kaum einzusehen, wie diese Form von „Reflexion" tatsächlich *sich* treffen sollte. Außerdem ist Oakes gegenüber Rickert darin vollkommen zuzustimmen, dass die Anerkennung der Wertsphären keine rein theoretische sein kann, auch wenn Oakes übersieht, dass es sich auch nicht um ein einfaches Werturteil handeln kann. Denn dieses Urteil bezieht sich allein auf die Thematisierung in einem Metadiskurs (wie der Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften), also weder um ein ästhetisches, wissenschaftliches, ökonomisches oder religiöses Werturteil noch um ein Werturteil im Sinne einer eigenen Stellungnahme zu solchen Urteilen, sondern um ein Urteil über die Thematisierung einer Wertsphäre in einem Metadiskurs, für das man nicht wiederum auf andere Werte rekurrieren kann. Vielmehr ist man auf eine Selbstevidenz angewiesen, die eine Wertsphäre und Thematisierungsweise als nicht als richtig oder falsch, sondern als wichtig, erschließungskräftig oder wesentlich, also bedeutsam erweist. Diese Form von Affirmation tritt zwar in Differenzen auf (wichtig vs. unwichtig, erschließungskräftig vs. nicht-erschließungskräftig, wesentlich vs. unwesentlich), trägt aber die Spuren

ihrer monovalenten Herkunft noch an sich: Die intensionale wie extensionale Unendlichkeit von Wirklichkeit bedeutet, dass nicht nur unendlich viel anderes thematisiert werden könnte, sondern auch auf verschiedenste Weisen im Sinne der Wertsphären, als auch im Sinne der Beurteilungsdimensionen der Wertsphären, die hier nur rhapsodistisch (als wichtig, erschließungskräftig, wesentlich) aufgezählt werden. Und auch wenn diesen Adjektiven ein vager Begriff wie Bedeutsamkeit gut entspricht, gibt es keine Garantie, dass nicht noch andere gefunden werden, die eventuell nicht mit ihm in Verbindung gebracht werden können. Die problematische Beziehung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft, die Frage nach der Einheit der Subjektivität wie auch die zuletzt genannte Dimension der Bedeutsamkeit können zumindest plausibel machen, warum ein Rekurs auf ein Bewusstseinsmodell Sinn machen könnte, das eine intentionale Ausrichtung mit dem qualitativen Erleben des Selbstgefühls bzw. präreflexiven Fürsichseins verbindet. Damit wird die Unterscheidung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft freilich nicht überflüssig, doch mahnt eine solche Verbindung an, den gemeinsamen Einheitsgrund, wie er im Selbstgefühl präsent ist, nicht aus den Augen zu verlieren.

Eine Verhältnisbestimmung von Reflexion und Hermeneutik ist eine anspruchsvolle Angelegenheit und kann hier nicht ernsthaft anvisiert werden. Trotz allem ist Rickerts Hinweis auf die Geltungsdimension ein berechtigtes Anliegen, ebenso wie die Forderung einer normativen Erkenntnistheorie und Methodologie der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften – so lange ihr Geltungsbereich regional beschränkt werden kann. Die scheinbare Stärke hermeneutischer Philosophie besteht in gewissem Sinne lediglich darin, ihre Schwächen und mit ihr die blinden Flecke menschlichen Verstehens einzugestehen und phänomenologisch zu erhellen. Gadamers Berufung auf die „Vorgängigkeit des geschichtlichen Lebensbezugs“ (WM, 185) in der Tradition Diltheys und Heideggers mag manchmal allzu bequem erscheinen und trägt zur Klärung vortheoretischer Verstehensleistungen wenig bei. Zumindest aber markiert eine solche hermeneutische Berufung die Angewiesenheit des Historikers, des philosophischen Wissenschaftstheoretikers und Geschichtsmethodologen sowie des Lesers auf dieses vortheoretisch-lebensweltliche Selbstverstehen, wie es hier auch von Weber, nicht aber Rickert festgehalten wird. Die zunehmende Einsicht in die immer wieder *noch* komplexeren, eventuell unabsehbaren, ja unvordenklichen, immer nur operativ und aspektweise zu erschließenden Voraussetzungen des Verstehens sprechen jedenfalls für einen hermeneutischen Ansatz, während ein reflexionstheoretisch-transzendentaler Ansatz im Stile Rickerts diese Voraussetzungen nicht in Anspruch nehmen darf, ohne sie auch zu bestimmen und so zu begründen, dass man nicht wiederum vom zu Erkennenden seinerseits begründet und bestimmt wird, weder in einem hermeneutisch-zirkulären Sinne des endlichen Verstehens in ewiger Vorläufigkeit noch einem spekulativen Sinne eines sich selbst einholenden Abschlusses im absoluten Geist. Wenn aber auch Theorien und Wissenschaften erstens aufgrund der offensichtlich unreduzierbaren psychologischen wie historischen Ausgangsbedingungen weder an einem epistemischen Nullpunkt beginnen noch bis zu einer endgültigen, unrevidierbaren Erkenntnis vordringen können, zweitens aber partielles Erkennen und Wirklichkeitsverstehen auch nicht geleugnet werden kann, das Zu-Verstehende vielmehr (wiederum hermeneutisch-zirkulär) kritisch auf die Verstehensformen zurückwirkt, wird zwar der Anspruch endgültiger Erkenntnis und universaler Geltung aufgegeben, gleichzeitig aber menschliche Verständnisweisen als immer schon wirklichkeitshaltig, d.h. ontologisch gehaltvoll anerkannt. Ontologie ist dann nicht der Name eines verheißenen, aber nie zu erreichenden Landes, das erst bei „durchgängiger Bestimmung“ und Erkenntnis die individuelle Wirklichkeit erreicht würde (*coniunctivus irrealis*), vielmehr muss Wirklichkeit je schon vorläufig verstanden sein, aber immer auch nur vorläufig verstanden bleiben, soll kritische Revision und Lernen möglich bleiben. Verstehen als in diesem ambivalenten Sinne geschichtlich zu verstehen ist das Projekt Martin Heideggers und in dessen formativer Phase spielt der Bedeutsamkeitsbegriff eine entscheidende Rolle.

2.1.7 Martin Heidegger: Bedeutsamkeit als Ausgangspunkt

2.1.7.1 „Hermeneutik der Faktizität“ statt Erkenntnistheorie

In den frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen skizziert Martin Heidegger das Programm einer „Hermeneutik der Faktizität“, in deren Rahmen der Bedeutsamkeit eine wichtige Rolle zukommt, die dann, wenn auch modifiziert, Eingang in sein frühes Hauptwerk *Sein und Zeit* von 1927 findet. Weil es sich um die formative Phase der Entwicklung Heideggers handelt, sind Begrifflichkeit und Inhalt nicht immer eindeutig, konsequent und völlig kohärent; dafür werden wir in die Genese einer Denkbewegung hineingenommen, in der seine tastenden Theorieversuche noch auf der Suche nach zugrunde liegenden Zusammenhängen und deren Ausformulierungen sind.

Im Zentrum vieler Rekonstruktionen dieser frühen Phase[496] steht (meist zu Recht) Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl[497] und Dilthey.[498] Nicht unterschätzt werden sollte aber seine Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus, und zwar nicht erst die bekannte Davoser Disputation mit Ernst Cassirer, sondern schon seine Beschäftigung mit Rickert.[499] Heidegger hat seine Qualifikationsschriften bei Rickert verfasst, noch bevor Husserl überhaupt nach Freiburg kam; neben seiner Diltheyrezeption bot ihm gerade seine Husserlrezeption die Gelegenheit der Ausformung und Artikulation einer eigenen Position im Gegenüber zu Rickert, was erklärt, warum er niemals so „husserlianisch" war, wie er sich anfangs gab und Husserl selbst ihn wahrgenommen hat, vielleicht auch wahrnehmen wollte.

Für unseren Zusammenhang grundlegend ist die Tatsache, dass im Zentrum dieser Auseinandersetzung mit Rickert und Husserl gerade Begriff und Problematik der Bedeutsamkeit stehen. Darum werden wir den Ansatz der Heideggerschen Kritik klassischer Erkenntnistheorien etwas ausführlicher zu thematisieren haben, wenn wir die von ihm behauptete Ursprünglichkeit faktizitären Bedeutsamkeitserlebens rekonstruieren wollen. Gerade die Erkenntnistheorien Kants, Husserls und Rickerts verstehen sich wesentlich aus Kants Unterscheidung von *quaestio facti* und *quaestio iuris* und damit betont anti-psychologistisch; subjektiv einleuchtende, emotiv gewissheitsstiftende Evidenzen werden so eher suspekt. Es lässt sich sogar die (zugegebenermaßen zunächst etwas steil anmutende) These formulieren, dass sich die zentralen Entscheidungen in der Ausarbeitung einer eigenen Position in Abgrenzung von Husserl und Rickert anhand der Aufnahme, aber auch kritischen Neukonzeption von Diltheys Bedeutsamkeitsbegriff rekonstruieren lassen. Bei Rickert signalisiert der Begriff der Bedeutsamkeit die zentrale Schwachstelle seiner misslingenden Vermittlung theoretischer Urteile und praktischer Wertungen. Für die anvisierte Grundlegung der geschichtlichen Kulturwissenschaften erweist sich dies gerade deswegen als fatal, weil sich geschichtliche Ereignisse in ihrer Komplexität ohne Rückgriffe auf vortheoretisches Verstehen aus der unüberschaubaren Masse von Ereignissen und Informationen nicht einmal herausheben und so überhaupt erst thematisieren lassen. Das fällt nur deswegen kaum auf, weil solche Selektionen und Kriterien in einer bestimmten Zeit, einer Kultur oder Diskursgemeinschaft häufig selbstverständlich sind. Für hermeneutisch verfahrende Geschichts- und Geisteswissenschaftler ist schon damals klar, dass wenn das Bedeutsame durch eine Relevanz für die je eigene Situation und das je eigene Selbstverstehen ausgezeichnet ist, Ereignisse, Personen, Narrationen, Symbolisierungen ebenfalls bedeutsam werden, wenn sie dieses (meist implizite) Selbstverständnis betreffen, infrage stellen oder korrigieren. Das Bedeutsame erscheint (angesichts des Bezugs auf monovalente Urteile kaum verwunderlich) in gewissem Sinne als irrtumsimmun, da das eigene Selbstverständnis eben so lange noch als defizitär angesehen wird, als das emotiv mit hoher Evidenz erlebte noch nicht in dieses Verständnis eingegangen ist. Doch kann aufgrund der (hermeneutisch-zirkulär oder dialektisch zu rekonstruierenden) Reziprozität dieses Verhältnisses auch das Umgekehrte gesagt werden, dass nämlich dem über das qualitative Bewusstsein im Gefühl als bedeutsam Erlebten eine Relevanz für das eigene Selbstsein zugesprochen bzw. diese anerkannt wird. Dementsprechend bildet die gemeinsame Anerkennung orientierender Bedeutsamkeiten eine zentrale Grundlage von Gemeinschaften und Kulturen und so bleiben thematische Selektionen und die damit verbundene Anerkennung entsprechender Bedeutsamkeiten häufig selbstverständlich und unbemerkt. ‚Natürlich' sind die Entwicklung des Buchdrucks oder das Dritte Reich in der Geschichtswissenschaft zu thematisieren, wie

[496] Zum Folgenden insgesamt Dieter Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2013, darin Matthias Jung: Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext. 13-21; Dieter Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers (1910-1976), Frankfurt: Suhrkamp 1990, S. 75-133.

[497] Hans-Helmuth Gander: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt: Klostermann 2001, S. 1-7; 169-173; Christoph Jamme: Phänomenologie. Das Gespräch mit Husserl von den Freiburger Vorlesungen bis zum „Encyclopedia Britannica"-Artikel, in: Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 35-44.

[498] Jean Grondin: Hermeneutik. Das Gespräch mit Dilthey in der Vorlesung „Hermeneutik der Faktizität" und in nachfolgenden Schriften, Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 44-48; Otto Pöggeler: Heideggers Begegnung mit Dilthey, in: Frithjof Rodi (Hg.): Dilthey Jahrbuch, Bd. 4 (1987), Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1987, S. 121-160; Michael Großheim: Hermeneutik der Faktizität. Überlegungen im Anschluß an Heidegger, in: Analiza i Egzystencja 19 (2012), S. 133-159.

[499] Den Fokus auf Heideggers neukantianischen Hintergrund legt beispielsweise die Habilitationsschrift von Michael Steinmann: Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger, Tübingen 2008.

auch die jeweiligen Fragestellungen. Doch dass dies so ist, ist keineswegs selbstverständlich und zeugt vielmehr von der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen kulturellen Tradition und Wirkungsgeschichte.

Diese Selbstverständlichkeiten der Fragestellungen und Vorverständnisse herauszuarbeiten und zu hinterfragen ist eine wichtige Aufgabe einer kritischen, ihre Erschließungskraft und Plausibilität gegenüber alternativen Vorverständnissen, Fragestellungen und Interpretationsschemata zu erproben, die zentrale Aufgabe einer interkulturellen Hermeneutik. In jedem Fall macht sich schon hier, an solch oberflächlichen Beschreibungen bemerkbar, dass es einen Zusammenhang zwischen dem (sei's individuellen, sei's kulturellen) Selbstverständnis und den als bedeutsam aufgefassten thematisierten Gehalten gibt. Auch ist Rickerts Beobachtungen insofern zuzustimmen, dass es einerseits zu dem kommen muss, was Charles Taylor später „starke Wertungen" nennen wird und sich diese Wertungen ko-referent auf eine identische Fragestellung oder Thematik beziehen müssen, diese Wertungen selbst aber inhaltlich entgegengesetzt sein können. Nicht die inhaltliche Bedeutung oder Bewertung bestimmt über mögliche Bedeutsamkeit, sondern ihr Kontrast gegenüber einem Hintergrund von Indifferenz; bedeutsam ist nicht das Wahre oder Richtige, sondern das (jeweils oder generell) Wichtige und Zu-Thematisierende.

Wollte man die alternativen wissenschaftstheoretischen Grundlegungsversuche der historischen Geisteswissenschaften bei Dilthey und Rickert auf eine vereinfachende Formel bringen, so setzt Rickert seine Priorität eindeutig auf die anvisierte Wissenschaftlichkeit, die aber weder dem geschichtlichen Leben, noch der Praxis der Geschichtswissenschaften, noch (aus der Sicht reflexiver Selbstanwendung) seinem eigenen Philosophieren gerecht wird. Diltheys dagegen war sich durch seine anschaulich reichhaltigen phänomenologischen und geistesgeschichtlichen Analysen umgekehrt der Problematik der Individualität, Komplexität und Kontingenz geschichtlichen Lebens nur allzu schmerzlich bewusst, ohne jedoch deren methodologische und erkenntnistheoretische Objektivität darlegen zu können, worin er aber seine Aufgabe sah.

Entscheidend für die Genese von Heideggers Bedeutsamkeitskonzeption ist seine Auseinandersetzung mit der geltungsbezogenen Erkenntnistheorie Rickerts und Husserls, insbesondere auch deren Kritik an Psychologismus und Historismus[500]. Heidegger wird die Verengung und Verdinglichung, die „Entlebung" und Abstrahierung von der ursprünglichen Lebens- bzw- Daseinsfülle zugunsten des cartesischen Cogito und der Erkenntnistheorie scharf kritisieren, doch wird seine Kritik unterschätzt, wenn sein Neuansatz nicht als Gegenentwurf zu eben diesen epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Fragen verstanden wird. Für Husserl, der in seinen ganz frühen Schriften selbst noch eine empirische (hier: psychologische) Begründung von Mathematik und Logik versuchte[501], wird Gottlob Freges Kritik hieran zur entscheidenden Voraussetzung der Ausbildung seiner eigenen Psychologismuskritik in den Prolegomena der *Logischen Untersuchungen* von 1900 und damit dem Ansatz seiner Philosophie insgesamt.

Heidegger hatte sich zunächst Husserls[502] Kritik am Psychologismus und Historismus bei Dilthey u.a. angeschlossen, die aus dessen Sicht nur durch eine geltungstheoretisch-transzendentale Argumentation überwunden werden können. Es wurde schon auf Diltheys Beobachtung hingewiesen, dass es die bloßen Fakten, neutrale Daten und Informationen gar nicht gibt, von denen klassische Empiristen meist zu schreiben scheinen, sondern alles Erfahrene „ursprünglich" einen „Lebensbezug"[503] aufweist, der

[500] Der Psychologismus wird ebenso wie sonstige i.w.S. „empirisch" motivierte Kritik der Philosophie (etwa von Seiten der Religionskritik oder innerhalb der *Philosophy of Mind*) gerne bereits mit dem Hinweis kritisiert, dass Genese und Geltung, *quaestio facti* und *quaestio iuris* (Kant, KrV A 84, B 116) kategorial zu unterscheiden sind. Wie aktuell und schwierig die Verhältnisbestimmung jedoch ist, sieht man aber (außer an der Kritik Heideggers) beispielsweise an Willard Van Orman Quines Kritik an der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile (ders.: Zwei Dogmen des Empirismus, in: ders.: Von einem Logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Frankfurt: Ullstein 1979, S. 27–50), Wilfrid Sellars Kritik am „Mythos des Gegebenen" (in ders.: Der Empirismus und die Philosophie des Geistes, Paderborn: Mentis 1999) oder den Entwürfen einer naturalisierten, sowohl deskriptiven wie normativen Erkenntnistheorie, etwa aus evolutionärer oder neurologischer Sicht.

[501] Edmund Husserl: Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen, Halle 1887.

[502] Die anti-psychologistische Kritik durch Gottlob Frege: Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Breslau 1884. Zu Husserls eigener Psychologismuskritik vgl. Edmund Husserl: Logische Untersuchungen. Teil I: Prolegomena zur reinen Logik, Halle 1913, zum Psychologismus die Kapitel 4-8, S. 150-192; zur Kritik an Diltheys Ansatz Edmund Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos, Bd. 1 (1910/1911), S. 289-341. Dilthey hat den letztgenannten Aufsatz (trotz der von beiden ausgedrückten Hochachtung; vgl. 323f und 326) zu Recht als scharfe Kritik an seiner Philosophie (insbesondere in Bezug auf Psychologismus, Historismus und Weltanschauungslehre) verstanden, die auch der anschließende, von hohem kollegialen und persönlichen Respekt gekennzeichnete Briefwechsel der Sache nach nicht ausräumen konnte.

[503] Vgl. das bereits angeführte Zitat von Dilthey: „Es gibt gar keinen Menschen und gar keine Sache, die nur Gegenstand für mich wären und nicht Druck und Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, Wichtigkeit, Forderung der Rücksichtnahme und innere Nähe oder Widerstand, Distanz und Fremdheit enthielten.

angenehm oder unangenehm, verständlich oder unsinnig usw. ist. Dementsprechend sind die psychologischen Bedingungen des Verstehens und Erkennens nach Meinung der unter Psychologismusverdacht stehenden Theoretiker auch Grundlage der Erkenntnistheorie. Doch selbst wenn man zugestehen sollte, dass phänomenologisch gesehen die meisten Menschen so ihre Erfahrungen beschreiben würden und die nüchterne Notiz der harten Fakten eine künstliche Abstraktion darstellt, so ist damit noch nichts über den Wahrheitswert entsprechender Aussagen gesagt. Empirische Bedingungen (etwa der Psychologie) sind demnach etwas kategorial anderes als die normativen Geltungsbedingungen der Erkenntnistheorie oder Logik. Im Anschluss an Wilfrid Sellars könnte man auch hier von einem „Myth of the Given" sprechen, der empirischen Fakten normative Valenzen nicht nur zusprechen, sondern aus ihnen ablesen will.

Auch Heidegger argumentiert in seinen Qualifikationsschriften noch ganz im Anschluss an die Psychologismuskritik Husserls und Freges. Auch wenn Erfahrungen, Schilderungen oder Argumente in empirischer Hinsicht zu bestimmten Überzeugungen führen sollten, so stellt dies einen rein psychologischen Sachverhalt dar, der noch nichts über die tatsächliche Wahrheit des proportionalen Gehalts aussagt. Der „Lebensbezug" oder die existentielle Relevanz, die pragmatischen Konsequenzen einer Erfahrung oder Behauptung, spielen für eine geltungstheoretische Betrachtung keine Rolle; damit aber wird die Rede von Bedeutsamkeit zwar nicht unmöglich, aber sie wird zur bloß emotional-psychologischen Begleiterscheinung, zur praktischen Konsequenz oder bloß vorläufigen semantischen Vagheit degradiert. Da verwundert es, dass auch Heidegger schon wenige Jahre später selbst auf eine Weise formuliert, die sehr psychologistisch klingt und an Dilthey erinnert: „Unser faktisches Leben ist unsere Welt – wir begegnen immer irgendwie, sind dabei gefesselt, abgestoßen, entzückt, und die Kenntnisnahmen sind immer irgendwie bedeutungsbetont: wertvoll, gleichgültig, überraschend, nichtssagend usf." (GA 58, 96) Kurz: Dass alles Innerweltliche nun auch für Heidegger in seiner Bedeutsamkeit begegnet, sieht er als wesentlich für dieses an und es entspricht dem ontologischen Status des so begegnenden, der nicht erkenntnistheoretisch neutralisiert oder zu einem Sekundärphänomen degradiert werden darf. Wie lässt sich dieser Wechsel nachvollziehen oder rechtfertigen? Von welchen sachlichen Mängeln der traditionellen transzendentalen bzw. neukantianischen Erkenntnistheorie geht er aus?

Zunächst einmal ist festzustellen, dass Heideggers (Rickert gewidmete) Habilitationsschrift nicht so sehr an einer mangelhaften geltungstheoretischen Argumentation krankt, als vielmehr an deren fehlender Vermittlung mit dem schon hier auftauchenden Lebensbegriff (GA 1, 406ff).[504] Es mag eine transzendente oder auch transzendentale Welt zeitenthobener Geltungen und Werte geben (sei sie scholastisch, transzendental-neukantianisch oder logisch gedacht), aber es gibt sie nicht für ihn, nicht für das empirische Individuum Heidegger in der bedrängenden Lebenswirklichkeit des untergegangenen Kaiserreichs. Es mag nun wiederum möglich sein, dass diese individuellen Lebensumstände ihrerseits tatsächlich im Sinne der Psychologismuskritik geltungstheoretisch irrelevant sind, doch muss dies erst einmal erkannt, genauer: anerkannt werden, und zwar von diesem historisch-psychologischen Individuum (Heidegger), wie es nun einmal faktisch ist, auch wenn sich herausstellen sollte, dass die Geltung auch von dieser Anerkennung unabhängig sein sollte. Man bemerkt sogleich den hier drohenden infiniten Regress, der dann droht, wenn die Un-Bedingtheit durch das jeweilige Denken nicht in sich unbedingt ist bzw. auch eine unbedingte Bedingung zurückgeführt werden kann, denn so lange dies nicht geschieht ist sie vom behauptenden und anerkennenden Denken abhängig. Schon deswegen ist die zumindest vorläufige Anerkennung der Faktizität des Gegebenen Ausgangspunkt einer Philosophie, die nicht vom Nullpunkt auszugehen versucht, sondern im Immer-Schon des Verstehens und Geprägtseins ihren Ausgang nimmt. So unabhängig und unbedingt die transzendenten Werte und Geltungsstrukturen eines epistemologischen Realismus auch sind, sie stehen unter der Bedingung einer Anerkennung durch empirische Individuen, auch wenn dies freilich oft implizit geschieht und erst im Zuge historischer oder kultureller Infragestellungen explizit wird.

Das seiende Denken der Psychologie jedenfalls wird von Rickert und Husserl der idealen Geltung der Philosophie gegenübergestellt. Doch einerseits „ist" auch das seiende Denken nur als aktuell gedachtes,

---

Der Lebensbezug, sei er auf einen gegebenen Moment eingeschränkt oder dauernd, macht diese Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins, Erhöhung meiner Kraft, oder sie schränken in diesem Bezug den Spielraum meines Daseins ein, sie üben einen Druck auf mich, sie vermindern meine Kraft" (GS VII, 131). In einem sehr ähnlichen Sinne sprechen William James und John Dewey von einem radikalen bzw. unmittelbaren Empirismus.

[504] Hierzu auch Matthias Jung/Holger Zaborowski: Die ersten akademischen Schritte (1912-1916), in: Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 7.

das in seinem Gedachtsein Geltung beansprucht. Und andererseits muss ja auch die ideale Geltung in realen, empirisch-psychologischen Denkvollzügen gedacht werden[505].

„In welcher Art ist die Beziehung des Idealen zum Realen? Grenzen sie aneinander wie Land und Meer als zwei Bezirke von Seiendem – ein psychisch Reales und dann, angeklabt oder, wir Rickert zu sagen pflegt, daran ‚haftend' das Ideale? Hat jemand im Ernst sowas gesehen oder gefunden? Ist die Beziehung des Idealen zum Realen eine reale?" (GA 21, 80)

Aus der Sicht Heideggers werden die Differenzen von real und ideal, historisch und übergeschichtlich, seiender Psyche und geltendem Urteil zunächst abstrahierend gesetzt, um dann die Überwindung der Gegensätze zur Aufgabe zu erklären.

„Die Schildbürgerei zieht doch nur daraus den Schein einer Berechtigung, daß man sich zuvor diese beiden Bezirke konstruiert und dann eine Kluft dazu: und jetzt wird noch eine Brücke gesucht. (…) Die Frage nach dem Seienden, das nicht etwa eine Kluft zwischen diesen beiden Reichen überbrückt, sondern, wenn sie überhaupt so gefaßt werden dürfte, nach dem Seienden, das diese beiden Seinsweisen und zwar in ihrer ursprünglichen Einigkeit möglich macht, diese Frage hat Husserl so nicht gestellt" (GA 21, 92f).

Heidegger will das Problem des Psychologismus also nicht lösen, sondern unterlaufen und in seiner Möglichkeit nachvollziehbar machen und eben auf diese Weise seine Radikalität relativieren. Dasjenige Seiende, nach dem Husserl nicht fragt und das doch die Unterscheidungen ermöglicht und gleichzeitig Ort ihrer Überwindung ist, wird das (auch ontische, empirisch „reale") Dasein sein, während Husserls Subjektivität eine radikal nicht-weltliche Entität darstellen soll. Heidegger betont hingegen die weltlich-ontische Realität ebenso wie er die transzendentale, ja ontologisch konstitutive Dimension der scheinbar bloß innerlich-subjektiven Psyche herausstellt. Er fragt, ob man das „Psychische", dieser

„Vollzug des Urteils, der Aussage, ob man das einfach als etwas Reales, Psychisches abtun kann gegenüber einem sogen. idealen Sinn, oder ob nicht am Ende eine ganz andersartige Seinsdimension sich vordrängt, die allerdings sehr gefährlich werden kann, wenn man sie einmal in den Blick bekommen hat und sie als fundamental herausstellt." (GA 21, 52)

Hier klingt an, warum Heidegger ausgerechnet vom „Sein" sprechen wird (wie darin sicherlich auch ein gewisses Pathos mitschwingen mag). Die Seinsvergessenheit der aristotelischen Tradition, die alle zwölf Seinskategorien substantialisierte, entspricht (trotz des revolutionären Neuansatzes von Descartes, Kant und Husserl) dem entgegengesetzten, aber ebenso unsachgemäßen Extrem transzendentaler Subjektivitätstheorien der Neuzeit, die das „*Cogito*" ohne das „sum" verstehen wollen. Doch als Gegenbegriff zum Gedachten und Objektiven wird das Subjekt erstens (wie wir gleich sehen werden) niemals zur Wirklichkeit hinüber gelangen, wenn es nicht schon immer Wirklichkeits- bzw. Seinsbezug hat und zweitens sind die Probleme von Historismus und Psychologismus nicht nur unüberwindbar, sondern schon als Problem völlig unverständlich. Denn warum sollten sich die apriorisch-transzendentalen Strukturen einer Subjektivität im Laufe der Geschichte ändern, wenn es doch kein Seiendes in der Geschichte ist?

Nur weil das Urteilen empirisch und psychologisch vollzogen werden muss, das scheinbar transzendentale Subjekt eine innerweltliche Entität ist, die apriorischen Strukturierungsleistungen der Interpretationschmate geschichtlichen Bedingungen unterworfen sind, ergibt sich dann auch (zwangsläufig) das Problem des Historismus.

Eine zweite Schwierigkeit besteht in der Verhältnisbestimmung von Erkenntnistheorie und Ontologie, denn „der stolze Name einer Ontologie" muss nach Kant ja bekanntlich „dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen" (KrV, B 303). Damit gilt erstens, dass sich Erkenntnistheorie (hier Kants transzendentale Analytik) nicht mit Gegenständen überhaupt, sondern deren Erkennbarkeit, d.h. mit den Erkenntnisstrukturen und damit sich selbst beschäftigt. Und zweitens steht dies eigentlich (was Kant nicht hinreichend verdeutlicht) unter dem kritischen Vorbehalt der reflexiven Erkennbarkeit eben dieser Erkenntnisstrukturen. Doch wird man das Problem einer Ontologie so ja nicht los und die Kritik der reinen Vernunft darf nicht nur Konsequenzen für jede Erkenntnis (von Gegenständen), sondern muss als solche auch Konsequenzen für mögliche Gegenstände implizieren, auch wenn Kant die logischen Erkenntnisprinzipien nicht mehr vorkritisch als Seiendes missversteht. „Die Bedingungen a priori der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." (KrV, A 111/B 197) Das Problem besteht darin, dass die Kantische Erkenntnistheorie ihre jeweils entsprechende Ontologie zwar impliziert, aber eben immer *nur* impliziert, sie ihr ebenso vorausgesetzt ist wie sie jene andererseits jeweils antizipiert und auch niemals einholt. Wirklich konsequent zu Ende gedacht wird dies

[505] Vgl. zum Folgenden Heideggers ausführliche Auseinandersetzung mit Rickerts und insbesondere Husserls Anti-Psychologismus unter der Überschrift „Psychologismus und Wahrheitsfrage" aus dem Marburger Wintersemester 1925/26 (GA 21, 31-125).

freilich erst im Deutschen Idealismus. Hier wird vor allem herausgestellt, welche notwendigen Implikationen eigentlich schon bei Kant im Spiel sind und welche Konsequenzen das haben müsste – demgegenüber eher abgeblendet wird Kants erkenntniskritische, teilweise gar skeptische Einschätzung, inwiefern die Aufklärung und Realisierung solcher Voraussetzungen und Konsequenzen einem endlichen, menschlichen Subjekt überhaupt möglich sein kann. So werden bei Hegel die Grundlagen des Erkennens auch die des Seins, regulative Idee werden konstitutive Prinzipien, dialektische Methode und Realdialektik verschränken sich im (absoluten) Selbstbewusstsein zum „Anundfürsichsein". Doch die (Nicht-)Position des absoluten Bewusstseins stellt sich als unerschwinglich heraus, gerade auch weil die geltungstheoretisch problematischen historischen Befunde auch Skeptiker von den Konstitutionsleistungen der (vermeintlich transzendentalen) Subjektivität überzeugt. Die Vielfalt historischer Perspektiven plausibilisiert den Verdacht, dass auch die transzendentale Subjektivität gleichzeitig auch irgendwie geschichtlich-kulturellen Dynamiken unterworfen ist und zwar sowohl das auf empirische Erkenntnis transitiv ausgerichtete Erkenntnissubjekt als auch der intransitiv über transzendentale Subjektivität reflektierende Erkenntnistheoretiker. Im Kontext des Neukantianismus der Jahrhundertwende das *principium individuationis* zum grundlegenden Problem. Wenn die scheinbar kulturinvarianten, universal gültigen transzendentalen Strukturen in historisch-kulturelle Veränderungsprozesse hineingezogen werden, zeigt sich der „Gegenstand der Erkenntnis" von immer neuen Seiten, die nicht mehr auf den Zugewinn bloß empirischer Begriffe reduziert werden können, von denen das transzendentale Subjekt mit seinen „apriorischen" Kategorien und Schemata aber unbetroffen bleibt. Die historisch-kulturelle Individualität des Erkenntnisgegenstands wie der Wirklichkeit insgesamt in ihren unüberschaubar vielfältigen Bezügen eröffnet eine intensionale wie extensionale Unendlichkeit, die das Erkenntnissubjekt *nolens volens* in einen reziprok-dialektischen Fortbestimmungsprozess hineinzieht und eine ebenso unendliche Tiefe auf seiten des Subjekts präsent werden lässt. Die Schwierigkeit liegt hier vor allem darin, dass die individuell-geschichtliche Wirklichkeit auf klassisch transzendentalphilosophische Weise niemals tatsächlich erreicht, sondern nur antizipiert und ermöglicht, nicht aber vollständig erkannt wird.

Damit aber bleibt auch die Transzendentalphilosophie in zweifacher Weise an die empirische Wirklichkeit gebunden und auf sie angewiesen. Erstens kann nur in empirischen Bestimmungsvollzügen empirischer Subjekte an empirischen Gegenständen die tatsächliche und nicht nur allgemeine transzendentale Wahrheitsfähigkeit des transzendentalen Subjekts und die Erkennbarkeit empirischer Gegenstände auch empirisch nachgewiesen werden. Das ist (wie wir gesehen haben) ja eben der Grund, weshalb es zu dem Erstaunen kommen kann, von dem Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* spricht und das ansonsten völlig unverständlich bliebe, da ja schließlich schon die *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, dass Kategorien notwendigerweise für „Gegenstände überhaupt" gelten und sie a priori bestimmen. Doch gilt gleiches eben nicht für empirische Entitäten und Gesetze. Hier setzt die „Passung" von transzendentaler Subjektivität und empirischer Wirklichkeit ins Erstaunen und erscheint als „ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall" (KU, B XXXIV). Und zweitens bleibt die Transzendentalphilosophie auch darin auf die empirische Wirklichkeit angewiesen, dass es empirische Menschen sind, die als Transzendentalphilosophen reflexiv transzendentale Bedingungen bestimmen und ausformulieren müssen; man könnte hier von einer paradox klingenden reflexionstheoretischen Angewiesenheit der Transzendentalphilosophie auf den empirischen Denker sprechen. Beide Formen der Angewiesenheit zeigen, dass von einer rein asymmetrischen Bedingung des Empirischen durch das Transzendentale nicht mehr die Rede sein.

Vollständige, endgültige Erkenntnis und eine ihr entsprechende notwendige Identität von Erkenntnis und Sein wäre nach Kant nur einem intuitiven Verstand (intellectus archetypus), bzw. einer intellektuellen Anschauung möglich (KU §§ 76f).[506] Die Frage ist, ob nicht aufgrund der Vorläufigkeit des endlich-diskursiven Verstandes die Verknüpfung und die Übergänge zwischen den Teilvorstellungen durch entsprechende Antizipationen reguliert werden müssen. Muss nicht im Sinne der Logik von „Übergängen" (wie sie Dieter Henrich analysiert[507]) und Synthesen eines diskursiven Verstandes gleichzeitig beides behauptet werden: das zeitliche Nacheinander der Inhalte (des diskursiven Verstandes und des empirischen Selbstbewusstseins) wie auch (als intuitives Moment) deren Gleichzeitigkeit im Moment der

[506] Deren Unterscheidung einzufordern ist das Anliegen von Eckart Förster: Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion, Frankfurt: Klostermann 2012, S. 152ff. Auch wenn intuitiver Verstand und intellektuelle Anschauung nicht einfach identisch sind, zeugt doch die chiastisch-gegenläufige Symmetrie beider Begriffe von jenem notwendigen Umschlagpunkt, an dem die Differenz von Anschauung und Denken als letztgültige Erkenntnis überwunden wird. So notwendig ein Modell eines intuitiven Verstandes als Kontrastfolie für Kant auch ist, können wir uns doch keinen Begriff von ihm machen.

[507] Dieter Henrich: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion, Heidelberg 1976.

Synthesis (als transzendentale Apperzeption und Vernunft)? Daher betont Kant die Notwendigkeit antizipierender Bilder als figürlich-schematisierender Einheiten der Anschauung für den endlichen Verstand.

„(Wir) können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zur Besonderheit geht, d.i. von dem Ganzen zu den Teilen. – Es ist hierbei auch gar nicht nötig, zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines intellectus archetypus, JT) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte" (KU, §77).

Gegenüber Kants erkenntniskritischen Hinweis auf die Unmöglichkeit, einen solchen zu denken verweist Hegel auf die (auch von Kant eingeräumte) Notwendigkeit eines solchen Gedankens, der dann seines Erachtens aber nicht mehr in gleicher Weise vom denkenden Subjekt unterschieden werden kann und zum konstitutiven Prinzip wird, anstatt nur regulative Idee zu sein.

Nur wenn ein empirisches Subjekt entsprechende konkrete Bestimmungen vornimmt, wird überhaupt erst konkrete Wirklichkeit bestimmt[508]. Auch wird nur in realen Bestimmungsvollzügen der modallogische Vorbehalt („Wenn Erkenntnis bzw. [entsprechend einer transzendentalen Deduktion „von oben"] Selbstbewusstsein möglich sein soll, dann muss…") überwunden, denn auch die transzendentale Notwendigkeit ist ja keine absolute Notwendigkeit, die dennoch in sich bestimmt wäre, so dass sie sich selbst verwirklicht. Sollte dagegen Wirklichkeit bereits auf der Theorieebene erreicht werden, müssten Theorien der Weltkonstitution mit ihren reziproken Bedingtheiten, der Dialektik von Erkenntnis und Wirklichkeit ihrerseits final erkannt oder konstruiert werden, die für den Möglichkeitsbegriff konstitutive Differenz von Potentialität und Aktualität in einer Selbsteinholung des Geistes aufgehoben werden. Dass die Forderung völliger Selbstvermittlung in einer „absoluten Durchsichtigkeit"[509] (die sich bei Fichte und Hegel findet), allein schon aufgrund historischer Dynamiken nicht möglich ist, ist die grundlegende Einsicht des historischen Bewusstseins und hermeneutischer Philosophie, wird aber schon im deutschen Idealismus (etwa bei Schelling) selbst bereits zunehmend herausgestellt. Weder kann die Wirklichkeit progressiv eingeholt werden (sei es extensional oder intensional), noch wird der Ursprung des Selbst jemals ergründbar.

Weil die geschichtliche Wirklichkeit individuell und kontingent ist, könnte selbst eine vollendete Erkenntnistheorie nur die Rahmenbedingungen (eben die „Bedingungen der Möglichkeit") für eine jede Ontologie liefern, bleibt also auf das Gegebensein empirischen Materials ebenso angewiesen wie auf ein bestimmendes empirisches Subjekt; nicht umsonst spricht Kant in Bezug auf seine Erkenntniskritik als einem „Vorhof" und erkennt die systematische Notwendigkeit eines (freilich wiederum nur kontrafaktischen Ideals des) „Systems" ausdrücklich an. Daher erklärt sich das Erstaunen über die Weltpassung des Subjekts, das Kant in seiner dritten Kritik expliziert, obwohl sie doch transzendental gesehen scheinbar bereits in der ersten Kritik mit Notwendigkeit nachgewiesen wurde.

Kommen wir zur zweiten, reflexionstheoretischen Angewiesenheit der Transzendentalphilosophie auf den empirischen Menschen. Schon Hegel verweist darauf, dass auch Kants transzendentale Analytik eigentlich Teil einer rationalen, genauer gesagt transzendentalen Psychologie sein müsste, wenn Kant die Konstruktion seiner Kritik innerhalb seines eigenen Systems verorten müsste; das leere „Ich=Ich" kann also keinesfalls der „alleinige Text" rationaler Psychologie sein, wie Kant meint (KrV, A 343, B 401). So muss nach Hegel etwa einerseits die transzendentale Apperzeption als Reflexionsinhalt ernst genommen werden, andererseits stellt er aber (gemäß dem Organismusmodell) auch die geschichtliche Subjektivität in ihrer konkreten Einzelheit heraus, denn es ist ein empirischer Philosoph, der mithilfe transzendentaler Strukturen transzendentale Bestimmungen vornimmt. Heidegger stimmt Hegels Kritik zu, nicht aber dessen spekulativer Lösung, die er für unerschwinglich hält. Doch verweist auch er darauf, dass auch die Geltung der Theorie selbst von ihrer empirischen Realisierung bedingt ist. Zunächst mag es erscheinen, als handle es sich hier lediglich um die Notwendigkeit eines transzendentalen Subjekts. Wie sich aber zeigt, ist

[508] Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass auch Rickert die Notwendigkeit psychologischer Urteilsvollzugs anerkennt, freilich wiederum aus epistemologischen Gründen, daher die Rede von „Transzendentalpsychologie" und die normative Forderung nach ihr. Er kann darüber hinaus sogar eingestehen, dass auch das übergeschichtlich Geltende (als das „Hingeltende") in empirischen Akten angewandt, vollzogen und somit verwirklicht werden muss, was jeweils „ein einmaliger individueller Prozeß" ist (Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung [1913], S. 620. Heidegger zitiert diese Stelle in einer Vorlesung aus dem Sommersemester 1920 ausdrücklich, um die Geschichtlichkeit auch des Apriorischen zu erweisen (GA 59, 69). Hierauf wird im Zusammenhang des Problems des Individuellen zurückzukommen sein.

[509] Zur Problematik und den Nachweisen vgl. Frank: Das individuelle Allgemeine, S. 134f.

dies nach Heidegger nicht genug, da nicht nur faktisch der Konstrukteur der Theorie (etwa Kant) sowie der Rezipient (etwa Heidegger) empirische Individuen sind, sondern dies selbst als transzendentale Notwendigkeit so anzuerkennen ist. Der Hinweis, es handle sich wiederum um eine bloß transzendentale Möglichkeit mag richtig sein, verschiebt das Problem aber wiederum nur um eine Stufe, da auch diese wiederum empirisch anerkannt werden muss. Konstruktion und Rezeption der transzendentalen Reflexionsphilosophie durch empirische Menschen sind demnach innerhalb der Theorie selbst auszuweisen. Die Ersetzung der Begriffe „transzendental" und „empirisch" durch die Begriffe „ontologisch" und „ontisch" versucht diese Seinshaltigkeit der „transzendentalen" Dimension auch terminologisch festzuhalten, die Heidegger in der Logik Vorlesung von 1925/26 (trotz terminologischer Vorbehalte) als unauflösbare Verwobenheit des „Idealen" und des „Realen" beschreibt (GA 21, 89-98).

Vor allem aber kommt eine entsprechende Erkenntnistheorie auch in ihren Bestimmungsmöglichkeiten beim tatsächlich Individuellen, das in der Tradition von Leibniz (wie bereits angesprochen) als *ens omnitudo determinatum* in unendlichen Bestimmungs- und Verweisungszusammenhängen steht, niemals an. Denn dazu müsste das Individuelle durchgängig[510] bestimmt sein, ihm also von allen denkbaren Prädikaten sämtliche Prädikate jeweils zu- oder abgesprochen werden (daher kommt Kant in diesem Zusammenhang auf das Problem des *ens realissimum* bzw. der *omnitudo realitatis* als Integral aller denkbaren Eigenschaften zu sprechen). So will Paul Natorp in seiner *Allgemeinen Logik* eine „Durchwirkung des Idealismus bis zum letzten Individuellen"[511] vollziehen, um die „aktuellste Frage der gegenwärtigen Philophie"[512] zu beantworten, nämlich die der „Individualbestimmung"[513] bzw., wie Gadamer formuliert, „das Problem des principium individui"[514]; Heideggers Faktizitätsbegriff versucht daher auch, den Bezug auf Individuelles anders und neu zu denken, indem es vom erkennenden, bestimmenden Bezug unterschieden wird[515]. Auch Max Webers Kritik an neukantianistischen Positionen richtet sich (bei aller bereits erwähnten Nähe) gerade gegen die Vorstellung einer „Deduktion" von Wirklichkeit aus bekannten Elementen, Allgemeinbegriffen und Gesetzen, wobei er allerdings vor allem die praktischen Schwierigkeiten angesichts der Komplexität der Wirklichkeit vor Augen hat[516]. Weber hält gegenüber Rickert am Begriff des Verstehens gerade auch deswegen fest, weil er sich seiner unzureichenden, nicht zwingenden Gründe bewusst ist. Erst in der Problematisierung des traditionellen Verständnisses des Satzes vom zureichenden Grunde wird die prinzipielle Problematik erkannt, denn da die Zahl möglicher Fragestellungen und entsprechender Prädikationen unendlich ist, kann es keine absolut zureichende Gründe oder Bestimmungen geben. Hans Blumenberg spricht deswegen gar vom „Prinzip des unzureichenden Grundes"[517], weshalb bei ihm (wie wir noch sehen werden) die Rhetorik und die Anmutungskraft von Metaphern eine solch wichtige Rolle spielen; bei Rickert (und Weber) soll dies dagegen der Begriff des historischen Interesses leisten, den sie durch den Wertbezug zu verantworten

[510] „Jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß." (Kant, KrV, B 599f) Dieser Grundsatz der durchgängigen Bestimmung „will also so viel sagen, als: um ein Ding vollständig (d.h. in seiner Individuellen Wirklichkeit, JT) zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen" (KrV, B 601f); deshalb muss Kant auf das *ens realissimum* zu sprechen kommen.

[511] Solche Formulierungen lassen erkennen, dass sie unter der Voraussetzung von Leibniz stehen, der die Identifikation über die Identität bestimmt, diese aber über die (vollständige) Übereinstimmung sämtlicher Prädikate. Dem entspricht eine Sprachphilosophie, die die Referenz auf ein Objekt (Denotation) allein über die Begriffsintension leisten will. Dagegen besteht die Leistung analytischer Referenztheorien (etwa Peter F. Strawson, Gareth Evans, Hilary Putnam u.a.m.) darin, die Identifikation relativ unabhängig von Begriffsintensionen zu leisten.

[512] Paul Natorp: Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems, Berlin: Reuther und Reichard 1918, S. 33, zitiert nach Kisiel: Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität', S. 94.

[513] Paul Natorp: Bruno Bauchs ‚Immanuel Kant' und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus, in: Kant-Studien 22 (1918), S. 429f.

[514] Hans-Georg Gadamer: Philosophische Lehrjahre, Frankfurt: Klostermann 1977, S. 63f, zitiert nach Kisiel: Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität', S. 94.

[515] So schon zu Recht und unter sprechendem Titel Ludwig Landgrebe: Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie, Hamburg: Meiner 1982, S. 102-116.

[516] Ausdrücklich bezeichnet Weber „die Auslese des individuell Bedeutsamen und Einordnung in universale – aber individuelle – Zusammenhänge" als die dritte (und ihn überzeugende) Möglichkeit nicht nur der „Auslese" aus der unendlichen Vielzahl möglicher Fakten und Fragestellungen, sondern auch als Möglichkeit, um „den ‚hiatus irrationalis' zwischen Begriff und Wirklichkeit zu überwinden" (Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 15).

[517] Hans Blumenberg: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 88.

suchen, eben weil er nicht zwingend ist und sich das Interesse auch auf anderes richten könnte. Denn wenn die konkrete, historische Wirklichkeit jeweils individuell ist, sich somit eine auch intensionale Unendlichkeit möglicher Fragestellungen und logischer Prädikate ergibt (worauf etwa auch Rickert verweist), stellt sich die Frage, wie die individuelle Wirklichkeit jemals erreicht werden könnte. Die genannten Elemente von Rhetorik, Anmutungskraft und das Wecken von Interesse zeigen die Relevanz der Bedeutsamkeitsproblematik, da sie nach Rickert allesamt dem Psychologismusverdacht unterliegen, so lange die entsprechenden Inhalte nicht über ihren Wertbezug legitimiert werden. Hier zeigt sich, was passiert, wenn (in der Sprache Heideggers) der rein transitive Gehaltssinn (etwa objektive Sachverhalte) zwar irgendwie intentional ideiert werden (Bezugssinn), aber ohne jeden Bezug auf den (auch intransitiven) Vollzugssinn bleibt, durch den der entsprechende Mensch sich zu sich selbst verhält, so dass der intentionale Bezug zugleich Ausdruck seines Selbst- und Weltverstehens wird. Im Gegensatz zum Reflexionsmodell ist letzteres kein möglicher zweiter Schritt, sondern die drei Aspekte bilden eine ursprüngliche Einheit, von der nur abstrahierend abgesehen werden kann (was freilich eine zivilisatorische und entwicklungspsychologische Leistung darstellt, ohne die es „bloße Fakten“ nicht geben könnte). Für Heidegger gehört es zur Ursprünglichkeit der Phänomene selbst, dass sie uns (auch affektiv) „angehen“ und sie daher ohne das qualitative Erleben ihrer Gegebenheitsweise nicht verstanden werden können.

„Wie kommt das Bewußtsein oder das ‚Ich‘ hinüber zur Welt? Wie die Welt ins Bewußtsein? Wie kommen diese zwei zueinander?“ Heidegger bezeichnet dies zwar ausdrücklich als „(g)rundsätzlich schief gestellte Fragen“ (GA 17, 318), doch wird deutlich, dass seine *Hermeneutik der Faktizität* auch diese Fragestellung vermeiden will, eben weil sie unmöglich beantwortet werden kann, wenn sie denn einmal (unsachgemäß) gestellt wurde. Heideggers Leistung besteht aber nicht nur darin, von solch geschichtlich-individueller Wirklichkeit schon auszugehen, sondern in einer Verknüpfung metaphysischer, anthropologischer und pragmatisischer Bedeutsamkeitskonzeptionen. Wenn prinzipiell unermesslich viele Frage gestellt und Prädikate geprüft werden könnten, dann erhalten diejenigen Fragen und Umgangsweisen mit dem Abgründigen eine besondere Stellung, die alltäglich praktiziert werden. Und die Analytik des alltäglichen Daseins wird ja nur deswegen durchgeführt, weil der implizite Bezug auf das Sein befragt werden soll.

Wie wir gesehen haben zeigt sich im Laufe des 19. Jahrhunderts, dass nicht nur eine rein apriorische Erkenntnistheorie im Sinne der Wende Kants zum transzendentalen Subjekt die Bedingung möglicher Erkenntnis und der entsprechenden Erfahrungswirklichkeit ist, sondern umgekehrt Erkenntnistheorie und Methoden sich auch nach ihren Gegenständen richten. Schon bei Hegel geht darum die kopernikanische Wende in ein dauerhaftes dialektisches Wechselspiel[518] zwischen Erkenntnissubjekt und (seinen) Erkenntnisinhalten über. Dann aber muss die entsprechende ontologische Überzeugung bereits affirmativ in Anspruch genommen werden, Erkenntnissubjekt und –gehalt können nicht gleichzeitig problematisiert werden.

Insofern muss davon gesprochen werden, dass sich die Dimensionen des Empirischen und des Transzendentalen in keinem asymmetrischen, sondern reziproken Bedingungsverhältnis stehen. Der Prozess, in dem der Transzendentalphilosoph zu seinen Erkenntnissen kommt, muss nun mitsamt seinen logischen wie empirischen Bedingungen von höchstem Interesse sein. Wie man an Hegels *Phänomenologie des Geistes* sehen kann, gilt Gleiches aber auch für die inhaltliche Darstellungsweise, da die Systemelemente sich zwar reziprok voraussetzen, aber sukzessive entdeckt, begründet, dargestellt und verstanden werden müssen. Der Leser entdeckt und lernt zwar Neues, das aber schon immer gilt und eigentlich auch schon immer in Anspruch genommen wird; dementsprechend komplex gestaltet sich das „Problem einer Einleitung in Hegels Logik“ (Hans Friedrich Fulda). Im Modell der *Phänomenologie des Geistes* kommt die Vermittlung der Positionen des Autors, des Lesers sowie des Inhalts erst mit dem Kapitel des absoluten Geistes, bzw. der absoluten Philosophie an ihr Ziel; zuvor „weiß“ der Autor nicht einfach nur mehr als der Leser, sondern nimmt inhaltliche Erkenntnisse in Anspruch, über die er eigentlich noch nicht verfügen kann, die also ihrerseits noch nicht begründet sind. Heidegger wird das Problem insofern unterlaufen, als er alle drei Positionen, das Autorensubjekt wie das Rezipientensubjekt, aber auch die

[518] In Hegels *Phänomenologie des Geistes* stellt das dialektische Wechselverhältnis zwischen dem Bewusstsein und seinen (Erkenntnis-)Inhalten bekanntlich den Motor des Erfahrungsweges aus. Denn es gelingt keiner Bewusstseinsform, ein Ansich zu konstruieren, das als Norm gelten kann. Immer wieder kommt es zu erneuten („kopernikanischen“) Umkehrungen des Bewusstseins, bis restlos alles Ansichsein (des zu Erkennenden) dem Fürsichsein des Wissens intern ist. Vgl. etwa Reinhard Hiltscher: Geltung und Gegenstandskonstitution in der „Einleitung“ zur Phänomenologie des Geistes, in: ders. (Hg.): Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Darmstadt 2012: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, S. 17-132; etwas anders ausgerichtet der Kommentar von Pirmin Stekeler-Weihofer: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Bd. 1: Gewissheit und Vernunft, Hamburg: Meiner 2014, S. 335-402.

inhaltlich thematisierte Subjektivität unter den Begriff des „Daseins“ fallen lässt, das niemals völlig neu oder von außen her (fremd-)bestimmt wird, weil es sich immer schon versteht.

Hegel jedenfalls formt den Dualismus von Transzendentalität und Empirie zur Dialektik um, denn aufgrund der Struktur des Erfahrungsbegriffes wirkt (etwa in der skizzierten Erfahrungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*, die gleichzeitig den idealtypischen Rezeptionsverlauf durch den Leser impliziert, aber auch im Laufe der Philosophiegeschichte) die erkannte Wirklichkeit auf das erkennende Subjekt und dessen Erkenntnisformen zurück. Zudem will dieses schließlich auch seinerseits erkannt sein, weshalb das Subjekt nicht nur der Welt als unabhängiges Konstruktionsprinzip gegenüber steht, sondern selbst sowohl als erkennendes wie auch als erkanntes in Welt und Geschichte verortet sein muss. Die Dynamik der sich hier abzeichnenden Geschichtlichkeit wird bei Hegel noch dadurch gezähmt, dass nun eben die Gesetzmäßigkeiten dieser Dynamik bestimmt werden, die ihrerseits ungeschichtlich sind; sogar das Kontingente soll entschärft werden, indem Hegel danach fragt, wie es überhaupt *gedacht* werden kann und muss[519].

Auf diese Weise jedoch wird die Geschichte (auch und gerade der Erkenntnistheorien und Metaphysiken) im Historismus des 19. Jahrhunderts zum Problem, denn nun stellen sich nicht nur einzelne, sondern letztlich alle (früheren) Entwürfe als unzulänglich heraus und auch jede gegenwärtige Erkenntnistheorie (und Wissenschaft) steht unter einem sozusagen geschichtsphilosophischen Vorbehalt, denn sie müsste vom (immer kontrafaktischen) Ideal einer finalen Erkenntnistheorie (bzw. idealen Wissenschaft) her rückblickend ratifiziert werden. Erst dann könnte diesen antizipierenden Aussagen tatsächlich ein entsprechendes Sein zugesprochen und damit anerkannt werden, dass sie Wirklichkeit tatsächlich treffen. Doch selbst dann bleibt es bestenfalls bei allgemeinen Aussagen, während die konkrete, empirisch-historische Wirklichkeit immer individuell ist und jede Subsumtion unter allgemeine Gesetze ihr nur partiell gerecht wird. Die auf universale Geltung ausgerichteten Urteile und Wertungen der klassischen Erkenntnistheorie kommen in der höchst komplexen Individualität der sich ständig wandelnden geschichtlichen Wirklichkeit sozusagen niemals an, „da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt“ (KrV, B 339; 341). Eben darum betont ja die zweite Einleitung zu Kants *Kritik der Urteilskraft*, dass mit der *Kritik der reinen Vernunft* nur die Möglichkeit der Erkenntnis über die Notwendigkeit allgemeiner Synthesis apriori, von Gegenständen und Gesetzen überhaupt begründet wurden, keinesfalls aber schon die Erkennbarkeit empirischer Gesetze oder individueller Gegenstände, sofern sie nicht Einzelfälle einer Allgemeinheit, sondern als Besonderes betrachtet werden. Ihre Zweckmäßigkeit gegenüber dem Zweck der Erkenntnis ist zwar für uns notwendig *zu denken*, da wir darauf angewiesen sind, darum spricht Kant auch von einem „subjektive(n) Prinzip (Maxime) der Urteilskraft“, aber das heißt natürlich noch nicht, dass dies auch empirisch der Fall ist. Dazu bedürfte es vielmehr einer *absoluten* Notwendigkeit, die dann nicht nur vom menschlichen Subjekt gedacht, sondern als auf absolute Weise sich selbst denkende, und so sich realisierende, absolute Vernunft würde, und die empirisch individuellen Objekte „würden zu Teilen (dieser) sich verwirklichenden Vernunft selbst werden“[520]. Wenn eine solche Hegelsche Konzeption aber unerschwinglich ist, bleibt die Differenz (zwischen Subjekt und Objekt, Erkennen und Sein, Ding an sich und Erscheinung, Noumenon und Phainomenon usw.) konstitutiv, weshalb die Erfahrung unserer erkennenden und handelnden Weltpassung uns „erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt)“, so „als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre“ (KU, §5). Nur aufgrund dieser Differenz, dieses Risiko des Scheitern-Könnens kann es ein Staunen über Erfahrungen der Weltpassung und der Affirmationen der eigenen Subjektivität und Freiheit von Seiten der Wirklichkeit überhaupt geben, ebenso Erscheinungen, die um ihrer selbst Willen interessieren, Erfahrungen des Schönen oder Erhabenen. Und nur so kann es zwar partielle und relative Erkenntnisfortschritte geben, die sich innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen ergeben und von denen „irgendwie“ behauptet wird, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen, doch stellt die Dynamik historischer Entwicklung eine solche Übereinstimmung bzw. Identität immer wieder infrage, so dass Wirklichkeit und Denken unterschieden werden müssen. Wenn die genannte Differenz aber so prinzipiell ist, stellt sich die Frage noch einmal verschärft:

---

[519] Nach Dieter Henrich handelt es sich bei Hegels absolutem Idealismus um „die einzige philosophische Theorie (…), die den Begriff des absoluten Zufalls kennt.“ (Dieter Henrich: Hegels Theorie über den Zufall, in: ders.: Hegel im Kontext, Frankfurt: Suhrkamp 1976, S. 59) Die Frage ist freilich, ob eine Theorie des Zufalls nicht eine *contradictio in adiecto* ist und ob nicht gerade hier die idealistische Identifikation von Begriff und Sache scheitern muss.

[520] „Könnte die Vernunft diesen ihren höchsten theoretischen Zweck, könnte sie m. a. W. sich selbst absolut verwirklichen, so würden die Objekte aufhören, ‚nur‘ erfahrbar, ‚nur‘ empirisch erkennbar, ‚nur‘ gegeben, ‚nur‘ Erscheinungen zu sein, — sie würden zu Teilen der sich verwirklichenden Vernunft selbst werden.“ (Richard Kroner: Zwischen Kant und Hegel. Bd. 1: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 1921, S. 232f.

„Wie kommt das Bewußtsein oder das ‚Ich' hinüber zur Welt? Wie die Welt ins Bewußtsein? Wie kommen diese zwei zueinander? Grundsätzlich schief gestellte Fragen bezüglich eines Phänomens, das man zuvor gar nicht angesehen hat. Befragt wird ja das Sein des Menschen: Sein in der Welt gehört zum Sein des Daseins." (GA 17, 318)

Seine hier anklingende Antwort des In-Seins wird uns noch beschäftigen. Es sei vorerst nur festgehalten, dass neben dem Problem der prinzipiellen Erkenntnis und Anerkenntnis jeder Epistemologie auch zweitens das Problem der impliziten, aber problematischen Ontologie tritt, insbesondere des geschichtlich Individuellen. Drittens stellt sich (eng hiermit zusammenhängend) das Problem einer Ratifizierung des Vorläufigen durch eine endgültige Erkenntnistheorie als Argument gegen skeptische, relativistische und historistische Einwände; Kants kontrafaktisches Ideal zeigt hier seine transzendentale Notwendigkeit (weshalb es auch bei Autoren wie etwa Jürgen Habermas wieder auftaucht).

Dem Problem eines zwar notwendigen, aber niemals erreichbaren Abschlusses endgültigen Erkennens und Ratifizierens entspricht umgekehrt auch das Problem des Anfangs. Die Erkenntnistheorie ist zur zentralen philosophischen Disziplin der Neuzeit geworden, weil vor jeder Auseinandersetzung mit irgendwelchen inhaltlichen Fragen geklärt werden muss, ob und wie solche inhaltliche Erkenntnis möglich ist und wie Begründungen daher aussehen können. Doch noch grundsätzlicher muss die Frage ansetzen, wie und auf welche Weise Erkenntnistheorie ihrerseits möglich ist? Die „Zirkelhaftigkeit der Erkenntnistheorie" bzw. der „Urwissenschaft", von der Heidegger im sogenannten Kriegsnotsemester 1919 spricht[521], besteht in der soeben am Beispiel Hegels aufgezeigten Schwierigkeit, dass etwa eine Erkenntnistheorie gleichzeitig schon die Regeln voraussetzen muss, die sie dann erst begründen will. Versuche der Letztbegründung sind keine vermessenen, letztlich müßigen Spekulationen, sondern fragen zunächst durchaus zu Recht, ob denn ausgerechnet Gründe und Begründungen völlig unbegründet sein können und wie Willkür vermieden werden kann. Das bedeutet freilich noch nicht, dass solche Letztbegründungen überhaupt möglich sind, denn scheinbar führen sie entweder zu einem infiniten Regress (weil man immer weiter fragen kann), zu einem Zirkel (indem sich Begründungen nur selbst und gegenseitig begründen) oder zu einem willkürlichen Abbruch der Fragen und Begründungen an einem bestimmten Punkt, was Hans Albert als „Münchhausen-Trilemma" bezeichnet[522]. Eine Fundamentalphilosophie muss solche Schwierigkeiten ihrerseits thematisch, d.h. auf Theorieebene, explizit voraussetzen und anerkennen und kohärent zu ihr vorgehen, so dass kein performativer Selbstwiderspruch entsteht, auch und gerade dann, wenn eine theoretische „Lösung" des Problems unmöglich sein sollte. Immer klarer aber realisiert Heidegger, dass dies auch implizit, d.h. für die eigenen Verstehensvollzüge gilt, weil deren Wahrheitsfähigkeit tatsächlich jeweils beansprucht wird, ohne sie vorgängig in einer Erkenntnistheorie oder einer transzendentalen Phänomenologie begründen zu können. Sein Verweis auf die Faktizität kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass ein praktischer Umgang mit dieser Notwendigkeit auch dann unumgänglich ist, wenn er nicht als Ur-*Wissenschaft* möglich sein sollte; mit theoretisch unbeantwortbare Fragen kann zumindest angemessener oder unangemessener umgegangen werden.

Die vierte und äußerst anspruchsvolle Problematik ist daher schließlich das Problem der Reflexivität bzw. Selbstanwendbarkeit philosophischer Begründungen. Die Stärke transzendentaler Argumente zeigt sich darin, dass sich derjenige in performative Selbstwidersprüche verwickelt, der sie entweder generell bestreitet oder ihre Eigenart missversteht, was sich jeweils an entsprechenden Aussagen jeweils konkret nachweisen lässt. Es sind die Konstruktionen und Verstehensakte des jeweils denkenden, empirischen Epistemologen (etwa Kants, Rickerts oder Husserls), die die Geltungsbedingungen erst setzen oder erkennen, so gewiss deren Geltung auch ihrerseits von diesen Strukturen bedingt sein mag. Kants *Kritik der reinen Vernunft* etwa wird zwar faktisch reflexiv konstruiert, ist aber gerade keine Reflexionsphilosophie in dem Sinne, dass die Möglichkeitsbedingungen ihrer Konstruktion in ihr selbst begründet oder auch nur thematisiert würden. Der denkende und sie konstruierende Denker wird in ihr nicht verortet, weder der sie konzipierende Kant noch der rezipierende Leser (wie etwa Heidegger)[523]. Wie

[521] GA 56/57, 15ff und 95ff.

[522] Hans Albert: Traktat über Kritische Vernunft, Tübingen: Mohr Siebeck 1991, S. 13-18.

[523] Hieran entzündet sich daher auch die Kritik Hegels (Vittorio Hösle: Hegels System, Bd. 1: Systementwicklung und Logik, Hamburg: Meiner 1988, S. 16-21). Vereinfacht formuliert besteht Heideggers Problem darin, sich nicht als dieses transzendentale Subjekt denken und erkennen zu können; sehr viel schwieriger ist die Explikation dessen, was dies im Einzelnen heißt. Denn Realisation, Rechtfertigung und (deren) Erkenntnis scheinen anfangs jeweils einseitig zwischen empirischem Ich und transzendentalem Subjekt verteilt, was aber dann nicht mehr der Fall sein kann, wenn die Identität beider faktisch gedacht oder theoretisch behauptet wird. So ist das transzendentale Subjekt nur als

es ein geltungstheoretisches Primat des Gehalts, des Interpretandums geben mag, gibt es (nach Hegels Einsicht in die Notwendigkeit einer Selbstdurchsichtigkeit des sich selbst einholenden Geistes) andererseits auch ein „Beurteilungsprimat des Interpretanten“[524]: Es ist ja jeweils der Leser, der die entsprechenden Theorie nicht nur erkennen, sondern auch anerkennen muss. Der jeweilige Leser muss sie (re-)konstruieren. Es handelt sich hier sozusagen um eine rezeptionsästhetische Variante des Wahrheitsaspekts der Behauptung (nicht nur Kants und Fichtes), dass wahre Geltung immer „meine“ ist, sie nicht wahr sein kann, ohne anerkannt und von „mir“ geteilt zu werden.

Und doch ist auch diese Geltungsdimension des Ich nicht völlig a-historisch zu verstehen, wie Ernst Troeltsch im Hinblick auf Werte und deren historische Bedingungen gezeigt hat. Wenn Rickert (Kant oder Husserl) die von ihm vollzogene Einsicht, Begründung und (Re-)Konstruktion der transzendenten Werte und Geltungsstrukturen (deren „Entwickelung“, wie Troeltsch sagt) ebenso unterschlägt wie der Promovend und Habilitand Heidegger die von ihm vollzogene Rezeption und Affirmation, so handelt es sich jeweils um besondere Formen von Selbstvergessenheit und insofern auch um Seinsvergessenheit, als die je aktuale, eröffnende Erschlossenheit als Bedingung allen Verstehens, Lesens und Schreibens unterschlagen und eine strikte Unterscheidung von Denken und sein fraglich wird.

Die *Hermeneutik der Faktizität* wird sich daher als „echte Selbstbesinnung“ darstellen, die daran erinnert, dass zu den entscheidenden Bedingungen der Philosophie „der Philosophierende selbst“ (GA 63, 42) zählt. Damit ist die Möglichkeit keinesfalls schon prinzipiell ausgeschlossen, dass diese Geltung tatsächlich unabhängig von den empirisch-psychologischen Kontexten ihrer Konstruktion ist, allerdings muss diese Problematik auch inhaltlich eingeholt, d.h. innerhalb der jeweiligen Theorie thematisiert und ermöglicht werden. Denn auch für die Produktion etwa solcher rein transzendentaler, im Reich ewiger Geltung angesiedelter Werte und logischer Strukturen gilt, dass sie ja zunächst nur als empirische Behauptungen begegnen und von empirischen Menschen erkannt bzw. konstruiert werden müssen. Damit schließt sich Heidegger klassischen, etwa bei Hegel formulierten Vorbehalten gegenüber einer Erkenntnistheorie im Stile Kants an, geht mit ihnen aber völlig anders um, indem er die entsprechenden Probleme nicht löst oder überwindet, sondern sie unterläuft.

Aber handelt es sich hier nicht bloß um eine noetische Abhängigkeit des transzendentalen Subjekts von den Bedingungen des es erkennenden empirischen Ichs (in diesem Falle des konstruierenden Kant, Husserl oder Rickert bzw. des lesenden Heidegger), nicht aber eine ontologische oder geltungslogische, so dass entsprechende ontologische Strukturen und logische Geltungsbedingungen weiterhin unabhängig sind? Das ist deswegen nicht der Fall, weil die entsprechende Erkenntnistheorie auch inhaltlich anders ausfällt, wenn sie gleichzeitig das Erkennen und Konstruieren dieser Theorie reflexiv ermöglichen können muss. So muss etwa Kant auch die Möglichkeit nicht-empirischer, metaphysischer Erkenntnis von Struktur und Funktion der transzendentalen Apperzeption annehmen, will er nicht gleichzeitig seine eigene Theorie unmöglich machen. Dementsprechend kann „Ich denke“ dann aber keinesfalls der „alleinige Text“ einer rationalen Psychologie sein, wie Kant behauptet (KrV, A 343, B 401), sondern letztere muss all das zu sagen ermöglichen, was Kant zur transzendentalen Subjektivität auszusagen hat.

Dilthey ist mit seiner hermeneutischen Grundlegung der Geisteswissenschaften auch in dieser Hinsicht ein wichtiger Vorläufer Heideggers. Er ersetzt (unausgesprochen) Hegels Modell der Dialektik durch das des hermeneutischen Zirkels, von dem aus die historische Dynamik der Lernprozesse nachvollziehbar wird, ohne dies allerdings theoretisch wirklich einzuholen. Damit wird konstruktive Selbstkritik möglich, denn zwar sind alle Ergebnisse partiell von den Voraussetzungen der Fragestellungen und Vorverständnisse abhängig, sie können aber auch kritisch auf diese zurückwirken, so dass diese ständig revidiert werden können und müssen. Diese Anerkennung der faktischen Ausgangsbedingungen in all ihrer Kontingenz, Individualität und der Kontextgebundenheiten aller Fragestellungen wird sich aus der Sicht von Heideggers *Hermeneutik der Faktizität* als bahnbrechend erweisen. Denn auch die kategorialen Ausgangsbedingungen in all ihrer historischen Kontingenz werden zumindest momentan anerkannt und in Anspruch genommen, um sie (bzw. zumindest einige von ihnen) überhaupt erst kritisieren zu können.

Dennoch bleibt ein entscheidender Unterschied zwischen Heidegger und Dilthey bestehen. Dilthey verbleibt trotz allem zumeist bei einem Ideal methodologisch begründeter, endgültiger Erkenntnis, von der aus sich erst wird zeigen können, welche Zwischenergebnisse in welchem Sinne wahr sind und damit ontologische Geltung beanspruchen können. Nicht nur entscheidet die letzte Ganzheit über die

empirisches Ich verwirklicht und rechtfertigt dessen Wahrheitsansprüche seinerseits. Wo aber steht der, der dies erkennt? Und wenn dies faktisch zwar so ist oder gar sein muss, ist es damit auch schon legitimiert?

[524] Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp 2002, S. 47f; zwar ist die Rede vom „Interpretanten“ bei Apel durchaus auch semiotisch zu lesen, doch will Apel ihn ausdrücklich auch als individuelles oder kollektives Subjekt verstehen.

entsprechenden Teile und Einzelverständnisse, die für sich genommen keineswegs epistemisch bzw. hermeneutisch autonom und „wahr“ sein können und ontologisch sozusagen nicht auf eigenen Füßen stehen. Vielmehr wird diese Ganzheit nicht nur als strukturierter oder gestalthafter Zusammenhang, sondern teilweise auch noch als biographisch oder universalgeschichtlich realisierte extensionale Vollständigkeit aufgefasst. Der Hinweis darauf, dass entsprechende Zusammenhänge (Sinneinheiten im Verhältnis von Teil und Ganzem) symbolisch vergegenwärtigt werden können, wie er uns vor allem in Diltheys erster und zweiter Bedeutsamkeitsdimension begegnet ist, geht auf Kants *Kritik der Urteilskraft* zurück und lässt sich an kulturphilosophisch wie semiotisch höchst relevante Einsichten etwa Cassirers (PsF III, 18 und 235) anschließen[525]. Rickert sieht zu Recht, dass es in der Ausbildung historischer Begriffe darum geht, den entsprechenden Stoff überhaupt erst zu konstituieren, meint dies aber unabhängig von der Eingebundenheit des Subjekts in den historisch dynamischen Zusammenhang und auf rein transzendentale Weise leisten zu können. Dagegen führen für Dilthey das Erleben von Bedeutsamkeit und die entsprechende Ausdrucksfindung erst dazu, dass die mit den Ausdrücken verbundenen Sinnfigurationen entsprechende historische Stoffe und Zusammenhänge erst erschließen. Die Angewiesenheit auf sinnhaften Ausdruck findet bei Heidegger keine Entsprechung, der hinter diese Einsicht zurückfällt und semiotische wie symboltheoretische Fragen unterschätzt. Doch Diltheys manchmal eben auch vorgebrachtes quantitatives Verständnis von Ganzheit als extensionale Vollständigkeit und Totalität und einer spekulativen (über den Lebensbegriff verlaufenden) Überwindung endlich-vorläufiger Erkenntnis, ebenso wie der transzendentalphilosophische Gedanke einer zwar nur kontrafaktisch idealen, aber doch notwendig zu denkenden Realisierung finaler Erkenntnis, der Ratifizierung der Teile nun auch umgekehrt von einer final erkannten Ganzheit her, mit allen ontologischen Implikationen, muss an der unmöglichen Realisierbarkeit einer extensionalen wie auch intensionalen Vollständigkeit scheitern. Diese Unmöglichkeit ist ja gerade das Kennzeichen menschlicher Endlichkeit, die doch gerade Dilthey immer wieder so überzeugend herausarbeitet. Obwohl er phänomenologisch äußerst „feinsinnig“ gelingende Verstehensprozesse aus der gesamten Kulturgeschichte nachzeichnet, und er sie ästhetisch, morphologisch, pragmatistisch oder auch biographisch legitimieren kann, bleibt der Begriff der Ganzheit (und des Teils, das ja seinerseits immer auch eine Ganzheit gegenüber anderen Teilen ist) innerhalb seines grundlegenden Modells (nämlich des hermeneutischen Verhältnisses von Teil und Ganzem) blass und unterbestimmt, wird jedenfalls nicht auf den qualitativen Ganzheitbegriff begrenzt, der auf übergeordnete Sinnzusammenhänge abzielt. Obwohl etwa der ästhetisch-morphologische Bildbegriff, das Konzept des Lebenszusammenhangs oder die Rede von Gestaltung auf eine Einheit oder Ganzheit abstellen, die keine Summen oder extensionale Totalitäten sind, scheint Dilthey Ganzheit dennoch an zentralen Stellen seines Werkes genau so zu verstehen. Nur deswegen macht seine Rede von der Notwendigkeit einer Antizipation von „Todesstunde“ oder vom „Ende der Geschichte“ Sinn, von denen her sich die wahre Bedeutung aller Einzelverständnisse zeigen könnte, auch wenn er einräumt, dass es eine „Beziehung (sei), die niemals ganz vollzogen wird“ (GS VII, 233).[526] Die Summe wird, trotz ihrer empirischen Unrealisierbarkeit, als Abschluss vorgestellt, der komplettieren und vollenden könnte, so dass sich vom finalen Verstehen aus zeigt, welche Erkenntnisse bloß vorläufige Zwischenergebnisse darstellen und welchen überzeitliche Wahrheit zukommt.

Dagegen ist Heideggers gesamtes Werk von der Einsicht geprägt, dass der hermeneutische Zirkel nicht nur ein Niemals-endgültiges-Verstehen umfasst, sondern auch ein initiales Immer-schon-Verstehen – und sei es noch so minimal. Dass es überhaupt möglich ist zu fragen, zeigt, dass hier ein Wahrheitsmoment vorliegen muss, sonst könnte nicht einmal der Irrtum aufgezeigt werden[527]. Der Grundgedanke der

[525] Das Moment der Einheit oder des Zusammenhangs, wie er auch in der Gestaltwahrnehmung vorliegt, ist selbst nicht lediglich eine weitere, diskursiv zu addierende Eigenschaft, sondern betrifft den Zusammenhang der Eigenschaften insgesamt; Ricœur wird von der Figuration sprechen. Es scheint ein außerzeitliches Element nahe zu liegen, das das Fortschreiten umgreift bzw. ihm zugrunde liegt. Auch der Kontrast diskursiven Denkens und intuitiv-anschaulichen Ausdrucksverstehens scheint hierbei eine wichtige Rolle zu spielen.

[526] Daher an dieser Stelle noch einmal der Hinweis auf eine zentrale Stelle im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*: „Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre. Man müsste das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung der Bedeutung das vollständige Material zu besitzen.“ (GS VII, 233)

[527] Insofern handelt es sich sozusagen um die hermeneutische Version von Descartes *Cogito*-Argument, nicht aufgrund der unmittelbaren Gewissheit des Selbstbezugs (obwohl sie in diesem Kontext freilich auch eine Rolle spielt), sondern hier in seiner logischen Form, da die Frage (der Zweifel) wahr sein muss, wenn denkbar sein soll, dass die Antwort (die inhaltliche Überzeugung) falsch sein kann. Angemerkt sei an dieser Stelle bereits, dass die Analogie der Problematiken Luthers und Descartes’ (durch Kierkegaard nur teilweise vermittelt) bei Heidegger zusammentreffen. Descartes kann jede Gewissheit nochmals hinterfragen und ebenso kommt Luther nie bei einer

Hermeneutik der Faktizität ist daher sein Gegensatz zu jeder Erkenntnis(-theorie) des Seienden, darf also nicht als erkennende Bestimmung eines Objektbereichs (etwa der Faktizität) durch ein Subjekt (und dessen Hermeneutik) missverstanden werden. Vielmehr gehört beides unmittelbar zusammen; das Verhältnis der Konzepte „Hermeneutik" und „Faktizität" ist nicht ergänzend, sondern explikativ. Es geht in all ihren Dimensionen um die Anerkennung und beginnende Explikation des Faktischen, wenn auch dieses Faktische freilich ebenso erläutert werden muss wie dessen Verstehensweise. Auch Heidegger steht keine durchgehende Bestimmung, kein finales Erkennen zur Verfügung, mit der er bis zur jeweils individuellen Wirklichkeit durchstoßen kann. Er greift darum auf das Konzept der „formalen Anzeige"[528] zurück, die wesentlich vorläufige Anzeige ist. Sie soll einerseits einen „neutralen" Beobachterstandpunkt vermeiden, der unausweichlich zur Ent-Lebung und Verdinglichung führt und will stattdessen die Perspektive der Selbstwelt beibehalten, die die Phänomene vom Vollzugssinn mitvollzieht, sich genau darin aber (hierin besteht das „Formale") für das sich Zeigende öffnet und offen hält. Die Wirklichkeit von „Etwas" wird anerkannt und untersucht, ohne seine Identität und Identifizierung im Sinne von Leibniz durch die Identität der Prädikate garantieren zu können. Anfängliches Verstehen ist überhaupt nur so möglich; genau deswegen muss auf das bereits immer schon verstehende Vorverstehen des Lebens zurückgegriffen werden und zwar so, dass es gerade nicht ent-lebt, ent-weltet, verdinglicht wird und ein abstrakt-theoretischer Gehaltssinn den Vollzugssinn (GA 59, 74ff) verdeckt, während der Bezugssinn ganz allgemein als Zugangsweise, Art des Habens und des Gegebenseins verstanden werden kann (GA 59, 60-66).

„Denn es kann gefragt werden: 1. nach dem ursprünglichen ‚Was', das in ihm erfahren wird (Gehalt), 2. nach dem ursprünglichen ‚Wie', in dem es erfahren wird (Bezug), 3. nach dem ursprünglichen ‚Wie' in dem der Bezugssinn vollzogen wird (Vollzug)" (GA 60, 63)[529].

Ähnlich wie im Fall von Kants reflektierender Urteilskraft scheint es Heidegger im Vollzugssinn nicht nur um die *intentio recta* des transitiven Bezugs zu gehen, sondern zugleich um die *intentio obliqua*. Die Reflexion tendiert dazu, von der transitiven *intentio recta* abzusehen, weil das Subjekt der Welt gegenübersteht, sich also entweder transitiv auf diese oder intransitiv auf sich selbst beziehen soll. Doch schon bei Kant konnten wir sehen, dass auch die reflektierende Urteilskraft die bestimmende nicht infrage stellt, vielmehr voraussetzt, ohne seinen Schein bzw. Anschein zu bezweifeln; auch als „innere" Selbsterfahrung vollzieht sie sich doch nur angesichts eben genau dieser „äußeren" Erfahrung auf eben diese Weise. Doch während sich das Subjekt in der Reflexion den Gehalten seiner bestimmenden Urteilskraft und auch sich selbst gegenüber stellen kann, wird Heidegger in *Sein und Zeit* das In-Sein des *Daseins* so verstehen, dass es als In-Seiendes es selbst ist.[530] Während der Bezugssinn hier mit Erfahrung assoziiert wird, aber auch noch als Noesis verstanden werden kann, bezeichnet der Vollzugssinn die Art der ontischen Realisierung des Bezugs- und Gehaltssinns. Es ist ein Verstehen von Sinn, dass sich im Handeln und Gebrauchen zeigt, etwa wenn ein Hammer hämmernd verstanden wird. Benutzt man in diesem Zusammenhang Diltheys Begriff des Ausdrucks, darf nicht vergessen werden, dass nicht der Ausdruck eines hiervon unterschiedenen „innerlichen" Erlebens gemeint ist, sondern die äußerlich-ontisch

---

verlässlichen Grundlage seines aktiven Glaubens an, der nicht auch fragwürdige („sündige") Motivationen und Elemente mit einschließt. Er findet weder eine wahrhaft aufrichtige Reue (*contritio*) noch einen wahrhaftigen Glauben oder Willen, die als Anknüpfungspunkt göttlicher Gnade oder als Ausgangspunkt von Eigentlichkeit taugen. Wie aber ist diese Einsicht möglich? Gehört zu ihren Wahrheitsbedingungen nicht gerade ihre Fragwürdigkeit?

[528] GA 60, Teil 1, Kap. 4: Formalisierung und formale Anzeige, §12: Formalisierung und Generalisierung, Heidegger bezieht sich auf die klassischen Stellen der Husserlschen Unterscheidung in Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. 1: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie (1913), Hamburg: Meiner 2009, §13: Generalisierung und Formalisierung.

[529] Vgl. dazu Carl F. Gethmann: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext, Berlin: de Gruyter 1993, S. 272ff; Jung: Die frühen Freiburger Vorlesungen, S. 19. Die Näherbestimmung dieser drei Sinndimensionen ist auch deswegen problematisch, weil Heidegger, seiner experimentellen und erkundenden Terminologie gemäß, nicht wirklich immer kohärent und konsequent formuliert und etwa auch andere Sinndimensionen kennt, so etwa Grundhaltungssinn (GA 9, 28), Funktionssinn (GA 9, 21, 28, 37), Bekümmerungssinn (GA 9, 23), Grundsinn (GA 9, 24, 32f) u.a.m.

[530] „Das Dasein verhält sich also darin, daß es sich zu seinem Sein verhält, immer schon im Umgang mit anderem Seienden. Es versteht sein eigenes Sein als ein Sein bei anderem. Aus diesem Grund kann sich das Dasein nicht als Relat einer Relation anderem Seienden gegenüberstellen. Es würde sich dann als ein Vorhandenes im Kontrast zu anderem Vorhandenen verstehen. (…) Darum gleicht das Dasein nicht dem Subjekt, das in der Rückkehr des Denkens aus dem Außersichsein zu sich selbst besteht. Das Dasein kehrt nicht zu sich zurück, sondern bildet als In-der-Welt-sein die Grundlage aller Relationen, innerhalb derer man zu sich zurückkehren könnte." So die aufschlussreiche Rezension von Gunnar Hindrichs: Riccardo Dottori: Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H.-G. Gadamer. Mohr Siebeck. Tübingen 2006. XI und 635 S., in: Philosophische Rundschau 58 (2011), S. 253.

sich zeigende Wirklichkeit nicht vom Verstehen zu unterscheiden ist, also allenfalls dessen Außenseite darstellt und auch das nur deshalb, weil diese Art Ausdruck verdinglicht und objektivistisch als bloß „Vorhandenes" missverstanden werden kann, obwohl er doch Phänomen im Sinne Heideggers ist, das auf das hin zu befragen ist, was sich in ihm „zunächst und zumeist" gerade nicht oder nur indirekt und verstellt zeigt und „erscheint" (SZ, 28ff). Nur darum kann der Vollzugssinn zugleich ursprünglicher Ausdruck des *Daseins* wie des Phänomens sein.

Der Vollzugssinn kombiniert daher auch schon beim frühen Heidegger das Realisieren und Erscheinen des verstehenden Daseins, die Art und Weise des In-der-Welt-seins als Ineinander von Selbst- und Wirklichkeitsverstehen, wie es also für das Dasein ist, anschauend, denkend oder handelnd auf etwas ausgerichtet, oder besser: in (etwas) zu sein (In-Sein). Gleichzeitig ist es aber eine Erscheinungsweise der Welt selbst bzw. ihrer Phänomene. Damit wird der Verwobenheit beider Hinsichten entsprochen, denn die entsprechenden Gefühle stellen sich ja gerade deswegen ein, weil entsprechende Erfahrungen gemacht wurden oder erwartet werden. Ein Hammer wird dem Gehaltssinn nach über Größe, Gewicht, Aussehen usw. verstanden, während solche Bestimmtheiten über den Bezugssinn gestiftet werden; dem Vollzugssinn nach aber zeigt sich der Hammer hämmernd, eine Krankheit u.U. schmerzhaft, schwitzend und leidvoll.

Wendet man sich von hier aus den genannten Grundproblemen der klassischen Erkenntnistheorie zu, ergeben sich für Heidegger wichtige Konsequenzen. Zunächst einmal steht Ontologie nicht unter dem geschichtsphilosophischen (sozusagen epistemisch-eschatologischen) Vorbehalt einer universalen und endgültigen Wahrheit oder Kenntnis aller möglichen Prädikate (einer durchgängigen Bestimmung), sondern Verstehen ist immer sozusagen „seins-haltig", d.h. es ist durch einen je eigenen und damit in sich gegründeten Seinsbezug ausgezeichnet. Die klassischen Dualismen wie Erkennen und Sein, Subjekt und Objekt, Normativität und Deskriptivität (GA 63, 81) erweisen sich von hier aus als immer schon ineinander verwoben und nicht erst spekulativ, sozusagen eschatologisch zu versöhnen. Die Individualität alles geschichtlich konkreten Seienden ist nicht das Ziel immer genauerer Kenntnis, dem man sich allenfalls tangential annähern kann, sondern sie ist der in seiner unübersichtlichen Zufälligkeit anzuerkennende Ausgangspunkt allen Fragens und Verstehens, der unser Vorverständnis und jede Fragestellung prägt. Die eigene Position und Situation ist unhintergehbar und unvordenklich; sie kann nicht propädeutisch geklärt und vorgängig begründet werden, weil jedes Denken und Begründen mehr Voraussetzungen macht und in Anspruch nimmt, als es wissen, thematisieren oder gar begründen kann. Die eigene historische Endlichkeit zeigt sich in der Unmöglichkeit einer Nullpunktphilosophie ebenso, wie in der Unmöglichkeit von Vollendung; seine *Hermeneutik der Faktizität* ist die eines zeitlichen und räumlichen „Zwischen", das Heidegger als „In-Sein" bezeichnet. Sie liegt zwischen Immer-Schon und Niemals-Ganz, zwischen Subjekt und Objekt.

Mit dem Begriff der Faktizität[531] nimmt Heidegger (vermittelt über die Doktorarbeit Emil Lasks über „Fichtes Idealismus und die Geschichte" von 1902) einen Begriff Fichtes auf, der damit das Nichtlogische in seiner Tatsächlichkeit markieren wollte.

„Fichte war der erste, der die verschiedenen Möglichkeiten des hiatus irrationalis, der irrationalen Kluft, des Abgrundes zwischen dem Empirischen und dem Apriorischen, Individuellen und Allgemeinen, quid facti und quid iuris, der Anschauung und des Begriffs, kurzum zwischen Faktizität und Logizität ausführlich ergründet hat."[532]

Heideggers Grundintuition ist nun, dass diese Dualismen unterlaufen werden, wenn ihre Vermittlung nicht durch ein transzendentales Subjekt geleistet oder ihr Zusammenhang philosophisch aufgeklärt werden muss, sondern die prinzipielle Tatsächlichkeit des Verstehens unabhängig und vorgängig zur theoretischen Begründung entsprechender Möglichkeitsbedingungen festgehalten und anerkannt wird. Diese prinzipielle Wahrheitsfähigkeit als unhintergehbarer Ausgangspunkt wird von Heidegger als „Erschlossenheit" beschrieben (GA 63, 97ff). Sie liegt jedem aktualen Verstehen zugrunde und sozusagen unerreichbar im Rücken, so dass allenfalls durch eine „formale Anzeige" auf sie aufmerksam gemacht werden kann. Denn gerade weil diese prinzipielle Wahrheitsfähigkeit jederzeit vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird, ist sie nicht verobjektivierend thematisierbar oder gar auf eine transzendentale Legitimation angewiesen, wo sie doch auch von diesen theoretischen Bewältigungsversuchen jederzeit in Anspruch genommen werden muss. Daher versteht Heidegger unter „Faktizität" die scholastische *haecceitas*, den unhintergehbaren, unvordenklichen und undistanzierbaren Ausgangspunkt beim Ich, Hier

[531] Zur Faktizität vgl. vor allem Theodore Kisiel: Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität' im Frühwerk Heideggers, in: Frithjof Rodi (Hg.): Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Göttingen 1986/87, S. 91-120, ders.: Das Kriegsnotsemester 1919. Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie, in: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992) 105-122.

[532] Kisiel: Das Kriegsnotsemester 1919, S. 111f.

und Jetzt (GA 63, 29f. 35). Der „Begriff der Faktizität“ bezeichnet „je unser eigenes Dasein“ (GA 69, 23) und damit den ultimativen Ausgangspunkt, der aufgrund seiner Deiktizität gleichwohl inhaltlich jeweils völlig individuell gefüllt ist; er bleibt daher in seiner „Jeweiligkeit“ und „Jemeinigkeit“ unvordenklich und selbst für noch so radikale Kritik unhintergehbar, wenn die Faktizität auch freilich in Vergessenheit geraten kann und zum „Wachsein“ gelangen muss. Außerdem ist der ursprüngliche Seinsbezug des immer schon verstehenden Daseins zwar voller Fülle und uneinholbar, aber unbestimmt und explikationsbedürftig[533]. So kann durchaus hinzugelernt werden, auch wenn es auf ursprüngliche Fragen und Vorverständnisse aufbaut. Jedenfalls ist es die „eigene hic et nunc gelebte, in dieser geistesgeschichtlichen Situation zum Vollzug gebrachte faktische Lebenserfahrung“ (GA 9, 32). Der Bezug auf die Lebenserfahrung unterscheidet die Faktizität deutlich vom neukantianischen Bezug auf ein unverstandenes Faktum, aber auch von Heideggers anfänglicher Suche nach einer Ur-*Wissenschaft*. Soll dieser Ursprünglichkeit entsprochen werden, darf das „Ur-Etwas“ nicht ent-lebt, ent-weltet und verdinglicht, sondern seiner Dynamik gemäß „er-lebt“ werden. Hier kann Heidegger an Husserls Intentionalitätsanalysen anschließen, denn sein „kategoriales Erleben“ ähnelt durchaus Husserls „kategoriales Anschauung“, nur dass Husserls Kardinalfehler darin besteht, die Notwendigkeit des Er-lebens zu leugnen und so alles zu ent-leben, sogar das „Bewusstsein“, das ein Sachgebiet neben anderen darstellt[534]. Das Verstehen muss daher „seinsmäßig“ sein[535], d.h. es kann und muss sowohl aus derjenigen Bewegung des Lebens bzw. Daseins hervorgehen, die diesem (verstehenden) Leben selbst eigen ist und dies ist möglich, ja der „Sache“ angemessen, weil so der ursprünglichen Gegebenheitsweise des (zuhandenen) Gegebenen entsprochen wird, also auch dies „seinsmäßig“, seinem eigenen Sein gemäß, erfasst wird. Was Heidegger in Sein und Zeit vor allem als Bedeutsamkeit in Zuhandenheit und Bewandtnis beschreibt, fällt hier unter den Vollzugssinn, während dem abstrakt theoretischen, ent-lebenden Zugriff nur der Gehaltssinn bleibt; so laufen Hermeneutik und Faktizität ineinander.

Der eigene historische, kulturelle oder räumliche Ort wird nicht als Problematisierung in eine ansonsten universelle Rahmentheorie eingeführt, sondern ist selbst der unüberwindbare Rahmen, zu dem alles in Bezug gesetzt werden muss, auch ein relativierender Historismus (GA 63, 82f; auch GA 17, 88-100). Das ist deswegen so, weil die faktische Lebenserfahrung des historischen Individuums (etwa Heideggers oder des Lesers) weltlich-ontisch ist[536]; genau deswegen ist es ja in vielerlei Hinsicht (historisch, kulturell, biographisch) geprägt und bedingt. Gleichzeitig aber wird damit eine prinzipielle ontologische Grunderfahrung als transzendentale Faktizität deutlich, die philosophisch analysiert wird, die ihrerseits ontisch-konkreten Erfahrungen begründet, aber auch nur vom empirischen Selbst aus als solches erkannt und realisiert wird. Nur innerhalb dieses Rahmens mag es auch unterschiedliche Weltbilder, Philosophien und Wissenschaften geben, oder rationale oder „universale“ Standards. Die Faktizität ist aufgrund ihrer *haecceita*s so wenig distanzierbar oder objektiv bestimmbar wie deiktische Ausdrücke des Hier, Jetzt und Ich und wie diese, sind allenfalls seine jeweiligen Inhalte thematisierbar, die aber dann schon nicht mehr den aktualen Vollzug auszeichnen können.

Die „Faktizität“ des (Selbst-)Verstehens ist also der prinzipiell wahrheitsfähige Ausgangspunkt[537], von der auch eine mögliche Erkenntnistheorie erst erschlossen werden müsste und bleibt damit Bedingung sogar noch seiner späteren Kritik. Hierin liegt der Grund, warum sich Heidegger von der Psychologismuskritik seiner Qualifikationsschriften abwendet und die lebensweltlich-konkreten Zugangsweisen mit ihren Bedeutsamkeiten nicht nur noetisch, entwicklungspsychologisch oder

[533] Damit wird Heidegger zu einem Begründer des „erkenntnistheoretischen Explikationismus“ (Hermann Schmitz: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bonn: Bouvier 1994, S. 215-222), an den etwa Robert Brandoms Inferentialismus anknüpfen kann.

[534] Vgl. die Belege bei Großheim: Hermeneutik der Faktizität, S. 142: „‚In der Phänomenologie Husserls wird das Bewußtsein selbst zu einer Region und untersteht einer regionalen Betrachtung‘ (GA 60, S. 57; vgl. GA 20, S. 129 ff.). ‚Bewußtsein besagt nichts anderes als eine Region von bestimmten Vorkommnissen, die den Charakter von Erlebnissen haben‘ (GA 17, S. 54, vgl. 283). ‚Die faktische Lebenserfahrung selbst, in der ich mich in verschiedener Weise haben kann, ist aber nicht so etwas wie eine Region, in der ich stehe, nicht das Allgemeine, dessen Vereinzelung das Selbst wäre‘ (GA 9, S. 32)“.

[535] Dazu Großheim: „‚Seinsmäßig‘, so erfährt man, soll nämlich besagen: ‚nicht und nie primär als Gegenstand der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnisnahme und Kenntnishabe von ihm, sondern Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins‘ (GA 63, S. 7)“ (Großheim: Hermeneutik der Faktizität, S. 136).

[536] „Das Ich ist hier als das volle konkrete historisch faktische Selbst, zugänglich in der historisch konkreten Eigenerfahrung zu verstehen.“ (GA 9, 30)

[537] Höchst aufschlussreich schon der entsprechende Abschnitt zur Faktizität als Ausgangspunkt in der frühen Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1921, „Phänomenologie des religiösen Lebens“ (GA 60, § 3).

wissenssoziologisch interessant sind, sondern ontologisch-transzendentalen Rang besitzen.[538] Zwar kann und muss diese Fundamentaltheorie den Ausgang beim faktischen Selbstverstehen theoretisch explizieren und plausibilisieren und sie kann auf das ebenfalls immer schon praktizierte Verstehen des Lesers verweisen. Argumentativ „begründen", gar im Sinne einer Letztbegründung, kann und will sie allerdings nichts. Stattdessen bleibt es bei einem Hinweis auf die Faktizität eines Verstehens, das verstanden sein will[539]. Deswegen führt ihn die zwischenzeitliche Suche nach einer „Urwissenschaft" nicht zu einer theoretischen Propädeutik oder transzendental-geltungstheoretischen Grundlegung. Zwar müssen Heideggers Analysen Verstehen und Handeln erläutern und auch höherstufiges Denken auf elementare und ursprüngliche Lebensvollzüge zurückführen. So „gründen" sie es letztlich auf das faktische Selbstverstehen des Daseins. Wenn es aber das faktische Selbstverstehen treffen soll, muss es phänomenologisch einleuchten, nicht argumentativ in neue, erkenntnistheoretische Welten führen. Daher wird nun doch auch der Psychologie eine Teilwahrheit eingeräumt, womit Heidegger einer Einsicht Diltheys folgt, dergemäß es zwar „untunlich" wäre, „der Erkenntnistheorie eine durchgeführte beschreibende Psychologie als Grundlage vorauszusenden. Andererseits ist aber die vorraussetzungslose Erkenntnistheorie eine Illusion." (GS V, 150) Weil es keine voraussetzungslose Urwissenschaft geben kann, die nur begründete Prämissen voraussetzen würde, sind empirisch-psychologische (wie auch historische) Voraussetzungen eine empirische Tatsache, die nur zum Teil thematisiert und argumentativ verantwortet werden können, in jedem Fall aber anerkannt werden müssen. Weil zufällige und zunächst unbegründete Voraussetzungen alles empirische Denken und kritische Begründen mitbestimmen, bilden psychologische Bedingungen Ausgangspunkt und Bedingung auch desjenigen reflexiven, bzw. hermeneutisch-zirkulären Denkens, das genau solche „bloß" psychologischen Elemente dann auch mit Recht kritisiert.

So werden auch die Probleme der Zirkularität und der (traditionell gesprochen: reflexiven) Selbstanwendung gelöst, denn wie die „Urwissenschaft" sich selbst voraussetzen sollte, wird nun zwar eine beschreibende Analyse vor Augen geführt, die gleichwohl etwas aufweist, dass schon immer praktiziert wird. Das sich verstehende Leben kann mit dieser Beschreibung deswegen problemlos vermittelt werden, weil es in ihr um das sich selbst verstehende Dasein geht. Hier liegen Stärke und Pointe von Heideggers Ansatz. Denn die für einen kantischen Ansatz so wichtigen wie schwierigen Fragen, in welchem Verhältnis eigentlich das empirische Ich und die transzendentale Subjektivität stehen, wie eine Einsicht in die Funktionsweise der transzendentalen Apperzeption gewonnen und begründet werden kann (etwa doch über eine transzendentale Psychologie?), ob diese Beschreibungen nicht doch irgendwie von den Einsichten und der biographischen Erkenntnisentwicklung des Königsberger Philosophen abhängig sind und ob in der Praxis dem empirisch-psychologischen Erkennen und Beurteilen des jeweiligen Lesers (in diesem Falle Heideggers), erst recht der Übernahme philosophischer Theorien in das eigene Leben nicht eine entscheidende Bedeutung zukommt: All diese Fragen werden durch Heideggers Unterlaufen der entsprechenden Differenzen damit ebenfalls unterlaufen. Denn während im Falle Kants eigentlich zwischen dem argumentativen Inhalt seiner Theorie, Kant selbst als deren Autor und Konstrukteur und schließlich dem Leser (etwa Heidegger) unterschieden werden müsste, lässt Heidegger alle drei Dimensionen in einer einzigen koinzidieren. Es ist das immer je eigene Selbstverstehen (auch wenn es historisch einmal dasjenige Kants oder Heideggers war, ‚jetzt" aber ist es „meines"), von dem ein Autor ausgeht, das er inhaltlich thematisiert und das im jeweiligen Rezeptionsvorgang verändert wird. Seine Analyse muss lediglich phänomenologisch so authentisch sein, dass sich der Leser in ihr wiederfindet.

Durch den Ausgang beim faktischen Selbstverstehen erhalten die kontingenten, empirischen Lebensumstände – entgegen der Psychologismuskritik – nun doch Legitimität und Relevanz. Denn aus empirischer Sicht liefern Autoren wie Kant, Hegel[540], Husserl oder Rickert komplizierte Theorien, die

[538] Stärker als dies Heidegger betont ist allerdings darauf hinzuweisen, dass dies nicht vor wissenschaftlicher Kritik und partiellen Reduktionismen schützen kann oder darf, sondern diese ermöglichen muss. Ein frühkindlicher Animismus etwa ist phänomenologisch gesehen durchaus ursprünglich im entwicklungspsychologischen Sinne, und wird doch kritisch revidiert. Eine entscheidende Anfrage an Heidegger ist daher, ob es trotz des Seinsgehalts schon des Verstehens (und nicht erst des universal Gültigen) Argumentieren, Fragen der Normativität sowie die Unterscheidung besseren oder schlechteren Verstehens möglich bleiben. Gefragt wird hier nicht unbedingt nach einem externen und universal gültigen Wahrheitskriterium, sondern nach der Möglichkeit von Lernprozessen überhaupt, ohne die der Verstehensbegriff unhaltbar wird.

[539] Hier liegen die Ursprünge für die späteren Ausführungen über die Grundlosigkeit von Sein und Ereignis, aber auch für die Parallelen zu Wittgenstein oder Kierkegaard, auf deren Nähe Thomas Rentsch, Wolfram Hogrebe oder Stanley Cavell hinweisen.

[540] Laut Karl-Otto Apel bildet Hegel insofern einen wichtigen Vorläufer Heideggers (aber offensichtlich nicht Gadamers), als sowohl Hegel als auch Heidegger dem jeweiligen Interpreten ein „Beurteilungsprimat" einräumen. „Soll die Hermeneutik das Erbe der Aufklärung kritisch bewahren, so muss sie m.E. neben der Unterstellung der virtuellen Überlegenheit des Interpretandum auch die Einsicht Hegels in den prinzipiellen Anspruch der reflexiven

(freilich nicht von jedem, sondern nur prinzipiell und überhaupt) verstanden und als normativ gültig anerkannt werden müssen, oder aber als anerkennbar erkannt werden müssen (dies aber tatsächlich usw. *ad infinitum*) bevor sie überhaupt in der Lage sind, das empirische Selbstverständnis des Lesers mit seinen sozial-psychologischen und biographischen Zufälligkeiten im Sinne der Psychologismuskritik mit guten Gründen als irrelevant kritisieren zu können. Mit der These von der „Ergänzungsbedürftigkeit“[541] der „Transscendentallogik“ durch eine „Transscendentalpsychologie“ hat dies im Prinzip bereits Rickert gesehen, wenn er auch nicht die radikalen Konsequenzen Heideggers zieht. Bei aller hermetischen Dunkelheit von *Sein und Zeit* ist Heideggers Grundgedanke von einem sich verstehenden Dasein dagegen nicht nur einfach, sondern beschreibt auch lediglich nur das, was ohnehin geschieht, von ihm lediglich phänomenologisch analysiert und expliziert wird. Wenn es keine rationalen Gründe für Rationalität geben kann, ja auch keine vorgeordneten „Gründe“, überhaupt nach Gründen zu fragen, hängen diese an einem bestimmten Punkt von faktischen Verstehensvollzügen ab. Insofern ist das „Beurteilungsprimat“ des einzelnen Rezipienten nicht nur (wie im Falle Hegels) eine transzendental-spekulative Notwendigkeit, sondern zunächst einmal ein phänomenal beschreibbarer Sachverhalt[542], dem gegenüber epistemologische und reflexionstheoretische Legimitationsforderungen ihre eigentümliche Unzulänglichkeit aufweisen.

Gadamer sieht darum die „Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung“ (WM, 246-269) im Aufweis der eigentümlichen Hilflosigkeit der von ihm so genannten „Reflexionsphilosophie“ im weiteren Sinne, wie sie sich bei Kant, Hegel, Rickert, aber auch Habermas und Apel findet.

„Heinrich Rickert, der 1920 die ‚Philosophie des Lebens‘ in Grund und Boden argumentierte, vermochte die Wirkung (!, JT) Nietzsches und Diltheys, die damals in die Breite zu gehen begann, überhaupt nicht zu erreichen. Man kann die innere Widersprüchlichkeit eines jeden Relativismus noch so klar aufweisen - es ist schon so, wie Heidegger es ausgesprochen hat: Alle diese siegreichen Argumentationen haben etwas vom Überrumpelungsversuch an sich. So überzeugend sie scheinen, so sehr verfehlen sie doch die eigentliche Sache. Man behält recht, wenn man sich ihrer bedient, und doch sprechen sie keine überlegene Einsicht aus, die fruchtbar wäre. Daß die These der Skepsis oder des Relativismus selber wahr sein will und sich insofern selber aufhebt, ist ein unwiderlegliches Argument. Aber wird damit irgend etwas geleistet?“[543].

Rickert beruft sich in seinem Kampf gegen die Lebensphilosophie auf die Unterscheidung des Lebens selbst seiner Theorie.

„Theorie freilich und nur Theorie, also ‚grau‘, wird auch die umfassendste Philosophie des Lebens bleiben und sich insofern immer vom goldenen Baum des grünen, vitalen Lebens unterscheiden. (…) Gerade wer das Leben liebt, muß als Philosoph lernen, daß Erkennen und Leben zu trennen sind.“[544]

Rickert unterscheidet Leben und Philosophie nicht nur, er trennt sie sogar. Das Leben wird von ihm geradezu biologistisch aufgefasst und darum für irrelevant erklärt, was schon Troeltsch kritisiert[545]. Genau diese Unterscheidung von Philosophie und Leben wird von Heidegger (wie auch schon von Dilthey) infrage gestellt, wenn das Dasein (oder das Leben) bereits selbst wesentlich Verstehen ist, Verstehen (oder Bedeutung) ein Existential des Daseins (oder Kategorie des Lebens) darstellt. Selbst wenn erkenntnistheoretische Reflexions- oder Transzendentalphilosophen „Recht“ haben sollten, doch hängen sie von der Möglichkeit und der Bereitschaft des Einzelnen ab, sich auf solcherlei Fragen überhaupt einzulassen, während hermeneutische Phänomenologen behaupten, etwas lediglich zu explizieren, das

---

Selbstdurchdringung des Geistes im Verstehen bewahren und daraus einen prinzipiellen Beurteilungsprimat des Interpreten herleiten: Wenn dieser nicht sich das Recht auf kritische Beurteilung des zu Verstehenden und insofern sich die Wahrheit zutraut, hat er sich noch nicht auf den Standpunkt einer philosophischen Hermeneutik gestellt, sondern beharrt auf dem einer Hermeneutik im Dienst eines dogmatischen Glaubens.“ (Apel: Transformation der Philosophie, S. 47f)

[541] Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, S. 118.

[542] An diesem Punkte unterscheidet sich die Faktizität des Beurteilungsprimats bei Heidegger von der normativ legitimierten transzendentalen Notwendigkeit bei Hegel, aber auch etwa bei K.-O. Apel. Daher kann Apel Heidegger zugestehen, wie Kant und Hegel Aufschluss über die Sinnkonstitution zu geben, nicht aber über entsprechende Geltungsfragen; Sinnkonstitution wie Beurteilungsprimat liegen demnach nur faktisch im jeweiligen Selbstverstehen verortet, werden aber nicht normativ legitimiert, wozu normative Notwendigkeiten in Geltungsfragen mit der Autonomie des Einzelnen zu vereinbaren wären.

[543] Gadamer: WM, 350; der Verweis auf Heidegger bezieht sich auf SZ, 229.

[544] Rickert: Die Philosophie des Lebens, S. 194.

[545] Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung, S. 151f Anm. 69.

implizit bereits wirklich ist. Fragt die erkenntnistheoretische Reflexion in kritischer Distanz nach Wahrheit und möglicher Geltung, so verweist die hermeneutische Phänomenologie aus Teilnehmerperspektive und Vollzugsmodus heraus auf Wirklichkeit. Beide zahlen einen entsprechenden Preis. Während man der Erkenntnistheorie einen Wirklichkeitsverlust vorwirft, der ihre sprachlichen, kulturellen biologischen Bedingtheiten und Kontexte übersieht, kann gegenüber hermeneutisch-phänomenologischen Ansätzen das Recht der Geltungsdimension angemahnt werden. Obwohl Heidegger in seinen Qualifikationsschriften der Psychologismuskritik Rickerts und insbesondere Husserls vehement folgt, mahnt er doch die Notwendigkeit der geschichtlichen Verwirklichung einer bloß geltenden Wahrheit an, denn „Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*“ (GA 1, 410)[546]. Nur wenn die Philosophie

„auf einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit abzielt (…) wird die erkenntnistheoretische Logik vor einer ausschließlichen Beschränkung auf das Studium der Strukturen bewahrt bleiben und den logischen Sinn *auch seiner ontischen Bedeutung nach zum Problem machen*.“ (GA 1, 406)

Originell ist Heideggers Zusammenfassung eines neuplatonischen Einheitsgrundes, mit dem er aus der christlich-mystischen Tradition bekannt ist (im Herbst 1918, ca. ein halbes Jahr vor dem für seine Entwicklung so entscheidenden Kriegsnotsemester liest er Bernhard von Clairvaux und Theresa von Avila) als unthematisierbarer, wahrheitseröffnender Seinsbezug auf der einen Seite, mit einem pragmatistischen Lebensbegriff auf der anderen Seite, der aber spekulative Dimensionen (die er bei Dilthey eben auch hat) gerade ausschließt. Die indexikalische Jemeinigkeit des ursprünglichen Weltbezugs bindet den ursprünglichen Weltzugang nicht nur an die Perspektive der ersten Person (und „wie es für mich ist“), sondern auch an den praktischen Vollzug im Umgang mit den „Dingen“. Faktizität wird nur dann als Bewusstsein nackter Tatsachen und bloßer Dinge missverstanden, wenn der Vollzugssinn vergessen wird; eine Klinke wird am besten „türöffnend“ verstanden. Durch die Umstellung seines Ausgangspunktes auf die „faktische Lebenserfahrung“ schließt sich Heidegger den lebensphilosophischen Einsichten Diltheys, Lasks und Simmels an. Die Verortung des Denkens im Leben und die damit verbundene Betonung pragmatistischer Motive entnimmt Heidegger ebenfalls in erster Linie Dilthey. Damit verbindet sich im Laufe der frühen 20er Jahre eine scharfe Absage an die Vorstellung einer zeitenthobenen Wesensschau, die von einem standpunktlosen Standpunkt aus erfolgt. Alles Denken und Erkennen ist unreduzierbar perspektivisch, weil durch jeweilige historische Kontexte bedingt. Damit schließt er sich in der Auseinandersetzung zwischen Dilthey und Husserl bezüglich der Problematiken von Psychologismus und Weltanschauungsphilosophie nun einer zentralen Einsicht Diltheys an und widersetzt sich der Gleichsetzung von „Wissenschaft“ mit einer universal gültigen Überzeitlichkeit, die sämtliche eigenen Kontextgebundenheiten und Kontingenzen verleugnen muss. Der Mensch ist allerdings nicht nur der Geschichte unterworfen, sondern die ontische Unterscheidung von Mensch und Geschichte ist nur möglich, weil Geschichtlichkeit ein Existential des Daseins ist. Dasein *ist* Geschichtlichsein. Dies stellt zweifelsohne eine Weiterentwicklung seines Geschichtlichkeitskonzepts dar, doch darf damit die Einsicht in die historischen Bedingtheiten nicht revidiert werden. Der Mensch ist „immer schon“ in konkrete Zusammenhänge gestellt und durch diese geprägt. Ein „apriorisches Perfekt“ (SZ, 85) tritt an die Stelle einer ahistorischen Transzendentalphilosophie.

Wie Husserl sieht Heidegger also die Notwendigkeit, die Bedingungen unseres Denkens und Erkennens freizulegen und zu analysieren, doch findet er diese Bedingungen nicht in apriorischen Geltungsstrukturen, sondern in einem vortheoretischen Lebensbezug. Denn der Mensch ist in ein hermeneutisch-pragmatisches Weltverhältnis eingebunden, auf dessen Grundlage sich die theoretisch-distanzierten Einstellungen eines Subjekts gegenüber den Objekten der Welt erst entwickeln können, so dass das transzendentale Subjekt seinerseits auch umgekehrt durch das empirisch-individuelle Dasein bedingt ist, das sich vorfindet und das transzendentale Untersuchungen unternimmt. Zwar hatte auch Dilthey das Eingebundensein in das praktisch orientierte, interessengeleitete Leben betont, doch hatte er auf der Suche nach objektiven Methoden für die Geisteswissenschaften meist die Herauslösung von Auslegung und Deutung aus interessengeleiteter Praxis gefordert, was ihm die Kritik nicht nur Heideggers eintrug. Denn wenn sich aller Weltbezug über wissenschaftliche Methoden legitimieren muss, wird übersehen, dass diese ihrerseits in vortheoretischen Weltbezügen begründet sind und jeweils vom Betreffenden erkannt und anerkannt werden müssen. Dass Dilthey insbesondere in den Spätschriften aber nicht nur wissenschaftstheoretisch ausgerichtet ist und auf die „Objektivität“ einer wissenschaftlichen Methode

[546] Eine absolute Notwendigkeit, bei der das nicht der Fall wäre, müsste spekulativ gedacht werden, weil nur dann der objektive Geist auf den subjektiven durchschlägt und das, was er fordert, so als jeweils autonom realisiert vorfindet, wie das im Fall von Selbstbewusstsein und ontologischem Gottesgedanken erstrebt wird, die sich jeweils in sich selbst, d.h. autonom gleichzeitig entdecken, begründen und realisieren.

zielt, sondern die „Kategorien des Lebens“ deutlich (wenn auch nur in Ansätzen) Heideggers Existentiale des Daseins antizipieren, Dilthey damit gerade in diesem entscheidenden Punkt ein Wegbereiter Heideggers ist, wird von Heidegger selbst zunächst durchaus herausgestellt[547]. Gadamer betont zwar, dass für den späten Dilthey alle scheinbar so „objektiven“ Gegenstände des Verstehens ontologisch gesehen Ausdrücke und Objektivationen von „Leben“ und „Geist“ sind, die diese Objekte ursprünglich konstituieren und teleologisch aufheben, kritisiert Dilthey aber dafür, diesen „Zwiespalt“[548] in seinem Denken grundsätzlich zugunsten von Erkenntnistheorie und Methodologie aufgelöst zu haben.[549]

Hegel weist ausdrücklich darauf hin, dass die Grundlegung der Philosophie nichts voraussetzen darf bzw. alle ihre Voraussetzungen argumentativ einholen muss. Denn „der Anfang der absoluten Wissenschaft muß selbst absoluter Anfang sein, er darf nichts voraussetzen. Er muß also durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst der Grund der ganzen Wissenschaft sein.“[550] Heideggers kritisiert diesen Ansatz nicht mehr geltungslogisch, sondern mit dem Hinweis auf seine Undurchführbarkeit, die eingestanden werden muss, um dann die richtigen Schlüsse hieraus zu ziehen. Es ist die grundlegende Einsicht Heideggers, dass keine *wissenschaftliche* Philosophie des absoluten Anfangs möglich ist, weil der Ausgangspunkt in konkreten, prägenden und immer schon vorläufig erschlossenen Kontexten unhintergehbar und als faktischer anzuerkennen ist. Das faktische, alltagspraktische Verstehen des Lebens oder Daseins ist demnach die Möglichkeitsbedingung der Wissenschaften wie auch der Philosophie und muss deshalb phänomenologisch untersucht werden. Was heißt das zusammenfassend für das Programm einer *Hermeneutik der Faktizität*? In jedem Fall darf man die Faktizität nicht so verstehen, als finde sich der Mensch zunächst in einer Welt und umgeben von Dingen vor, die er dann in einem zweiten Schritt so zu bewältigen habe, dass er sie zu „verstehen“ versucht, so dass er in dieser Welt sich orientieren und handeln kann. Noch weniger aber als eine zeitliche Abfolge von gegebener Faktizität und aufgegebenem Verstehen ist die Formulierung so aufzufassen, als sei alles „Gegebene“ zunächst rein „faktisch“ gegeben, die Welt dementsprechend ein an sich unbestimmtes bloßes Datum, das nun noch irgendwie durch Verstehen und Bestimmungen zu bewältigen wäre. Die Pointe liegt vielmehr in einer doppelten Einsicht: Erstens sind beide Aspekte (das Bereits-Verstandene und das Noch-zu-Verstehende) untrennbar miteinander verwoben und zweitens sind sie nicht als unterschieden in ein verstehendes Subjekt auf der einen und gegebene Wirklichkeit auf der anderen Seite aufzufassen. Gegeben sind nicht nackte Fakten, sondern alles Gegebene ist in einem Kontext gegeben (sei es nun Leben, Situation oder Welt), und er ist von diesem aus schon (wie rudimentär, affektgeladen und vorläufig auch immer) irgendwie aufgefasst. Allein schon ihre sprachliche Benennung ruft ein ganzes Bündel von Bedeutungsbezügen und Umgangsmöglichkeiten auf, das durch die jeweilige Sprachgemeinschaft und kulturelle Tradition, aber auch biographische Faktoren mitbestimmt ist. Faktizität hat mit Fakten nichts zu tun, „reine“ Fakten ergeben sich erst durch Abstraktion von all diesen ursprünglichen Kontexten, doch bleiben auch sie immer zumindest minimal verstandene Gegebenheiten. Von Faktizität ist vielmehr deswegen die Rede, weil es hier nicht um notwendige oder möglichkeitseröffnende transzendentale Strukturen geht, sondern um die in vielerlei Hinsicht ungeprüfte Anerkennung faktischer Gegebenheiten als Ausgangspunkt allen Fragens, die immer nur partiell und nachgängig geprüft, niemals aber vollständig reflexiv eingeholt werden können. In *Sein und Zeit* wird Heidegger schließlich so weit gehen, das „Faktische“ tendenziell in das Hermeneutische aufzuheben, indem das Vorhandene als eine defizitäre Form

[547] So sieht er noch 1925 in Dilthey einen „Mitstreiter“ gegen einen sogenannten „Platonismus der Barbaren“, womit er sich gegen Eduard Spranger wendet. Als Spranger 1923 in einem Artikel zu Rickerts sechzigstem Geburtstag festhält, „sie alle“ (Rickert wie auch Dilthey und Husserl) seien sich einig in der Suche nach dem ewig und zeitlos Gültigen inmitten und trotz des geschichtlichen Wandels, formuliert Heidegger nicht nur der so umrissenen Aufgabe der Philosophie gegenüber ein entschiedenes Nein. Vielmehr sieht er sieht auch in Dilthey einen Mitstreiter gegen einen geisteswissenschaftlichen Objektivismus, der die „Sicherung eines objektiven Bestandes“ versucht und so einen „Platonismus der Barbaren“ praktiziert (dazu Frithjof Rodi: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von ‚Sein und Zeit‘. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-87), S. 160-77, hier 169f).

[548] So die Kapitelüberschrift „Zwiespalt von Wissenschaft und Lebensphilosophie in Diltheys Analyse des historischen Bewußtseins“ (Gadamer: WM, 235-246).

[549] Auch Habermas kritisiert mit Gadamer im Anschluss an Heidegger dieses „Objektivitätspathos“ Diltheys (Gadamer: WM, 223; Habermas: Erkenntnis und Interesse, S. 224f; vgl. Jung: Erfahrung und Religion, S. 104). Gadamer verweist immerhin darauf, dass Diltheys Lebensphilosophie eine Rechtfertigung alternativer kultureller Objektivationen etwa in „Recht, Sitte, Religion“ gegen den Zweifel der Reflexion zumindest hätte begründen können (Gadamer: WM, 242).

[550] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd. 2: Das Sein (1812), hg. von Hans Jürgen Gawoll, Hamburg: Meiner 1999, S. 33.

des Zuhandenen verstanden, das Worin an das Woraufhin angeglichen wird; bestimmt ist das Dasein vor allem durch vorangegangene Entwürfe.

Daher wird zwar phänomenologisch vorgegangen, doch muss eine phänomenologische Analyse dem Sachverhalt Rechnung tragen, dass jeder Weltbezug immer schon pragmatisch verstehend und sprachlich geformt ist; d.h. an die Stelle von Husserls Analyse der Wahrnehmungen muss eine hermeneutische Phänomenologie des Verstehens treten. Denn selbst „unsere schlichtesten Wahrnehmungen und Verfassungen (sind) schon ausgedrückte, mehr noch in bestimmter Weise interpretierte (…). Wir sehen nicht so sehr primär und ursprünglich die Gegenstände und Dinge, sondern zunächst sprechen wir darüber, genauer sprechen wir nicht das aus, was wir sehen, sondern umgekehrt, wir sehen, was man über die Sache spricht." (GA 20, 75) Auf ähnliche Weise wird in Sein und Zeit betont, dass zwar die Aussage, nicht aber die Rede abkünftig ist, denn letztere ist „Artikulation der Verständlichkeit", gliedert, strukturiert und prägt das Verstehen also und „liegt der Auslegung und der Aussage schon zugrunde" (SZ, 161)[551]. Hier wird sich daher zeigen, dass entgegen der neukantianischen Sichtweise Rickerts das Bedeutsame als das Primäre anzusehen ist, das erst nachgängig in theoretische und praktische Urteile aufgeteilt wird. Außerdem handelt es sich bei diesem Zitat aus dem Marburger Sommersemester 1925 um einen Hinweis darauf, dass die Sprache nicht erst im Verlauf der Kehre in ihrer konstitutiven Funktion erkannt wurde. Des Weiteren lässt sich „Ausdruck" schon hier nicht als romantisch-individuelle Expressivität verstehen, weil auch die „subjektiven" Ausdruckselemente (Interessen, Wünsche, kulturell-biographische Prägungen) nicht nur die Wahrnehmung bedingen, sondern durch diese die Weltweisen selbst.

Sind so Subjekt und Welt ursprünglich untrennbar ineinander verwoben, gilt das auch für Erkennen und Handeln, denn im vortheoretischen Weltverhältnis stellt sich die Frage nach der Eigenart der Dinge nur aus dem Sachverhalt heraus, dass das Dasein von ihnen in Interessen und Handlungsmöglichkeiten betroffen ist, denn sie erscheinen ursprünglich im Bereich der „Lebenswelt"[552]. Handlungsmöglichkeiten ergeben sich wiederum nur aus dem Verstehen und Erkennen all der Dinge, die das Dasein „angehen". Damit zeichnet sich eine Wahrheitsauffassung ab, die nicht mehr als Korrespondenz von Sache und Urteil (bzw. Aussage), sondern als Erschließung von Wirklichkeitsaspekten und Handlungsmöglichkeiten konzipiert wird. Für den Bedeutungsbegriff ergibt sich damit die Konsequenz, dass Bedeutungen keine mentalen oder semantischen Repräsentationen außermentaler oder außersemantischer Sachverhalte darstellen, sondern sprachlicher Ausdruck für Zusammenhänge von Handlungsmöglichkeiten sind. Den Inbegriff dieser Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins, die Summe aller sinnbasierten weltlichen Zusammenhänge bzw. Verweisungsbezüge, also die Bewandtnisganzheit, bezeichnet Heidegger als „Bedeutsamkeit" von Welt.[553]

Welt wird verstanden, indem Handlungsmöglichkeiten als mögliche Weisen des In-der-Welt-Seins verstanden werden, so dass Weltverstehen und Selbstverstehen untrennbar aufeinander bezogen sind. Mehr noch: Was Welt ist, ihre Weltlichkeit also, wird nur durch den Rückgang auf Dasein konstituiert. Damit wird erstens theoretische Welterkenntnis als Sekundärphänomen ursprünglich vortheoretisch-praktischer Kenntnis des „Umgehens mit" verstanden; das apophantische Als gründet im hermeneutischen. Zweitens aber geht es nicht einfach um die Genese oder auch um die Begründung von Kenntnissen, sondern um die ontologische Konstitution von Welt.

„Bedeutsamkeiten konstituieren sich in Handlungszusammenhängen, in denen ein jeweils leitendes Lebensinteresse die Auslegung des Faktischen bestimmt. Die hermeneutische Pointe liegt dabei darin, daß die Fakten überhaupt nur durch ihre Bedeutsamkeit hindurch als Fakten zugänglich sind."[554]

Sprachlich artikuliert sich das im Ausdruck. Er ist konsequenterweise nicht „expressionistisch" als Ausdruck romantisch-individueller Subjektivität zu verstehen, sondern drückt die Möglichkeiten und Zusammenhänge des In-der-Welt-Seins aus. Weil aber alle Welt immer schon und immer nur interpretierte, verstandene Welt ist, kann Heidegger formulieren: „Man muss das Faktische selbst

[551] Eine der größten Schwierigkeiten in der Frage nach der Bedeutung der Sprache in *Sein und Zeit* wird sein, inwieweit diese Zusammenhänge unabhängig von der Sprache und außersprachlich konstituiert werden oder nicht doch selbst ihrerseits wieder durch Sprache geprägt sind; beide Möglichkeiten kommen vor, werden aber nicht mit hinlänglicher Eindeutigkeit geklärt, wie ein Blick in die umfangreiche Sekundärliteratur zeigt.

[552] Heidegger verwendet diesen Begriff schon früh terminologisch, so etwa GA 56/57, 5 (1919), vor allem aber seit der Vorlesung im WS 1921/22 (GA 61, 6, 86, 96, 115).

[553] Als frühe Auseinandersetzung mit diesem Begriff vgl. das vierte Kapitel der berühmten Vorlesung „Ontologie. Hermeneutik der Faktizität" vom SoSem 1923 (GA 63, 93-104); am ausführlichsten aber im Paragraphen 23 der Vorlesung „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs" vom SoSem 1925 (GA 20, insbes. 272-293).

[554] Jung: Hermeneutik, S. 95.

verstehen als Ausdruck." (GA 58, 257)[555] Nicht das Innere des Subjekts wird ausgedrückt, sondern dasjenige wird expliziert, was in konkreten Situationen des mit der Welt verwobenen Dasein impliziert ist. „Die umgreifende Situation (als Spielfeld für Züge der Explikation) (…) ersetzt die additive Konfrontation."[556] Ein solcher Explikationismus besteht im Transfer impliziter Bedeutsamkeit (als virtueller bzw. potentieller Sinn) in explizite, bestimmte Bedeutung. Doch bei aller Interdependenz müssen Faktizität und Hermeneutik unterscheidbare Momente bleiben und komplementäre Aspekte bezeichnen, damit die Ausdifferenzierung nachvollziehbar bleibt und nicht in Unterschiedslosigkeit verschwimmt. Heidegger muss von den Aporien Rickerts und Diltheys her verstanden werden. D.h. aber auch, dass seine Konzeption die Genese entsprechender Dualismen nachvollziehbar machen, die entsprechenden Unterscheidungen zumindest ontisch einholen muss.

Husserl, dessen philosophischer Weg von der geltungstheoretischen Bekämpfung empirischer (psychologischer wie historischer) Grundlegungsversuche von Erkenntnis und Logik ausgegangen war, musste in Heideggers Gegenkritik einen Angriff auf sein Verständnis von Phänomenologie überhaupt sehen[557].

„Husserls Lebenswerk hatte mit der Erfahrung des Psychologismus als der Verunsicherung aller philosophischen Gewißheiten durch neurophysiologische Kausalität begonnen; diese Bedrohung abgewendet zu haben, erschien nicht nur ihm selbst als der Inbegriff seiner Lebensleistung."[558]

Entsprechend heftig wehrt er sich Anfang der 1930er Jahre gegen Entwürfe einer „anthropologischen" Phänomenologie, wie er sie nicht nur bei Max Scheler, sondern vor allem auch bei Heidegger zu erkennen glaubt.[559] Der immer wieder wiederholte Hinweis, Heideggers *Sein und Zeit* sei nicht anthropologisch, sondern ontologisch zu verstehen, ist daher so wichtig wie erläuterungsbedürftig, wenn es nicht bei bloßer Rhetorik bleiben soll. Klar und deutlich aber ist die Relevanz von Heideggers Kritik an Erkenntnistheorie und Psychologismuskritik für den Bedeutsamkeitsbegriff. Die Dimensionen des existentiell, pragmatisch oder geschichtlich Bedeutsamen jedenfalls könnte es für ein transzendentales Subjekt nicht geben. Für jede Behauptung übergeschichtlicher Geltung von Sachaussagen und entsprechender Semantiken kann die Frage nach Bedeutsamkeit nur bloße psychologische oder historische Begleiterscheinung sein. Heidegger aber geht mit seiner Hermeneutik der Faktizität von der Ursprünglichkeit des Bedeutsamkeitserlebens aus, das propositionalen Aussagen und Einstellungen, aber auch Rickerts Werturteilen nicht nur zeitlich vorausgeht, sondern worauf letztere auch gründen. Nur weil Dinge, Personen, Ereignisse usw. uns schon immer „angehen", zu denken geben, „besorgt" werden, werden sie überhaupt erst thematisiert. Doch während die uneinholbare Unvordenlichkeit des Immer-schon-Urteilens und –Wertens für Rickert ein letztlich unlösbares Problem darstellt, macht Heidegger auf die transzendentale, welteröffnende Funktion aufmerksam, die das Bedeutsamkeitserleben hat, weil die Gegebenheitsweise keine bloß subjektiv-psychologische ist, sondern sich darin gleichzeitig ein Bewandtniszusammenhang zeigt.

Die kategoriale Unterscheidung von Wahrheit und Wert, die für den Neukantianismus von grundlegender Bedeutung ist und vom Begriff der Bedeutsamkeit infrage gestellt wird, wird von Heidegger bereits in seiner Vorlesung „Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" vom Sommersemester 1919 kritisiert. Windelband hatte Wahrheit auf das Urteil bezogen und vom Wert unterschieden, der in Beurteilungen ausgedrückt wird (GA 56/57, 148-158). Schon bei Rickert hatte sich gezeigt, wie die strikte Unterscheidung ansatzweise kritisiert und Wahrheit als Wert affirmiert wird. Heidegger schließt sich dem ausdrücklich an[560], nur müssen aus diesem Befund die rechten Konsequenzen gezogen werden. Weder kann durch theoretische Vernunft aus Wahrheit ein praktisches Werturteil

---

[555] An solchen Aussagen wird von *Sein und Zeit* her gesehen deutlich, wie sehr die Faktizität in das Hermeneutische, die Geworfenheit in den Entwurf hinein zurückgenommen wird; was ontisch als Vergangenheit und Gegenwart erscheint, kann nur auf der Grundlage sorgenden Sich-vorweg-Seins thematisch werden.

[556] Hermann Schmitz: Hegels Logik, Bonn: Bouvier 1992, S. 367; vgl. den Hinweis bei Großheim: Hermeneutik der Faktizität, S. 151.

[557] Dem entspricht, dass sich Heideggers prinzipielle Kritik auch an Husserls grundlegendem Intentionalitätsbegriff aufzeigen ließe, an dem sich entweder das Subjekt-Objekt Verhältnis manifestiert, oder aber (in manchem Hegels Fürsichsein bzw. „Für-uns-Sein", aber auch dem „Schein" der Wahrheit ähnlich) ihre verdeckte Bedeutsamkeit. Wie etwas für uns ist und uns erscheint, die Einheit von Bewandtniszusammenhang und Gegebenheitsweise, ist der Sache nicht äußerlich, sondern wesentlich.

[558] Hans Blumenberg: Beschreibung des Menschen, Frankfurt: Suhrkamp 2006, S. 19.

[559] Edmund Husserl: Phänomenologie und Anthropologie, in: ders.: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Husserliana, Bd. 27, Den Haag: Nijhoff 1989, S. 164-181.

[560] „Rickert hat ein bedeutsames Phänomen gesehen, wenn er den Gegenstand der Erkenntnis als Sollen bezeichnet." (GA 56/57, 48).

deduziert werden, noch umgekehrt theoretische Wahrheit aus rein praktischen Werturteilen. Die irreduzible Verwobenheit beider hatte sich zunächst in den wissenschaftsmethodologischen Reflexionen über die Möglichkeit von Geschichts- und Kulturwissenschaften gezeigt, wie wir sie insbesondere bei Rickert und Dilthey finden[561]. Heideggers Lösungsversuch geht *phänomenologisch* vor, indem er nach deren ursprünglicher Gegebenheitsweise fragt. Phänomenologisch gesehen ist es zum einen nicht das Subjekt, das Wert und Wahrheit konstituiert oder verbürgt; zum anderen ist die Unterscheidung beider voneinander das Resultat eines Abstraktionsprozesses.

„Eines ist: Für-Wert-Erklären, ein anderes: Wertnehmen. Dieses charakterisiert sich als originäres Ursprungsphänomen, ein Konstituieren des Lebens an und für sich. Jenes muß gesehen werden als abgeleitetes, im Theoretischen fundiertes und selbst theoretisches Phänomen und Konstitutivum des gelebten Lebens an sich. Es setzt voraus: theoretisierende Abhebung des Wertcharakters als solchen."[562]

Was sich später in Wert und Wahrheit ausdifferenziert oder als Grundunterscheidung des Theoretikers an Phänomene und Texte herangetragen wird, bildet phänomenologisch betrachtet eine ursprüngliche Einheit vor den Gegensätzen innerhalb eines praktisch-interessierten Lebensbezugs.

In einer Vorlesung gibt Heidegger ein besonders anschauliches Beispiel einer solchen phänomenologischen Analyse. Es schildert die verschiedenen Wahrnehmungserlebnisse eines Katheders.

„In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe ‚ich'? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes (…) Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund."

Ganz anders aber würde der gleiche Gegenstand von einem „Bauern vom hohen Schwarzwald" oder einem „Senegalneger" wahrgenommen werden.

„Das Wahrscheinlichste ist, er (der Schwarzafrikaner) wüßte damit nichts anzufangen, also er sähe bloß Farbenkomplexe und Flächen, eine bloße Sache, ein Etwas, das es einfachhin gibt? Also mein Sehen und das des Senegalnegers sind doch grundverschieden." Gemeinsam ist beiden aber die Tatsache, dass sie den Gegenstand in seiner möglichen Nutzbarkeit verstehen, indem sie wissen oder nicht wissen, was man mit ihm anzufangen, wie man mit ihm umzugehen hat. Genau das fasst Heidegger bereits hier unter die Begriffe der Bedeutsamkeit und des „Weltens".

„In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich mir etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usf.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es weltet', was nicht zusammenfällt mit dem ‚es wertet'".[563]

Die Vorstellungen von (eigenen) Möglichkeiten, mit dem entsprechenden Gegenstand umzugehen, etwas mit ihm anfangen zu können, machen das Welthafte, das Weltende oder auch die Weltlichkeit hier des Erlebnisses, später des Daseins aus; sie bezeichnen die Bedeutsamkeit. Sie ist insofern primär, als die einzelnen „objektiven" Eigenschaften (Material, Form, Fläche, Gewicht, Farbe) und Bedeutungen Abstraktionen dieser Bedeutsamkeit sind, die von der jeweiligen konkreten Vielfalt der Bezüge absehen. Selbst das Wahrnehmungserlebnis ist immer eine interpretierte, gedeutete Wahrnehmung und diese Deutungsmuster sind nach diesem Beispiel ganz offensichtlich kultur- und zeitgebunden, ja sogar individuell verschieden.

Wie lässt sich diese Entwicklung Heideggers bis hin zu *Sein und Zeit* verstehen? Der neukantianische Ausgangspunkt, seine Herausforderung durch Lebensphilosophie und Historismus, die Auseinandersetzung mit Husserl und Dilthey: all diese Fragestellungen – so lautet die These – lassen sich auf den Begriff der

[561] Zur Auseinandersetzung Heideggers mit dieser Diskussion vgl. die bereits erwähnte frühe Vorlesung vom SoSem 1919 „Phänomenologie und transzendentale Philosophie" in GA 56/57, 129-168; zu Rickert dort 168-192.

[562] GA 56/57, 48

[563] GA 56/57, 72f.

Bedeutsamkeit beziehen. Ja, mehr als das, denn die mit dem Begriff der Bedeutsamkeit verbundene Problematik scheint ein entscheidender Faktor für die wichtigsten Grundentscheidungen Heideggers zu sein. Um diese Entwicklung zu verstehen und dann auch würdigen zu können, sollen die wichtigsten Schritte nochmals kurz in Erinnerung gerufen werden. Rickerts Versuch einer Begründung der Geisteswissenschaften kann gegenüber seiner Dilthey'schen Alternative die starken Argumente einer transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie für sich in Anspruch nehmen. Wichtig sind demnach nicht die historisch-genetischen Entwicklungen und Verläufe oder inhaltlichen Erkenntnisse der Geschichtswissenschaften, die Dilthey zwar ebenfalls erkenntnistheoretisch überwinden wollte, gegen deren relativierenden Historismus er aber nicht ankam. Demgegenüber konzentriert sich Rickerts neukantianische Grundlegung allein auf die urteilslogischen Strukturen theoretischer und praktischer Urteile, die kraft ihrer universalen Geltung gänzlich unabhängig von allen historischen Genesen und Relativitäten sind; Heideggers frühe Faszination durch die Kategorienlehre zehrt von diesem Versprechen eines geltungstheoretischen Bollwerks gegen Relativismus und Historismus. Doch nicht nur die krisenhaften Zeiten lassen das „Leben" hiergegen anrennen, vielmehr zwingen auch theorieinterne Schwierigkeiten Rickert zu einer fortschreitenden „Hermeneutisierung" seines Programms. Erstens widerstreben die thematisierten Ereignisse und Handlungen aufgrund ihrer historischen Kontingenz und vor allem ihres faktisch-wertbezogenen Doppelcharakters prinzipiell einer Klassifizierbarkeit, zweitens gilt gleiches auch für die erhoffte Allgemeingültigkeit der Urteile. Diese beiden Sachverhalte bewirken drittens, dass solche historisch-geisteswissenschaftlichen Aussagen nicht von einem transzendentalen Subjekt getroffen werden können, sondern nur durch einen ebenso individuell-geschichtlichen Menschen, der (zwar virtuell und kontrafaktisch) dennoch wissen können muss, was der Fall wäre, wenn er die Perspektiven der behandelnden Positionen einnehmen würde. Rickert sieht klar, dass sowohl die thematisierten historischen Ereignisse wie auch entscheidungsrelevante Faktoren weder reine Tatsachen noch Werte darstellen, sondern als wertbezogene Fakten „bedeutsam" genannt werden müssen. Insofern hat das theorieinterne Problem Rickerts durchaus etwas mit dem externen Problem des Nachwuchsphilosophen Heidegger zu tun, der sich nicht als ein rein transzendentales Subjekt verstehen und so dem Andrang des „Lebens" entziehen kann.

Inwiefern also geht Heideggers hermeneutisch-phänomenologisch verfahrende Fundamentalontologie über eine Erkenntnistheorie hinaus? „Hermeneutisch" heißt dieses Verhältnis, weil nicht mehr ein transzendentales Subjekt die Welt so strukturiert, dass empirische Menschen solche Strukturen und Naturgesetze „wieder"finden können, wie dies noch Kant als positive Erkenntnisbedingung formuliert hatte.

„Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht ... ursprünglich hineingelegt." (KrV, A 125)

Besonders an solchen Formulierungen Kants wird deutlich, dass eine solchermaßen beschriebene Erkenntnistheorie immer von Zirkularität bedroht ist, sobald transzendentales und empirisches Subjekt nicht mehr deutlich unterschieden werden können, etwa wenn (wie vor allem infolge des Historismus des 19. Jahrhunderts geschehen) die geschichtlichen Bedingtheiten des scheinbar ahistorischen, „rein" transzendentalen Subjekts herausgearbeitet werden. Deshalb musste Kant die Objektivität der transzendentalen Strukturen durch eine metaphysische und eine transzendentale Deduktion begründen, auf keinen Fall aber durften sie ihrerseits von historischen Bedingungen abhängig werden. Die Begründungsversuche der Geisteswissenschaften im Neukantianismus und bei Dilthey unterscheiden sich in der Anerkennung dieser Geschichtlichkeit, die Neukantianer wie Rickert durch einen Rekurs auf ahistorische Urteilsformen zu überwinden versuchen. Diltheys Verdienst bleibt es trotz seiner letztlich aporetischen Grundlegungsversuche, dass er die durchgehende Geschichtlichkeit des Menschen im Sinne seiner historischen Bedingtheit in allen Verstehensvollzügen in ihrer Radikalität ernst genommen hat. Sein Mangel besteht aus der Sicht Heideggers darin, nicht die entsprechenden Konsequenzen aus seiner Grundeinsicht gezogen, sondern stattdessen weiterhin am Projekt einer erkenntnistheoretischen Grundlegung geisteswissenschaftlicher Methoden gearbeitet zu haben, die aus Diltheys Sicht zumeist[564]

[564] Heidegger selbst hat diesem Urteil, wie bereits erwähnt, noch 1925 widersprochen (Rodi: Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von ‚Sein und Zeit', S. 169f). So zutreffend entsprechende Äußerungen Heideggers sind und es wichtige Belege bei Dilthey für eine ontologische Überwindung eines epistemologischen Objektivismus gibt, sind doch auch gegenteilige Aussagen immer wieder zu finden. Gerade aber im Briefwechsel Diltheys mit Husserl wird überdies deutlich, dass Dilthey sich in der Aufgabenstellung einer „Auflösung des Problems, das uns die Relativität aufgibt" mit Husserl einig sehen wollte. „Sie schließen (…) daraus, daß nicht nur Weltanschauung historisch bedingt und Wandlungen unterworfen sei, sondern auch die strenge Wissenschaft; man müsse historische Bedingtheit ganz von der Giltigkeit sondern: wenn jene historische Bedingtheit der Wissenschaft ihre Giltigkeit

einen ebenso universalen (sprich: ungeschichtlichen) Geltungsanspruch vertreten sollen wie die Naturwissenschaften. Auf diese Weise aber werden kulturell oder biographisch bedingte Weltzugänge zu bloßen Vorläufern einer idealen geisteswissenschaftlichen Erkenntnistheorie, deren Wahrheitswert sich am Grad ihrer Übereinstimmung mit dieser endgültigen und definitiven Wahrheit bemisst. Damit aber rückt die Möglichkeit ontologischer Aussagen über das Sein, zu denen Kants Erkenntnistheorie nach Heideggers Kantinterpretation nur die Grundlagen erarbeiten sollte, in unerreichbare Ferne, weil eine ideale Erkenntnistheorie eine unrealisierbare regulative Idee bleibt. Dann aber kann auch niemals gezeigt werden, wie und warum die inhaltliche Wirklichkeitserkenntnis sich zu Recht auch rückwirkend auf Erkenntnistheorie und Methodologie auswirkt und sich historische Lernprozesse auf die Erkenntnistheorie auswirken können. Entweder also muss eine radikal unhistorisch-transzendentale Erkenntnistheorie entworfen werden, wie das der Neukantianismus oder auch Husserl versuchen, oder aber die Geschichtlichkeit des Erkennens wird anerkannt. Ist letzteres der Fall, wird die Realisierung einer idealen Erkenntnistheorie aber schon dann unmöglich, wenn sich die Geschichte einerseits auf die Erkenntnistheorie auswirkt, andererseits eine extensive geschichtliche Ganzheit und Totalität genauso wenig verwirklicht werden kann, wie eine intensive Vollständigkeit. Will man aber akzeptieren, dass es nur zu partiellen und graduellen Erkenntnisgewinnen kommt und letztgültige, vollständige Erkenntnis eine bloße regulative Idee bleibt, dann muss man auch zugestehen, dass Wirklichkeitserkennen, und sei es noch so vorläufig, sich „irgendwie“ bereits auf Wirklichkeit beziehen muss, Wirklichkeit also immer schon verstanden ist, wie fehlerhaft auch immer. Diese vorläufigen Weltzugänge müssen in irgendeinem Sinne auf der Seite der Wirklichkeit ankommen, denn nur wenn sie dort ankommen, kann eine Korrektur der Erkenntnisweisen vom Erkannten her gedacht werden. Es kann jeweils nur eine der beiden Seiten problematisiert werden, denn entweder muss man Erkenntnistheorie und Methodologie als gültig voraussetzen, um mit ihrer Hilfe Wirklichkeit zu erkennen, oder Wirklichkeit muss als Seiendes in Anspruch genommen werden, um von ihr aus Erkenntnismethoden zu kritisieren. Diese so nachgezeichnete Struktur kann als hermeneutisch bezeichnet werden, da im Fall des hermeneutischen Zirkels der Leser und sein Vorverständnis dasjenige bedingt, was verstanden werden kann, aber andererseits dieses Vorverständnis vom Verstandenen her wiederum korrigiert wird. Es handelt sich so lange nicht um einen vitiösen Zirkel, wie es zu einem Bestimmtheitsgewinn kommt, von dem sich die betreffenden Elemente her korrigieren lassen. Man muss sogar sagen, dass auch die scheinbar so optimistische Ausgangsthese des Immer-schon-verstanden-Habens ihre Stärke gerade darin hat, nur so eine reziproke Korrekturfähigkeit und Kritik zu ermöglichen, die auf sie zurückschlägt. Die kritische Rückwirkung des Erkannten auf den Erkennenden, auf seine formalen Erkenntniskategorien und inhaltlichen Vorverständnisse schließlich macht den Übergang von einer erkenntnistheoretischen zu einer ontologischen Hermeneutik zumindest plausibel. Diltheys Fehler besteht demnach aus Heideggers Sicht darin, sich am falschen Ende der hermeneutischen Spirale zu orientieren, wenn er das doch immer nur als kontrafaktische regulative Idee gegenwärtige endgültige Verstehen mit universellem Wahrheitsanspruch zum Ausgangspunkt wählt, anstelle des „Immer schon“ des Fragen-Könnens. Diltheys Philosophie ist nicht so sehr unvollendeter Entwurf geblieben, sondern sie hat sozusagen keinen Anfang gefunden.

2.1.7.2 Bedeutsamkeit in ‚Sein und Zeit‘

Heidegger konzipiert „Sein und Zeit“ als eine Fundamentalontologie. Die traditionellen, „vulgären“ Ontologien, zielen auf eine Art Bestandsaufnahme alles Seienden überhaupt oder aber sie verstehen auch das Sein vom Seienden her – und übersehen damit schon die „ontologische Differenz“[565] zwischen Seienden und Sein. So wurde das Sein nach dem Muster des „Vorhandenen“ bzw. des Dings gedacht, das (wie bei Descartes) als *res extensa* dem Subjekt gegenüber steht. Das Subjekt und seine Objekte sind Pole eines schon grundlegend falschen Ansatzes, der zwangsläufig zu den bekannten Aporien der klassischen Ontologien führen muss, die beide Seiten einerseits unvermittelbar getrennt, andererseits, weil aus ihrem Kontrast zum jeweils anderen als deren bestimmte Negationen gedacht, paradoxerweise doch immer wieder in dessen Begrifflichkeit gedacht wurden (vom unüberbrückbaren Kontrast von Idealismus und Materialismus bis hin zur Verdinglichung des Subjekts).

---

aufheben würde, so verlöre die Idee des Wissens selbst ihre Geltung, und nicht einmal der Satz, daß eine solche Idee keine Giltigkeit habe, bleibe bestehen. Ich bin damit ganz einverstanden.“ Husserl selbst hat in Diltheys Lösungsversuchen freilich lediglich eine Fortsetzung der Problematik gesehen. (Briefwechsel Dilthey-Husserl in Frithjof Rodi (Hg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt: Suhrkamp 1984, S. 14-32)

[565] Dieser Begriff taucht zwar terminologisch erst nach Sein und Zeit auf, der Sache nach aber bezeichnet er die wichtigste Grundunterscheidung in *Sein und Zeit*.

Heidegger versucht dies durch eine radikale Kritik der neuzeitlichen Metaphysik zu korrigieren und folgt darin dem Ansatz Diltheys, indem er die grundlegenden Leitdifferenzen des Denkens, wie sie mustergültig im Neukantianismus ausformuliert wurden, auf das Leben bzw. das Dasein als deren vortheoretischen, alltagspragmatischen Ursprung zurückführt. „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein' ist die Absicht der folgenden Abhandlung." (SZ, 1). Das Dasein als diejenige Instanz ansetzt, in der erstens beide Vorstellungen (von Subjekt und Objekt) ihren Ursprung haben, zweitens aber auch dies der einzige Ort ist, an dem um die ontologische Differenz gewusst wird, weil es, zwar selbst ein Seiendes, „diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht" (SZ, 12). Das Dasein eröffnet aber nicht nur sozusagen von außen einen noetischen Zugang zu ontologischen Konstitutionsverhältnissen, sondern ist selbst gerade in seinem Verstehen undistanzierbar und unreduzierbar konstitutiv für diese. „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*." (SZ, 12) Daher decken die Analysen zwar grundlegende anthropologische Strukturen auf, die (im Gegensatz zu verdinglichenden Kategorien) Existentiale genannt werden, doch interessiert sich Heidegger nur in ontologischer Hinsicht für sie. Gleichzeitig muss von hier aus deutlich werden, wie es zu den traditionellen Unterscheidungen (von Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis usw.), aber auch zu Missverständnissen kommt, die sich vor allem auf drei Begriffe bringen lassen: Subjekt, Dinge (Vorhandenes) und Eigenschaften. Was also macht das Sein des Seienden aus? Das Dasein ist zunächst wie vieles andere ein Seiende und kann daher untersucht und verstanden werden, doch mit der Besonderheit, dass es diejenige Stelle, dasjenige Seiende ist, an dem sich zeigt, was Sein ist, weil es „seinsmäßig" Seinsverstehen ist. Daher muss mit dem Sein zugleich auch das Verstehen zum Thema werden, weil beide konstitutiv aufeinander angewiesen sind. Schon Kant hat das erkannt, dich leider nur die Abhängigkeit des Seienden, der Gegenstände möglicher Erfahrung von apriorischen Erkenntnisbedingungen untersucht. Die Stärke des Idealismus sieht Heidegger darin, erkannt zu haben, dass der Hinweis auf empirische Faktoren (Seiendes) nur einzelne Eigenschaften der Dinge (des Seienden) aufklären kann, nicht aber, was sie als solche („transzendental") konstituiert, also ihr Sein ausmacht (SZ, 207f). Kant hatte insbesondere auf die apriorische Synthesis als Konstitutions- und Erkenntnisakt verwiesen, die in allen Verstehens bzw. Erkenntnisakten nicht empirisch, aber geltungslogisch bzw. als konstituierend (transzendental) vorausgesetzt ist.[566] Daher versteht Heidegger Kant auch (anders als die Neukantianer) nicht wissenschaftstheoretisch oder epistemologisch. „Die Kritik der reinen Vernunft hat mit ‚Erkenntnistheorie' nicht zu schaffen", denn sie ist „nicht eine Theorie der ontischen Erkenntnis (Erfahrung), sondern der ontologischen." Genauer gesagt wird in ihr „die Ontologie auf ihre innere Möglichkeit hin befragt"[567]. Daher macht ihn Heidegger in seinem Kantbuch von 1929 noch zum Kronzeugen seiner Fundamentalontologie, denn wie er selbst sei Kant – zumindest gemäß der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) in der ersten Auflage von 1781, in der die Einbildungskraft die gemeinsame „unbekannte Wurzel" (KrV A 15, B 29) von Rezeptivität und Spontaneität darstellt und damit Sein und Erkenntnis stiftet – wie Heidegger in *Sein und Zeit* der Meinung gewesen, der Sinn des Seins sei letztlich in der Zeitlichkeit verwurzelt bzw. mit dem ekstatischen Zeitbewusstsein identisch.[568]

Nun ist es die grundlegende Erkenntnis des frühen Heidegger, dass auch das transzendentale Subjekt nur als historisch-psychologischer Mensch Wirklichkeit ist und demnach auch die geschichtlich-empirischen Bedingungen seines Verstehens, wie sie mit den Begriffen Lebenshorizont oder Lebenswelt verbunden sind nicht als geltungsirrelevant ausgeschlossen werden können. Damit erhalten geschichtlich-empirische Faktoren eine transzendentale Funktion, was Heidegger als „apriorisches Perfekt" (SZ, 114) bezeichnet; „statt apriorisches Perfekt könnte es auch heißen: ontologisches oder transzendentales Perfekt (vgl. Kants Lehre vom Schematismus)" (SZ 114, Anm.). Das hat nur scheinbar den Nachteil, durch kontingente und partikulare Voraussetzungen keine universal gültigen Aussagen mehr treffen zu können. In Wahrheit ermöglicht allein das „immer schon verstehen", wie minimal und irrtümlich es sein mag, überhaupt Fragen zu stellen, z.B. nach gültiger Erkenntnis und dem Sein. Ohne die transzendentalen Ermöglichungsbedingungen durch die Frage hingen alle noch so „gültigen" transzendentalen und logischen Konstruktionen in der Luft und könnten nicht „für" den geschichtlich-individuellen Menschen und Philosophen wahr sein, wie gerade Heidegger im

[566] „In den zum Problem gemachten synthetischen Urteilen a priori aber handelt es sich um eine noch. andere Weise der Synthesis. Diese soll über das Seiende etwas beibringen, was nicht erfahrungsmäßig aus ihm geschöpft ist. Dieses Beibringen der Seinsbestimmung des Seienden ist ein vorgängiges Sichbeziehen auf das Seiende, welche reine ‚Beziehung auf ...' (Synthesis) allererst das Worauf und den Horizont bildet, innerhalb dessen Seiendes an ihm selbst in der empirischen Synthesis erfahrbar wird. Diese apriorische Synthesis gilt es in ihrer Möglichkeit aufzuhellen." (Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt: Klostermann [4]1973, S. 15)

[567] Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 17.

[568] „Die transzendentale Einbildungskraft vielmehr läßt die Zeit als Jetztfolge entspringen und ist deshalb – als diese entspringenlassende – die ursprüngliche Zeit." (Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 175f)

Umgang mit seinen kategorientheoretischen Qualifikationsschriften bemerkt hatte. Wenn aber das lebensweltliche Vorverstehen als Bedingung des Fragenkönnens niemals völlig falsch sein kann (denn auch jede Kritik ist auf die richtige Bestimmung zumindest des Themas der Frage angewiesen), so ist der ohnehin erfolglose Versuch einer Überwindung der eigenen geschichtlichen Verstehensbedingungen (zur Erringung universalgültiger Aussagen) aufzugeben und vielmehr die lebensweltlichen Möglichkeitsbedingungen von Verstehen, Sein und Wahrheit (bzw. der Frage nach dem Sinn von Sein) zu untersuchen, genauer gesagt: phänomenologisch aufzudecken, was ohne hin schon (faktisch) vorliegt und in Gebrauch ist. Das ist möglich (und nur deshalb möglich), weil ja schon das Dasein selbst sich zu verstehen sucht, ja „seinsmäßig" Selbstverstehen ist, so dass mit der philosophischen Untersuchung nur explizit gemacht wird, was ohnehin geschieht, jedenfalls dann, wenn dies mit den Mitteln einer *hermeneutischen* Phänomenologie geschieht. Die Untersuchung darf und muss demnach hermeneutisch erfolgen, weil das Untersuchungsobjekt Dasein selbst hermeneutisch ist; sie kann durchgeführt und geleistet werden, weil auch das Dasein des Untersuchungssubjekts, also des Philosophen, hermeneutisch verstehend ist. Genau deswegen fragt Heidegger auch nicht einfach nach dem Sein, sondern nach dem *Sinn* von Sein, denn Verstehen erfolgt immer nur im Medium von Sinn. Er fragt nach der *Frage* nach dem Sinn von Sein, weil hier das lebensweltlich ermöglichte Vorverstehen am Wert zugänglich ist. Und er fragt nach dem *Sein* im Singular, weil es Eigentümlichkeit von Konstitution wie auch von Verstehen zu sein scheint, auf Einheiten und einheitliche Zusammenhänge zurückgeführt werden können zu müssen. Die Grundaussagen von Sein uns Zeit lassen sich thesenartig so zusammenfassen. Um die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein zu verstehen und explizieren zu können, muss dasjenige Seiende gefragt werden, das seinsverstehend ist, nämlich das Dasein. Es wird daraufhin befragt, welche seiner Strukturen (Existentiale) es ihm ermöglichen, sich auf Sein zu verstehen. Dasein wird sich als In-der-Welt-sein erweisen, das die Struktur der Sorge hat, welche auf ekstatischer Zeitlichkeit beruht.[569]

Das Thema „Bedeutsamkeit" wird in *Sein und Zeit* hauptsächlich im Paragraphen 18 unter dem Titel „Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt." Im Vergleich zur Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1925 („Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs", GA 20) sind die Ausführungen hier sehr knapp gehalten. Trotzdem bündeln sich im Bedeutsamkeitsbegriff zentrale Zusammenhänge von Heideggers Entwurf, denn die Bedeutsamkeit der Welt ist die ontologische Bedingung dafür, dass sich das Dasein in der Welt orientieren kann; sie ermöglicht Erkennen und Handeln ebenso wie Bedeutung, Wort und Sprache (SZ, 85). Da Dasein als In-der-Welt-sein verstanden werden muss, kann „Weltlichkeit" dem Dasein nicht einfach gegenüber gestellt werden. „Weltlichkeit ist (…) selbst ein Existenzial. (…) ‚Welt' ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selber." (SZ, 64) Heidegger verwendet „Welt" allerdings auch noch in drei weiteren Bedeutungen (SZ, 64f). Erstens in Aufnahme der von ihm kritisierten, alltagssprachlichen und ‚vulgär-ontologischen' Sprechweise als Totalität alles Seienden, zweitens als je spezifischer Bereich möglicher Gegenstände (z.B. „Die Welt der Archäologie") und drittens als dasjenige, „‚worin' ein faktisches Dasein als dieses lebt" (SZ, 65); hierauf hebt die ontisch-existentielle Dimension der Faktizität ab, denn Dasein findet sich schon immer in einer Welt vor.[570] Dabei ist es von größter Wichtigkeit zu verstehen, dass Welt erst durch dieses „worin", durch dieses In-Sein des Daseins zur Welt wird. Das „worin" bezeichnet keine Lokalisation, sondern die Konstitution von Welt. Die Weltlichkeit ist als Existential des Daseins zugleich auch Konstitution von Welt.

Zumeist verwendet Heidegger den Begriff in dieser letzteren Bedeutung; um sein Verständnis genau zu erfassen, ist allerdings herauszuarbeiten, worin die Weltlichkeit dieser Welt des Daseins besteht, denn aus den genannten Dimensionen allein kann man sie noch nicht verstehen. Für uns ist die Klärung des Begriffs der Weltlichkeit deswegen so wichtig, weil sie als „Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist" bezeichnet wird, was Heidegger dann als deren „Bedeutsamkeit" bestimmt (SZ, 87). Inwiefern ist zunächst einmal Weltlichkeit ein Existential des Daseins? „‚Weltlichkeit' ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins" (SZ, 64). Wenn Dasein wesentlich In-der-Welt-sein ist heißt das erstens, dass Welt und Dasein zwei ursprünglich ungetrennte, unreduzierbar aufeinander bezogene Aspekte sind; Welt ist immer die Welt des Daseins, Dasein immer weltlich. Das bedeutet zweitens auch, dass Welt „etwas (ist), ‚worin' das Dasein (…) je schon war, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann" (SZ, 76). Allerdings legen sich hier gleich mehrere Missverständnisse nahe. Zunächst einmal ist der erstgenannte Punkt dahingehend zu

[569] Vgl. hierzu die Thesen von Thomas Rentsch: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart: Klett-Cotta 2003, S. 150f.

[570] Die ontologisch-existenziale Dimension der Faktizität verweist dagegen auf den Entwurfscharakter der Welt durch das Dasein.

präzisieren, dass hier anderes und mehr gemeint ist als die zutreffende, aber triviale Feststellung, dass Welt wie alles „Gegebene“ im weitesten Sinne immer nur für jemanden gegeben ist, wie auch umgekehrt dieser Jemand in der Welt existiert. Gemeint ist vielmehr, dass die Grundstruktur der Welt, ihre Weltlichkeit als das, was sie zur Welt macht, im Dasein begründet ist, wie auch das Dasein seine Bestimmungen nur aufgrund der Art und Weise seiner Verwobenheit[571] mit der Welt, d.h. seiner Weltlichkeit hat. Die Betonung des „Worin“ soll uns also nicht an die Welt als Ort empirischen Menschseins erinnern, sondern bezieht sich hier wie auch sonst auf das „In-Sein“ des In-der-Welt-seins als konstitutives Strukturmoment des Daseins, d.h. ein Existenzial. Das Dasein ist deswegen unreduzierbar „weltlich“, weil es selbst nur diejenige Stelle des Weltzusammenhanges bezeichnet, an der sich eine Differenz auftut, indem Vorthematisch-Ursprüngliches thematisch und konkret wird, Möglichkeiten als solche unterschieden und erwogen werden, und diese Unterscheidung zwischen ontisch Verschiedenem deren gemeinsame Bezogenheit auf das ihnen vorgängige Ontologische auftut, wovon sie sich genau insofern auch unterscheiden. Es ist kurz gesagt derjenige Ort, an dem sich dasjenige eröffnet, was Heidegger kurz nach *Sein und Zeit* als die „ontologische Differenz“ bezeichnen wird. Das In-Sein bezeichnet eine Art „Zwischen“, das ohne seine Ränder bzw. so eröffnete Bezüge und Relate (=Welt) nicht nur unverständlich bliebe, sondern sich im Eröffnen dieser ontischen Unterschiede erst selbst realisiert.[572] Dieses ‚Worin‘ wird im zweitgenannten Punkt aufgenommen, denn es impliziert das „immer schon“ Vertrautsein mit der Welt des In-der-Welt-seins, wie unthematisch oder vorgängig auch immer, worauf schon im Zusammenhang der Faktizität des Daseins eingegangen wurde. Die dritte Bedeutung des Weltbegriffs als dasjenige, worin Dasein je schon ist, steht in deutlicher Spannung zur vierten, die auf die konstituierende Funktion des Daseins verweist. Der Begriff der „Faktizität“ bezieht sich demgemäß im ersten Fall als existentiell-ontisch auf den Sachverhalt, dass Dasein schon immer in der Welt ist (Geworfenheit), während er im zweiten Fall als existenzial-ontologischer auf den Entwurfscharakter der Welt abhebt und damit eine transzendentale Funktion des Daseins beschreibt.

Der präkognitive Charakter dieses Vertrautseins erschließt sich besonders eindrücklich aus der Befindlichkeit als Existenzial des Daseins; sie zeigt an, in welcher Art und Weise das „In-Sein“ des Daseins in der Welt ist, nämlich als immer irgendwie gestimmtes, denn die existenzial-ontologische Befindlichkeit zeigt sich existenziell-ontisch als „Stimmung“. „Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein.“ (SZ, 134)

Vor jeder begrifflichen Bestimmung des Daseins ist es selbst bereits gestimmt und so erschließt sich dann auch die Welt des In-der-Welt-seins (SZ, § 29), je nachdem, ob man auf entsprechende Weise abgestimmt und eingestimmt ist. Die räumlichen und affektiven Dimensionen des Begriffs der Befindlichkeit erweisen sie als qualitative Art und Weise des In-Seins. Sie trübt den Weltbezug nicht ein, sondern eröffnet ihn erst.[573] Befindlichkeit und Stimmungen verweisen auf die affektiven Grundlagen und Voraussetzungen auch kognitiver Weltbezüge; Interessen, Wünsche, Befürchtungen zeigen an, was mich „angehen“ (SZ, 106, 139 u.ö.) kann und mich betrifft bzw. betroffen macht. Damit aber wird auch die Bedeutsamkeit an diese Sphäre des vortheoretischen Lebensbezugs zurück gebunden, denn ohne die welterschließende Funktion der Stimmungen wird die Welt zum Sammelsurium stummer Einzelfakten, die mir nichts mehr „sagen“, d.h. (mir) ohne Bedeutsamkeit sind. Aber nicht nur der Weltbezug ist immer schon gestimmt; als eine Art „kleines Selbstbewusstsein“[574] konfrontiert die Stimmung das Dasein mit sich selbst. „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor sich selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.“ (SZ, 135) Ohne diese Dimension von Befindlichkeit

[571] Der Ausdruck der Verwobenheit legt ein Verständnis nahe, das zwar eine genaue Bestimmung der Grenzen zwischen Dasein einerseits und Welt andererseits als schwierig einräumt, es aber nicht für prinzipiell unmöglich hält. Etwas fiele demnach entweder in den Bereich von Welt oder von Dasein, intensional oder extensional. Die Unterscheidung kann natürlich auch ins Dasein selbst verlegt werden, so dass Weltlichkeit ein Existenzial neben anderen verstanden wird. Die Betonung des „In-Seins“ soll solche Unterscheidungen aber gerade unterlaufen. Ist Weltlichkeit wirklich ein Existenzial, ist sie auch den übrigen Existenzialen nicht äußerlich, sondern eine ihrer Bedingungen, (z.B. ist auch Sorge nur als Form des In-der-*Welt*-seins zu denken). Außerdem soll die Betonung des In-Seins die Unterscheidung von Identität und Differenz unterlaufen, indem sie sie eröffnet; Dasein ist der Ort, an dem sich (wie alle Unterscheidungen) auch die Unterscheidung von Welt und Selbst eröffnet wird, indem sich mit der ontologischen Differenz auch die ontische Unterscheidung des ontologisch noch undifferenzierten (aber eben auch nicht einfach „Identischen“) auftut.

[572] Die Formulierungen legen die traditionelle Frage nach dem Ursprung von Subjektivität nahe, die Heidegger aber durch diese Konstellation gerade abwenden will.

[573] „In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf die Welt, aus der her angehendes begegnen kann.“ (SZ, 137f)

[574] Der Ausdruck soll die implizite und präreflexive Art dieses Selbstbezugs betonen, auf die vor allem in der romantischen Tradition mit dem Begriff des Selbstgefühls abgezielt wurde.

und Stimmung wäre auch Heideggers Zusammenfassung seiner existenzialen Analytik unter den Begriff der „Sorge“ unverständlich. Denn diese bezeichnet zwar eine existenzial-ontologische Struktur, erhält ihren Namen aber nicht zufällig von einer existenziell-ontischen Stimmung. Als Weise des In-Seins ist die Befindlichkeit im wahrsten Sinne des Wortes eröffnend, denn sie erschließt und bezieht sich, ohne notwendigerweise schon zu unterscheiden, bleibt aber auch im unterscheidenden Weltbezug einheitliche Grundlage, so dass ontisch überhaupt erst zwischen Selbst- und Weltbezug unterschieden werden kann.[575]

Zur näheren Erschließung des Bedeutsamkeitsbegriffs geht Heidegger auch in *Sein und Zeit* konsequent phänomenologisch vor, indem er nicht von theoretischen Grundlagen ausgeht um von hier aus konkrete Zusammenhänge zu erschließen, zu begründen oder gar abzuleiten. Er setzt vielmehr bei Phänomenbeschreibungen konkreten In-der-Welt-seins an, um von hier aus nach dem in ihnen implizierten Seinsverstehen zu fragen. Denn nur weil es dem Dasein in seinem Sein um sein Sein geht, ist dieses (sein) Sein schon immer irgendwie erschlossen. Und nur deshalb kann die Analyse des Daseins darauf hoffen, durch die Herausarbeitung und Explikation des irgendwie bereits implizierten vorgängigen Seinsbezugs tatsächlich Fundamentalontologie zu betreiben; man muss sogar sagen, dass selbst die Fragestellung nach dem Sein ohne diese Vorgängigkeit von Welterschlossenheit unmöglich wäre. Nur wenn Heidegger die ontologischen Konstitutionsverhältnisse aus der Analyse des Daseins aufdecken kann, betreibt er mehr als bloße Anthropologie, vor allem aber kann er nur so die erkenntnistheoretischen Einwände entkräften und innerhalb seines Entwurfes neu verorten.[576]

Der Fehler traditioneller Ontologien liegt darin, dass „mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht“ (SZ, 65). Sie verstehen das Sein von objektiv gegebenem Seienden her und verfehlen es dadurch notwendigerweise. Berücksichtigt man diese Diagnose Heideggers, stellt sich die Frage, warum er Sein und Welt nicht vom Dasein und dessen In-der-Welt-sein her analysiert, sondern doch wieder mit einer Analyse von Seiendem (dem zuhandenen Zeug) ansetzt. „‚Welt‘ ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Sein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens ‚Welt‘ über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß.“ (SZ, 64) Die Begründung hierfür erfolgt allerdings nicht etwa über das Seiende, sondern die Art und Weise, wie Dasein als In-Sein „bei“ etwas ist, mit etwas Vertraut ist.[577] Es geht also hierbei nicht um Gehalte, Dinge oder ähnliches (als Gehaltssinn oder Bezugssinn), sondern um die Art und Weise des Umgangs mit ihnen (den Vollzugssinn). Der Versuch, die Welt allein von „objektiv“ gegebenen Seiendem aus zu verstehen bezeichnet er daher als „Entweltlichung der Welt“ (SZ, 65), denn die besondere Weltlichkeit liegt gerade in der Art, wie Welt dem „alltäglichen Dasein“ begegnet: als „*Umgang in* der Welt und *mit* dem innerweltlich Seienden“ in Form des „hantierende(n), gebrauchende(n) Besorgen(s)“ (SZ, 66f). Innerweltlich Seiendes erschließt sich demnach ursprünglich nicht als theoretisches Erkenntnisobjekt, sondern als Gegenstand des praktischen Umgangs und Hantierens; nicht als „Vorhandenes“ (SZ, §21), sondern als „Zuhandenes“ (SZ, §§ 15-18).

Es begegnen nicht etwa „Dinge“, sondern „Zeug“, das Heidegger (vom griechischen Begriff der *pragmata* ausgehend) von ihrem Verweisungscharakter und Zusammenhang mit anderem Zeug versteht, die den „Umgang“ mit ihnen eröffnen (SZ, 68), indem sie von ihrer Tauglichkeit her verstanden werden. Die Priorität des Zuhandenen vor dem Vorhandenen ist keine bloß alltagspraktische und auch keine im Sinne der zeitlichen Abfolge von Erkenntnisprozessen oder gar Erkenntnisstufen, die sich von der Ebene der zunächst gegebenen Phänomene im Sinne des bloß Scheinbaren bis hin zur Erkenntnis des Eigentlichen vorarbeiten müsste. Es ist gerade nicht so, dass man die Dinge erst dann erkennt, wie sie „an sich“ wirklich sind, wenn man von ihrem Subjektbezug oder ihrer Verwendbarkeit, ihrem Für-Bezug also, absieht. Im Gegenteil. „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmtheit von Seiendem, wie es ‚an sich‘ ist.“ (SZ, 71) Als isolierte und vereinzelte Dinge erscheinen die Dinge phänomenologisch gesehen erst unter den Bedingungen von „Auffälligkeit“,, Aufdringlichkeit“ und „Aufsässigkeit“ (SZ, § 16); die traditionelle erkenntnistheoretische Konstruktion eines An-sich-Seins erscheint von hier aus gesehen als Abstraktion vom ursprünglichen Kontexten und Verweisungszusammenhängen, denen abgesprochen wird, für die Dinge selbst wesentlich zu sein.[578]

---

[575] Die Aktualität der Fragestellung zeigt sich in heutigen Debatten zur Frage, inwiefern Gefühle intentional strukturiert sind und ob sie eine Form prädiskursiver Beurteilung darstellen.

[576] Vgl. dazu Carl Friedrich Gethmann: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn: Bouvier 1974.

[577] Günter Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt: Athenäum 1988, S. 79.

[578] Demgegenüber könnte man Heideggers Phänomenbegriff mit Hegel so paraphrasieren, dass der Schein den Dingen bzw. dem Wesen wesentlich ist, sie an sich für anderes sind.

„Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, erfaßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sieh dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug." (SZ, 69)

Zeug ist erstens definiert durch seine Zuhandenheit, seiner Dienlichkeit für etwas. Es bezieht sich auf etwas, denn es ist „etwas, um zu…" (SZ, 68). Zweitens bilden diese Bezüge Verweisungsrelationen. „*Ein* Zeug ist strenggenommen nie. (…) Zeug ist wesenhaft ‚etwas um zu…'. Die verschiedenen Weisen des ‚Um-zu' wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur des ‚Um-zu' liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas." (SZ 68) Genau deswegen begegnet es auch nicht kontextfrei, sondern immer in Verweisungszusammenhängen, die Ganzheiten bilden.[579] So verweist Zuhandenes auf anderes; ontisch formuliert auf mögliche Ereignisse, Dinge und Handlungsmöglichkeiten des (für sich) sorgenden Daseins bzw. neue Dimensionen und Aspekte der Wirklichkeit. Das Sein des Zuhandenen wurzelt daher in einem Verweisungszusammenhang, der als Bewandtnis zu verstehen ist. „Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*." (SZ, 83f) Worin liegt nun aber der Unterschied von Bewandtnis und Verwiesenheit? Der erschließt sich zunächst über ontische Umgangsweisen. „Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes so und so sein lassen, wie es nunmehr ist und damit es so ist." (SZ, 84) Damit vereint Bewandtnis die ontisch zu unterscheidenden Aspekte von Eigenschaften (welche Bewandtnis etwas mit sich hat) einerseits und dem Umgang damit andererseits (etwas auf sich bewenden lassen); beides wurzelt ontologisch in der Bewandtnisganzheit.[580] Es geht in der Bewandtnis also nicht um die bloße Struktur eines Verweisungszusammenhanges, sondern um den ermöglichenden ontologischen Zusammenhang, der etwas „sein lässt", was ontisch in das Zuhandene und den angemessenen „Umgang" mit ihm unterschieden wird, wenn man unter „Umgang" das Nicht-Thematisieren versteht. Die Bewandtnis wird gerade verfehlt, wenn man es thematisiert, denn man lässt es dann nicht mehr auf sich bewenden. „‚Entdeckt' wird etwas in seiner Bewandtnis also gerade nicht, indem man sich auf es bezieht, sondern indem man von ihm absieht."[581] Einem Hammer wird durch das Hämmern in seiner Bewandtnis entsprochen, nicht aber, indem man ihn betrachtet, vermisst oder wiegt. Etwas „sein zu lassen" hat hier also nichts Verneinendes oder Abweisendes, sondern etwas Zulassendes, auf das man sich einlässt und das man in Anspruch nehmen kann. „Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit." (SZ, 85) Damit impliziert sie insbesondere keine Weise der Selbstzurücknahme im Sinne einer asketischen Abstinenz oder theoretischen Distanz. Wäre dem nicht so, würde der noch zu klärende Zusammenhang von Bewandtnis und Bedeutsamkeit unverständlich bleiben. Die Unterscheidung von Verwiesenheit und Bewandtnis wird wichtige Konsequenzen für das Verständnis von Aussage und Auslegung haben.

Das Zuhandene ist nur deshalb zuhanden, weil es in solchen Verweisungszusammenhängen wurzelt, die es konstituieren. Als Bewandtnisganzheit bezeichnet Heidegger zunächst allerdings nicht „die" Welt im Singular[582], sondern die jeweilige Welt der in sich relativ geschlossenen Zusammenhänge von Regionen

[579] Der Begriff der Ganzheit bleibt einigermaßen problematisch Figal: Heidegger, S. 83.

[580] Vgl. Figal: Heidegger, S. 85.

[581] Figal: Heidegger, S. 85. „Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, erfaßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sieh dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug." (SZ, 69)

[582] Anders Romano Pocai: Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Freiburg/München: Alber 1996, S. 60f.

(Umwelt), so wie das Werkzeug beispielsweise in der Bewandtnisganzheit einer Werkstatt verortet wird.[583] „Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat; was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört." (SZ, 84)[584] Das einzelne Dasein mag sich ontisch-existentiell immer schon in einer Welt befinden und Sinnzusammenhänge aufdecken und erschließen, ontologisch-existenzial gesehen wurzeln diese Zusammenhänge dagegen im Dasein. Kein Sinn ohne Dasein. Dessen mögliche Einheit oder Ganzheit konstituiert die Welt als Bewandtnisganzheit.[585]

Bedeutsamkeit wird nun genau von diesem Verweisungszusammenhang her verstanden, der vom Dasein aus entworfen wird. „Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man formal im Sinne eines Relationssystems fassen." (SZ, 88) Bedeutsamkeit bezeichnet also einen Strukturzusammenhang, ein Relationsgefüge, das mit der Weltlichkeit identifiziert wird. „Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin das Dasein als solches je schon ist, ausmacht." (SZ, 87) Auffällig ist die betont technische Ausdrucksweise Heideggers an dieser Stelle, mit der er ein existentialistisches Missverständnis dieses (ähnlich wie „Erlebnis") pathosanfälligen Bedeutsamkeitsbegriffes zu vermeiden versucht. Die je eigene Existenz ist ontisch gesehen immer in einen solchen Zusammengang hineingestellt und auf Bedeutsamkeit angewiesen. Heidegger möchte aber auch hier einen entsprechenden Positivismus oder Realismus vermeiden, der entsteht, wenn man die ontologische Verwobenheit von Dasein und Welt, ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit des In-der-Welt-seins aus den Augen verliert und verweist daher auf ein deutliches konstruktivistisches Moment. „Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als be-deuten. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‚bedeutet' das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. (…) Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*." (SZ, 87) Es ist das Dasein selbst, das sich hier „vorgängig" im Sinne des apriorischen Perfekts des „immer schon" etwas be-deutet und sich etwas be-deutet (worin sich also Wert und Sachgehalt einer Sache zusammengehören wie das Wertschätzen und Deuten des Daseins), nur so kann ontisch auch ihm eine Sache, Ereignis usw. etwas bedeuten im Sinne von bedeutsam sein. Es ist also keineswegs so, dass der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ontologisch dem Dasein vorgeordnet ist, von diesem daher nur noch erschlossen werden müsste. In diesem Sinne ist auch die „Angewiesenheit" des Daseins auf eine solchermaßen strukturierte Welt zu verstehen. „Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende ‚Welt' angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*." (SZ, 87) Dementsprechend ist ein dreifaches festzuhalten. Erstens ist Dasein auf Weltlichkeit und ihre Bedeutsamkeit angewiesen und verwiesen. Zweitens ist es aber das Dasein selbst, das sich auf sie anverweist. Um nun aber umgekehrt ein konstruktivistisches Missverständnis zu verhindern, notiert Heidegger in sein Handexemplar zum Begriff des Daseins in diesem Satz „Aber nicht als ichhafte Tathandlung eines Subjekts, vielmehr: Dasein und Sein."[586] So jedenfalls *möchte* es Heidegger verstanden wissen. Die Frage ist nur, ob es auch systematisch überzeugt.

Die Bedeutsamkeit kann nur dann als Strukturzusammenhang und Relationsgefüge verstanden werden, wenn das Dasein Teil dieser Verweisungsstruktur ist. Sowohl die Sprechweise von der Angewiesenheit des Daseins auf das „immer schon" Bedeutsame (Bedeutsamkeitsrealismus) einerseits, als auch vom Konstruktionscharakter der Bedeutsamkeit als Projektion eines Subjekts andererseits setzen beide relative Distanz, Freiheit von Welt und Dasein voraus. Die Frage kann nur ontisch gestellt werden. Der Verweis auf das ontologische In-der-Welt-sein behauptet Unlösbarkeit (regressive Unhintergehbarkeit und progressive

[583] „*Welche* Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus einer Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist ‚früher' als das einzelne Zeug, imgleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften." (SZ, 84)

[584] „Das Primäre ‚Wozu' ist ein Worum-willen. Das ‚Umwillen' betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht." (SZ, 84)

[585] Heidegger fasst auch die Natur als zuhandene auf. „Natur aber darf hier nicht als das nur noch vorhandene verstanden werden – auch nicht als Naturmacht. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind ‚in den Segeln'. (…) Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst als lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was ‚webt und strebt', uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen." (SZ, 70) Diesem einseitig „praktizistischen Ansatz" (Pocai: Befindlichkeit, S. 56), in dem theoretische wie ästhetische Weltzugänge bloße „Sekundärphänomene" sind (Pocai: Befindlichkeit, S. 56), lassen spätere Ausführungen Heideggers zu Ästhetik und Technik entgegen setzen, die von hier aus auch als Selbstkorrektur deutlich werden.

[586] GA 2, 117 (SZ, 87), Anm. b.

Spekulationsverweigerung), bei gegenseitiger Voraussetzung als Produkt gegenseitiger Ausdifferenzierung; zwischen ‚immer schon' und ‚niemals ganz".

Wie die Anmerkung in Heideggers Handexemplar vermuten lässt, sah auch der Autor selbst hier eine gewisse Priorisierung des ontologisch-existenzialen Entwurfscharakters von Welt und damit der transzendental-konstituierenden Funktion des Daseins vor jeder Art des faktischen Sich-schon-immer-Vorfindens in der Welt. Es ist das Dasein, das hier aktiv und konstruktiv „be-deutet" und „sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen" gibt.[587] Weil die Bedeutsamkeit vom Relationsgeflecht des Verweisungszusammenhanges her verstanden wird, hat diese Priorisierung auch wichtige Konsequenzen für den Bedeutsamkeitsbegriff. Die konstruktioistischen Elemente des „Entwurfs" werden jedenfalls bald nach *Sein und Zeit* durch das sehr viel passivere Konzept des „Geschicks" abgelöst.

2.1.7.3 Abkünftigkeit der Aussage und Kritik des Kognitivismus

Heidegger antizipiert mit seiner anti-cartesianischen Kritik des Kognitivismus wichtige Elemente der sprachanalytischen, meist vom späten Wittgenstein[588] inspirierten Kritik; eine Verwandtschaft, die man zunächst nicht vermuten würde, inzwischen aber gut belegt und erforscht ist. Insbesondere besteht eine Verwandtschaft zu Gilbert Ryle[589], der in *The Concept of Mind* von 1949 der cartesianisch-dualistischen Vorstellung von einem ‚Geist in der Maschine' einer gründlichen Kritik unterzieht, indem er die Abkünftigkeit von Selbst- und Weltbezügen (Subjekt und Objekt) von intersubjektiv-sprachlichen Interaktionen, d.h. von pragmatischen Verhältnissen aufweist.[590] Die Existentiale Befindlichkeit, Verstehen und Rede bilden unreduzierbar einander bedingende Strukturelemente auf der gleichermaßen ursprünglichen, gemeinsamen Ebene und unterscheiden sich kategorial. Demgegenüber sind Auslegung und Aussage Explikationsstufen des Verstehens, das seinerseits in der Befindlichkeit wurzelt. Die Bedeutsamkeitsdimension der verstehenden Befindlichkeit ist auch hier das „Primäre", von dem theoretische Kognitionen und Aussagen nur abgeleitet sind; der Rede kommt hier eine wichtige, vermittelnde Funktion zu.

Zunächst einmal erschließt schon die Befindlichkeit Welt. Schon sie bietet einen Zugang zur Bedeutsamkeit von Welt. „Da zur vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins die ekstatisch-horizontale Erschlossenheit der Welt als Bedeutsamkeit gehört, ist Welt, ist welthafte Bedeutsamkeit wesenhaft stimmungsmäßig erschlossen. Die Weltbezüge die die Bezugsganzheit der Bedeutsamkeit bilden, sind je nur stimmungsmäßig erschlossen. Das Gestimmtsein ist nichts bloß Subjektives und Innerliches, sondern, weil Welt für das Dasein in der Weise einer Befindlichkeit erschlossen ist, haben die Stimmungen und hat die Befindlichkeit des Daseins Weltcharakter."[591] So ist die Welt als Bewandtnisganzheit niemals über einzelnes Verstehen zugänglich, sondern nur über die Befindlichkeit der Stimmungen, weil sie die gesamte Weltlichkeit, das gesamte Dasein bestimmen, genauer gesagt „abtönen" oder „einfärben" können, denn wirkliche Bestimmtheit muss ihnen fehlen, auch wenn Verstehen und Rede leiten und orientieren. Nur dank der Befindlichkeit ist uns Innerweltliches unterschiedlich nahe oder fern, und nur dank der Befindlichkeit machen wir die Erfahrung, dass uns etwas „angehen" kann, das wir von Dingen angegangen werden. „*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*" (SZ, 137) Existentiell-ontisch gesprochen „spüren" wir die Bedeutsamkeit der Dinge, bevor wir ihren Sinn bzw. Bedeutung in ihrer Bestimmtheit verstehen. Die Befindlichkeit spielt daher eine wichtige Rolle für die Möglichkeit von Bedeutsamkeit. Die Verweisungsrelationen innerhalb des Zeugzusammenhanges verweisen immer nur auf ein „wozu": der Hammer ist zum Bildfestnageln da, das Bild zur Dekoration, die

[587] Vgl. auch SZ, 87: „Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende ‚Welt' angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*." Selbst die Angewiesenheit auf Welt entspringt hier dem Dasein.

[588] Zum Verhältnis von Heidegger und Wittgenstein immer noch empfehlenswert die Aufsätze von Karl-Otto Apel in ders.: Transformation der Philosophie. Bd. 1, darin: Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, S. 225-275; Heideggers philosophische Radikalisierung der ‚Hermeneutik' und die Frage nach dem ‚Sinnkriterium' der Sprache, S. 276-334; Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, S. 335-377; als ausgereifteste systematisierende, durchaus eigene Schwerpunkte setzende Interpretation Rentsch: Heidegger und Wittgenstein.

[589] Im Hinblick auf Gilbert Ryle vor allem das Ryle gewidmete Kapitel in Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, S. 99-137; Hans Hermann Schmid: Heidegger und Gilbert Ryle. Das gemeinsame Anliegen von Sein und Zeit und Ryles Begriff des Geistes, in Sturmä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 455-458.

[590] Charles B. Guignon: Der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie. Heidegger - gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt, in Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 476-486.

[591] Friedrich Wilhelm von Herrmann: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie', Frankfurt: Klostermann 1994, S. 262f.

Dekoration verschönert den Raum usw. (SZ, 84, 123) Das letzte Glied dieser Begründungen und Bedingungen, ist selbst nicht ein Wozu, das wieder auf ein weiteres Glied verweisen müsste, sondern ein „Worumwillen". „Das primäre ‚Wozu' ist ein Worum-willen." (SZ, 84) Dieses muss ein Bewandtnis- und Bedeutsamkeitsursprung (und damit Sinnspender) sein, der selbst ohne Sinnbedingung ist, ein ‚erster, ungespendeter Bedeutsamkeitsspender' sozusagen, der hier einen infiniten Regress verhindert, im Gegensatz zum reinen Forderung bleibenden (aber immerhin notwendigen) metaphysischen Unbedingtheitsgedanken aber kann Heidegger die Wirklichkeit dieses Elements phänomenologisch ausweisen. „Das ‚Um-willen' betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht." (SZ, 84) Wozu ist die dekorierende Raumverschönerung da? Letztlich ist die Antwort auf alle Wozufragen immer die gleiche: Weil das ganze Dasein (Welt und Ich) so und so ist oder sein soll. Die Begründungen der Wozufragen werden immer umfassender und immer selbstverständlicher. Das letzte Wozu als Worumwillen muss eine Ganzheit sein, die nichts mehr außer sich hat (also das Sein des Seienden) und bezieht sich ebenso auf die Bewandtnisganzheit der Welt wie auch die mögliche Ganzheit des Daseins. Schon deswegen spielt hier die immer gegebene, alles durchherrschende, Differenzen vermittelnde Befindlichkeit die entscheidende Rolle; wir erinnern uns, dass auch bei Dilthey und Schleiermacher das Lebensganze insgesamt im Gefühl vergegenwärtigt wurde, denn „für die unwillkürliche und unabweisbare Gegenwart eines solchen unbestimmbaren Ganzen ist (…) ‚Gefühl' der überlieferte philosophische Begriff".[592] Normalerweise sind aber die Begründungen des Wozu in der Regel so selbstverständlich, dass die Frage nach dem letzten Worumwillen nicht gestellt wird, das praktische Umgangswissen um die eigenen Möglichkeiten und der Handlungsanreiz durch die uns gefühlsmäßig „angehenden" Möglichkeiten so selbstverständlich, dass er kaum auffällt oder begründet werden muss; so reicht bei der Empfehlung, die Straße vorsichtig zu überqueren der Hinweis auf Unübersichtlichkeit der Straße oder Geschwindigkeit der Autos und ein Hinweis auf die Vorteile eines unfallfreien Lebens braucht kaum gegeben zu werden. Schließlich gilt: „das Bedeutsame ist das Primäre" (GA 56/57, 71-73), was sich später in Fakt und Wert ausdifferenzieren und auf diese Weise ausführlich begründen lässt ist ursprünglich und gefühlsbasiert verbunden. Und doch ist es wichtig, den grundlosen Grund des selbstbekümmernden, sorgenden Daseins ausdrücklich sichtbar zu machen, die schlichte Faktizität des Existierens, dass es dem Dasein seinsmäßig um sein Sein geht, dass sich die faktisch vorgefundene Geworfenheit normativ bejaht, aneignet, und entwirft. Man kann aber auch nicht sagen, dass dieser Zusammenhang erst und allein im thematischen ausdrücklichen Selbstverhältnis des Daseins zu verorten ist, dann wäre dieses nur ontisch-existentiell gedacht. Vielmehr liegt er *in* allen einzelnen Bedeutsamkeitserfahrungen und Bewandtniszusammenhängen ontologisch-existential zugrunde und ist in diesen impliziert, so dass die vorgenommene Analyse auch hier nur das expliziert, was impliziert und verdeckt ist. Wohl aber besagt der analysierte Sachverhalt, dass die Bedeutsamkeiten ihre Begründung von diesem Selbstverhältnis des Daseins abhängig ist, weshalb von hier aus gesehen auch keine innerweltliche Bedeutsamkeit bedeutender sein könnte als das Selbstverhältnis.[593] Dass damit keine Selbstsetzung von Ich und Welt behauptet wird, sollte schon allein durch Begriffe wie Faktizität und Geworfenheit deutlich sein.

Die einzelnen Bedeutungen entstehen dadurch, dass der Bewandtniszusammenhang der Bedeutsamkeit „aufgelöst" und „zerschlagen" wird (SZ, 161). Wie ist das möglich? An dieser Stelle stellt sich das Problem der spezifisch menschlichen Möglichkeiten von Reflexion und Distanznahme. Indem Heidegger auch Bedeutung und Aussage in Auslegung und Verstehen fundiert, diese aber schon im „umsichtigen" Umgang mit den Dingen verortet, fasst er sie in größtmöglicher Kontinuität zu Formen „vorprädikativen Verstehens" (SZ, 359). „Die Umsicht bewegt sich in den Bewandtnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. (…) Die übersichtliche Umsicht des Besorgens *bringt* dem Dasein im jeweiligen Gebrauchen und Hantieren das Zuhandene *näher* in der Weise der Auslegung des Gesichteten. Die spezifische, umsichtig-auslegende Näherung nennen wir die *Überlegung*. Das ihr eigentümliche Schema ist das ‚wenn-so': wenn dieses oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Gebrauch genommen, hergestellt werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gegebenheiten." (SZ, 359) Bedenkt man, dass schon Tiere ihr Verhalten an konditionale Zusammenhänge anpassen können, sogar Werkzeuge benutzen, manche gar Werkzeuge eigens herstellen, wird erkennbar, wie niedrig der Verstehensbegriff angesetzt ist. Schon auf der untersten Ebene des verständigen In-der-Welt-seins ist damit ein existential-hermeneutisches Als angesetzt, um den konditionalen Zusammenhängen entsprechen zu können. „Was mit dem ‚Wenn' angesprochen wird, muss

[592] So Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, S. 163, mit dem Verweis auf Diltheys Begriff des „Lebensgefühl(s)" in GS XIX, 308.

[593] Was natürlich Ausnahmen wie Selbstaufopferungen umso interessanter macht, und ihnen eine tendenziell eine religiöse oder pseudoreligiöse Dimension verleiht. Damit ist natürlich noch keine Gewalttätigkeit von Religion behauptet, wohl aber umgekehrt, dass Aufrufe zur Selbstaufopferung einen quasi-religiösen Status beanspruchen müssen.

schon *als das und das* verstanden sein. (…) Das Schema ‚etwas als etwas' ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet." (SZ, 359) Aber erst in der basale Explikationsstufe von Verstandenem, nämlich die Auslegung (dazu vor allem SZ, 148), wird die Verstehensform realisiert, was nicht sprachlich sein muss, denn schon im verständigen Umgang wird das Verstehen „ausdrücklich", also zum Ausdruck gebracht.

Nun kann man sicherlich darüber streiten, ob im Fall angemessener Reaktionen auf Wenn-dann-Relationen wirklich darum schon ein hermeneutisches Als vorausgesetzt werden muss, weil auch klassische Konditionierungen etwa von Tieren nicht ohne vorsymbolische Interpretationsschemate auskommen, die die verschiedenen Reize verarbeiten[594]; unzweifelhaft aber setzt der Begriff der Angemessenheit ein hermeneutisches Als voraus und lässt sich aus dem Konzept der Konditionierung allein heraus nicht rekonstruieren.[595] Wenn aber Befindlichkeit, Verstehen und Rede unreduzierbare Existenziale sind, haben wir es bei Heidegger mit einer ähnlichen spezifisch menschlichen, verstehenden (symbolischen?) Vermittlung in Form einer Einschaltung zwischen Reiz und Reaktion zu tun, wie wir sie bereits bei Dilthey und Dewey beobachtet haben, die trotz der Wahrung des Humanums anti-dualistisch verhaltensbiologisch und evolutionstheoretisch anschlussfähig bleibt. Auch der Begriff der „Überlegung" setzt vielleicht doch schon eine gewisse Distanznahme von einem unmittelbaren, angemessenen In-Gebrauch-Nehmen und Sichverhalten voraus, ein Zögern oder „Zaudern", das den Bezug auf virtuelle Alternativen ermöglicht. In jedem Fall geht die „Überlegung" insofern über das selbstverständliche, unmittelbar-angemessene Sichverhalten (die Passung in den Zusammenhang) hinaus, als dieses hier selbst thematisch wird, denn die Überlegung bezieht sich auf etwas und setzt damit eine (wie auch immer minimale) Differenz. Der Bezug ist hier allerdings noch der Zusammenhang selbst, und die Distanzierung erfolgt noch rein faktisch, wird ihrerseits also gerade nicht thematisch, wie das erst im Fall der Störung des Um-zu-Bezuges der Fall ist. Spätestens dann aber kommt es nun zur bereits angesprochenen Vereinzelung der Dinge durch Herauslösung aus dem Bewandtniszusammenhang der Bedeutsamkeit und damit zur „Bedeutung" (SZ, 161). „Diese Nivellierung des ursprünglichen ‚Als' der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens." (SZ, 158)

Unter Auslegung versteht Heidegger demnach (ganz im Sinne einer „Hermeneutik der Faktizität") nicht ein Verstehen, Behandeln oder Verwenden von etwas (faktisch) Vorgegebenen, so als gäbe es zunächst erstens irgendein Ding in seiner bloßen Faktizität, zu dem ich mich dann zweitens noch irgendwie verhalten muss, etwa indem ich es verstehe oder gebrauche, denn das wäre eine bloß ontisch-existentielle Beschreibung. Ontologisch-existenzial gesehen sind aber die Dinge ja dem Dasein vorgegeben. Oder ihm vorgegeben. Ebenso wenig lässt sich ein theoretisches Erkennen dem praktischen Umgang vorordnen, so als müsse das Dasein zunächst etwas wahrnehmen, das es dann noch Verwenden oder Behandeln kann. Denn schon „jedes Wahrnehmen von zuhandenem Zeug (ist) verstehend-auslegend" (SZ, 149). Die Auslegung ist kein theoretisches Weltverstehen, sondern eröffnet zwar einen praktischen Umgang, ist selber aber auch schon ein solches Besorgen. Die Auslegung unterscheidet sich insofern vom Verstehen, als sie sich Verstandenes zueignet, sie ist „Ausarbeiten und Zueignen eines Verstehens" (SZ, 231). „Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist die Zueignung des Verstandenen." (SZ, 160; vgl. 150) Man kann die Zueignung als Inanspruchnahme einer Explikationsstufe verstehen, in der dasjenige, was im Verstehen noch in erster Linie Möglichkeit eines unthematischen Umgehen können mit etwas erschlossen wurde, nun ausdrücklich wird, indem diese Möglichkeit wahrgenommen wird. „Zueignung ist Heideggers nicht-subjektive epistemische Aktivität."[596] Als Ausgelegtes wird es thematisiert und expliziert. Daher auch ist das „hermeneutische Als" der Auslegung zuzuordnen. „Die Umsich entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt ausdrücklich in die verstehende Sicht. (…) Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das ausdrücklich Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*." (SZ, 148) Die Frage, ob das hermeneutische Als nun dem Verstehen oder der Auslegung zuzuordnen ist, ist deswegen sinnlos, weil die Auslegung nicht anderes ist als ausdrückliches, artikuliertes Verstehen, das Verstehen also zwar analytisch und intensional von der Auslegung unterschieden werden

[594] Es wird deutlich, dass hier der Ort ist, an dem Heideggers anti-dualistischer Ansatz die von Dewey, Dilthey und anderen beschriebene „Einschaltung" symbolischer Schematisierung (bis hin zum menschlichen „Denken") zwischen Reiz und Reaktion aufnehmen müsste; jedenfalls sind sowohl Reiz bzw. Wahrnehmung wie auch Reaktion bereits immer durch Verstehen apriorisch-synthetisch strukturiert.

[595] Hier wie an manch anderer Stelle wird der Reiz der Analysen Heideggers für die Erforschung künstlicher Intelligenz deutlich, worauf insbesondere Hubert L. Dreyfus hingewiesen hat (Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's *Being and Time*, Cambridge: University Press 1991).

[596] Robert Brandom: Heideggers Kategorien in ‚Sein und Zeit', in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45/4 (1997), S. 536.

kann, aber nicht extensional, denn es hat keine andere Wirklichkeit als die Auslegung, die seine Realisierung ist. „In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst." (SZ, 148) Da auch verständiges, umsichtiges Handeln Auslegung sein kann, weil es *bestimmtes* Handeln ist, ist alle Sprache Auslegung, aber nicht umgekehrt alle Auslegung Sprache. Dabei kann der ursprünglich pragmatische Aspekt so weit in den Hintergrund treten, dass der kognitive in den Vordergrund rückt. Damit wird die Auslegung zu einem wichtigen Zwischenschritt in Richtung auf dem Weg von der Bedeutsamkeit zu Bedeutung und Sprache. „Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen' erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren." (SZ, 87) Das Bedingungsverhältnis verläuft demnach so, dass die Semantik der Sprache auf der sich in der Auslegung erschließenden pragmatischen Bedeutung beruht, die wiederum eine Explikationsform des Verstehens als Existenzial des Daseins darstellt, das zusammen mit Befindlichkeit und Rede die Bedeutsamkeit der Welt ausmacht. Abstrahiert man gänzlich vom pragmatischen Verweisungszusammenhang des zuhandenen Zeugs, indem man die einzelnen Elemente je für sich betrachtet und so vereinzelt, hat man den entscheidenden Schritt zu einer Ontologie der Vorhandenheit getan, in der nun einzelne „Dinge" der traditionellen Ontologie auftauchen können. Die „vulgäre" Auffassung der so vereinzelten Dinge stellt sich aus dieser Sicht als künstliche Abstraktion ihrer ursprünglichen Gegebenheitsweise dar und führt zwangsläufig dazu, sie als für sich genommen bloß stumme Daten und Fakten aufzufassen. Auf diese Weise wird das ontologische Verhältnis auf den Kopf gestellt, denn die scheinbar positiv „gegebenen" Dinge sind das Resultat eines künstlichen Abstraktionsprozesses, deren Aufklärung und Korrektur Aufgabe einer recht verstandenen Phänomenologie ist, die die Dinge wieder von sich selbst her sichtbar werden lassen soll. Übersieht man die Verwurzelung der Dinge in einer Zuhandenheitsontologie des Bewandtniszusammenhanges (Welt), ist nachvollziehbar, warum ihre theoretische Bestimmung und praktische Verwendung wie im Neukantianismus als Bestimmungs- oder Werturteil eines Subjekts aufgefasst werden, deren Begründungsversuche einseitig über das Subjekt verlaufen müssen, den Dingen aber äußerlich bleiben.[597]

Sehr viel umstrittener als Befindlichkeit, Verstehen und Auslegung ist die Bestimmung des Begriffs der Rede. Zunächst kann festgehalten werden, dass sie – ähnlich wie die Auslegung – eindeutig eine weitere Explikationsform des Verstehens ist, denn sie ist „die Artikulation der Verständlichkeit" (SZ, 161). Anders aber als die Auslegung ist die Rede konstitutiv für das Verstehen (und damit indirekt auch der Auslegung). Demnach ist Rede das „existenzial-ontologische Fundament der Sprache" und „Artikulation der Verständlichkeit" (SZ, 160f). Die Rede soll als „Artikulation" verstanden werden, aber nicht im Sinne einer sprachlichen Verlautbarung, sondern im Sinne der „Gliederung". „Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins." (SZ, 162) Der Begriff der Artikulation meint in diesem Zusammenhang daher keine sprachliche Explikation, sondern die „Gliederung" der Verweisungszusammenhänge, die sich nicht erst sprachlich, sondern schon im verständigen Handeln „manifestieren"598. Nur auf diesem Hintergrund kann nun auch die Frage nach der Sprache gestellt werden, die nicht unabhängig vom Begriff der Rede geklärt werden kann.[599] Sie ist steht zwar äußerlich gesehen nicht

[597] Es stellt sich schon hier die Frage, ob Heidegger nicht auch für andere Bedeutungsdimensionen und Urteilsformen (wie etwa ästhetische Urteile) eine analoge Argumentationsmöglichkeit einräumen müsste oder doch zumindest können müsste. Ob die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* auch ethische Grundlegungsversuche ermöglicht, ist häufig diskutiert worden, doch stellt sich das Problem m.E. auch etwa für Ästhetik und Religion. Der Verweis auf Gegebenheitsweisen ursprünglichen In-der-Welt-seins hat ja keinesfalls nur eine rein positive normative Funktion. Zwar ist jede traditionelle oder „vulgäre" Ontologie der einzelnen Dinge, Fakten und Aussagen gegenüber dieser Fundamentalontologie defizitär. Aber diese stellt ja nur die ontologischen Grundlagen ontischen Handelns und Erkennens dar und soll diese keinesfalls ersetzen. Für einzelne Aussagen oder Wahrheitsansprüche ist der mögliche Rückbezug auf die ontologischen Bedingungen zwar notwendig vorauszusetzen, doch natürlich kein hinreichendes Wahrheitskriterium. In diesem Sinne könnte etwa die Frage nach der Genese religiöser Vorstellungen und Praktiken mit einem Verweis auf deren Wurzeln in (vielleicht naiven) Verstehensweisen des ursprünglichen In-der-Welt-seins beantwortet werden, ohne sie damit zu schon rechtfertigen. Erich Rothacker, dessen Lebensweltbegriff zwar auch an Heidegger anschließt, aber eine deutlichere historische Dimension aufweist, fordert daher aus seiner Sicht zurecht, den zunächst tatsächlich etwas einseitigen Praxisbezug auch auf Ästhetik und Religion hin zu ergänzen, wie es Heidegger später zumindest für die Ästhetik durch seine Reflexionen auf das Verhältnis von Kunst und Wahrheit getan hat.

[598] Den hilfreichen Begriff der „Manifestation" verwendet Georg Bertram in seiner Rekonstruktion (Georg W. Bertram: Das Denken der Sprache in Heideggers „Sein und Zeit", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 26. Jg. (2001), Heft 3, S. 181ff).

[599] Aus der umfangreichen Literatur neben den genannten Schriften vgl. Konrad Lorenz und Jürgen Mittelstrass: Die Hintergehbarkeit der Sprache, in: Kantstudien 58 (1967), S. 187-209; Karl-Otto Apel: Heideggers philosophische Radikalisierung der ‚Hermeneutik' und die Frage nach dem ‚Sinnkriterium' der Sprache, in ders.: Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp 1973, S. 276-334; Cristina Lafont: Die

im Vordergrund, doch kann alles bisher Gesagte als Grundlegung zu einer pragmatisch-phänomenologisch-hermeneutischen Theorie der Bedeutung gelesen werden, denn Bedeutsamkeit ist die transzendentale Bedingungsmöglichkeit von Bedeutung.

Die Frage nach dem Stellenwert der Sprache in Sein und Zeit ist umstritten und hat eine lebhafte Diskussion ausgelöst. Im Kern geht es dabei um die Frage, ob die Erschlossenheit von Welt in ihrer durch das verstehende Dasein konstituierten Bewandtnisganzeit eine existenzial-ontologische Grundlegungstheorie von Sprache darstellt, deren Elemente selbst vor- bzw. außersprachlich sind.[600] Demnach würde Sprache durch eine Bedeutsamkeit konstituiert, die ihrerseits in zumindest relativer Unabhängigkeit von Sprache verstanden werden muss (der Begriff der Rede, die ja Verstehen und damit auch Bedeutsamkeit mitkonstituiert müsste dementsprechend modifiziert werden). Demnach könnte von „Heideggers pragmatistischer Bedeutungstheorie“[601] gesprochen werden, weil eine praktisches Bedeutsamkeitsverstehen Grundlage aller Bedeutungen und damit auch von Sprache ist. Sprachlichkeit lässt sich demnach zurückführen auf vor- oder außersprachliches Handlungsverstehen[602]. Für diese These spricht beispielsweise die fehlende Thematisierung der Sprache in diesem Zusammenhang (im Gegensatz zur in erster Linie als Logos verstandenen „Rede“). Außerdem gibt es zahlreiche Aussagen von der Art, dass die Bedeutsamkeit als Struktur der Welt die Sprache „fundiere“ (SZ, 87). Vor allem aber spricht Heideggers spätere Selbstinterpretation für diese Auffassung, der zu dieser Stelle in sein Handexemplar später die Anmerkung hinzufügte: „Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern ist das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.“ (SZ, 442 <87c>) Die radikale Form einer pragmatistischen Bedeutungstheorie müsste die These einer wirklichen Konstitution der Sprache insgesamt Bedeutsamkeit und Rede (!) nicht nur vorsprachlich, sondern außersprachlich verstehen, während sich die Behauptung einer auch sprachlich strukturierten Bedeutsamkeit die Phänomene scheinbar „unmittelbarer“ Wahrnehmung keinesfalls leugnen, sondern nur darauf bestehen muss, dass auch in diese Wahrnehmungen sprachliche Unterscheidungen eingehen, die in einer nachgängigen Auslegung expliziert werden können.

Die Gegenposition zu dieser pragmatistischen Bedeutungstheorie nehmen die Vertreterinnen und Vertreter eine „transzendentalen“ Sprachtheorie ein. Demnach konstituiert hier schon die Sprache diese Verweisungsrelationen und Bewandtniszusammenhänge und damit mögliche Bedeutungen.[603] Dann würde nicht nur die Bedeutsamkeit die Sprache, sondern umgekehrt auch diese jene konstituieren. Dafür spricht einmal der Sachverhalt, dass Heidegger zumeist lediglich von der Aussage und der Prädikation spricht, wenn er behauptet, dass diese von der Bedeutsamkeit erst konstituiert und ermöglicht wird.[604] Außerdem hatte er schon in früheren Vorlesungen ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Sprache von konstitutiver Bedeutung dafür ist, als was und in welcher Weise etwas bereits wahrgenommen wird und damit Husserls an der Wahrnehmung orientierte Methode kritisiert, die genau das ignorierte. Diese Einsicht spielt daher eine wichtige Rolle in seiner folgenschweren Hinwendung zu einer hermeneutischen Version der Phänomenologie. So formulierte er in der bereits angeführten Stelle aus der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1925, dass „wir nicht aus(-sprechen), was wir sehen, sondern wir sehen, was man über die Sache spricht.“ (GA 20, 75) Auch hier gibt es eine Radikalform einer solchen transzendentalen Sprachtheorie. So hat insbesondere Cristina Lafont insbesondere im Anschluss an Aussagen wie die zuletzt zitierte, dass „wir sehen, was man über die Sache spricht“ Heidegger eine idealistische bzw. (im Anschluss an Hilary Putnam formliert) eine intensionalistische Sprachtheorie unterstellt, wonach jeder bestimmte und bestimmende

Rolle der Sprache in ‚Sein und Zeit‘, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 47 (1993), Heft 1, S. 41-59; dies.: Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Frankfurt: Suhrkamp 1994; Jasper Liptow: Zur Rolle der Sprache in Sein und Zeit, in Barbara Merker (Hg.): Verstehen bei Brandom und Heidegger, Hamburg: Meiner 2009, S. 27-46.

[600] Insbesondere die Passagen über die Abkünftigkeit der Aussage scheinen eine vor- und außersprachliche Grundlegung der Sprache nahe zu legen, die dann meist kritisiert wird (Lorenz/Mittelstrass: Die Hintergehbarkeit der Sprache, insbesondere S. 196ff; Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 187ff.

[601] Bertram: Das Denken der Sprache, S. 193.

[602] So beispielsweise bei Mark Okrent: Equipment, World, and Language, in: Inquiry 45 (2002), S. 195-204); einen guten Überblick gibt Liptow: Rolle der Sprache in Sein und Zeit, S. 27f.

[603] So etwa Apel: Heideggers philosophische Radikalisierung der ‚Hermeneutik’ S. 276-334; Lafont: Sprache und Welterschließung, insbesondere S. 80ff.

[604] So etwa in folgendem wichtigen Beleg: „Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenem, der dieses als Tisch, Tür, Wagen, Brücke ‚sieht’, braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendige auch schon in einer bestimmenden Aussage auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.“ (SZ, 149)

Weltbezug und über die Intension (Frege: den „Sinn“) des vorverstandenen Begriffs festgelegt wird, der hier als Wesensverständnis verstanden wird, nicht etwa über deiktische Sprachhandlungen, Namen und Bezeichnungen oder Formen direkter Referenz.[605] So kann es keine kritische Rückbezüglichkeit auf die sprachlichen Bedeutungen geben, die durch Erfahrung oder Handlungsverstehen gewonnen werden. Durch Sachverhaltserkenntnisse, empirische oder theoretische Wissenschaften kann nichts gelernt werden, denn ob und inwieweit diese tatsächlich den jeweiligen Begriff und die damit verbundene Wesenserkenntnis betreffen, entscheidet ja allein die Begriffsintension und so kann es *per definitionem* zu keinen das Vorverstehen korrigierenden Lerneffekten kommen, wie wir sie vom hermeneutischen Zirkel kennen. Damit würde die ontologische Differenz dermaßen festgeschrieben und hypostasiert, dass der Gewinn gegenüber der traditionellen (idealistischen) Transzendentalphilosophie wieder verspielt würde, der darin liegt, dass gerade auch Geschichtliches, d.h. Ontisches wie die Lebenswelt, eine transzendentale Funktion ausübt, weil es alles Verstehen ermöglicht und bedingt. Daher konzipierte Heidegger das Verhältnis des Ontischen zum Ontologischen ja gerade nicht entsprechend dem Verhältnis des Empirische zum Transzendentalen und auf diese Weise vielmehr auch ontische Lernprozesse und Erkenntnisse das jeweilige Vorverständnis kritisieren und korrigieren konnte, obwohl es zunächst eine „transzendentale“ Ermöglichung des Verstehens ist.

So scheint es in historisch-philologischer Sicht auch dann ausgesprochen schwierig zu sein, diese Frage zu klären, wenn man eine kohärente und konsequente Darlegung der Problematik voraussetzt, zumal schon die analytischen Unterscheidungen von Sprache, Rede und Aussage in der Literatur ebenfalls nicht unstrittig sind. Daher bleibt die pessimistische Einschätzung Jasper Liptows recht wahrscheinlich: „Heideggers Ausführungen zur Sprache gehören zu den unklarsten in *Sein und Zeit*, und vieles deutet darauf hin, dass sich keine konsistente Interpretation finden lässt, die allen Äußerungen Heideggers gleichermaßen Rechnung trägt.“[606] In systematischer Hinsicht jedenfalls scheint es wenig wahrscheinlich, dass Heidegger von seiner überzeugenden Einsicht der sprachlichen Vermittlung von Wirklichkeit für eine bestimmte Zeit Abstand genommen haben sollte, um sie sich dann wieder anzueignen. Dagegen spricht einiges dafür, dass er aus der Sicht seiner späteren Ontologie der Sprache diesbezügliche früheren Andeutungen als völlig unzureichend erkannte und durchaus effektvoll herunterspielte, wie überhaupt aus Sicht der Kehre manche Konstanten der Heideggerschen Philosophie leicht übersehen werden, wozu nicht zuletzt auch Heideggers Selbststilisierung eigens beigetragen hat. In jedem Fall aber darf die Vorsprachlichkeit nicht als Außersprachlichkeit missverstanden werden. Das gesamte methodische Vorgehen Heideggers beruht im Fall der Daseins- wie der Weltanalyse auf der inhaltlichen These der „immer schon“ verstehenden Durchdringung beider, die daher aus-gelegt werden muss. Auslegung besteht darin, dass schon die bloße Wahrnehmung weder im Sinne des klassischen Empirismus im Sinne Humes, noch als „reine“ Phänomene einer Ursprungsphilosophie im Sinne Husserls verstanden werden darf, sondern im Sinne einer *hermeneutischen* Phänomenologie aufgefasst werden muss, weil in sie bereits schon immer komplexe Verstehensprozesse eingegangen sind (so dass sich als mögliche Parallelen einzig William James radikaler Empirismus oder manche Äußerungen John Deweys nahelegen). Nur deshalb ist auch das apophantische Als der Aussage eine Explikation des hermeneutischen Als.[607] Der strittige Punkt liegt demnach in der Frage, ob und inwieweit die Sprache die Rede mitstrukturiert. In jedem Fall ist Heidegger auf diese Weise schon vom Ansatz her gegen eine repräsentationale Engführung des Bedeutungsbegriffs geschützt, der sprachliche Bedeutung auf eine bloße Abbildung von Sachverhalten reduziert. Vor einer solchen Engführung warnt er dementsprechend in seiner Kritik des Kognitivismus.

Mit der Ursprünglichkeit des Zuhandenen kehrt Heidegger die gängige Vorstellung in ihr Gegenteil um, wir hätten es zunächst mit irgendwelchen „Dingen“ zu tun, die wir theoretisch erkennen, um sie dann entsprechend zu behandeln oder zu verwenden. Rickerts Unterscheidung von Sachurteil und Werturteil ist

[605] Lafont: Sprache und Welterschließung, S. 18f, 22f, 254f; aus diesem Grund spielen Theorien sprachlicher Referenz zurecht eine zentrale Rolle im Kontext der Realismusproblematik, sei es nun ein ontologischer, erkenntnistheoretischer, semantischer oder Wahrheitsrealismus.

[606] Liptow: Rolle der Sprache, S. 27.

[607] Man sollte sich in diesem Zusammenhang hüten, von einer „bloßen“ Explikation oder Auslegung zu sprechen, so als werde die eigentliche Leistung bereits auf der Ebene des hermeneutischen Als vollbracht. Dort wird tatsächlich grundlegend erschlossen, und doch ist die sprachlich-apophantische Explikation eine wichtige Differenzierungsleistung, ohne die das jeweils vorgängige Verstehen erstens unbestimmt und zweitens vor allem unkritisch bleibt. So richtig es ist, dass ohne vorgängiges Verstehen und „Vorurteile“ kein späteres möglich wäre, so wird doch nur von späteren, sprachlich und auch methodisch selbstkritisch reflektierendem Verstehen aus erkennbar, was und inwiefern zurecht verstanden wurde. Dieser zweite Aspekt kommt bei Heidegger wie auch bei Gadamer sicherlich zu kurz, da sie dem Objektivitätsideal der neukantianischen, Diltheyschen, neopositivistischen und später auch sozialwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie entgegentreten. Doch dieses zurecht betonte Korrektiv kann nicht einseitig isoliert werden, ohne die kritische Differenz des hermeneutischen Zirkels zu sprengen.

nur die neukantianische Formulierung dieser Vorstellung, die an der Notwendigkeit bei bleibender Unmöglichkeit, einen Übergang oder Zusammenhang beider zu denken, scheitert, wobei der zu denkende, aber problematische Übergang, der Fakt und Wert vereinen müsste, Bedeutsamkeit genannt wird. Dreht man den Zusammenhang aber mit Heidegger um und versteht die Bedeutsamkeit als das „Primäre", erscheint sowohl die Subjektivität in ihrem Gegenüber zur Welt als herauslösende Abstraktion aus dem Ganzen des In-der-Welt-seins des Daseins. Auf Seiten des Subjekts werden dann sein Sach- wie auch sein Werturteil als Entgegensetzung eines ursprünglich Ungetrennten erkennbar. Entsprechendes gilt auch für die Seite der welthaften Objektivität. Um das ursprünglich Zuhandene als bloß noch Vorhandenes zu betrachten, muss von seinen Verweisungsbezügen abstrahiert werden, es aus seinem Verweisungszusammenhang herausgeschnitten werden. Das nur noch Vorhandene ist damit ein defizitärer Modus des Zuhandenen, wie auch die theoretische Betrachtung aus dem ursprünglich pragmatischen Umgang herausgelöst werden muss. „Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt." (SZ, 61)

Auf diese Weise zeichnet Heidegger nach, wie es zu konkreten Aussagen in der Rede kommen kann, die aber nicht die Welt durch propositionale Aussagen oder transzendentale Synthesen konstituieren, wie nachkantische Erkenntnistheorien behaupten. Vielmehr sind Rede und Auslegung Explikationsformen des grundlegenden pragmatischen Verstehens als Sich-Verstehen-auf-etwas, das die Bedeutsamkeit und den Bewandtniszusammenhang der Welt erschließt. Geht man mit der Erkenntnistheorie dagegen umgekehrt vor, wie es die Neukantianer tun, kommt man über einen Kognitivismus nicht hinaus. Es ist gerade der Erfolg des Kognitivismus und der epistemologischen Analyse, die seine Hauptschwierigkeit erst entstehen lassen, denn durch die Aufdeckung der „reinen" Vernunftstrukturen wird jede Form ihres ursprünglichen Zusammenhangs systematisch ausgeblendet und theoretische Erkenntnis nicht nur Werturteilen entgegengesetzt, sondern auch den emotiven Dimensionen der Urteile insgesamt. Gleiches gilt für die „Dinge", die zunächst bloß vorhanden sind und mit Hilfe von Werturteilen praktisch relevant werden, ohne dass die Werturteile ihrerseits irgendeinen Einfluss auf die rein objektiven Sachverhalte haben. Im Gegensatz zu dialektischen Modellen oder zum hermeneutischen Zirkel müssen sich Werturteile zwar nach den theoretischen Sachverhalten als Ausgangspunkte richten, doch gibt es keinen rückwirkenden Effekt, da Werturteile nichts zur theoretischen Erkenntnis beitragen dürfen und schon gar keine ontologisch-konstitutive Funktion haben. Sämtliche „Qualitäten wie schön, unschön, passend, unpassend, brauchbar, unbrauchbar (…) müssen in primärer Orientierung an der Dinglichkeit als nicht quantifizierbare Wertprädikate gefaßt werden, durch die das zunächst nur materielle Ding zu einem Gut gestempelt wird" (SZ, 98), weil sie aber nicht quantifizierbar sind, bleiben sie den „Dingen" äußerlich.

Geht man dagegen mit Heidegger den umgekehrten Weg von einem ursprünglichen In-der-Welt-sein, das ein sorgendes Sichverstehen als pragmatisches Sichverstehen-auf-etwas beinhaltet, so wird der einheitliche ontologisch-existentiale Hintergrund dessen offengelegt, was ontisch-existentiell gesehen in Dichotomien und Dualismen auseinanderfällt. Subjekt und Objekt, Wert und Sachverhalt[608], Verstehen und Erkennen, Erleben und Erfahren, Emotion und Kognition. Natürlich wäre es unplausibel, das als ursprüngliche Voraussetzung anzusetzen, was sich phylogenetisch-evolutionsbiologisch wie ontogenetisch-entwicklungspsychologisch doch offensichtlich erst spät entwickelt hat (wie etwa selbstbewusste Subjektivität und das Wissen um Geltung und Wahrheit), darum liegt das „bottom-up"-Akkumulationsmodell eines naiven Empirismus zunächst nahe, das von einfachen Dingen ausgeht, denen dann immer mehr Eigenschaften zugesprochen werden können, auf die sich aber auch Werturteile beziehen können, die zwar (beispielsweise transzendental) begründbar sein mögen, aber dennoch der Subjektivität entspringen. Heidegger setzt darum zwar die existentiale Struktur der Sorge und damit auch die Faktizität von Bedeutsamkeit voraus, was einem „top-down"-Modell entspricht, doch unterscheidet er natürlich zwischen verschiedenen Explikationsstufen, so dass „höherstufige" kognitive Leistungen zwar auf unterschiedlichste Weise (etwa auch bereits im Tierreich) angelegt, aber noch nicht ausdifferenziert und verwirklicht sind.

Hier könnte Heidegger auch an Überlegungen anschließen, die uns bereits bei Herder und Cassirer, in anderer Form auch bei Dilthey begegnet sind, wenn sie darauf hinweisen, dass „Ganzheiten" im Sinne von Sinnzusammenhängen, Figuren bzw. Figurationen oder Gestalten nicht diskursiv-additiv als Summen verstanden werden können, intuitiv in dem Sinne, dass der entsprechende Zusammenhang instantan gesehen werden muss. Wenn man hingegen auf einer diskursiven Strukturierung besteht, muss man angeben können, wie die Art der Gliederung bzw. „Gestaltung" geformt wird. „Eigentlich ist es unplausibel, daß sich ein

[608] Dieser Gegensatz ergibt auch sprachanalytisch gesehen keinen Sinn, wenn man (etwa im Anschluss an den späten Wittgenstein) den „pragmatic turn" mit vollzieht. Vgl. auch Hilary Putnam: The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge/Mass. 2002, insbesondere S. 28-45.

bedeutungshaftes Ganzes ergeben soll, indem immer nur bedeutungslose Elemente miteinander kombiniert werden.“[609] Im hermeneutischen Modell kann hingegen gar nicht von einem Teil gesprochen werden, ohne ein mögliches Ganzes, einen möglichen Zusammenhang vorauszusetzen, wie implizit und vage auch immer. Und: Ein solcher Zusammenhang, den Heidegger das Bezugsganze der Welt in ihrer Weltlichkeit nennt, ist nicht einem Subjekt gegenüber zu stellen, sondern der Mensch ist als Dasein wesentlich In-der-Welt-Sein. Werturteile hingegen blieben entweder subjektbezogene (wenn auch u.U. begründete) Setzungen, dann aber bleiben sie den „Dingen“ äußerlich. Will man hingegen behaupten, dass ein „Worumwillen“ oder „Um-zu“ eine objektive Eigenschaft sei, so dass etwa eine Türklinke die Eigenschaft des Türöffnens hat, dann wird aus dem Werturteil unter der Hand ein Sachverhaltsurteil[610], wie wir schon bei Rickert gesehen haben – so lange es eben bei der streng bivalenten und für vollständig gehaltenen Disjunktion beider bleibt.

Die Forschungen zur „Künstlichen Intelligenz“ sind (wie Hubert Dreyfus zurecht betont) gerade deswegen so interessant in diesem Zusammenhang, weil sie gerade das versuchen und reine Informationen in konditionale Algorithmen verarbeiten wollen. Auf diese Weise müssen aber bereits alle möglichen Konditionen definiert oder aber der Computer in die Lage versetzt werden, sämtliche Situationen, die ja historisch gesehen einzigartig sind, so zu reduzieren, dass ihre Eigenart authentisch und angemessen bestimmt und dennoch unter eine Regel subsummiert wird – was freilich voraussetzt, dass es keine neuartigen Situationen oder Regeln geben kann. Auch was eine „Situation“ überhaupt ist, welche Informationen jeweils relevant sind, dürfte so kaum zu bestimmen sein. Für Heidegger werden Situationen durch das Selbstverstehen auf der existentialen Grundlage der Sorge konstituiert, wodurch die Frage nach Angemessenheit bzw. Eigentlichkeit möglich wird. Robert Brandom und andere haben (wie wir gleich sehen werden) auf den vermittelnden Charakter von Sprache und Intersubjektivität noch stärker herausgehoben, als dies bei Heidegger bereits der Fall ist. Situationen erscheinen dann im Licht sprachlicher Ausdrücke bzw. dessen, wie „Man“ mit ihnen umgeht bzw. umgehen könnte. Hier macht sich die unverzichtbare Rolle des qualitativen Erlebens und Evaluierens bemerkbar, die gerade aufgrund der fehlenden Letztbegründung einen infiniten Regress lediglich in seiner vitiösen Art vermeidet, und im Gegenteil einen gutartigen infiniten Regress ermöglicht, der immer neue Verstehensgrundlagen erproben kann, die sich dann gemäß ihrer hermeneutischen Erschließungskraft, ihres pragmatischen Potentials und ihrer expressiven Authentizität gemäß bewähren müssen. Denn bereits im Verstehensvollzug, im Entwerfen von Verstehensmöglichkeiten werden diese zugleich schon evaluiert. So können von allem Begegnenden her die bisherigen und etablierten Verständnisweisen modifiziert werden, weil etwa im Lichte der einen Situation oder des einen Ereignisses eine andere Situation oder ein anderes Ereignis in einem neuen Licht erscheint. Einem Computer kann niemals „alles“ fraglich werden (wie das dem Dasein durch Angst geschieht) und auch Verarbeitungs- und Bewertungsstrukturen können nur infrage gestellt werden, wenn wiederum andere vorausgesetzt werden, die alternative Verarbeitungsprozeduren vergleichen usw. Solche letzten Verarbeitungsprozeduren müssen immer vorausgesetzt und beansprucht und können niemals wirklich so in der „Schwebe“ gehalten werden, dass sie sich von ihrer hermeneutischen Erschließungskraft her imponieren. Entsprechend ergibt sich für die KI-Forschung genau das gleiche Problem wie für Rickerts Theorie der historischen Kulturwissenschaften, denn was soll aus der unermesslichen Summe von möglichen Themen selektiert und welche Fragen bzw. Prädikate sollen gestellt und erprobt werden? Diese Fragen können entweder zu gut beantwortet werden, dann stehen die Verarbeitungsprozeduren schon fest und es bleibt im Hinblick auf sie nichts mehr zu lernen oder sie können gar nicht beantwortet werden. Wirkliche Lernprozesse, die hermeneutisch zirkulär und nur emotiv vermittelt und orientiert sind, werden so nicht denkbar.

Exkurs: Zu Robert Brandoms Heideggerlektüre

In einer bekannt gewordenen Heidegger-Interpretation, die ihren Reiz gerade dadurch erhält, dass sie sich im Gegensatz zur Heidegger-Orthodoxie von den sprachlichen Vorgaben löst und neue, zum Teil gewagte Terminologien fruchtbar macht, stellt Robert Brandom zwei Aspekte von Heideggers Bedeutsamkeitsbegriff ins Zentrum seiner Überlegungen. Erstens will er zeigen, dass Bedeutsamkeit ein Produkt der Anerkennung sozialer Praktiken und damit responsiver Rationalität ist. Zweitens verweist er darauf, dass auch die Überführung des praktischen Verstehens von Bewandtniszusammenhängen im hermeneutischen Als in

[609] So Hubert L. Dreyfus: In-der-Welt-sein und Weltlichkeit. Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§ 19–24), in: Thomas Rentsch (Hg.): Martin Heidegger. ‚Sein und Zeit‘, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 78.

[610] „Wird nicht mit der materiellen Dinglichkeit unausgesprochen ein Sein angesetzt – ständige Dingvorhandenheit –, das durch die nachträgliche Ausstattung des Seienden mit Wertprädikaten so wenig eine ontologische Ergänzung erfährt, daß vielmehr diese Wertcharaktere selbst nur ontische Bestimmtheiten eines Seienden bleiben, das die Seinsart des Dinges hat? Der Zusatz von Wertprädikaten vermag nicht im mindesten einen neuen Aufschluß zu geben über das Sein der Güter, sondern setzt für diese Seinsart die Seinsart purer Vorhandenheit nur wieder voraus“ (SZ, 99).

Aussagen über einzelne Bedeutungen im apophantischen Als, also die Transformation von Bedeutsamkeit in Bedeutung innerhalb solch inferentieller sozialer Praktiken verbleibt und nicht etwa mit ihnen bricht.

Ausgangspunkt von Brandoms Interpretationsvorschlags ist die Beobachtung, dass sowohl im intersubjektiv-inferentiellen Pragmatismus wie auch (so die These) bei Heidegger, die soziale Praxis normativierender sprachlicher Interaktionen des Mitseins fundamental gegenüber den Grundunterscheidungen der traditionellen Philosophie sind. Weil die Unterscheidung von subjektiven und objektiven „Gegenständen" und Seinsbereichen sekundär gegenüber dem Existential des Mitseins ist, konzipiert Brandom diesen Zusammenhang entsprechend von „Hegels Idee (…) einer dritten Kategorie *sozialer* Gegenstände. Zur Debatte steht hier die Domäne sozialer *Angemessenheit*, in welcher, wie bei den Umgangsformen, die soziale Praxis den obersten Gerichtshof bildet."[611] Die besondere Leistung des Mitseins besteht daher nicht einfach darin, den Zugang zur Welt und ihren Objekten zu ermöglichen, sondern Formen des Umgangs mit ihnen in sozialen Praktiken zu etablieren und zu verankern, die dann als „Angemessenheit" Normativität ermöglichen, und so ihrerseits Bedingung dafür ist, dass es erkenntnistheoretische Fragen überhaupt geben kann. „Der ontologische Vorrang des Sozialen läßt sich anhand einer spezifischeren These rechtfertigen: Pragmatismus bezüglich Autorität. Hierin liegt die Behauptung, daß alle Angelegenheiten von Autorität oder Privileg, insbesondere die epistemische Autorität, Fragen sozialer Praxis und nicht objektive Tatsachen sind. (…) Die Kategorie des Sozialen ist dann als eigengesetzlich und damit als ontologisch fundamental anzusehen. (…) Im folgenden wird die Auffassung vertreten, daß Heidegger im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* genau diesen Gedanken entwickelt."[612]

Fasst man das Dasein allein als individuelle Existenz, ist schlicht nicht nachzuvollziehen, warum „das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit" im „vorgängig verstehendem Vertrautsein (…) begegnen" sollte (SZ, 123). Brandom scheint sagen zu wollen, dass, wenn man „Geworfenheit" nach dem Modell einer Notlandung in der fremden Welt eines unbekannten Planeten versteht, allenfalls verstanden wird, dass dem pragmatischen Umgangswissen eine Priorität vor theoretischen Aussagen zukommen muss, weil alles Begegnende zunächst nach den Kriterien von nützlich und schädlich, förderlich und gefährlich beurteilt wird. Doch genau das müsste erst erprobend herausgefunden werden, denn zunächst wäre alles fremd und widerständig und von Vertrautsein könnte keine Rede sein. Brandom verweist daher auf den Sachverhalt, „daß das Sein des Daseins seiner Natur nach sozial ist: Sofern Dasein überhaupt ist, hat es das Mitsein als seine Seinsart" (SZ, 125), denn „Dasein ist selbst wesentlich Mitsein"[613] (SZ, 120). Entscheidend ist hier, dass nur so das handelnde Sich-auskennen-mit dem Zuhandenem nachvollzogen werden kann, denn „die Sozialität des Daseins (ist) wesentlich für die praktische Aktivität, die die weltliche Bedeutsamkeit konstituiert"[614]. Alles Seiende ist auf eine Weise gegeben, die untrennbar mit dem verbunden ist, wie die Mitseienden mit ihm umgehen. „Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang ‚begegnenden' Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese ‚Dinge' begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist." (SZ, 120)

Wenn Heidegger wiederholt darauf verweist, dass „das Mitsein für das In-der-Welt-sein konstitutiv" (SZ, 121, vgl. 125) ist und bleibt, zielt er vor allem auf das praktische Umgangswissen, das unser In-der-Welt-sein ausmacht. So konstitutiv das Mitsein für das praktische Vertrautsein des In-der-Welt-seins ist, so ist es doch ebenso konstitutiv für das *dann* auf solche Weise ermöglichte individuelle Dasein. „Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein" (SZ, 124). Weil sich das individuelle Dasein aus dem Existential des Mitseins entwickelt, ist das praktische Vertrautsein mit der Umwelt nicht erst Errungenschaft des individuellen, sondern mitseiendem Dasein, genauer gesagt: des zu Unrecht gern gescholtenen „Man". „Zunächst ‚bin' nicht ‚ich' im Sinne des je eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst' zunächst ‚gegeben'." (SZ, 129)[615]

Die Tatsache, dass das Dasein wesentlich Mitsein und damit sozial strukturiert ist, hat zwei weit reichende Folgen. Erstens kann nur so das Ich oder Selbst des individuellen Daseins entwickelt werden, was Brandom mit Hinweisen auf Hegels Theorie der Anerkennung plausibilisiert, auf die sich Heidegger hier sicherlich (wenn

[611] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 532.

[612] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 534.

[613] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 540.

[614] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 540.

[615] Alle hier angeführten Zitate aus *Sein und Zeit* finden sich bei Brandom: Heideggers Kategorien, S. 540.

auch nicht explizit) bezieht. Zweitens kann nur dank der sozialen Mitseinsstruktur des Daseins überhaupt erst von einem „vorgängig verstehenden Vertrautsein“ mit der Welt im In-der-Welt-sein gesprochen werden. Dasein ist mit Welt vorgängig vertraut, weil es weiß, was Man tut, genauer gesagt: es existiert selbst in der Weise des Man. Hier ergeben sich deutliche Parallelen zum Symbolischen Pragmatismus im Anschluss an George Herbert Mead und dessen Theorie des generalisierten Anderen, über den das Ich sein Selbst- und Weltverstehen erlernt, auch wenn Brandom Mead an dieser Stelle nicht erwähnt.[616]

So betont Brandoms Rekonstruktion, „wie dezidiert nicht-cartesianisch und nicht-subjektiv Heideggers Konzeption“ ist. Denn „die Zueignung von Zeug, das eine gewisse Bedeutsamkeit besitzt, ist eine öffentliche Verhaltensfrage, in der darüber entschieden wird, wie das entsprechende Ding behandelt oder wie mit ihm umgegangen wird, und nicht ein geistiger Akt.“[617] Auf diese Art wird die Bedeutsamkeit der Dinge über soziale Anerkennungsverhältnisse rekonstruiert, in denen wir Umgangsweisen und Autoritäten in eins anerkennen, indem wir ihnen entsprechend oder ihnen entgegen handeln. Die Rekonstruktion von Bedeutsamkeitsgenerierungen erhält so „eine natürliche sozial-behavioristische Lesart. (…) Solche praktischen Fähigkeiten lassen sich ohne Rückgriff auf irgend etwas Subjektives aufseiten der Handelnden beschreiben.“[618]

Die einzelnen Bedeutungen entstehen dadurch, dass der Bewandtniszusammenhang der Bedeutsamkeit „aufgelöst“ und „zerschlagen“ wird (SZ, 161). Wie ist das möglich? An dieser Stelle stellt sich das Problem der spezifisch menschlichen Möglichkeiten von Reflexion und Distanznahme. Indem Heidegger auch Bedeutung und Aussage in Auslegung und Verstehen fundiert, diese aber schon im „umsichtigen“ Umgang mit den Dingen verortet, fasst er sie in größtmöglicher Kontinuität zu Formen „vorprädikativen Verstehens“ (SZ, 359). „Die Umsicht bewegt sich in den Bewandtnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. (…) Die übersichtliche Umsicht des Besorgens *bringt* dem Dasein im jeweiligen Gebrauchen und Hantieren das Zuhandene *näher* in der Weise der Auslegung des Gesichteten. Die spezifische, umsichtig-auslegende Näherung nennen wir die *Überlegung*. Das ihr eigentümliche Schema ist das ‚wenn-so‘: wenn dieses oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Gebrauch genommen, hergestellt werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gegebenheiten.“ (SZ, 359) Bedenkt man, dass schon Tiere ihr Verhalten an konditionale Zusammenhänge anpassen können, sogar Werkzeuge benutzen, manche gar Werkzeuge eigens herstellen, wird erkennbar, wie niedrig der Verstehensbegriff angesetzt ist. Schon auf der untersten Ebene des verständigen In-der-Welt-seins ist damit ein existential-hermeneutisches Als angesetzt, um den konditionalen Zusammenhängen entsprechen zu können. „Was mit dem ‚Wenn‘ angesprochen wird, muss schon *als das und das* verstanden sein. (…) Das Schema ‚etwas als etwas‘ ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet.“ (SZ, 359) Nun kann man sicherlich darüber streiten, ob im Fall angemessener Reaktionen auf Wenn-dann-Relationen wirklich ein hermeneutisches Als vorausgesetzt werden muss, oder ob hierzu nicht schon eine klassische Konditionierung genügt und insbesondere: worin der genaue Unterschied liegt, der den Zusammenhang von Reiz und Reaktion symbolisch vermittelt. Auch der Begriff der „Überlegung“ setzt vielleicht doch schon eine gewisse Distanznahme von einem unmittelbaren, angemessenen In-Gebrauch-Nehmen und Sichverhalten voraus, ein Zögern oder „Zaudern“, das den Bezug auf virtuelle Alternativen ermöglicht. In jedem Fall geht die „Überlegung“ insofern über das selbstverständliche, unmittelbar-angemessene Sichverhalten (die Passung in den Zusammenhang) hinaus, als dieses hier selbst thematisch wird, denn die Überlegung bezieht sich auf etwas und setzt damit eine (wie auch immer minimale) Differenz. Der Bezug ist hier allerdings noch der Zusammenhang selbst, und die Distanzierung erfolgt noch rein faktisch, wird ihrerseits also gerade nicht thematisch, wie das erst im Fall der Störung des Um-zu-Bezuges der Fall ist. Spätestens dann aber kommt es nun zur bereits angesprochenen Vereinzelung der Dinge durch Herauslösung aus dem Bewandtniszusammenhang der Bedeutsamkeit und damit zur „Bedeutung“ (SZ, 161). „Diese Nivellierung des ursprünglichen ‚Als‘ der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.“ (SZ, 158)

Auf diese Weise wird ist die Aussage die angemessene Entsprechung zum bloß Vorhandenen und insofern reine Theorie. Trotzdem bleibt die Aussage selbst aber „Derivat der Auslegung“ (SZ, 160), sie wird als Zuhandenes gebraucht und die Vorhandenheit bezieht sich allein auf den Modus ihres Inhalts. Der Paragraph 33 führt drei Aspekte der Aussage an, sie ist „Mitteilung“, „Aufzeigung“ und „Bestimmen“; schon die

[616] Eine gemeinsame Quelle von Heidegger und Mead könnte neben Hegel auch Meads Lehrer Wilhelm Dilthey sein, der in seiner mittleren Phase der 1890er Jahre deutlich pragmatistische Tendenzen zeigte.

[617] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 535.

[618] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 539.

grammatische Form dieser Bestimmungen betont den Handlungscharakter der Aussage, die so gesehen „eine sehr spezielle Art von Zeug“ ist[619]. „Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhandenen, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann.“ (SZ, 224) Damit wird zwar das Ausgesagte aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst, gleichzeitig aber wieder in einen neuen Zusammenhang hineingestellt.[620] Dasein kann nur deswegen wesentlich intersubjektiv-öffentlich (d.h. Mitsein ein Existential) sein, weil Sprache und Bedeutung es auf allen Stufen des Verstehens ebenfalls sind. Weil schon die ursprüngliche Vertrautheit mit dem Bewandtniszusammenhang (Welt) durch das existential-hermeneutische Als strukturiert ist, kann es in Form des apophantischen Als ausgesagt werden, oder anders formuliert: *Die Bedeutsamkeit der Welt ermöglicht die Bedeutung der Aussagen und Dinge*. Die verschiedenen Stufen des Verstehens unterscheiden sich daher in ihrer Ausdrücklichkeit; der zunächst implizite Zusammenhang wird ausgelegt und expliziert. Man könnte durchaus von „Expressivität“ sprechen, wenn dies nicht solch starke Reminiszenzen an die romantische Subjektivität des Genies beinhalten würde, die Heidegger zur Zeit von „Sein und Zeit“ 1927 bereits hinter sich gelassen hatte. Im Sinne eines programmatischen „Making it explicit“ formuliert Brandom darum: „Behauptungen, Aussage-Zeug, stellen ‚verschärfte‘ auslegende Antworten dar, weil in ihnen die in gewöhnlichem Zeug nur impliziten Bedeutsamkeiten explizit oder ‚thematisiert‘, d.h. Behauptungen und Folgerungen und damit Begründungsansprüchen zugängliche werden.“[621]

Für Brandom löst aber auch noch das Aufstellen von Aussagen über Vorhandenes und seine Bedeutungen zwar das Bedeutsame aus seinem Bewandtniszusammenhang heraus und isoliert es, aber auch das muss noch als soziale Praxis verstanden werden. „Entscheidend ist, daß der Übergang von mit sozial instituierten Bedeutungen versehenem Zuhandenem zu objektiv vorhandenen Dingen keine Dekontextualisierung darstellt, sondern vielmehr eine Rekontextualisierung. Die Aussage und die sie ermöglichende Praxis des Gebens und Forderns von Gründen sind selbst eine besondere Art praktischer Aktivität.“[622]

Brandoms Interpretationsvorschlag verweist zurecht auf die grundlegende und unersetzbare Intersubjektivität für den verständigen Umgang mit Welt, also für die Konstitution von Bedeutsamkeit. Brandom beschreibt verstehendes In-der-Welt-sein als Reaktion auf und Antizipation von Erwartungen und Reaktionen der Anderen. Und in der Tat beschreibt Heidegger das Mitsein ja nicht nur als Verfallenheit, sondern auch als ein Existential, das Verstehen und Bedeutsamkeit erst ermöglicht. Wenn Brandom allerdings behauptet, dies lasse sich „ohne Rückgriff auf irgend etwas Subjektives“ nachvollziehen, schließt er Heideggers Verweis auf den Selbstbezug des sorgenden Daseins und speziell den Modus der Befindlichkeit kategorisch aus. Aus diesem Grund spielt das Worumwillen bei ihm keine Rolle. John Haugeland hat dies als Defizit erkannt. Und weil er sowohl an der Notwendigkeit des nur über die Befindlichkeit fundierten Worumwillens als auch an Brandoms Bedeutungskonstitution aus inferentiellen sozialen Praktiken festhalten möchte, behauptet er konsequenterweise auch das Worumwillen selbst als inferentiell-intersubjektive Größe.[623]

Ganz auf der Linie eines von Brandom interpretierten Heidegger kann der Symbolische Interaktionismus eine Bedeutungstheorie formulieren, die ganz von der Bedeutsamkeit her gedacht ist, eine Bedeutsamkeit, die pragmatische wie intersubjektive Elemente miteinander verbindet. So formuliert Herbert Blumer die Grundlagen des vor allem auf George Herbert Mead zurückgehenden Symbolischen Interaktionismus folgendermaßen: „Die erste Prämisse besagt, dass Menschen ‚Dingen’ gegenüber auf der Grundlage von Bedeutungen handeln, die diese Dinge für sie besitzen. (…) Die zweite Prämisse besagt, dass die Bedeutung solcher Dinge aus der sozialen Interaktion, die man mit seinem Mitmenschen eingeht, abgeleitet ist oder aus ihr entsteht. Die dritte Prämisse besagt, dass diese Bedeutungen in einen interpretativen Prozess, den die

[619] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 544.

[620] „Entscheidend ist, daß der Übergang von mit sozial instituierten Bedeutungen versehenem Zuhandenem zu objektiv vorhandenen Dingen keine Dekontextualisierung darstellt, sondern vielmehr eine Rekontextualisierung. Die Aussage und die sie ermöglichende Praxis des Gebens und Forderns von Gründen sind selbst eine besondere Art praktischer Aktivität.“ (Brandom: Heideggers Kategorien, S. 546)

[621] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 546.

[622] Brandom: Heideggers Kategorien, S. 546.

[623] John Haugeland: Dasein’s Disclosedness, in: Southern Journal of Philosophy 28 (1998), S. 51-73; vgl. Liptow: Zur Rolle der Sprache, S. 30 Anm. 5.

Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert werden."[624]

Bedeutsamkeit wird hier ersichtlich als Umgangsverstehen und Eröffnung von Verhaltensmöglichkeiten, die darum dasjenige artikulieren, was etwas „für" jemanden bedeutet, und die Fähigkeit zum Erkennen dieser Möglichkeiten wird intersubjektiv vermittelt. Die affektiven Wertungen kommen deshalb zustande, weil mit diesen Möglichkeiten verschiedene Versionen eigenen Selbstseins verbunden sind, die unterschiedliche emotive Stellungnahmen auslösen. Denn in ihnen wird antizipierend geahnt, welche Konsequenzen diese verwirklichte Möglichkeiten jeweils haben werden. Wenn Brandom den „anti-cartesianische(n)" Charakter des übernommenen Umgangswissens betont, das „ohne Rückgriff auf irgend etwas Subjektives" eine „natürliche sozial-behavioristische Lesart" von Bedeutsamkeit ermöglichen soll, schüttet er das Kind mit dem Bade aus, weil er so weder dem ontologischen Rang von Heideggers Stimmungsbegriff, noch der präreflexiven Bewertungsinstanz des qualifizierenden phänomenalen Bewusstseins gerecht werden kann, sondern nur ein Subjektivitätskonzept bekämpft, das er entweder als vollkommen bestimmungs- und funktionsloses Qualia-Bewusstsein der reinen Innerlichkeit auffasst, oder mit überzogenen Ansprüchen der philosophischen „cartesianischen" Tradition assoziiert. Völlig zurecht mahnt er dagegen die intersubjektive wie handlungstheoretische Bestimmbarkeit des Bedeutsamkeitsbegriffs wie des Selbstverstehens an, ähnlich wie bereits der mittlere Dilthey seinen zunächst als vermittlungslose Evidenz aufgefassten Begriff des Erlebens pragmatisch bestimmt. Der Mangel einer reinen Innerlichkeit wird so vermieden und die Bestimmtheit des Erlebens stattdessen an handlungstheoretische wie intersubjektive Standards verknüpft. Tendenziell zu kurz kommen in pragmatistisch aber die Möglichkeit des apophantischen Als, wie es in präpositionalen Ausdrücken und rein theoretischen Sachverhaltsurteilen zum Ausdruck kommt, ebenso wie die Möglichkeit rein formaler Bedeutungsgenerierung, etwa in logischen Kalkülen oder strukturalistischen Sinnkonstruktionen; auch sie müssten sich auf eine pragmatisch-intersubjektive Bedeutsamkeit als gemeinsame Wurzel von Sinn und Bedeutung zurückführen lassen, was aber kaum möglich zu sein scheint.

2.1.7.4 „Eigentliche" Bedeutsamkeit? Angst als Krise und Generator von Bedeutsamkeit

Brandoms Hinweis, dass auch rechtes Verstehen auf der Grundlage des Mitseins ermöglicht wird ist zwar zutreffend, doch darf nicht übersehen werden, dass das Dasein im Modus des alltäglichen Man „zunächst und zumeist" an die Welt verfallen ist. Auch die mögliche Ganzheit wird im gesamten ersten Teil von *Sein und Zeit* noch nicht thematisiert. Das wird erst durch die Analyse der Angst möglich. Die Angst hat im Gegensatz zur Furcht (wie schon Kierkegaard zeigt) kein intentionales Korrelat im engeren Sinn. „Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches." (SZ, 186) Die Angst konfrontiert das Dasein mit der unmöglichen Möglichkeit des Nicht(-mehr)-Seins und seines Todes. In Anbetracht dessen versinkt alles in Unbedeutsamkeit. „Die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit." (SZ, 186) Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Denn die Unbedeutsamkeit betrifft alles, nur eines nicht: das Dasein selbst und damit die Weltlichkeit. Wenn sich das Dasein selbst unbedeutsam wäre, könnte es keine Angst haben. Zu den Folgen der Angst-Stimmung für ein mögliches eigentliches Dasein (sozusagen das subjektive Element des In-der-Welt-sein unter ontischen Bedingungen) werden wir später noch kommen. Zunächst sei nur darauf verwiesen, dass auch die Unbedeutsamkeit von „allem" nicht in jeder Hinsicht „alles" versinken lässt, sondern manches auch erst erschließt und konstituiert. „Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*." (SZ, 187) Wenn die Weltlichkeit (sozusagen als Lebensform) über das explizite Verstehen und Auslegen thematisiert würde, würde sie selbst zu einem endlichen Etwas, das aber nur innerweltlich sein kann und ihre spezifische Weltlichkeit würde verloren gehen. Das „Ganze" in seiner Einheit ist das Unthematisierbare und kann daher auch nur durch eine Befindlichkeit bzw. Stimmung gewahrt werden. „Die Welt vermag nichts mehr zu bieten, ebenso wenig das Mitdasein anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der Welt und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. (…) Die Angst vereinzelt das Dasein" (SZ, 187) Im Modus der Angst wird klar, dass die innerweltliche Bedeutsamkeit des Wozu immer relational auf anderes Innerweltliches angewiesen ist, letztlich aber seine Bedeutsamkeit dem Worumwillen des selbstbezüglichen Daseins verdankt. Aber es kann nicht seinerseits umgekehrt für das Worumwillen oder das In-der-Welt-sein

[624] Herbert Blumer: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus, in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Köln: Opladen, S. 81.

insgesamt bedeutsam sein bzw. es bedeutsam machen. Auch für das Mitsein Anderer gilt das gleiche. Die Vereinzelung ergibt sich daraus, dass Dinge, Handlungen und auch Mitmenschen immer nur innerweltlich begegnen. Dagegen gehören das umfassende Ganze der Welt wie auch das je eigene Dasein offensichtlich engstens zusammen, denn auch wenn „alles" fraglich wird, so bleibe ich doch noch in einer unmittelbaren Beziehung zu mir, die ebenso undistanzierbar ist, wie die Welt, die nicht thematisiert werden kann, ohne verendlicht und verdinglicht zu werden. Deswegen ist Dasein wesentlich In-der-Welt-sein, und Welt wird Welt durch ihre Weltlichkeit. Die „durchschnittliche Alltäglichkeit" des Man, die „beruhigte Selbstsicherheit, (und) das selbstverständliche ‚Zuhause-sein'" brechen in sich zusammen und werden als Fluchtversuche vor dem „Un-zuhause" und der „Unheimlichkeit" des Daseins durchschaut. „Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden*." (SZ, 189, Kursivierung dort) Diese Aussagen Heideggers ergeben einen aufschlussreichen Kontrast zur Beschreibung der metastufigen ästhetischen Erfahrung bei Kant. In dieser Erfahrung wurde ja nicht ein bestimmtes Etwas selbst erfahren und synthetisiert, sondern unsere „Passung" in die Welt, was durch die Gefühle von Lust und Unlust angezeigt wurde.[625]

Das „Phänomen", an dem die Angst um das eigene In-der-Welt-sein sich unablässig zeigt ist das Wissen um den eigenen Tod, also das „Sein zum Tode"[626]. Andere Menschen sterben allenfalls, doch ist dies selbst als einschneidendes Erlebnis immer nur innerhalb meiner Welt möglich, während letztere in der Angst selbst auf dem Spiel steht. „Das Man gibt Recht und steigert die Versuchung, das eigenste Sein zum Tode such zu verdecken." (SZ, 253) Damit ist schon der Weg zur Eigentlichkeit gewiesen, die sich im „Mut zur Angst vor dem Tode" (SZ, 254) zeigt. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit dürfen nicht als moralisierende Kategorien verstanden werden, sondern bezeichnen strengt terminologisch einen Modus desjenigen Daseins, das seiner existentialen Struktur entspricht und sie annimmt (wiederholt und übernimmt), oder ihr zu entgehen sucht und sie verdeckt.[627] Da dies in erster Linie die Vereinzelung (Jemeinigkeit) und damit mögliche Ganzheit von Dasein und Weltlichkeit sind, nimmt Heidegger auch hier Stimmungen in den Blick und nicht etwa intentionales Verstehen oder ähnliches, was wiederum verendlichen und sich auf irgendetwas Bestimmtes richten würde.

Wenn der Angst und dem unentrinnbaren Selbstseinmüssen nicht mehr aus dem Weg gegangen, sondern beide bejaht und ergriffen werden, nennt dies Heidegger Entschlossenheit (SZ, 296ff). Damit wird aber nicht etwas Neues geschaffen, sondern lediglich willentlich wiederholt und übernommen, was das Daseins seiner Struktur nach (als Sein zum Tode) ohnehin ist. Ähnlich wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* der Tod als „absoluter Herr" alle weltlichen Herren relativiert und gerade so durch Krise und Schrecken Freiheitseffekte entwickelt (auch hier erweist sich Kierkegaard als ausgezeichneter Hegelinterpret), so haben Angst und Vorlaufen zum Tode[628] auch in Heideggers Fall vor allem den negativ-kritischen Effekt gegen die Verfallenheit

[625] Auch ohne objektive Erkenntnis zu sein hält Kant doch fest, „daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung der Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen" (KdU, B 169).

[626] Zur „Grundbefindlichkeit der Angst als eine(r) ausgezeichnete(n) Erschlossenheit des Daseins" insbesondere SuZ § 40; das „mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode" wird in den Paragraphen §§ 46-53 untersucht.

[627] Zur Eigentlichkeit vor allem SuZ 42f, 260-267 sowie die Paragraphen §§ 54-60; dazu Andreas Luckner: Wie es ist, Selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit, in Thomas Rentsch (Hg.): Martin Heidegger ‚Sein und Zeit' (Klassiker Auslegen, Bd. 25), Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 149-168.

[628] Die Formulierung vom Vorlaufen zum Tode könnte, wie Thorsten Dietz mit guten Gründen vermutet, aus Luthers Genesiskommentar stammen, wo es heißt: „Nam etsi vitam, quam hic vivimus, non volumus appellare mortem, tamen profecto aliud nihil est quam perpetuus cursus ad mortem. (…) Statim enim ab utero matris mori incipimus." (WA 42, 146), zitiert nach Thorsten Dietz: Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 302f. Heidegger verweist selbst nur sehr allgemein auf Luthers Genesiskommentar, doch findet sich dort auch die Verknüpfung der Furcht als Folge der Sünde mit dem Stichwort der „Flucht" vor Gott und in die endliche Welt (WA 42, 128ff; Dietz: Furcht bei Luther, S. 301f), mit dem auch Heidegger den „Fall" (das Dasein ist je schon „abgefallen", SZ, 176) und die Verfallenheit des Menschen charakterisiert (SZ, 184ff). Auch der Gedanke der Vereinzelung durch den Tod ist bei Luther in der ersten Invokavitpredigt von 1522 prominent und eindringlich formuliert: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir uns wohl schreien, aber jeder muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes: Ich werde nicht bei dir sein noch du bei mir." (WA 10,3; zitiert nach Martin Luther: Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, hg. von Gerhard Ebeling u.a., Frankfurt: Insel 1995, S. 271) Auch der systematische Zusammenhang von angstbedingter Uneigentlichkeit und angstbereiter Eigentlichkeit bei Heidegger dürfte (vermittelt über Kierkegaard) auf Luthers Verständnis von Furcht bzw. Sünde als Unglaube zurückgehen. Doch wird hier auch der entscheidende Unterschied deutlich, denn Angstbewältigung ist nach Luther keine *Möglichkeit* des Menschen. Auch bei Heidegger ist dies nur in eingeschränktem Maße, denn der Entschluss der Entschlossenheit holt die Stimmung und mit ihr das Ganze niemals ein. Wollte man trotz der Betonung von Entschlossenheit und Entwerfen auch Heidegger in diese Richtung interpretieren, müsste man bei dem Begriff der Stimmung ansetzen und mit Thomas Rentsch darauf verweisen, dass die Affirmation,

an das Man und die Welt der tausend Einzelfakten. „Das Dasein ist je schon und demnächst vielleicht wieder in der Unentschlossenheit. Dieser Titel drückt das Phänomen aus, das als Ausgeliefertsein an die herrschende Ausgelegtheit des Man interpretiert wurde." (SZ, 299) Denn so hat das Dasein die Möglichkeit, sein mögliches Selbstsein zu ergreifen und eigentlich zu werden, indem es dem Ruf seines Gewissens folgt (Entschlossenheit). Die Entschlossenheit verbindet die Erschlossenheit von Welt und Selbst mit dem Entschluss der Selbstergreifung, die ontisch-existenziell das realisiert, was das Dasein ontologisch-existenzial gesehen schon immer ist. Dabei muss sich materialiter gar nichts ändern[629], denn entscheidend ist nicht, zu was sich das Dasein entschließt, sondern auf welche Weise. Wenn es nicht vor der Angst in die alltägliche Betriebsamkeit des Man entflieht, sondern sich angesichts der vereinzelnden Angst selbst als der So-und-so-Seiende wählt und affirmiert, kann er eigentlich werden. So gesehen ist Entschlossenheit (als Eigentlichkeit) ein Modus, eine besondere Art und Weise des Daseins.

Sorge hat die Struktur der bedrohten, nicht garantierten, sondern als Freiheit zu verwirklichenden Möglichkeit. Das wird gerade in Phänomenen der Negativität deutlich, was zumindest zum Teil erklärt, warum Heidegger als „teutonischer Dunkelmann"[630] wahrgenommen wurde und wird, erscheint doch das Bild des Menschen als einer „ungefragt in die Welt geworfenen, endlichen, zwischen die dunklen Pole Geburt und Tod eingezwängten, in unaufhellbare Situationen hineingestellten, im tiefsten Grunde angsterfüllten, nichtigen Kreatur"[631], schließlich scheint es immer um Angst, Schuld, Gewissen und Tod zu gehen[632]. Ernst Tugendhat hält dem entgegen: „Ich finde den häufig gegen Heidegger vorgebrachten Vorwurf, er habe eine Vorliebe für die negativen Stimmungen, unberechtigt. Die primäre Orientierung an den negativen Stimmungen hat den methodischen Grund, daß man bei ihnen, wie meist beim Negativen, die Struktur leichter erkennen kann. Im Glück wird dasselbe bejaht, was im Unglück verneint wird, das In-der-Welt-Sein, und das ‚Ja' vollzieht sich – wie jedes ‚Ja' – vor dem Hintergrund eines möglichen ‚Nein' und umgekehrt. Die Möglichkeit der Sinnlosigkeit ist die Folie des Glücks."[633] Dem ist völlig zuzustimmen, solange man letzteres rein ontisch-existentiell versteht, denn natürlich sind Bedeutsamkeit und Erschlossenheit die ontologisch-existentialen Bedingungen für Sinnlosigkeit. Das Zitat erinnert uns aber darüber hinaus noch einmal an die rein formal zu verstehende Eigentlichkeit, deren einziges Merkmal ist, sich auf das In-der-Welt-sein als Ganzes zu beziehen und nicht auf irgendetwas in der Welt, also nicht versucht, sein Dasein aus innerweltlichem Seienden oder Mitseienden heraus zu verstehen. So gibt es also durchaus „negative" Stimmungen der Eigentlichkeit, wie etwa Schuld und Verzweiflung. Schließlich wird noch einmal deutlicher, worin das Sich zu sich Verhalten des Daseins besteht, auf dem auch das Worumwillen der Bedeutsamkeit beruht. Die Bejahung bzw. Verneinung ist eine sonderbare, handelt es sich doch im Normalfall um eine intentionale Handlungsstruktur. Das, was hier bejaht wird, ist aber das In-der-Welt-sein selbst und kann als solches niemals bejaht werden, weil es damit als intentionales Objekt (noema) zu einem innerweltlich Seienden verendlicht würde, wie ja auch der Bejahende diesem gegenüber stehen müsste, um es bejahen zu können, was im Fall des In-der-Welt-seins ebenfalls unmöglich ist. Und so wird deutlich, warum hierfür eine Stimmung besonders geeignet ist, da sie weder verfügbare Handlung noch überhaupt differenzbasiertes, intentionales Bewusstsein ist. Thomas Rentsch spezifiziert daher Tugendhats Ausführungen: „Dieses Bejahen oder Verneinen, von dem Tugendhat hier spricht, darf, so ergänzen wir, nicht als *menschliches Handeln* mißverstanden werden! Wir können eine positive oder eine negative Gesamteinstellung nicht handelnd bewirken. Sie hat Widerfahrnischarakter, oder

das entschlossene Aufsichnehmen, das Bajahen des Lebens keine Handlungsmöglichkeit des Daseins ist. „Dieses Bejahen und Verneinen (…), darf, (…) nicht als *menschliches Handeln* mißverstanden werden. Wir können eine positive oder negative Gesamteionstellung nicht handelnd bewirken. Sie hat Widerfahrnischarakter, oder besser: ist ein *Sinngeschehnis*." (Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, S. 243). Diese Sichtweise scheint nicht nur sachlich konsequenter, sondern auch ein wesentliches Element in Heideggers weiterer Entwicklung geworden zu sein.

[629] „Diese eigentliche Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ‚Welt' und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ‚Welt' und wird nicht ‚inhaltlich' eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Seinkönnen heraus bestimmt." (SZ, 297f)

[630] Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, S. 242.

[631] Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart: Kröner 1969, S. 176.

[632] Der deutlich zugrunde liegende theologische Ursprung dieser Begriffe aus der Tradition von Augustin, Luther und Kierkegaard, den Heidegger selbst bestätigt (SZ, 191 Anm. 1), a-theologisch interpretiert, hat Jürgen Habermas dazu veranlasst, in einer bekannt gewordenen Heidegger Rezension aus dem Jahr 1953 von einem „Protestantismus auf dem Nullpunkt der Säkularisierung" zu sprechen (Jürgen Habermas: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahr 1935, jetzt in ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt: Suhrkamp 1981, S. 77).

[633] Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S. 209.

besser: ist ein *Sinngeschehnis*“[634] Heidegger wird später von Ereignis sprechen, das erschließt und eröffnet, aber nicht durch den Menschen vollzogen wird, sondern eher an ihm; der Mensch ist sozusagen nur der *Ort* der ontologischen Differenz, an dem sich Sein eröffnet. In jedem Fall zeigt sich hier eine Grenze der Entschlossenheit, denn so notwendig und folgerichtig sie sein mag, kann die Entschlossenheit niemals einholen, was sie ermöglicht und was sie durch Befindlichkeit der Stimmungen gewahrt. Genau deswegen geht die durch Befindlichkeit bzw. Stimmungen einerseits, durch Sinnentwürfe der Mitseienden (ob nun durch Sprache oder Verhalten) andererseits vorverstandene Bedeutsamkeit dem expliziten Verstehen und Auslegen ermöglichend voraus und wird von diesen niemals eingeholt. Hier zeigt sich die phänomenologisch-ontologische Überwindung der Erkenntnistheorie darin, dass die Stimmungen Welt vorgängig erschließen und damit unser Weltbild prägen, und so auch unsere Entscheidungen und einzelnen Verstehensvollzüge leiten.

Überträgt man diese für *Sein und Zeit* grundlegenden Überlegungen auf die Problematik von Sorge als Grundstruktur von Dasein und Bedeutsamkeit. Auch hier sind es die negativen Phänomene von Mangel und Widerständigkeit, die Trieb und Wille aufzeigen wie auch hervorrufen. „Widerstand begegnet in einem Nicht-durch-kommen, als Behinderung eines Durchkommen-wollens. Mit diesem aber ist schon etwas erschlossen, worauf Trieb und Wille *aus sind*. Die ontische Unbestimmtheit dieses Woraufhin darf aber ontologisch nicht übersehen oder gar als Nichts gefaßt werden. Das Aussein auf…, das auf Widerstand stößt und einzig stoßen kann, ist selbst schon bei einer Bewandtnisganzheit. Deren Entdecktheit aber gründet in der Erschlossenheit des Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit. *Widerstandserfahrung, das heißt strebendes Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt*.“ (SZ, 210) Die ontischen Phänomene von Mangel, Widerstand und Wille (allesamt typische Verwirklichungen der existentialen Struktur der Sorge) wären gar nicht möglich ohne die Bewandtnisganzheit der Bedeutsamkeit, so wie diese nur innerhalb der existentialen Grundstruktur der Sorge möglich ist. Was hier als „Woraufhin“ bezeichnet wird, entspricht ontologisch-existential dem Worumwillen der Bedeutsamkeitsanalyse. Was das jeweils für das einzelne konkrete Dasein (also ontisch-existentiell gesehen) jeweils ist, muss offen bleiben, *doch muss es mit struktureller Notwendigkeit jeweils besetzt sein*. Und es ist auch tatsächlich schon immer besetzt. Im Modus der Angst versinkt zwar zunächst „alles“ in Unbedeutsamkeit, doch nur vorübergehend. Denn dies ist nur die negative Seite eines Ikonoklasmus, der im Nachweis besteht, dass dasjenige, was eigene Entscheidungen, Kriterien und das existierende Sich-zu-sich-Verhalten bestimmt, nicht das Innerweltliche und nicht das Mitsein des Man ist. Was sonst? Was immer hier als Antwort gegeben werden mag, es muss vom Dasein selbst dazu ermächtigt werden, den ontischen Platz des ontologischen Worumwillens einzunehmen. Natürlich ist die Wahl nicht einfach frei (auch wenn Heidegger in SuZ noch den Entwurf stärker betont als die Geworfenheit und später das Geschick) und hängt insbesondere davon ab, von welchem Selbstverständnis ich mich selbst bestimmen lasse, mit welchen Handlungen, Personen und Lebensstilen ich mich identifiziere. Insbesondere die Stimmungen sind nicht machbar. Sie stellen sich ein und orientieren als aktuelle Stimmungen und Gefühle konkrete Verstehensprozesse und Entscheidungen. Völlig inkohärent wäre aber ein Selbstverständnis, das den Freiheits- und Vereinzelungsaspekt des Existierens ausblendet. In jedem Fall aber könnte es Erfahrungen, Lebensweisen, Mitseiende und auch Symbolisierungen geben, die die Situation des Daseins gerade auch in Angst und Selbstübernahme besser widerspiegeln als andere; eine Möglichkeit, die Heidegger weitgehend ausblendet, auch wenn er zumindest auf die „Kraft der *elementarsten* Worte“ (SZ, 220) verweist, die uns das Sein erschließen helfen.

Wieso also muss von der Angst nicht nur gesagt werden, dass sie alles in Unbedeutsamkeit versinken lässt, sondern auch umgekehrt, dass sie Bedeutsamkeit mit struktureller Notwendigkeit konstituiert? Zurecht wurde darauf hingewiesen, dass sich Angst wie auch Langeweile nicht auf dieses oder jenes, sondern alles bezieht.[635] „’Die ganze Situation’ ist traurig, das ‚ganze Leben’ ist so banal, ‚alles’ ist so langweilig.“[636] Heidegger behauptet, dass dasjenige, worum man Angst hat und dasjenige, wovor man Angst hat, identisch sei: das In-der-Welt-sein als solches. Das ist so aber nicht ganz richtig, denn dasjenige, worum ich mich ängstige ist sowohl undistanzierbar wie vor allem auch notwendigerweise affirmiert. Und affirmiert wird gerade unter Heideggers Voraussetzungen niemals nur irgendeine transzendentale Struktur (etwa das existential-ontologische In-der-Welt-sein), sondern eine konkrete ontisch-existentielle Individualität. Es kommt entscheidend auf die Frage an, als was sich das Dasein bereits versteht. Der ständig vollzogene

[634] Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, S. 243.

[635] Im Fall der Angst macht das ihren Unterschied zur Furcht aus, während der Gelangweilte sagt, dass ‚alles’ ja so langweilig ist.

[636] Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, S. 240 mit Bezug auf Ludwig Wittgenstein: Zettel, Oxford: Blackwell 1967, § 488f.

Selbstentwurf kann nur dann Sorge, Furcht, Mangel verspüren, wenn eine Differenz zwischen dem als normativ affirmierten Selbstentwurf und einem anderen, faktischen oder als möglich antizipierten Selbstentwurf empfunden wird. Genau dies meint Heidegger, wenn er wiederholt darauf verweist, dass gerade die Verfallenheit an das Man einen aussichtsreichen Einstieg in das Verstehen des Strukturganzen des Daseins ermöglicht. Denn das Verfallen muss als Flucht des Daseins vor sein beängstigenden Eigentlichkeit verstanden werden, die deshalb schon irgendwie vorgängig erschlossen sein muss, wie minimal auch immer.[637] Der antizipierte Tod ist eine Besonderheit, weil er nicht mehr eine Situation des In-der-Welt-seins ist, sondern dessen mögliches Nichtsein. Normalerweise kann sich das Dasein zu seinem möglichen Nichtsein überhaupt nicht in Beziehung setzen, allein schon deswegen, weil das Nichtsein für das Dasein undenkbar und unvorstellbar ist, wenn es aber vorgestellt werden könnte, per definitionem nicht „sein" Nichtsein sein könnte.[638] Immerhin lässt sich die Problematik in die phänomenal nachvollziehbare Frage übersetzen, ob das Leben bzw. das Dasein dem Tod bzw. Nichtsein vorzuziehen sei und in eins damit, als welches Dasein, also was es sei, das am eigenen Dasein so ununterscheidbar von „mir" und damit zusammen so wertvoll für mich ist. Desweiteren kann man mit Heidegger von der strukturellen Notwendigkeit des verstehenden Verhaltens zum Dasein als solchem ausgehen, das zumindest in den Stimmungen als „Lebenseinstellung" praktiziert wird, wenn man der expliziten Frage aus dem Wege geht. Und schließlich lässt sich auch die Relativierung innerweltlicher Instanzen nachvollziehen, aus denen sich das Dasein nicht eigentlich verstehen kann, ohne seine prekäre endliche Freiheit bzw. Angst und Vereinzelung zu verleugnen. Und hier liegt dann auch die eigentliche Pointe von Heideggers Behauptung, dass angesichts der Angst „alles" in Unbedeutsamkeit versinkt. Gemeint ist damit natürlich nicht, dass die Bewandtniszusammenhänge des Hammers mit Nägeln und Brettern nicht mehr einsichtig sind, sondern dass diese (unheideggerianisch ausgedrückt) mir nichts mehr „sagen", sie sprechen nicht mehr affektiv an, motivieren nicht mehr emotional das Verhalten, weil sie für das Selbstverständnis ohne „Relevanz" bleiben. Heidegger: „Im besonderen begegnet das Wovor der Angst nicht als ein bestimmtes Besorgbares, die Bedrohung kommt nicht aus dem Zuhandenen (das also weiterhin zuhanden sein kann, JT) und Vorhandenen, vielmehr gerade daraus, daß alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr ‚sagt'. Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandtnis. Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muß gerade begegnen, damit es so gar keine Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann. Darin liegt jedoch: das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt; auf die Welt gestoßen, ist aber das Verstehen durch die Angst auf das In-der-Welt-sein als solches gebracht, dieses Wovor der Angst ist aber zugleich ihr Worum." (SZ, 343) Die Angst führt daher in negativer Hinsicht zum Versinken von „allem" in Unbedeutsamkeit. Das heißt nicht, dass es kein Zuhandenes mehr gibt, sondern vielmehr, dass sich das Dasein aus dem Begegnenden nicht mehr verstehen kann. Dementsprechend konfrontiert die Angst

[637] „Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* der Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht vor ihm selbst ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade ‚hinter' ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörende Erschlossenheit überhaupt vor es gebracht ist, *kann* es *vor* ihm fliehen." (SZ, 184)

[638] Die gesamte Angst- und Todesanalyse in *Sein und Zeit* ist äußerst problematisch und diese Problematik verschärft sich noch, angesichts ihrer zentralen methodologischen Funktion für die Zeitlichkeitsanalysen und die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, also den Kern des gesamten Projekts. Was Verstehen, Angst und Ganzheit sind, bleibt begrifflich unklar, doch kann das durchaus als Teil von Heideggers Generalthese verstanden werden, dass die Existentiale selbst so unreduzierbar wie unableitbar in bloßer Faktizität „verstanden" werden müssen. Dazu müssen sie sich lediglich phänomenologisch plausibilisieren lassen, was Heidegger auch größtenteils gelingt. Allein sein Ganzheitsbegriff bleibt trotz der Unterscheidung von Ganzheit und Summe in Anbetracht seiner Zentralität recht unbestimmt. Dazu aber zumindest die Anmerkung 1 auf S. 244: „Der Unterschied zwischen Ganzem und Summe, ὅλον und πᾶν, totum und compositum, ist seit Plato und Aristoteles bekannt. Damit ist freilich noch nicht die Systematik der schon in dieser Scheidung beschlossenen kategorialen Abwandlung erkannt und in den Begriff gehoben. Als Ansatz einer ausführenden Analyse der fraglichen Strukturen vgl. E. Husserl, Logische Untersuchungen. Bd. II, 3. Untersuchung. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen." Das Vorlaufen zum Tode lässt sich jedenfalls nicht (wie zumindest teilweise bei Dilthey) so verstehen, als liefere die „Todesstunde" (GS VII, 233) einen Bedeutungszusammenhang, denn sie bietet sicherlich keine Ganzheit und auch nur in einem trivialen Sinne eine (reale) Summe, nicht aber ein Verstehen eines „unübersteigbaren" Inbegriffs der Möglichkeiten, wie ihn Heidegger hier fordert. Zumindest könnte man differenzlogisch nachvollziehen, dass die Differenz von Dasein und Nichtsein „unübersteigbar" ist und auch die daseins-internen Differenzen umgreift, was aber für sich noch keinen sinnvollen Zusammenhang stiftet, sondern allenfalls bedingt. Im Gegensatz zu Dilthey und vor allem Cassirer verfügt Heidegger aber über keinen Verstehenskonzept, das Ganzheiten anschaulich zu vermitteln vermag, wie es bei Symbolen, Bilder oder Ausdrucksverstehen der Fall ist. Vielmehr ist ein Ganzheitsbezug allein durch die Stimmungen gestiftet, während das explizierende Verstehen immer relational oder diskursiv in Verweisungen erfolgt, nicht aber „intuitiv" bzw. anschaulich.

mit einem „Nichts“, das zwar weiterhin weltlich Vorhandenes und Zuhandenes einschließt, aber „leer“ ist; es ist Seiendes, dem der Seinssinn abgeht. Damit wird eine positive Funktion der Angst erkennbar, denn sie entreißt dem Dasein ein Selbstverständnis, das im Gegensatz zu seiner existentialen Struktur (Selbstverstehen von sich selbst her) steht und daher als Verfallenheit bezeichnet wurde, weil es sich nicht aus sich, sondern aus dem Innerweltlichen bzw. dem Man verstehen will. Nun aber bleibt dem Dasein nur sein eigenes Selbstsein, es wird auf sich zurückgeworfen. „Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber ein Aufleuchten-lassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens.“ (SZ, 343) Fasst möchte man argwöhnen, die Angst ermögliche die Lösung eines Problems, das sie selbst schafft. Aber erstens erschafft sie das Problem nicht, denn „zunächst und zumeist“ steht das Man ebenso wie das Sein-bei als quasi „natürliche“ Verfallsform als faktische immer schon am Anfang. „Zur Seinsverfassung des Daseins gehört das Verfallen. Zunächst und Zumeist ist das Dasein an seine ‚Welt’ verloren.“ (SZ, 221) Aber es verschärft es entscheidend, wenn sie zur Flucht ins Verfallen, zum Sich-Ausweichen führt. Und zweitens löst sie das Problem nicht, sondern ermöglicht nur einen solchen Umgang mit der Angst, der den existentialen Strukturen entspricht und daher angemessen ist.

Entschlossenheit und Eigentlichkeit sind methodologisch gesehen eindeutig normative Begriffe, aber sie sind es ausschließlich auf der existential-ontologischen Ebene, die zwar innerhalb der existentiell-ontischen zur realisieren ist, aber durch ihre reine Formalität inhaltlich völlig unbestimmt bleiben. Da auch die Wahrheit als Erschlossenheit des Daseins verstanden wird, aber beispielsweise als ontische Aussagenwahrheit keinerlei normative Begründungsfunktion ausüben kann[639], „muss“ das Dasein sich und seine Weltverstehen nur entschlossen übernehmen und ist ansonsten keinen Normen unterworfen. Ob die Eigentlichkeit in ihrer Formalität als normative Grundlage von Ethik und Erkenntnis hinreichend ist, ist zumindest fraglich.[640] An dieser Stelle soll nur auf einen zentralen Aspekt des Eigentlichkeitsbegriffs hingewiesen werden, der Heidegger mit Freud und Ricœur einerseits, mit Luther (und Kierkegaard) andererseits verbindet. Der Eigentlichkeitsbegriff wird in der Literatur meist unter dem Verweis auf § 38 als Gegensatz zur Verfallenheit verstanden. Im Modus der Verfallenheit hat sich das Dasein entweder als „Man-selbst“ (SZ, 129)[641] an die konturlose Durchschnittlichkeit der öffentlichen Meinung des „Man“ verloren, oder aber, was gern übersehen wird, es versteht sich selbst aus seinem Bezug auf bestimmtes endliches Innerweltliches (so in SZ, § 40). In diesem Fall sind wir durch das Öffentliche „so gefesselt und benommen (…), daß wir auch uns selber nach dem Muster dessen begreifen und gestalten, was uns in der Öffentlichkeit begegnet: als Zuhandenes oder Vorhandenes“[642]. Die Eigentlichkeit besteht dann umgekehrt darin, sich *als Dasein* (mitsamt Angst und Schuld) entschlossen zu übernehmen und seine Selbstkonfrontation und Vereinzelung zu ertragen. „Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der Welt und aus der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. (…) Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft.“ (SZ, 187) Allerdings gibt Heidegger an einer zentralen Stelle eine anders lautende Zusammenfassung der Eigentlichkeit. „In der verfallenden Seinsart des Daseins liegt zugleich, daß seine Auslegung zumeist *uneigentlich* ‚orientiert’ ist und das ‚Wesen’ nicht trifft“ (SZ, 281). Die letztgenannte Stelle versteht Eigentlichkeit offensichtlich als etwas, das dem traditionellen Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung von Urteil (oder Satz) und Sachverhalt nahe steht, wenn sie (offensichtlich im Gegensatz zu Uneigentlichkeit) das „Wesen“ einer Sache „trifft“, während die Verfallenheit an das Man eher einen nicht-authentischen Lebensstil zu beschreiben scheint. Wo liegt der Zusammenhang?

Weil Eigentlichkeit nicht aus der Welt hinaus in eine mystische Innerlichkeit führt, begegnet nun auch das Innerweltliche nicht mehr in einer es *verstellenden* und *verdeckenden* Missbrauchsfunktion; die Eigentlichkeit des Daseins ermöglicht auch das eigentliche Erschließen des Innerweltlichen. Genau deswegen hat die Eigentlichkeit des Selbstverstehens Folgen für die angemessene, „wahre“ (§ 44b!) Erschließung des Innerweltlichen, das deren „Wesen“ „trifft“.[643] Erst von hier aus wird daher auch Heideggers Phänomenbegriff

[639] Darauf hat insbesondere Ernst Tugendhat wiederholt hingewiesen (Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin: de Gruyter 1967).

[640] Zur Diskussion etwa Udo Tietz: Sprache und Verstehen in hermeneutischer und analytischer Sicht, Berlin: Akademie Verlag 1995, S. 16-60.

[641] „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst,* das wir von dem *eigentlichen,* das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. (SZ, 129)

[642] Barbara Merker: Die Sorge als Sein des Daseins, in Rentsch (Hg.): Martin Heidegger ‚Sein und Zeit’, S. 119.

[643] So im oben angeführten Zitat: „In der verfallenden Seinsart des Daseins liegt zugleich, daß seine Auslegung zumeist *uneigentlich* ‚orientiert’ ist und das ‚Wesen’ nicht trifft“ (SZ, 281).

und damit seine eigentümliche Bestimmung von Phänomenologie in SuZ § 7 verständlich. Dort hatte er zunächst durchaus im Sinne Husserls die Aufgabe der Phänomenologie in Folgendem gesehen: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen." (SZ, 34). Dann aber stellt er Husserls Ansatz förmlich auf den Kopf. „Was ist es, was die Phänomenologie ‚sehen lassen' soll? (…) Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht." (SZ, 35) Auch hier ist wieder (etwas missverständlich) vom Wesen bzw. Wesenhaften die Rede, vor allem aber von Sinn und Grund, was die hermeneutische Durchführung der Phänomenologie erklärt. „Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur ‚*verstellt*' sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden." (SZ, 35) Das ‚Sein des Seienden' hat also etwas mit dem *Sinn* der innerweltlichen Dinge und Personen (Seiendes und Mitsein) zu tun, oder anders gesagt, mit der Art und Weise, wie es verstehend erschlossen ist. Wenn Heidegger darauf verweist, dass „‚Verstellung' (…) die häufigste und gefährlichste" Form der Verdeckung ist, es „zufällige Verdeckungen und notwendige" gibt (SZ, 36), erweist er später an zentraler Stelle das Dasein selbst als Ursache solcher systematischer Verstellungen. „Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der ‚Unwahrheit'. (…) Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit." (SZ, 222) Weil dies der Fall ist, muss auch Heidegger nicht nur hermeneutisch vorgehen, sondern muss auch er eine Hermeneutik des Verdachts entwickeln, die die systematische Verzerrung der Phänomene deswegen ebenso systematisch rückgängig machen kann, weil sie in der Flucht vor der Eigentlichkeit ins Verfallen an Innerweltliches die strukturelle Ursache der Verstellungen erkennt. In späteren Schriften hat Heidegger das verfügende, sich der Welt bemächtigende Denken in Metaphysik und Technik als Verstellung und Gestell kritisiert. Als Grundgedanke erscheint bereits in *Sein und Zeit* der Versuch, sich des Daseins und der Welt zu bemächtigen und in den Griff zu bekommen, der aufgrund prinzipieller, weil struktureller Unangemessenheit in Selbstverdinglichung und Uneigentlichkeit enden muss. Diese Selbstverfehlung (den traditionellen theologischen Begriff der Sünde nimmt Heidegger in § 58 als existentialen Schuldbegriff auf) führt zur Konfrontation mit genau derjenigen eigenen „Nichtigkeit" (SZ, 283ff), die wir aus der Angstanalyse kennen. Das Versinken der Welt in Unbedeutsamkeit ist insofern gesehen ein Indikator der Selbstverfehlung und Verfallenheit. Der von Husserl von Husserl später so bezeichnete „Verlust der Lebensbedeutsamkeit" ist demnach zwar kein spezifisch neuzeitliches Problem, doch besteht ein nachvollziehbarer Zusammenhang mit dem verdinglichenden und rechnenden Denken, das Heidegger (in teilweise deutlicher Parallele zu Adorno und Horkheimer) unter die Titel Subjektivität, Metaphysik und Technik zusammenfasst. Ob Heideggers Wahrheitsbegriff der in der Erschlossenheit sich eröffnenden Unverborgenheit eine kritische Alternative zum „vulgären" Wahrheitsbegriff bieten kann, ist zurecht umstritten. Deutlich aber kann er gegen zwei Missverständnisse abgegrenzt werden, die auch die Möglichkeit eigentlicher Bedeutsamkeit betreffen. Sein Einspruch gegen den verdinglichenden und verzweckenden Zugriff auf Innerweltliches (Mitmenschen wie Dinge) ist bereits in Sein und Zeit deutlich und wird später durch die Kritik am „Humanismus" als anthropozentrischen Wahrheitsbegriff noch verschärft und bis zu „Platons Lehre von der Wahrheit" (GA 9) zurückverfolgt. Lässt sich diese Kritik auch als Einspruch gegen eine falsch verstandene Für-Relation lesen, fällt Heidegger doch nicht in eine vorkritische Affirmation eines Ansichseins zurück. „Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es' Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist' auch nicht ‚Unabhängigkeit' und ‚ist' auch nicht ‚An-sich'." (SZ, 212) Auch in Sein und Zeit darf Zuhandenheit so wenig wie die mit ihr gegebene Bewandtnis und Bedeutsamkeit als sekundäre Verzweckung eines „an sich" ganz anderen, nicht auf den Menschen bezogenen Seienden verstanden werden. „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich' ist." (SZ, 71, vgl. 75f)[644] Ganz im Gegenteil geht der gesamte Ansatz von *Sein und Zeit* ja davon aus, dass „Sein" nicht vom Seienden aus gedacht werden darf (sei es als Summe alles Seienden, sei es als dessen Grund), sondern „Sein" nur über Sinnbezogenheit und Verstehen als etwas erschlossen werden kann, das sich in Erschließungsvorgängen zwischen dem Dasein und seiner Welt zeigt und ereignet. Wenn das Dasein sich nicht mehr innerweltlich versteht, sondern sich angstbereit und „entschlossen" (besser: „offen")[645]

[644] „Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann." (SZ, 87)

[645] „Beim Ausdruck ‚Entschlossenheit" sollte man eher an Aufgeschlossenheit und Offenheit gegenüber der noch unbestimmten individuellen Lebensgestalt als an Rigorismus und an aufgepflanzte Bajonette denken." Denn „obwohl Heidegger dies durch seine expressionistische Diktion schier unmöglich macht", gilt es auch hier, eine „Übersetzung aus dem Althochmartialischen ins Neuniederpragmatische" zumindest zu versuchen (Luckner: Wie es ist, selbst zu sein, S. 165 Anm. 18).

übernimmt und Selbstsein wagt, wird innerweltlich Begegnendes „freigegeben". Dasein „verfällt" deswegen immer wieder von neuem, weil das einmal Begegnete als Bekanntes und Berechenbares behandelt wird, sich das Dasein in seiner Welt einrichtet, statt sich Neuem zu öffnen und sich so betreffen zu lassen. Daher kann nur ein Vollzugsmodus „eigentlich" oder „wahr" sein, niemals aber eine bestimmte Handlung oder ein Resultat. „Daher muss das Dasein wesenhaft das auch schon entdeckte gegen den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen (…) Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden." (SZ, 222) Eine Kulturphilosophie ist so kaum möglich, denn auch wenn sie von gelungenen Bewältigungen und eigentlichem Selbstverstehen zeugen können, kann Kultur als solche doch nur der (verfallenden) Selbstabsicherung dienen.[646]

Ontologisch wurzeln sowohl die angstbereite Eigentlichkeit wie auch der Phänomenbegriff in der Sorge, als dem Fundamentalexistential. Die Sorge ist keine theoretische Begründung, auf die Eigentlichkeit, Phänomenverstehen usw. zurückgeführt werden, sondern beschreibt die grundlegende Struktur jener von Heidegger analysierten Existentiale selbst, so dass sie als gleichursprüngliche, aufeinander verweisende Aspekte, Variationen oder Anwendungen eines gemeinsamen Grundmusters erscheinen. Sorge wird bestimmt als „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)" (SZ, 192). Diese synkategorematische Monstrosität beschreibt die Grundstruktur des Daseins, was einfach meint, dass ohne antizipierendes Selbstverstehen, das die erwarteten und erhofften Versionen des Selbst (Selbstentwürfe) stimmungsbasiert versteht und bewertet, es weder Welt- noch Selbstverstehen, weder Hammergebrauch noch Wissenschaft geben könnte. Nur weil wir Wirklichkeitsverläufe und korrespondierende Selbstversionen virtuell entwerfen, antizipieren und vergleichen können ist so etwas wie Lebensführung überhaupt möglich, wie schon bei der Angstanalyse deutlich wurde. Denn ohne alles Zeitlichkeitsbewusstsein (Sich-voraus-Sein) wären Furcht und Angst unmöglich, doch setzen diese außerdem die stimmungsmäßige erschlossene Einheit dieser Selbstentwürfe voraus und nur durch die Stimmung können diese Versionen bewertet werden. Die Sorge oder Selbstbekümmerung impliziert einen (möglichen) Mangel oder Widerstand, die Möglichkeit des Scheiterns, ja des Nichts und nur durch die Konfrontation mit diesem Nichts kann sich das Dasein seiner selbst als Ganzheit ansichtig werden. Die Sorge beschreibt damit die positive ontologische Bedingung (oder doch nur das positive Teilelement?) auch der Angst, denn ohne diesen positiv affirmativen Selbstbezug gäbe es kein Worum der Angst. Doch wird so nicht die Negativität (Nichtigkeit) in das positiv Affirmierte integriert und ent-sorgt, denn zur Denkbarkeit des Nichtigen ist nur ein vorübergehender und (offensichtlich) möglicher, weil faktischer, aber bloß momentaner Selbstbezug denknotwendig, denn das Dasein steht tatsächlich als Ganzes auf dem Spiel. Das Worum der Angst ist ein daher einmal unbedingt affirmiert, weil Ursprung und Inbegriff aller Möglichkeiten. Es ist zweitens aber inhaltlich zunächst unbestimmt und nur stimmungsmäßig (über die Angst) als Ganzheit erschlossen. Dem entspricht die ontologisch-existentiale Unbestimmtheit des Worumwillens, die aber ontisch-existentiell nie unbesetzt bleiben kann. Die existential-ontologische Affirmation entspricht der Bedingung, ohne die nicht einmal nach Fülle oder Mangel gefragt werden könnte (aber eben auch nicht mehr!), und jedes Handeln und Entwerfen ist ein versuch, einer ontisch-existentiellen Antwort auf diese Frage, die auf Sinn zielt. Widerstand, Mangel und Sorge sind nur durch ein solches Aussein-auf-etwas, sei es als Trieb oder als Wille, möglich. „Das Aussein auf…, das auf Widerstand stößt und einzig ‚stoßen' kann, ist selbst schon bei einer Bewandtnisganzheit. Deren Entdecktheit aber gründet in der Erschlossenheit des Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit. Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigen, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt." (SZ, 210) Das jeweilige ontische Dasein praktiziert und improvisiert ontisch inhaltlich bestimmte Antwortversuche auf die ängstigende, ontologisch bedingende, aber rein formale, d.h. inhaltlich enthaltsame Frage nach dem Ganzen. So formuliert Heidegger eine Kritik an Dilthey und Nietzsche, die auch auf Freud und Ricœur bezogen werden kann. „Widerstand wird auch nicht erfahren in einem für sich ‚auftretenden' Trieb oder Willen. Diese erweisen sich als Modifikationen der Sorge." (SZ, 211) Trieb und Wille, wie sie sich insbesondere am Widerstand zeigen, wären nicht möglich oder bemerkbar ohne eine innere, spannungsvolle Differenz, wie sie in der Sorge als ein zeitlich strukturiertes Selbstverhältnis angelegt ist. Insbesondere der Widerstand aber setzt irgend eine Form von Sinn und Entschlossenheit im Entwurf voraus, weil sonst das Widerständige gar nicht als diesem Entgegenstehendes (Sinnwidriges) bemerkt werden könnte. Nochmals sei betont, dass hiermit allenfalls auf die Notwendigkeit und Vorgängigkeit faktisch praktizierter Sinnentwürfe hingewiesen wird, die vorausgesetzt werden, wenn Mangel, Widerstand, Sinnwidrigkeiten beklagt werden, die allesamt weltimmanent und damit auf der Ebene des Wozu liegen, ebenso die formale, aber rein analytische Notwendigkeit irgendeines Worumwillens, nicht aber dessen inhaltlich bestimmte Möglichkeit oder Wirklichkeit. Nihilismus und

[646] So Heideggers Frage an Ernst Cassirer 1929 in Davos: „Wie weit hat die Philosophie die Aufgabe, frei werden zu lassen von der Angst? Oder hat sie nicht die Aufgabe, den Menschen gerade radikal der Angst auszuliefern?" (GA 3, 285f)

Skeptizismus bleiben möglich, auch wenn sie kaum kohärent praktizierbar sein dürften (SZ, 229f) und können auch nur als eminente Bedrohungen via Angst konstruktive Effekte haben.

Heideggers Ausführungen zur Eigentlichkeit lesen sich im Kontext von *Sein und Zeit* unweigerlich so, als sei damit in der Regel die eigene Existenz im Sinne eines menschlichen Individuums gemeint, was sich subjektivitätstheoretisch so reformulieren lässt, dass ich gegenüber allen innerweltlichen Dingen und Personen auch dann eine gewisse Eigenständigkeit und Selbstbezüglichkeit habe, wenn ich empirisch gesehen nur durch sie so geworden bin, wenn also Mitsein auch ontologisch-existential zu verstehen ist. Doch ist dies eine typisch westliche, vom „Personalismus" (Ernst Troeltsch) geprägte Sichtweise. Wie unselbstverständlich dies ist, zeigt bereits ein oberflächlicher Blick in die Religionsgeschichte. Es wäre durchaus denkbar, dass die Angst ein „eigentliches" Selbstverständnis freilegt, das sich als Gruppenbewusstsein versteht[647] oder in der Einübung einer radikalen Selbstdistanz und Selbstidentifikation mit einer überindividuellen Instanz die Angst zu neutralisieren versucht. Diese Selbstverständnisse sind durch die vorgängige Stimmung gebunden und nicht beliebig wählbar; inwieweit die Stimmung wiederum durch eine eintrainierte Weltsicht verändert werden kann, ist fraglich. Wichtig ist an dieser Stelle aber der Sachverhalt, dass es unmöglich ist, sich ohne jede Form von Affirmation zu ängstigen, genauer gesagt muss sich diese Affirmation im vorliegenden Fall sogar auf etwas beziehen, was durch den Tod bedroht erscheint und sich selbst auch in diesem Sinne versteht. Wird etwa das Dasein eines bestimmten Individuums von ihm ontisch-existentiell bejaht, d.h. in entschlossener Wiederholung auf sich genommen, muss zwangsläufig auch von dem die Rede sein, was ihm viel bedeutet und sein Dasein konstituiert. So richtig und wichtig die Einsicht auch ist, dass die eigene Existenz gegenüber innerweltlichen Größen relativ selbständig ist, kommt es doch notwendigerweise zu Bedeutsamkeitszuschreibungen an innerweltliche Personen, Erfahrungen und Handlungen, die vielleicht nicht konstitutiv für die rein formale existentiale Struktur, aber doch für das mit mir identifizierte Individuum sind, weshalb hier von eigentlichem Mitsein usw. zu handeln wäre. Heidegger blendet diese Weltbejahung weitgehend aus, die mit der Bejahung eines ontisch-existentiellen Individuums verbunden sind, weshalb sich gnostische und weltfeindliche Interpretationen, wie diejenige von Hans Jonas, nahe legen konnten. Die Selbstidentifikation und -affirmation, ist, um dies noch einmal hervorzuheben, nicht dezisionistisch beliebig, sondern beispielsweise an die vorgängige Stimmung gebunden. Allerdings ist sie auch an ontisch-existentielle Rahmenbedingungen gebunden, schließlich ist es die ontisch bestimmte Existenz, die sich so verstehen können muss. Nicht nur gibt es durchaus Erfahrungen, Personen und symbolische Ausdrucksgestalten (Texte z.B., die im Gegensatz zum „Wort" dem „hermeneutischen" Philosophen Heidegger erstaunlich unwichtig zu sein scheinen), die einem eigentlichen, freien und angstbereiten Selbstsein besser entsprechen als andere, sondern die jeweilige ontische Existenz muss zu Vereinzelung und Angstübernahme auch überhaupt in der Lage sein. Diejenigen Instanzen (Personen, Ressourcen im weitesten Sinne), die dazu befähigen, sind emotional hoch besetzt und in ihrem Wert affirmiert und beschreiben das, was man umgangssprachlich in einem ontisch-existentiellen Sinne „bedeutsam" nennt. Doch auch Heideggers Bedeutsamkeitsbegriff pragmatischen Welterschlossenheit müsste auf dem Hintergrund eigentlicher Existenz und eigentlichen Verstehens neu gefasst und als eigentliche Bedeutsamkeit beschrieben werden. Dies sind diejenigen innerweltlichen Größen und Bewandtnisse, die auch innerhalb eines angstbereiten, eigentlichen Selbstentwurfs ihre Bedeutsamkeit behalten, weil sich das Dasein von ihnen nicht passiv bestimmen lässt, sondern sie von sich aus affirmiert. Es kann dies aber nur als mündiges, emanzipiertes Dasein tun, nachdem es sie in ihrer endlichen Beschränktheit angesichts des Todes durchschaut hat. Dann allerdings kann ihre Bedeutsamkeit, gerade durch den Bezug auf die Endlichkeit und Einmaligkeit des Daseins, sogar gesteigert werden.

2.1.7.5 Zur Kritik an Heidegger

Heideggers Umkehrung der neukantianischen Verhältnisbestimmungen von Bedeutsamkeit und dem Dualismus von theoretischen und praktischen Urteilen ist eine bleibende Errungenschaft, weil nur so das

[647] Besonders in diesem Fall wird deutlich, dass diese Selbstverstehensweisen nicht beliebig und die angesprochenen Freiheitseffekte nicht selbstverständlich sind. Allerdings ist dies aufgrund von Heideggers rein formaler Analyse aus gesehen nur beschränkt kritisierbar. Selbst wenn jemand beispielsweise von einer Sekte oder Partei ausgenutzt und instrumentalisiert werden sollte, könnte er sich durchaus als frei verstehen, so lange er sich mit dieser Gruppe mehr identifiziert als mit seiner individuellen Persönlichkeit. Dazu müsste freilich die phänomenale Leiblichkeit, insbesondere die leibvermittelte Stimmung in ihrer Relevanz soweit zurück genommen, bzw. ihrer Bedeutung neu bestimmt und bewertet werden, dass sie gegenüber dem Gruppenbewusstsein weitgehend neutralisiert wird. Die externe Einsicht in den psychopathologischen Charakter etwa eines Partei- oder Führerkultes insbesondere versammelter Menschenmassen reicht zur Kritik allein nicht aus, vielmehr kann nach Heideggers allein die Authentizität der Eigentlichkeit als Maßstab dienen, der somit nur als immanente Kritik denkbar ist.

aporetische Verhältnis von Fakt und Wert unterlaufen und in seinem ursprünglichen Zusammenhang durchschaut werden kann. Dass diese Wendung in kontinentaler Hermeneutik und amerikanischem Pragmatismus zugleich begründet wurde, spricht für ihre Kontextunabhängigkeit und ihr Aufklärungspotential. Dennoch darf insbesondere die hermeneutische Tradition nicht bei der Formel einer ontologischen „Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragestellung“[648] stehen bleiben, sondern muss eine erkenntnistheoretische Selbstkritik ermöglichen, auch wenn diese immer nur partiell und nachgängig vorgenommen werden kann. Es muss verdeutlicht werden können, wie aus der gleichursprünglichen Zugehörigkeit von Ich, Wir und Welt, Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt, Fakt und Wert eine Ausdifferenzierung nicht nur möglich wurde, sondern in ihrer Fähigkeit zu kritischen Kontrastierungen auch notwendig bleibt. Die neukantische Erkenntnistheorie zeigt bereits die Schwierigkeit auf, wie in der Welt ausdifferenzierter Wissenschaften und Wissensgebiete der Übergang zum selbst verantworteten Werturteil übergegangen werden kann. Heideggers Formel, die Bedeutsamkeit sei das Primäre, löst überzeugend wichtige Strukturprobleme, doch gelingt es ihm nicht, überzeugend zu zeigen, wie unter den neukantianisch beschriebenen, bereits ausdifferenzierten Bedingungen eine neue, praktische Umgangsvertrautheit errichtet werden kann, ohne in eine vorwissenschaftliche Welt zurückzufallen und die erreichten kritischen Standards zu unterbieten. Das könnte durchaus wieder in alltäglicher Routine praktiziert werden oder von anderen (etwa nachfolgenden Generationen) relativ unreflektiert übernommen werden, doch ist doch auch dann die zwischenzeitliche kritische Prüfung zumindest nicht völlig spurlos daran vorbei gegangen. Heidegger skizziert ursprüngliche Einheiten, die sich in historischen oder biographischen Ausdifferenzierungsprozessen zu den aktuellen Gegensätzen entwickelt haben. Er tut dies natürlich auch mittels von Konstruktionen, doch liegt seine besondere Stärke in der Fähigkeit, Spuren solcher „alten Einheiten“ (Owen Barfield) und ihrer Zusammenhänge aufzuspüren und phänomenologisch zu beschreiben. Als besonders wichtig haben sich die Hinweise erwiesen, dass auch die Fachwissenschaften mit ihren ausdifferenzierten Methoden in ursprünglichen lebensweltlichen Verstehensprozessen nicht nur ihren historischen oder biographischen Ursprung haben, sondern bleibend konstitutive in ihnen verwurzelt sind, sie also deren ontologische bzw. transzendentale Bedingungsmöglichkeit darstellen, wie das Heidegger in § 3 von Sein und Zeit über den „ontologischen Vorrang der Seinsfrage“ herausstellt. Wie später auch der *Ordinary Language Approach* verweist schon Heidegger auf den bleibenden normativen Aspekt das alltäglichen Verstehens und Sprechens. Anders als dieser aber konzentriert sich Heidegger aufgrund seiner transzendentalen Fragstellung auf die ermöglichenden Voraussetzungen in Vorverständnissen, wie man sie sich an der bleibenden Normativität der Frage für mögliche Antworten verdeutlichen kann. Damit nimmt er die Grundeinsicht des Hermeneutischen Zirkels auf, doch anders als Dilthey, der ebenfalls die Hermeneutik zur Grundlage der Geisteswissenschaften zu machen versucht, zielt seine Intention nicht nach vorn auf eine methodologischen Ausdifferenzierung, sondern rückwärts auf die auslegende Analyse des immer schon verstandenen, von dem auch die Wissenschaften als abkünftige Modi abhängig bleiben. Der Hinweis auf Vorverständnisse bleibt insbesondere in Anbetracht der historischen Situation verständlich, doch blendet Heidegger das vorwärtstreibende Moment methodologisch verantworteter Ausdifferenzierung weitgehend aus, das doch im Hermeneutischen Zirkel ebenfalls angelegt ist. Denn nur so kommt es zur kritischen Revision der Vorverständnisse und Fragestellungen und der Zirkel bleibt eine Spirale statt vitiös zu werden. Wenn man stattdessen daran festhalten möchte, dass auch die lebensweltlichen Ausgangsbedingungen umgekehrt unter dem Einfluss des der Wissenschaften kritisiert und korrigiert werden können und müssen, wird Heideggers § 69b in *Sein und Zeit* widersprechen müssen, in denen die Wissenschaften als bloßes Derivat des In-der-Welt-sein festgeschrieben werden. Wenn aber die transzendentale Verstehensinstanz tatsächlich (Heideggers grundlegender Einsicht nach) nur als *ontische* wirklich ist, wird sie unter Bedingungen stehen, zu denen durchaus auch inhaltliche und wissenschaftliche Erkenntnisse und Veränderungen beitragen.

Das hat wichtige Folgen für den Bedeutsamkeitsbegriff und zeigt sich gerade auch an den Möglichkeiten einer kritischen Sprachtheorie. So wie Alltagssprache pragmatisch und lebensweltlich verwurzelt ist, müssen sich Fachsprachen kritisch auf diese zurück beziehen und sie überwinden. Dennoch werden auch Wissenschaftssprachen ihre lebensweltlichen Konnotationen niemals gänzlich ablegen können (wie man sich an den Assoziationen zu einem Begriff wie „Kernspaltung“ klarmachen kann). Aber das bloße Vorliegen allgemein geteilter Assoziationen und Vorverständnisse verurteilt nicht zur Unüberwindbarkeit von falschen Vorurteilen, denn es gibt durchaus Lerneffekte, also „Richtigkeiten“ (wahre Aussagen), die Teil des alltäglichen Welt des Mitseins werden. Wichtig ist nun, dass auch reflektierte Wissenschaftssprache und sprachgeschichtliche Entwicklungen keine Einbahnstraßen sind, die Bedeutsamkeiten lediglich abbauen. Denn gerade weil auch sie bleibend in lebensweltlichen Alltagssprachen verwurzelt sind, können ursprünglich

[648] Gadamer: WM, 246.

solch komplexe Sachverhalte und Fachausdrücke wie Kernspaltung oder HIV-Virus in ihrer Bedeutsamkeit erfasst und gerade trotz ihrer Vermittlung im kritischen Verstehen zu „unmittelbaren", emotional aufgeladenen Reaktionen führen. Ob sie nun angemessen sind oder nicht, muss freilich mit Hilfe kritischer Methoden geprüft werden. Gerade weil das Dasein nicht nur existential-ontologische Bedingung, sondern als ontische Wirklichkeit auch seinerseits geschichtlich und bedingt ist[649], wird man Heideggers Konzept der Geschichtlichkeit, in dem Dasein und Zeitlichkeit gleichursprünglich, wenn nicht letztlich gar identisch sind, zugunsten von Diltheys Geschichtlichkeitskonzept aufgegeben werden müssen. Darin erhält das Dasein gemäß dem hermeneutischen Zirkel seinen zweifachen Ort zurück. Es weiß sich, obwohl einerseits konstruktiv-verstehende Instanz und Konstitutionsbedingung von Geschichte, andererseits aber auch wiederum nur als ein Element in der Geschichte, auch wenn diese geschichtliche Bewusstsein das Problem des Historismus unausweichlich stellt.

Zurecht rückt Brandoms Interpretationsvorschlag die Intersubjektivität in den Focus und verstärkt mit seinem Hinweis auf den ursprünglich über das Mitsein erschlossenen Weltzugang eine wichtige Argumentationslinie, die bei Heidegger selbst zwar angelegt, von diesem in seiner Relevanz aber wohl doch unterschätzt wird. Die Vorstruktur des Verstehens, das immer schon irgendwie vorverstanden hat, ist tatsächlich die Möglichkeitsbedingung expliziteren, also ausdrücklicheren Verstehens. Es wird einerseits insbesondere durch die Stimmung, andererseits durch die geteilte Welt des Mitseins und das Gerede bestimmt. Die Bedeutsamkeit ist als Form der Welt ebenfalls zunächst als eine vorverstandene und uneigentliche gegeben, aber sie ist nicht einfach auf Vorverstehen und Uneigentlichkeit beschränkt, sondern kann (als rein formale Struktur der Weltlichkeit) auch im ausdrücklichen Verstehen (etwa des Handelns und Sprechens) thematisiert und modifiziert werden. Bedeutsamkeit ist als Form der Welterschlossenheit (Weltlichkeit) an (die zunächst uneigentlichen Formen von) Befindlichkeit, Verstehen und Rede sowie das (ebenfalls zunächst uneigentliche) Mitsein gebunden. Diese gibt es nun aber als uneigentliche und als eigentliche[650]. Demnach müsste es Bedeutsamkeit ebenfalls als uneigentliche und als eigentliche geben. Wenn man Uneigentlichkeit als Verfallenheit versteht, Eigentlichkeit aber als angstbereite Selbstübernahme, die sich dank der Angst auf das Dasein als vereinzeltes und ganzes bezieht, müsste dem zunächst ein eigentliches Mitsein korrespondieren und diesem entsprechend auch eine eigentliche Bedeutsamkeit. Die Eigentlichkeit spielt hier tatsächlich eine wichtige Rolle, denn wenn keine theoretische Letztbegründung mehr möglich sein sollte, ergibt sich auf Begründungsfragen letztlich nur der (pragmatistische oder erkenntnisanthropologische) Verweis auf das, was man (sinnvoll) verwirklichen und verantworten kann: So leben wir eben. Und nur das kann dann auch bejaht und entschlossen übernommen werden. Hier schlägt sich das Problem aus der Zeit von Heideggers logischen und kategorientheoretischen Qualifikationsschriften nieder, deren Position er nicht aufgrund mangelnder Geltung aufgegeben hatte, sondern weil deren Hiatus gegenüber dem „Leben" nicht auszufüllen war. Insbesondere sprachlich vermitteltes Weltverstehen ist ein Produkt intersubjektiver Bedeutsamkeit im Sinne der Erschließung von Handlungsmöglichkeiten. Heidegger

[649] Dies ist die Ursache für die reflexionslogischen Chiasmen zwischen epistemischer und ontologischer Perspektive. Allerdings geht Heideggers Intention eher in Richtung einer Auflösung einer dialektischen Hermeneutik zugunsten einer Hermeneutik der einheitlichen Grundlagen. Während eine dialektische Hermeneutik von Gegensätzen ausgeht, sie verschärft und nur durch spiegelverkehrt gegenläufige Symmetrien ausgleicht, die die gemeinsame Mitte nur umkreisen (negative Dialektik), versucht die Fundamentalhermeneutik von einer ermöglichenden Einheit auszugehen, in der die Gegensätze in statu nascendi sich erst polarisierend entwickeln, so etwa, wenn er statt von Subjekt und Objekt als Relaten vom In-Sein als Relation des „Zwischen" ausgeht. Während der Gegensatz von empirisch und transzendental ein reiner Gegensatz ist, verweist Heideggers Alternative der ontologischen Differenz von ontisch und ontologisch darauf, dass auch das „Transzendentale" als Seiendes, als geschichtliche Wirklichkeit gedacht werden muss, wie er insbesondere gegenüber Husserl herausstellt. Der Hermeneutische Zirkel wird zwar als Spirale entwickelt, doch rückwärtsgerichtet auf seine ursprüngliche Einheit hin ausgelegt, die als ermöglichende Frage „immer schon", wenn auch noch so rudimentär, verstanden haben muss. Demgegenüber ist ein Hermeneutischer Zirkel vom Typ Diltheys oder Ricœurs nach vorne gerichtet und verschärft die Gegensätze, die sich nur aus der Sicht des jeweils anderen darstellen lassen und mit einer unreduzierbaren Perspektivenvielfalt eine Einheit voraussetzen und kontrafaktisch als transzendentales Ideal rein negativ antizipieren.

[650] Deswegen darf die Ausdrücklichkeit auch nicht mit der Eigentlichkeit verwechselt werden, so als ob ausdrückliches Verstehen oder Aussage eigentlicher wären als Vorverständnisse oder Vorurteile, die eher an implizites Verstehen und Stimmungen gebunden wären. Aber in der Tat ergeben sich hier eine ganze Reihe äußerst schwieriger terminologischer Anfragen, die sowohl exegetisch wie auch systematisch zu klären wären. Ist Vorverstehen der Gegensatz zum ausdrücklichen Verstehen? Hat unausdrückliches, implizites Verstehen nicht zumindest eine besondere Nähe zu Vorverstehen und Man? Kann eigentliches Verstehen überhaupt unausdrücklich sein, wenn es doch entschlossen übernommen werden muss? Und in welchem Verhältnis steht zu all dem der Begriff der Wahrheit? Entschlossenheit ist doch zweifellos weder notwendiges noch hinreichendes Kriterium für Wahrheit (als Erschlossenheit) noch für wahre Aussagen (als Richtigkeiten).

betont zu sehr die Verfallenheit an das Man und es gelingt ihm nicht, ein Konzept von Eigentlichkeit zu entwickeln, die eigentliches Verstehen und eigentliche Bedeutsamkeit einsichtig machen.

Robert Brandoms Interpretation verweist zurecht darauf, dass gerade die vorverstehende Bedeutsamkeit des praktischen Umgangsverstehen intersubjektiv vermittelt ist und dass dies auch für den Übergang zu expliziterem apophantischen Als gilt. Tatsächlich sind alle inhaltlichen Verstehensmöglichkeiten wenn nicht sprachlich, dann doch zumindest durch intersubjektives Handeln vermittelt. Das gilt ausdrücklich auch für eigentliches Dasein, in dem sich das Dasein nur auf besondere Weise zu Mitseienden und seinen eigenen Möglichkeiten verhält. Haugeland vermisst zurecht die Dimension des Worumwillens bei Brandom, denn die Verweisungsrelationen der Bewandtnis (Wozufrage) basiert tatsächlich auf einem abschließenden Worumwillen, das die Struktur des klassischen Unbedingten hat, denn als letztes Glied der Reihe der Bedingungen, das aber seinerseits nicht bedingt, kein Wozu ist, ist es gleichzeitig der Sinngrund der gesamten Reihe der bedingten und bedingenden Bewandtnisse (Wozus). Das Dasein verhält sich schon immer zu seinem In-der-Welt-sein als Ganzheit und damit zu all diesen untergeordneten Sinnmöglichkeiten (Bewandtnisse der einzelnen Wozurelationen). Dass dies keine bloße metaphysische Spitzfindigkeit gegenüber dem letztlich leeren Begriff einer unbedingten Bedingung bzw. eines Sinngrundes ist, zeigt sich phänomenologisch daran, dass diese gesamten Sinnmöglichkeiten (Bedeutsamkeiten) je nach Stimmung, etwa im Fall der Angst, in sich zusammenfallen können. Wir sind immer schon gestimmt und diese Stimmungen sind die Minimalform einer Stellungnahme zum In-der-Welt-sein insgesamt. Brandom klammert dies aus, weil sich dies prinzipiell nicht intersubjektiv rekonstruieren oder herleiten lässt. Heidegger verortet das verstehende Sich-zu-sich-Verhalten zwischen Faktizität und Existieren, Geworfenheit und Entwurf als in einer je spezifischen *Situation*. Das Sich-zu-sich-Verhalten muss konkrete Entscheidungen treffen und es verhält sich in Zustimmung und Ablehnung bestimmter Möglichkeiten immer auch zu Seinsweisen seiner selbst. Welche konkreten Optionen das jeweils inhaltlich sind, kann nur aus dem bereits verstandenen, wie es insbesondere durch das Mitsein vermittelt ist. Entschlossenheit und Eigentlichkeit sind als rein formale, ontologisch-existentiale Bestimmungen allenfalls negative Kriterien, auf welche Weise diese Möglichkeiten nicht gewählt werden sollten, nämlich so, dass sich das Dasein sich und sein Sein von jeweils innerweltlich Seiendem oder vom Mitsein des Man her versteht, da dies seiner existential-ontologischen Struktur widersprechen würde; schließlich ist es das Dasein ja selbst, dass sich durch seine auswählenden Entscheidungen selbst entwirft. In jedem Fall aber ist jedes inhaltlich bestimmte Sich-zu-sich-Verhalten mit Brandom und Heidegger in seiner Bestimmtheit durch Mitsein und Rede konstituiert. „Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen." (SZ, 299)[651] Das gilt auch (mit Haugeland) für die Bestimmtheit des Worumwillens, aber (gegen Haugeland) nicht für dessen Wirklichkeit.

Heidegger versteht Bedeutsamkeit als der Unterscheidung theoretischer und praktischer Urteile vorgängiges pragmatisches Umgangsverstehen. Er arbeitet es so als ontologische Bedingung von bestimmten Einzelbedeutungen heraus, die entstehen, wenn das umsichtig verstandene Zuhandene aus seinen Zusammenhängen gelöst und für sich thematisiert wird. Der pathetisch-existentialistische Unterton ist ihm eher hinderlich. Aber weil er Bedeutungen über menschliche Existenzvollzüge grundgelegt sieht, die nicht nur theoretische und praktische, sondern auch kognitive Urteile und evaluative Wertungen verknüpfen, die in Stimmungen und existentiell-ontischen Stellungnahmen verankert sind, ergibt sich unvermeidbar auch ein existentialistischer Aspekt des Bedeutsamkeitsbegriffs. Dies ist umso mehr der Fall, als es in Heideggers Analysen selbst um das „Bedeutsamste", Wichtigste und Zentralste überhaupt geht, und zwar auch in einem ganz ontisch-existentiellen Sinne, nämlich das jemeinige Dasein und sein Selbstverstehen angesichts von Angst und Tod, ja um den Sinn von Sein. Das „existentialistische Missverständnis" von *Sein und Zeit* beruht zwar darauf, dass man Heideggers Analysen auf anthropologische oder existentielle Dimensionen reduziert und seine ontologische Absicht ausblendet. Das heißt aber natürlich nicht, dass es diese ontisch-existentiellen oder anthropologische Dimension des nicht gäbe; wird dies übersehen, wiederholt man Heideggers Problem im Kontext seiner Qualifikationsschriften und handelt sich die Schwierigkeit ein, eine möglicherweise korrekte oder gültige, aber abstrakte Strukturbeschreibung in einem zweiten Schritt jetzt noch irgendwie auf das „Leben" zu beziehen. Genau deswegen mahnt Heidegger Husserl gegenüber an, statt eines rein transzendentalen Subjekts müsse gefragt werden, von welcher Seinsweise dasjenige ist, das Sein und Seiendes versteht; es ist die *ontische* Besonderheit des Daseins, dass es ontologisch ist.

So überzeugend die Fundierung der Wissenschaften im lebensweltlichen Verstehen auch sind, scheint es auf der Grundlage von Sein und Zeit doch kaum möglich, die Möglichkeit universaler Wahrheitsansprüche

[651] Vgl. auch SZ, 130: „Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials."

insbesondere naturwissenschaftlicher Weltzugänge nachzuvollziehen. Dagegen gehört nicht nur die existenzphilosophische Perspektive zur ausgesprochenen Stärke des Ansatzes (was kaum verwunderlich sein dürfte), sondern es gelingt Heidegger auch, die ontologische und epistemologische Relevanz existentiell-ontischer Welt- und Selbstverständnisse aufzuzeigen. So unmöglich es ist, sich zum In-der-Welt-sein und damit zum „Ganzen" (ob Weltlichkeit, ob Lebensform) auf gleiche Weise verstehend zu verhalten wie zu Innerweltlichem, so wird doch die Unvermeidbarkeit einer faktisch praktizierten Stellungnahme überzeugend nachgezeichnet. Kant hatte die Notwendigkeit wie die Unmöglichkeit „letzter Gedanken" (Dieter Henrich) von Selbst, Welt und Gott in theoretischer Hinsicht aufgezeigt, eine prekäre Balance, die mal zugunsten der Notwendigkeit (Idealismus), öfter aber der Unmöglichkeit aufgelöst wurde. Heideggers Beitrag liegt erstens einmal darin, mit der Stimmung eine nicht-intentionale Gesamteinstellung aufgezeigt zu haben. Zweitens setzt die Dimension des Verstehens von Sinnbezügen fundamentaler an, als die Ebene expliziter Sachverhaltsurteile und eine implizite Stellungnahme wird faktisch schon immer praktiziert. Die unsinnige Frage nach korrespondenztheoretischen Wahrheitskriterien zwischen dem In-der-Welt-sein als Ganzem und Aussagen über es werden schon immer unterlaufen. Der pragmatische Erfolg von Welterschließungen einerseits und ihrer korrespondierenden Selbstverhältnisse andererseits, die im In-der-Welt-sein als Einheit gedacht, aber analytisch unterschieden werden können, ist fundamentalphilosophisch so aufschlussreich wie phänomenologisch plausibel. Das Konzept bietet auf diese Weise außerdem ein alternatives Modell der Selbstregulierung solcher Weltzugänge, das sich fruchtbar von den traditionellen Alternativen von Realismus oder Anti-Realismus bzw. Idealismus (inklusive Projektionsverdacht!), empirischer Verifizierbarkeit oder argumentativer Begründbarkeit unterscheidet.

Dass der Focus auf der Eigentlichkeitsproblematik wichtige Differenzierungen innweltlichen Verstehens zu sehr ausblendet, ist völlig zurecht und ausreichend häufig herausgestellt worden. Das gilt sowohl für die bleibenden Manifestationen und Ausdrucksgestalten von Erkenntnisprozessen, die gegenüber ihren Erschließungsvollzügen zu sehr ausgeblendet werden, wie auch innerhalb solcher objektivierender Manifestationen, in denen zu einseitig das Handeln gegenüber den symbolischen Ausdrucksgestalten herausgestellt wird. Der Hinweis auf Sprache (falls er überhaupt im Begriff der Rede mitgemeint ist) und Mitsein allein reicht hier nicht aus. Diltheys zentrale Erkenntnis, dass Erleben und Verstehen immer über den Ausdruck vermittelt sind, wird von Heidegger nicht hinreichend zur Kenntnis genommen. So bleibt sein Ansatz nicht nur semiotisch, sondern auch kulturwissenschaftlich kaum anschlussfähig. Dabei erweisen sich gerade symbolische Ausdruckgestalten als unterschiedlich erschließungskräftig im Hinblick auf Welt- und Selbstverstehen.

2.1.8.1 Erich Rothackers „Satz der Bedeutsamkeit"

Auch Erich Rothacker verwendet den Begriff der Bedeutsamkeit an einer systematischen Schlüsselstelle seiner Philosophie. Der Mensch ist nach Rothacker seiner Natur nach auf Kultur bezogen, sowohl aktiv kulturstiftend und sie formend als auch passiv durch sie geformt und geprägt. Damit wird seine philosophische Anthropologie zur Kulturanthropologie, denn der Zugang zum Menschen ergibt sich für Rothacker wie schon für Dilthey aus der Geschichte des Menschen als Zeugnis seiner Objektivationen.

Analog zur Unterscheidung zwischen Natur und Kultur des Menschen lässt sich auch Rothackers Unterscheidung von Wirklichkeit und Welt verstehen.[652] „Wirklichkeit" bezeichnet als Totalitätsbegriff die Summe alles Seienden, „das geheimnisvolle All der noch unapperzipierten Fakta oder des an sich Seienden"[653], ungeachtet ihres Bezuges auf den Menschen. Mit „Welt"[654] bezeichnet Rothacker dagegen die vom Menschen gedeutete, erschlossene und behandelte Wirklichkeit. Welt ist deshalb immer die Welt des Menschen, der „Inbegriff des Herausgedeuteten"[655]. Der Weltbegriff rückt damit in die Nähe des Kulturbegriffs. Menschen und Tiere leben insofern in derselben Wirklichkeit, aber nicht in der gleichen Welt. Der Weltbegriff bildet mehr als einen bloß erkenntniskritischen Vorbehalt gegenüber der Wirklichkeit, die ja immer nur als gedeutete und erkannte und damit als Welt vorliegt und zugänglich wird. Der Weltbegriff erschließt auch die Möglichkeit von Sinnentwürfen unterschiedlicher Weltzugänge. Insofern ist ein

[652] Zum folgenden besonders Erich Rothacker: Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, Bonn: Bouvier 1966, S. 41-43.

[653] Erich Rothacker: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1954, S. 44.

[654] Zum Weltbegriff auch Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, §§ 6, 11, 18, 20, 22, 46; Erich Rothacker: Philosophische Anthropologie, Bonn: Bouvier 1964, II B b, 2.-7.

[655] Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 72; Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 42.

konstruktivistischer Unterton nicht zu überhören; es ist die „produktive Einbildungskraft des Menschen", seine „Phantasie"[656], die diese Welt konstituiert.

Wie aber verträgt sich dieser Ansatz bei der weltkonstituierenden Funktion von schöpferischer Einbildungskraft und Sprache mit der vom späten Rothacker anvisierten Frage nach der Genealogie des Bewusstseins? Das Projekt einer Genealogie des Bewusstseins darf nicht im Husserlschen Sinne verstanden werden, denn es geht Rothacker nicht um die Genese von Bewusstsein überhaupt, das in seiner Faktizität vielmehr auch für die Philosophie schlicht hinzunehmen ist[657], sondern um die konkreten Gestalten und Formen der verschiedenen „Bewusstseinsstufen" bis hin zum wissenschaftlichen Weltzugang. Außerdem versteht er Bewusstsein weder subjektivitätstheoretisch noch individuell, sondern im Anschluss an Hegel und Dilthey als (objektiven) „Geist"[658] der Geisteswissenschaften. So wenig die kulturell-soziale Welt Bewusstsein und Geist generieren, sondern durch diese konstituiert werden, bleiben die unterschiedlichen Milieus doch unhintergehbare Rahmenbedingungen sämtlicher Selbstverstehensprozesse und Orientierungsversuche des Einzelnen, der aber umgekehrt auch rückwirkend diese Milieus gestalten kann.

Damit stellt sich unvermeidlich die Frage nach der epistemologischen Tragweite dieser Überlegungen. „Die Erkenntnistheorie muß nur ständig im Auge behalten, daß es unendlich viele Fakta gibt, die noch nie in den menschlichen Gesichtskreis traten, die noch nie apperzeptive bemerkt wurden, es sei denn, sie geraten eventuell irgendwann einmal in den Lichtkegel der Relevanz. Dann würden sie bemerkenswert werden."[659] Das bereits angeführte „geheimnisvolle All der unapperzipierten Fakta" würde den Menschen mit Eindrücken und Sinnesreizen überschwemmen, die jede Art von Erkennen und Handeln unmöglich machen, keinesfalls aber einen „authentischen" weil ungefilterten Wirklichkeitsbezug ermöglichen. Denn die „Wirklichkeit" ist intensional wie extensional unendlich und damit auch unendlich unbestimmt. Was ermöglicht dann aber Erkennen und Handeln? Das gelingt (verkürzt gesagt) durch eine reduzierende und strukturierende, raum-zeitlich sich beschränkende Wahrnehmung einerseits und durch eine interessegeleitete, sprachlich strukturierten, konstruktiv deutende Rationalität andererseits. In beiden Fällen haben wir es mit einer Reduktion von Komplexität zu tun, deren Kriterium Rothacker auf den Begriff der Bedeutsamkeit bringt. Er verdeutlicht dies durch einen Verweis auf Jakob Johann von Uexküll, der darauf hingewiesen hatte, dass Tiere jeweils nicht in „der" Welt, sondern in „Umwelten" leben, in denen die Wirklichkeit nur insofern wahrgenommen wird, als es Lebenserhaltung und Fortpflanzung dient.[660] Analog dazu reduziert das „biologisch Bedeutsame"[661] nach Rothacker die Wahrnehmung auf „(d)as für die Orientierung Lebenswichtige"[662]. „Beim Menschen ergänzt sich das biologisch Bedeutsame durch das existentiell Bedeutsame (existentiell im weitesten, noch genauer zu differenzierenden Sinn)."[663] Die folgenden Präzisierungen kontrastieren diesen Begriff gegen ein existenzialistisches Bedeutsamkeitsverständnis. Zunächst einmal geht es nicht um den Einzelnen, sondern um die jeweilige „menschliche Kulturgruppe", die „mit Hilfe ihrer Sprache (…) ihre ‚Welt' aus dem verschlossenen Geheimnis der Wirklichkeit herausartikuliert", so dass Bedeutsames nicht nur sozial und sprachlich vermittelt erschlossen wird, sondern auch konstitutiv auf beides rückverwiesen bleibt. Das schließt die Möglichkeit individueller Bedeutsamkeit freilich nicht aus, wohl aber die Vorstellung, solche seien unabhängig von Sprache, Kultur und sozialem Rahmen zu gewinnen oder zu artikulieren. Es handelt sich vielmehr um einen „Inbegriff untereinander zusammenhängender, deutlich auf den Lebensstil dieser Gruppe bezogener und überdies als ‚richtig' bewährter

[656] Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 82f. „Eine schöpferische Einbildungskraft hat die uns mit Selbstverständlichkeit wahrnehmbare und als natürliche ‚Gegebenheit' vertraute Landschaft zu dem geschaffen, als was sie uns erscheint." (Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 13); „Die Sprache vollendet alle Weltkonstitution." (Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 368); vgl. auch Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 83.

[657] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 64, 348 („unbegreifliches Wunder", „Rätsel").

[658] Rüdiger Welter: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München: Fink 1986, S. 148-158; hier 150 Anm. 54; als das eigentliche „Subjekt" wird sich (s.u.) die Sprache erweisen. „Geist" wird dementsprechend von Rothacker konsequent als konkreter Geist verstanden, insofern er nur in historischen Objektivationen „wirklich" ist: „Denn allen ‚historistischen' Positionen ist ungeachtet der Fülle ihrer Unterarten dies gemeinsam, daß der Geist für sie alle seine eigentliche Bedeutung als konkreter Gehalt konkreter Geisteswerke besitzt." (Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen: Mohr Siebeck 1930, S. XVII)

[659] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 41.

[660] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 44.

[661] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 44.

[662] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 44.

[663] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 44.

Bedeutsamkeiten."[664] Der Verweis auf die Sinnzusammenhänge verdeutlicht den konstruktiv-deutenden Umgang mit der Wirklichkeit, während der Verweis auf den Lebensstil daran erinnert, dass Weltverstehen konstitutiv auf das praktische Selbstverstehen rückbezogen ist, da sich auch die theoretischen Wissenschaften aus Fragen und Erkenntnisinteressen ergeben, die aus diesem vorwissenschaftlichen Selbstverstehen ergeben.[665] Der Lebensstil basiert auf gemeinsam geteilten Grundüberzeugungen und Selbstverständnissen, so dass diese auch darüber entscheiden, wer zur fraglichen „Gruppe" gehört und wer nicht.

Der Mensch kann niemals alles wahrnehmen, beachten, bedenken, bearbeiten oder tradieren. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung greift eine „Selektion", deren Kriterium die Frage ist, ob das Betreffende „belangvoll" für die jeweilige „Lebensführung" von Individuum oder sozialem Verbund ist.[666] Die Reduktion des Wirklichkeitsbezuges, ohne den Bestimmtheitsgewinn und Orientierung und damit Erkennen und Handeln unmöglich würden, erfolgt durch Selektion[667], Interesse[668] und Einstellung[669]. Damit erfolgt eine extensionale Reduktion, indem bestimmte Bereiche der Wirklichkeit ausgeblendet werden wie auch eine intensionale Reduktion, die gewisse Aspekte ausblendet. Diese Reduktionen verbinden sich aber nun drittens mit dem konstruktivistischen Element der deutenden Sinnstiftung. Erst die Tatsache, dass die Weisen der Welterschließung und -konstruktion durch Erkenntnisinteressen und Bedürfnisse geprägt sind, ermöglicht die Konstitution einer sinnhaften und bedeutsamen Welt. Auf diese Weise ist das „Weltbild" einerseits „ärmer" als die Wirklichkeit mit ihren unendlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten. „Nichts ist intensiv restlos ausschöpfbar für unsere Erkenntnis. Die Erkenntnis bleibt hier immer im Rückstand. Wir sind also zu einer Selektion gezwungen und diese Auslese des Bedeutsamen ist zunächst einmal auf der Folie der unausschöpfbaren Wirklichkeit ärmer."[670] „Andererseits hat das Weltbild weit zahlreichere gehaltvolle, d.h. lebensbezügliche Inhalte aus der Wirklichkeit heraus-erdeutet, als dieselbe an sich enthalten kann."[671] Durch „produktive Ausdeutungen" kommt es so zu einer „Bereicherung der Wirklichkeit"[672]. Die Wirklichkeitserkenntnis ist damit durch eine unreduzierbare Perspektivenvielfalt gekennzeichnet, je nachdem, in welcher Hinsicht sie wahrgenommen und untersucht wird, womit sich damit auch das Problem des Relativismus und des Historismus stellt.

Rothacker betont Lebensbezug und Relevanz[673] als Erschließungskriterien und fasst diese insgesamt im „Satz der Bedeutsamkeit" zusammen: „Nur was mich angeht, was mir ‚etwas' ‚ist', d.h. bedeutet, was mein Interesse weckt, was mein Sein berührt, was mir beachtenswert, dann bemerkenswert, schließlich der weiteren Schritte sprachlicher und gedanklicher Aneignung wert erscheint, wissenswert und wissenswürdig, das findet überhaupt Eingang über diese erste und elementarste Schwelle in meine Welt."[674] Der Satz der Bedeutsamkeit gehört nach Rothacker zu den drei „Grundsätzen des Wissens".[675] Der „Satz der Sachlichkeit" bezeichnet den notwendig sachbezogenen und gehaltvollen Bezug des Menschen zur Wirklichkeit, mögen diese Gehalte (Noemata) nun angemessen und wahr sein oder auch nicht. Sie werden in „Feststellungen" jedweder Art formuliert, die einen Anspruch auf universale Geltung erheben; sie „bedürfen zwar

[664] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 44.

[665] „Es ist doch nichts als die von Lebensinteressen gelenkte produktive Einbildungskraft des Menschen, welche ein Kraut in ein Heilkraut (…) und ein Stück Kohlenstoff in ein Heizmittel und ein anderes in den Diamanten verwandelt, dem wieder nur die Phantasie seinen unermeßlichen Wert verleiht." (Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 82f).

[666] „Die Erdoberfläche ist seit langem durch menschliche Gruppen bevölkert welche in ihrer jeweiligen Art und Weise ihr Leben führen und zugleich damit einige für diese Lebensführung belangvolle und förderliche Wahrnehmungen machen." Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 15f.

[667] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 15ff.

[668] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 27ff.

[669] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 36ff.

[670] Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 82.

[671] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 44;

[672] Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 82.

[673] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 36f.

[674] Rothacker: Geschichtsphilosophie, S. 98; Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München: Oldenbourg 1965, S. 144, Rothacker: Probleme der Kulturanthropologie, S. 117ff; Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 41ff; Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 44ff.

[675] Rothacker: Geschichtsphilosophie, S. 98.

unentwegter Überprüfungen, aber zu relativieren sind sie an sich nicht“[676]. Das gleiche gilt vom „Satz der Logizität“, der die notwendig angestrebte Kohärenz und Folgerichtigkeit in den Verknüpfungen und Ausdeutungen dieser Gehalte und Wirklichkeitsbezüge bezeichnet. Ohne eine solche minimale Logik wären konsequentes und widerspruchsloses Handeln gar nicht möglich. Rothacker summiert Sachlichkeit und Logizität, Feststellungen und Schlüsse unter den Bereich der „Richtigkeit“, der seines Erachtens nicht vom Relativismusvorwurf getroffen werden kann.

Wenn Rothacker den „‚Satz der Bedeutsamkeit‘, als einem Analogon zu dem traditionellen ‚Satz des Bewußtseins‘ (in sensualistischer Bedeutung) und ‚Satz der Logizität‘ (in rationalistischer Bedeutung)“[677] verstanden wissen will, wird er als Anspruch auf eine Ergänzung der Kantischen These von der Zweistämmigkeit der Erkenntnis ersichtlich. Damit wird allerdings ein Anspruch formuliert, der nicht sofort einleuchten will. Denn selbst wenn man eingestehen mag, dass menschliche Wirklichkeitsbezüge empirisch gesehen ohne vitale Interessen, Absichten usw. nicht zustande kommen, stellt sich doch die Frage, inwiefern er ontologisch oder erkenntnistheoretisch ähnlich relevant sein sollte wie die beiden übrigen Sätze. Rothacker beteuert daher, er sei „nicht weniger fundamental“[678] als diese. Inwiefern lassen sich anhand von Rothackers Ausführungen Gründe dafür geltend machen? Zunächst einmal verweist er darauf, dass nur so Fakten zu „inhaltlich sinnvollen und verständlichen“ werden und Eingang in den „Sprachschatz der Gesellschaft“ finden[679]. Schaut man genauer hin, zeigt sich, dass die Bedeutsamkeit mindestens zweierlei ermöglicht: individuelle Lebensführung und soziales Handeln. Nur durch den einheitsstiftenden Bezug auf ein handlungsleitendes Interesse wird individueller wie auch sozialer Sinn ermöglicht. „Ohne Bedeutsamkeitsbezug sind auch Anschauungen neutral und seelenlos.“[680] Hier scheint eine Dimension angesprochen zu sein, die erst in den neueren Emotionstheorien wieder angemessen berücksichtigt wird. Denken und Handeln sind konstitutiv auf das Fühlen bezogen und affektiv eingebunden. Fehlt diese emotive Tönung und Bewertung von Wirklichkeit gehen auch Urteilsfähigkeit und Handlungsvermögen verloren, wie das beispielsweise bei manchen Formen von Depression der Fall ist, in denen auch alles gesellschaftlich beobachtete Verhalten sinnlos erscheint (William James). Das Kriterium der Bedeutsamkeit reduziert nicht nur die unendliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf das Relevante, es verweist auch auf ein ursprüngliches affektives Eingebundensein. „Die Sachwirklichkeit ist unerschöpflich. (…) Ein ‚alles‘ wissendes Sachbewußtsein verlöre in der Überfülle seiner Inhalte notwendig wieder eben die Orientierung, welche dieses Sachbewußtsein ihm überhaupt erst verschaffen sollte. Es wäre so wenig lebensfähig und ‚dumm‘ wie eine tote Rechenmaschine.“[681] Dass mit Hilfe der Bedeutsamkeit die einzelnen Fakten zu Zusammenhängen werden können, die für sinnvolles Handeln relevant sind, haben wir bereits gesehen. Insofern könnte dieser Hinweis zunächst einmal als Beitrag zur philosophischen Anthropologie verstanden werden. Handlungstheoretisch ist der Hinweis auf den affektiv gefärbten Weltbezug in seiner orientierenden Funktion überzeugend. Welche Bereiche gehören nach Rothacker sonst noch zum „Anderen“ der Richtigkeiten? „Tatsachenfeststellungen sind *richtig*. Welten erheben den Anspruch auf *Wahrheit*.“[682] Der Bereich der Richtigkeiten umfasst als rectitudo inhaltliche Fakten und formale Logik; Wahrheitsansprüche sind hier zumindest prinzipiell eindeutig zu klären, „zu relativieren sind sie an sich nicht“[683]. Das bedeutet natürlich nicht, dass sie tatsächlich geklärt werden können, sondern nur, dass falls es möglich ist, dass Urteil eindeutig und universal gültig ist.

Der Hinweis auf den ursprünglich schon immer affektiv eingefärbten Weltbezug darf aber nicht einfach als empirisch-anthropologische Korrektur am Konstrukt einer „reinen“ transzendentalen Subjektivität verstanden werden. Ein solcher Einspruch wäre geltungstheoretisch irrelevant, wie man etwa aus Husserls Psychologismuskritik lernen kann. Tatsächlich als wissenschaftstheoretisch relevant erweist sich der Satz der Bedeutsamkeit erst dann, wenn er *erkenntnisanthropologische* Bedingungen formuliert, die nicht nur für den alltäglichen Weltbezug des Menschen, sondern auch für die Wissenschaften konstitutiv bleiben. Um das zu zeigen geht Rothacker zunächst von der historischen Entwicklung des menschlichen Weltverstehens aus,

[676] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 41.

[677] Rothacker: Geschichtsphilosophie, S. 98.

[678] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 44.

[679] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 44.

[680] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 46.

[681] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 46.

[682] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 47.

[683] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 41.

wobei deutlich wird, dass die wissenschaftliche Welterschließung eine relative späte Entwicklungsstufe darstellt. Die vorgängigen Stufen bezeichnet Rothacker individualgeschichtlich als das „Weltbild des Kindes", besonders aber universalgeschichtlich mit dem Hinweis auf „die mythischen Kosmologien archaischer Kulturen".[684] An den so verstandenen Weltbildern ist der zentrale Beitrag der Bedeutsamkeitsdimension sehr viel offensichtlicher als im naturwissenschaftlichen Weltbild, denn sie tragen neben „pragmatischen Zügen auch kosmische, mythische, ästhetische, magische, spielerische Züge"[685]. Die pragmatischen Aspekte der Lebenswelt hat vor allem Heidegger in seiner Analyse des In-der-Welt-seins aufgedeckt, die Rothacker explizit aufnimmt und als „Umgangswelt" näher bestimmt.[686] Es sind vor allem die alltäglichen Notwendigkeiten, Bedürfnisse, Sorgen und Wünsche, die unsere Weltsicht prägen. Vor allem in historischer Hinsicht ist auch die religiöse Dimension des Weltverstehens zu ergänzen, aber auch Ästhetik und Spiel, die sich einem pragmatisch-instrumentellen Zugang gerade entziehen.[687] Entscheidend sind nun aber zwei Beobachtungen. Erstens stellt dieses Weltbild keine frühere, jetzt aber überwundene Vorstufe eines modernen „wissenschaftlichen" Weltbildes dar, sondern bleibt als „Lebenswelt" aktuell und in Kraft, wenn auch freilich in modifizierter Form. Zweitens aber bleibt die so verstandene Lebenswelt der Ausgangspunkt, aus dem Wissenschaft erst entspringen kann. Erst die Bedeutsamkeitsdimension der Lebenswelt eröffnet uns einen Blick auf das überhaupt „Fragenswerte"[688]. Interessen, Befürchtungen, Sorgen, Hoffnungen usw. mögen unser Alltagleben konkret und deutlich bestimmen, doch sie bilden auch den Rahmen dafür, was in den Wissenschaften überhaupt thematisiert wird und welche Ziele formuliert werden. Die Besonderheit der Wissenschaft liegt nun darin, in der Beantwortung dieser Fragen und der Behandlung der mit ihnen verbundenen Probleme von solchen affektiven Gebundenheiten abzusehen und die Dimension der individuellen Bedeutsamkeit möglichst auszublenden. „Die ‚Wissenschaftlichkeit' im strengen Sinne haftet nicht primär an den elementaren, Forschungsregionen erst öffnenden Fragestellungen, sondern beruht als solche auf der Beantwortung dieser Fragen."[689] Dennoch bleibt die lebensweltliche Bedeutsamkeit und mit ihr die „Wahrheit" Grundlage auch der Wissenschaften, wie man schon im erkenntnisanthropologischen Argument sehen kann, dass ohne affektive Implikationen weder Urteilskraft möglich wäre, noch irgendwelche Phänomene überhaupt aus der Unmenge möglicher Daten herausgefildert werden und in „meiner" Welt auftauchen könnten. Die komprimierteste und gelungenste Formulierung seines Bedeutsamkeitskonzept, die die genannten Aspekte zusammenfasst und auf den Punkt bringt, gelingt Rothacker in seiner Geschichtsphilosophie: „Vom Biologischen bis ins Höchstgeistige hinein erkennen wir (…) einen Motor des Welteingangs, Welterschließens, Weltöffnens, Welterweiterns und Vernichtens in einer vitalen, emotionalen und existenzialen Anteilnahme, ohne welche Wissen, Erlebnisinhaltehaben, Kennen überhaupt nicht zustande kommt und deren erkenntnistheoretische Bedeutung in einem ‚Satz der Bedeutsamkeit' , als einem Analogon zu dem traditionellen ‚Satz des Bewußtseins' (in sensualistischer Bedeutung) und ‚Satz der Logizität' (in rationalistischer Bedeutung) formuliert werden kann. Nur was mich angeht, was mir ‚etwas' ‚ist', d.h. bedeutet, was mein Interesse weckt, was mein Sein berührt, was mir beachtenswert, dann bemerkenswert, schließlich der weiteren Schritte sprachlicher und gedanklicher Aneignung wert erscheint, wissenswert und wissenswürdig, das findet überhaupt Eingang über diese erste und elementarste Schwelle in meine Welt."[690]

Eine besondere Rolle nimmt die vorwissenschaftlich-anschauliche Lebenswelt ein, die Rothacker in Anlehnung an Husserl auch als „Lebenswelt" versteht und bezeichnet. Auf diesem aufbauend entwickeln sich vermittelt durch die Verschiedenheit symbolischer Formen[691] dementsprechend unterschiedene Weltentwürfe. Die Rationalität des „wissenschaftlichen" Weltbildes stellt sich als eine Spätform einer bestimmten Stufe der Bewusstseinsgenese dar.[692] Gegenüber dem wissenschaftlichen Weltverständnis liegt

[684] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 45.

[685] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 46.

[686] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 72ff.

[687] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 82f.

[688] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 46.

[689] Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 77.

[690] Erich Rothacker: Geschichtsphilosophie, in: Alfred Baeumler u.a. (Hgg.): Handbuch der Philosophie. München: Oldenbourg 1934, S. S. 98; Rothacker: Logik und Systematik, S. 144, Rothacker: Probleme der Kulturanthropologie, S. 117ff; Rothacker: Die dogmatische Denkform, S. 41ff; Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 44ff.

[691] Hier knüpft Rothacker an Cassirer an.

[692] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, Teil III, § 52.

die „Bedeutung des anschaulichen vorwissenschaftlichen Wissens“[693] darin, dass nur diese „Stufe“ eine orientierte Lebensführung ermöglicht, indem sie Ereignisse in ihrer „Lebensbedeutsamkeit“ erschließt, die dem wissenschaftlichen Weltbild abgehen muss. Insofern ist diese Ebene nicht nur unhintergehbar, sondern auch unüberwindbar konstitutiv für menschliches Selbstverstehen. In seiner Rekonstruktion dieser anschaulich-vorwissenschaftlichen Lebenswelt geht Rothacker von Heideggers Analysen des Weltbegriffs aus, wobei die „Umgangswelt“[694] vor allem „Züge einer pragmatischen Gebrauchswelt“[695] trägt. Heideggers hermeneutisches Als der Zuhandenheit zeigt sich in Rothackers „Behandeln als“, im Behandeln von etwas als etwas.[696] Deutlich über Heidegger hinaus geht allerdings Rothackers Hinweis, dass es zur Eigentümlichkeit schon dieser vorwissenschaftlich-anschaulichen Lebenswelt gehört, über dieses rein pragmatische Verhältnis hinauszugehen. Denn schon auf dieser Stufe lässt sich das „Brauchbare“ aus seinem Verwendungszusammenhang lösen[697], „bewusst erleben“ und gestalten[698]. Diese reflexive „Distanznahme“ lässt den Menschen wie auch den Gegenstand gleichermaßen aus dem unbedachten Besorgen heraus- und sich gegenübertreten.[699] Die Distanznahme beruht auf der (im Unterschied zum frühen Heidegger) Vermittlung auch schon des ursprünglichen praktischen Umgangs durch die *Sprache*.[700] Durch die Sprache bzw. das „Wort“ erst wird Welt so gestaltet und gegliedert, dass sie zur *gemeinsamen* Welt wird, was dem Einzelnen am praktischen Umgangswissen der Gemeinschaft teilhaben lässt und den damit verbunden Weltdeutungen erst Dauer verleiht[701]; Welt ist immer „Wir-Welt“[702]. „Reine“ Anschauungen und Wahrnehmungen sind zwar nicht völlig unmöglich, stellen aber doch eine Ausnahme und Abstraktion des durch Sprachvermittlung immer schon sinnhaften Weltzugangs dar.[703] „Das angeblich sich von selbst Gebende, also das berühmte ‚Gegebene‘, wird gegeben, indem es aufgeschlossen wurde durch seine Konstituierung, Erdeutung und Erstaltung im Wort.“[704] Entsprechend der unterschiedlichen „Sprachen“ und der mit ihnen verbundenen Interessen und Weltbezüge ergibt sich eine unreduzierbare Vielfalt der Perspektiven[705]; wobei unter „Sprachen“ keine natürlichen Sprachen, sondern die jeweiligen Sprachen unterschiedlicher Lebensformen oder Lebensstile zu verstehen sind.[706] Indem sie den Weltbezug erst ermöglicht und strukturiert wird die Sprache „das eigentliche Subjekt des Weltbesitzes“.[707] Das „seit Jahrtausenden wenig veränderte vorwissenschaftliche Bewußtsein“[708] bleibt auch unter den Bedingungen von Moderne und Rationalisierung die bleibende Grundlage menschlichen Weltumganges[709], weil auch wissenschaftliche Weltverständnisse und die diesen entsprechenden Fachsprachen nur im Ausgang von der Umgangssprache erschlossen werden können, die damit Orientierungsleistungen erst ermöglicht[710]. So versteht sich der Mensch aus der Bedeutsamkeit heraus, weshalb auch die Semantik von dieser

[693] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 177.

[694] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 72ff.

[695] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 76.

[696] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 137, 157, 348.

[697] Rothacker spricht vom „Freisetzen“ (Philosophische Anthropologie, S. 85).

[698] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 82f.

[699] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 150f.

[700] „Was die menschliche Sprachgemeinschaft an konkretem Wissen über Wirkliches in den konstituierten Erscheinungen dieser Wirklichkeit besitzt, nenne ich (…) ihre ‚Welt‘.“ (Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 42)

[701] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 160; Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 123ff.

[702] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 154.

[703] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 211; „Das Wort öffnet also die *Sache*.“ (Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 160) Der späte Rothacker versteht Wahrnehmungen wie auch Erlebnisse gleichermaßen als „Werke“, als konstruktive Konstitutionsleistungen des Geistes (Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 48, 121, 157, 205ff).

[704] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 161.

[705] Rothacker: Philosophische Anthropologie, S.109ff.

[706] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 30, 35, 42, 361; vgl. ders.: Philosophische Anthropologie, S. 75, 87.

[707] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 368, vgl. auch S. 161.

[708] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 141.

[709] Vgl. auch Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 83, 347, 372.

[710] Rothacker: Philosophische Anthropologie, S. 2.

lebensweltlichen Bedeutsamkeit geprägt bleibt: „Ein ‚Berg', so wie *wir* dieses Wort verstehen, setzt ein Lebewesen mit relativ schwachem Herzen, schwacher Lunge, kurzen Beinen usw. voraus."[711]

In seiner Geschichtsphilosophie[712] weist Rothacker auf die überindividuellen Aspekte und Konsequenzen von Bedeutsamkeit hin. Einschneidende geistesgeschichtliche Epochenwechsel vollziehen sich nicht so sehr aufgrund neuer Einsichten oder Widerlegungen früherer Grundüberzeugungen und Leitkonzepte, sondern aufgrund von Paradigmenwechsel.[713] Rothacker verdeutlicht dies am Übergang von Spätscholastik zum Humanismus der Renaissance, wie er sich mit dem Namen Descartes' verbindet. Descartes liegt überraschend wenig an der Widerlegung inhaltlicher Überzeugungen oder philosophischer Standpunkte. Vielmehr lehnt er diese in gleicher Weise wie deren Gegenpositionen ab, einfach weil sie seiner Meinung nach irrelevant sind. Es mangelt ihnen an „Bedeutsamkeit". Es verschieben und verändern sich „existentiell verwurzelte() Fragestellungen", das, „was im Rahmen menschlicher Lebenspläne relevant (…), wichtig, erwähnenswert, fragwürdig" erscheint.[714] Rothacker behält hier einen Begriff existentieller Bedeutsamkeit bei, fokussiert aber auf dessen historische und soziale Konsequenzen. Nicht die unterschiedlichen Standpunkte und Ansichten in Bezug auf wichtige inhaltliche Fragestellungen und auch nicht die Widerlegung überkommener Positionen führen zu einschneidenden Unterschieden, sondern der Konsens bzw. Dissens darüber, was überhaupt für zentral wichtige Fragestellungen gehalten werden. So widerlegte oder korrigierte Descartes die für die Scholastik so bezeichnenden Unterscheidungen nicht etwa, sie spielten für ihn schlicht keine Rolle, weshalb er selbst grundlegende Begriffsunterscheidungen durch ein „sive" verbinden konnte. Die unterschiedlichen Gewichtungen zentraler Fragestellungen führen zu Abgrenzungen, die sich sowohl diachron historisch als auch synchron soziologisch nachzeichnen lassen. Es ist die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer das Selbstverständnis prägenden Fragestellung, die (systemtheoretisch gesprochen) über Inklusion und Exklusion einer Diskursgemeinschaft entscheidet, selbst dann, wenn die inhaltlichen Positionen extrem divergieren sollten. Rothacker führt diese Zusammenhänge hier nicht weiter aus, doch ließen sich die wissenschaftstheoretischen Konsequenzen einer solchen Theorie der Paradigmenwechsel leicht noch weiter ausführen. Auch die Wissenschaftskritik etwa Pascals oder Kierkegaards lässt sich von hier aus nachvollziehen, machen sie ihr doch den Vorwurf, die wirklich „brennenden Lebensfragen"[715] einfach zu übersehen. Allerdings spielt diese Kritik auf einer anderen Ebene, denn hier wird die existentielle Bedeutsamkeit als solche eingeklagt und nicht mehr mit einer bestimmten inhaltlichen Fragestellung identifiziert. Dementsprechend könnte man auch Rothackers zuvor entwickelte wissenschaftshistorische Bedeutsamkeitsverständnis dahingehend präzisieren, dass es nicht notwendigerweise um die Frage existentieller Bedeutsamkeit im engeren Sinne geht, sondern um eine Neubestimmung der für die betreffende Wissenschaft grundlegende und wesensbestimmende Fragestellung, die allerdings von den beteiligten Akteuren in Bezug auf ihre eigene Person als existentiell bedeutsam verstanden werden *kann*. Ähnlich wie im Fall der Unterscheidungen Rickerts oder Webers definiert sich der Wertbezug auch hier nicht inhaltlich als gut oder schlecht, wahr oder falsch, sondern als wichtig oder unwichtig. Deutlich wird hier außerdem nicht nur die für den Bedeutsamkeitsbegriff konstitutive Für-Relation (jemand oder etwas ist bedeutsam für jemanden oder etwas), sondern auch der Umstand, dass dieser Für-Bezug auch ein immanenter sein kann, was schon für die Diskussion um das Problem des Werturteils wichtig war. Eine im weitesten Sinne kulturhistorische Fragestellung muss nicht in einer Wertrelation zum Historiker stehen, er muss sie lediglich als für die beteiligten Parteien bedeutsam identifizieren und die Fragestellung als solche für ein bestimmtes Ereignis oder den Geschichtsverlauf insgesamt als wichtig erachten, keineswegs aber inhaltlich über gut oder schlecht, wahr oder falsch selbst Position beziehen.

2.1.9.1 Hans Blumenberg: Bedeutsamkeit von Mythos und Metapher

In Hans Blumenbergs[716] Werk findet der Begriff der Bedeutsamkeit keine durchgängige Verwendung in konstanter Häufigkeit. Blumenberg verwendet ihn (ähnlich wie der von ihm ausdrücklich genannte

[711] Rothacker: Genealogie des menschlichen Bewußtseins, S. 12f.

[712] Rothacker: Geschichtsphilosophie, S. 3-150

[713] Dieser vor allem durch die wissenschaftstheoretischen und –geschichtlichen Untersuchungen Thomas Kuhns bekannt gewordene Leitbegriff fehlt freilich bei Rothacker, doch sind die Analogien offensichtlich.

[714] Rothacker: Geschichtsphilosophie, S. 96.

[715] Rothacker: Geschichtsphilosophie, S. 97.

[716] Zu Blumenbergs Bedeutsamkeitskonzeption vgl. insgesamt Oliver Müller: Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie, Paderborn 2005, insbesondere Kapitel C. II., „Bedürfnis und

Friedrich Creuzer[717]) insbesondere in seinen Arbeiten zur Mythostheorie bzw. Rezeptionstheorie des Mythos, vor allem in *Arbeit am Mythos* von 1979 sowie dem Aufsatz *Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos*[718]. Kommt so die Wirklichkeit verarbeitende und bewältigende Kraft des Mythos in den Blick, dann zeigt sich von hier aus dann aber, dass die „Bedeutsamkeitsfunktion“[719] im gesamten Werk Blumenbergs eine zentrale Rolle spielt.

In *Die Legitimität der Neuzeit* von 1967 verteidigt Blumenberg[720] die Neuzeit gegen den Vorwurf, das Produkt einer unrechtmäßigen Säkularisierung christlichen Denkens zu sein, mit dem Argument, dass die Autonomie des Menschen und die Loslösung seiner Welt von den Vorschriften des kirchlichen Christentums, insbesondere aber vom Absolutismus des spätmittelalterlichen Willkürgottes des Nominalismus ein Akt notwendiger Selbstbehauptung darstellt. Den Naturwissenschaften kommt dabei die zentrale Aufgabe zu, den Menschen gegenüber der übermächtigen, sinn- und ziellosen Natur zu distanzieren, zu beherrschen und in den Griff zu bekommen. Mit ihrer Hilfe versucht der Mensch, das Machtgefälle der Natur ihm gegenüber zu seinen Gunsten zu verschieben, indem sie Naturvorgänge berechenbar, antizipierbar und manipulierbar machen. In der *Genesis der kopernikanischen Welt* von 1975[721] kommt dagegen die grundlegende Ambivalenz der modernen Naturwissenschaften in den Blick. Denn durch sie kommen Übermacht und Sinnlosigkeit der Natur überhaupt erst in den Blick, erst sie konfrontieren den Menschen mit der nackten Kontingenz des Kosmos. Die Naturwissenschaften, die ihn vor der Übermacht der Natur (und deren religiöser Sanktionierung) emanzipieren, steigern andererseits Verlorenheit und Heimatlosigkeit des Menschen, die Unheimlichkeit, wie man im Anschluss an Heidegger sagen könnte.

Dabei steht er überzogenen Sinnbedürfnissen skeptisch gegenüber, insbesondere solchen Erwartungen, wie sie sich im Hintergrund des Verdachts der „Sinnlosigkeit“[722] abzeichnen. Sinnlosigkeit ist ein rhetorischer Begriff der Anklage, insbesondere gegenüber Neuzeit, Wissenschaft[723] und Säkularisierung, werden sie doch gerne als „Repräsentanten für die Schuld an diesem Verlust“[724] herangezogen. Ähnlich wie in Husserls Krisisschrift, der m.E. eine grundlegende Bedeutung für das Verständnis Blumenbergs zukommt, wird die Neuzeit hier mit dem „Verlust der Lebensbedeutsamkeit“ in Verbindung gebracht, genauer gesagt, mit der verdächtigenden Suche nach Schuldigen an diesem vermeintlichen Verlust. Bedeutsamkeit und Sinnfülle treten daher zunächst rein negativ als dasjenige auf, was entbehrt und gesucht wird, weil es an ihnen mangelt. Blumenberg dagegen verteidigt die Neuzeit vor genau diesen Verdächtigungen. Vielmehr ist ihm dieser Verdacht seinerseits verdächtig und er fragt sich, „ob jene Sinnlosigkeit nicht die Entbehrung von etwas beschreibt, was es nicht gibt und als das unterstellt Verlorene

Bedeutsamkeit. Zur Struktur des Wissenwollens“, S. 174-212; Felix Heidenreich: Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, München/Paderborn 2005, insbesondere 48-57; 67-74; 222-229.

[717] Hans Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel, Poetik und Hermeneutik, Bd. IV, München 1971, S. 14ff.

[718] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 11-66; ders.: Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.

[719] Dieser Begriff der „Bedeutsamkeitsfunktion“ wird hier aus Barbara Merkers ausgezeichneten Aufsatz zu diesem Thema übernommen (Barbara Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit, in: Hermann Timm (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt: Suhrkamp 1999, S. 68-98, hier S. 94f Anm. 53).

[720] Vgl. für den ersten Überblick Franz Josef Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg: Junius 1993, S. 29ff.

[721] Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, S. 59ff.

[722] Vgl. dazu den kurzen Text Hans Blumenberg: Sinnlosigkeitsverdacht, in: ders.: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 57-62.

[723] Auch die Naturwissenschaften und die hierauf aufbauende Technik werden also ausdrücklich von Blumenberg als kulturelle Errungenschaft affirmiert, selbst da, wo sie sich gegen die Bedeutsamkeit des Mythos wendet, der eben zumeist auf einem falschen, durch Wunschdenken verzerrten Wirklichkeitsbild beruht. „Es ist immer auch der Ausbruch, oder die Austreibung aus der einen, wahrscheinlich unhaltbaren Weltvertrautheit, um in die andere und der Erwartung nach dauerhafter haltbare Vertrautheit der Welt zu erlangen.“ (Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt: Suhrkamp 1986, S. 54). Barbara Merker hält darum fest: „Abbau von Fremdheit; Schaffung von Orten sicheren und behaglichen Aufenthalts; Reduktion von Enttäuschungen – das ist der Beitrag der Wissenschaften zur Kompensation der ursprünglichen Lebenswelt. Sie haben das illusionäre und daher fragile System mythischer, religiöser und metaphysischer Bedeutsamkeiten durch ein stabileres ersetzt.“ (Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 90)

[724] Blumenberg: Sinnlosigkeitsverdacht, S. 57

nie gegeben hat“[725]. Historisch gesehen sind die unhaltbaren Ansprüche an eine solche Sinnüberfülle Überbleibsel der damals schon leeren Versprechungen des christlichen Mittelalters, während der Sachverhalt, dass Menschen auch gegenwärtig nicht bereit sind, auf diese Vorstellungen zu verzichten, individualgeschichtlich gesehen Folge eines letztlich narzisstischen Wunschdenkens ist.

„Sigmund Freud hat ganz zu Recht gesagt, wer nach dem Sinn des Lebens frage, sei krank. Daraus folgt: Er muss geheilt werden, nicht befriedigt werden; und wenn nicht geheilt, dann getröstet.“[726]

Das unauslöschliche Sinnbedürfnis ist objektiv in einem Sinnmangel begründet, also der Mangel einer fraglosen Sinnhaftigkeit der Lebenswelt, subjektiv dagegen in Begehren, Wunschdenken und dem damit verbundenen Trostbedürfnis verwurzelt. Die Sinnfülle wird dabei nur negativ und sozusagen kontrafaktisch als dasjenige erfahren, was fehlt; und damit diese Erfahrung überhaupt möglich ist, muss die Vorstellung einer Sinnfülle vorausgesetzt werden. Die überzogenen Sinnansprüche weißen in zweifacher Hinsicht eine geschichtliche Dimension auf. Zunächst sind sie historisch gesehen aus den unübersteigbaren Sinnerwartungen des christlichen Mittelalters hervorgegangen. Zweitens sind sie selbst insofern geschichtlich strukturiert, als ihre geschichtliche Wirklichkeit an verschiedenen Orten vermutet wird: in einem vergangenen Goldenen Zeitalter oder Paradies, in der eschatologischen Zukunft des Reiches Gottes oder aber auch tiefenpsychologisch als primärer Narzissmus mit entsprechenden Regressionswünschen, als Vorstellung von ungeschiedener Einheit der Symbioseerfahrung mit Mutter und Welt, wie sie sich etwa in der Fruchtwassersymbolik zeigen kann.

So kritisch die Behauptungen ihrer empirischen Verwirklichung zu betrachten sind, spielt die *Vorstellung* einer solchen selbstverständlichen Sinnfülle eine wichtige Rolle für das Verstehen der Gegenwart. Die Annahme einer ursprünglichen Sinnfülle innerhalb eines einheitlichen Wirklichkeitshorizonts findet sich neuzeitlich nur noch in der Lebenswelt, nicht mehr in den ausgearbeiteten Wirklichkeitszugängen von Metaphysik oder Naturwissenschaft. Diese Umbesetzung führt dazu, dass sie nicht mehr theoretisch eingeholt werden kann, sondern ihre indirekten Spuren in einer Lebensweltthermeneutik anhand ihrer konstitutiven Metaphern rekonstruiert werden müssen. „Die“ Lebenswelt (im Singular[727]) wird so gesehen im Anschluss an Husserl zu einem „quasitranszendentalen“[728] Begriff, und erst sekundär (insbesondere im Plural von „Lebenswelten“) zum Begriff phänomenologisch zu beschreibender Wirklichkeiten.[729] Blumenberg übernimmt diesen Begriff von Husserl, und auch hier steht vor allem dessen Krisisschrift im Hintergrund. Er grenzt ihn aber vom gängigen neo-romantischen Missverständnis ab, das vermutet, es gehe unter dem Label der Lebenswelt

„um Realismus und Fülle des Lebens, um die Sachen selber, um die offenen, echten und ursprünglichen Phänomene im Gegenzug zur verschlossenen Welt des Formalismus, der Abstraktion, der Systematik und Technik sowie zur Dienstbarkeit im Wissenschaftsbetrieb“.[730]

Dieses aus heutiger Sicht auch von Habermas her naheliegende Missverständnis hat seinerseits selbst eine beinahe mythische Funktion, und man könnte fast den Versuch machen, ihn gerade deswegen zu rehabilitieren. Denn Blumenberg setzt solche metaphorischen und mythischen Plausibilitäten bewusst ein und vertraut auf ihre rhetorische Überzeugungskraft, ohne den ohnehin aussichtslosen Versuch zu machen, sie theoretisch einzuholen.

Im Fall der Lebenswelt arbeitet er in seiner Husserl-Interpretation aber heraus, dass sie ähnlich wie Heideggers Alltäglichkeit als das Selbstverständliche und Enttäuschungsfreie verstanden werden muss, eine Welt ohne Kontingenz, in dem Erwartung und Erfüllung übereinstimmen, wie auch der Schein mit dem Sein, eine genaue „Passung zwischen dem Horizont der Bedürfnisse und dem der Bedingungen ihrer

[725] Blumenberg: Sinnlosigkeitsverdacht, S. 57, vgl. Heidenreich: Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, S. 46.

[726] Blumenberg: Sinnlosigkeitsverdacht, S. 59, mit Bezug auf einen bekannten Brief Freuds an Marie Bonaparte vom 13. August 1937: „Im Moment, da man nach dem Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja nicht in objektiver Weise“ (in: Sigmund Freud: Briefe 1873-1939, Frankfurt 1960, S. 429).

[727] Zur Unterscheidung von (transzendentaler) Lebenswelt im Singular und (phänomenalen) Lebenswelten im Plural vgl. Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 86f.

[728] Stoellger: Metapher und Lebenswelt, 257.

[729] Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 66, zitiert nach Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 74, dort auch die weiteren Erläuterungen des Begriffs.

[730] Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 70.

Befriedigung“, eine „idealisierte Einpassungsform des Subjekts in die Welt“[731]. Der Begriff der Erwartung impliziert bereits eine minimale Negation, weil die Erfüllung jedenfalls nicht sofort, jetzt und hier eintritt und man daher von echter Erfüllung eigentlich gar nicht sprechen kann, denn Erwartung und Erfüllung schließen sich aktual aus: Entweder es handelt sich um noch unerfüllte Erwartung oder um Erfüllung von ehemals Erwartetem. Das gilt auch für all diejenigen Begriffe, die ohne Negativität, Distanz oder Differenz niemals „als“ solche erfahren werden können, wozu zumindest eine Nichterfüllung denkbar oder vorstellbar sein muss. So gesehen ist diese Art von Lebenswelt auf eine Weise bewusstlos, dass man nicht einmal sagen könnte, ob Sinn erfüllt ist oder gar keine Sinnvorstellungen formuliert werden können. Der Mensch der Lebenswelt wird vorgestellt als „atechnisches Wesen, aufgehend in der dumpfen Nutznießung des von der natürlichen Umwelt Gebotenen und damit ohne ungestillte Bedürfnisse, ohne Staunen und Furcht, ohne Fragen“[732]. Ein solches Szenario kommt als kaum noch menschlich zu nennende Bewusstlosigkeit eher den *Eloi* aus H.G. Wells *The Time Machine* gleich, als den Vorstellungen vom Paradies. Aus sinntheoretischen Gründen wichtig aber ist die hier herrschende fraglose Selbstverständlichkeit, die keiner Berufung auf externe Instanzen bedarf. In Bezug auf die heutige Wirklichkeit sind beide: quasi-transzendentale Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit, gleichermaßen immer schon vergangen, beide stellen jeweils einen initialen Grenzwert, einen „terminus a quo“ dar.[733] Dennoch kann von hier aus auch nachvollzogen werden, wie der soziokulturelle Lebensweltbegriff auf den transzendentalen zu beziehen ist, denn erstens gibt es natürlich auch empirische „Lebenswelten“ und Alltäglichkeiten, die diesem transzendentalen Ideal näher oder ferner, auch wenn das unter Blumenberginterpreten umstritten ist.[734] Wie auch immer der textliche Befund der Aussagen Blumenbergs aussehen mag, ist die Perspektive doch klar, denn die tendenziell absolutistische Wirklichkeit muss auf eine Weise neugestaltet werden, die sie lebensweltlicher macht, ohne zu beschönigen, oder Angst, Intentionalität und kritische Selbstverantwortung zu verdecken; insofern ähnelt diese Konzeption der neuen, kritisch vermittelten Unmittelbarkeit einer zweiten Naivität bei Ricœur. Weil die erste Naivität einer prototypischen Lebenswelt aber Spannungen und Differenzen bzw. Differenzbewusstsein ausschließt, kann eine zweite Naivität nur im Vollzug der Differenzüberwindung bestehen und lebt in jedem Fall von einer kontrafaktisch imaginierten, näherungsweise zu realisierenden Versöhnung, die Differenz und kritische Distanz nicht einfach rückgängig macht.

Zweitens gibt es soziale und historische Wirklichkeiten, in denen eine solche Lebensweltlichkeit gesucht oder diese in jene hineinprojiziert wird.

„Die ‚transzendentale Lebenswelt‘, in der Enttäuschungen schon begrifflich ausgeschlossen sind, haben wir Menschen ein für alle Mal hinter uns gelassen. Aber was bleibt, was uns immer wieder herzustellen gelingt, sind ‚lebensweltähnliche Sachverhalte‘, die Blumenberg im Unterschied zur prototypischen ‚transzendentalen‘ Lebenswelt auch als ‚alltägliche‘ oder ‚empirische Lebenswelten‘ bezeichnet.“[735]

In jedem Fall ist die prototypische Lebenswelt schon dadurch niemals als solche verwirklichbar, weil sie sich von innen heraus selbst zerstört.

---

[731] Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 49, zitiert nach Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 73.

[732] Blumenberg: Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie, in: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981, 15.

[733] Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, vor allem S. 68, 71 und 81.

[734] Von einem solchen kann natürlich nur gesprochen werden, wenn man die partielle Wiederherstellung der Lebenswelt unter den kritischen Bedingungen der Intentionalität als Zielperspektive annimmt. Michael Moxter widerspricht einer solchen Perspektive, wie sie von Barbara Merker skizziert wird. „Jede Lebensweltanalyse (…) erschließt eine Welt, die als sie selbst gerade entzogen und durch anderes verdeckt ist. Darum ist es für sie charakteristisch, die Lebenswelt nur im Rückblick, als etwas Verlorenes oder in Auflösung begriffenes thematisieren zu können. Es ist deshalb ein Mißverständnis, die Lebenswelt als Inbegriff einer Welt zu deuten, in die zurückkehren zu wollen ein sinnvoller Wunsch wäre. Sie ist in keinem Sinne des Wortes ein Ideal“ (Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000, 293f). Ähnlich, wenn auch nicht ganz so skeptisch, auch Philipp Stoellger: „Merker spricht von der ‚Restitution der Lebenswelt‘ (87) und von ‚Erneuerung der verlorenen Lebenswelt‘ (90), und das ist wohl doch zu stark formuliert“ (Stoellger: Metapher und Lebenswelt, 257 Anm. 12; die in den Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Aufsatz von Barbara Merker).

[735] Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 87, mit Bezug auf Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 64 und 53.

„Wesentlich für die ‚Selbstzerstörung' des Weltverhältnisses, das ‚Paradies' oder ‚Lebenswelt' heißt, ist anscheinend nicht so sehr die Beschaffenheit des Gartens, sondern die mentale Verfassung seiner Bewohner."[736]

Als intentionales, dem Reiz-Reaktionsschema enthobenes Wesen ist für den Menschen wesentlich, dass er „ein Bewußtsein von gegenwärtig Abwesendem hat. Aufgrund seiner Binnen-, Außen- und Zeit-Intentionalität muss es stets Abwesendes in Raum und Zeit appräsentieren". So können diese Wesen das Gegebene virtuell transzendieren, das so zum bloß Kontingenten wird, zu dem auch Alternativen denkbar sind, die erwünscht oder gefürchtet werden. „Das aber heißt: Nach den von Blumenberg selbst aufgestellten Kriterien kann es für solche intentionalen Wesen gar keine Lebenswelt geben."[737] Doch ist die Lebenswelt zwar nicht im Vollsinne empirisch realisierbar, aber dennoch als transzendentales Ideal „wirklich", das regulativ Wirklichkeit verstehbar und bewertbar macht, und das zumindest annäherungsweise, graduell und aspekthaft auch Wirklichkeit werden kann. Diese transzendentale und regulative Funktion macht Sinndefizite und Mängel aus der Kontrastierung gegenüber der Lebenswelt erst möglich. Als Ausstehende muss sie aber zur Gegenwart ins Verhältnis gesetzt werden, was vor allem im Sinne einer zeitlichen Verortung geschieht. Blumenberg hält fest, dass ihre Wirklichkeit durch zeitliche Metaphern „prähistorisch" als „Vorwelt", „subhistorisch" als „Mitwelt" und „posthistorisch" als „Nachwelt" vorgestellt werden kann und muss.[738] Die „final-posthistorische" Lebenswelt wird von den Religionen in eschatologischen Hoffnungsbildern vorgestellt oder aber auch in sozialpolitischen Utopien skizziert und läuft in unseren Wirklichkeitswahrnehmungen als (zwar kontrafaktisches) Kriterium mit, das aber immerhin ansatzweise in lebensweltlichen Phänomenen zumindest aufleuchten kann; die „alltäglich-subhistorische Lebenswelt" dagegen erinnert an Heideggers Analyse des selbstverständlichen Passungsgefüges der Alltäglichkeit. Die „primär-historische Lebenswelt"[739] verortet die damit verbundene Wirklichkeit des Paradieses oder des Goldenen Zeitalters in einer immer schon vergangenen Zeit, wie das auch im Mythos überwiegend der Fall ist.

Der Absolutismus der Wirklichkeit droht den Menschen zu erschlagen. Kultur kann insgesamt als Versuch der Distanzgewinnung und der Schaffung von Freiräumen verstanden werden, in denen der Mensch seine eigene Welt schafft, in der er frei atmen kann. Sie geht aus einer „Nachdenklichkeit" hervor, die an Herders Besonnenheit erinnert und sich dem alltäglichen Treiben einer funktionalisierten Rationalität entzieht. „Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‚metaphorisch'."[740] Die so entworfenen Sinnwelten sollen den Menschen entlasten, sind aber, wie etwa der Mythos, zu einem nicht unerheblichen Teil aktuell kaum noch überzeugend. Man kann nun Blumenbergs gesamte Philosophie als eine Art Trauerarbeit verstehen, die sich an vergangenen Sinnentwürfen abarbeitet und, auch wenn diese (wie der Mythos) zum überwiegenden Teil unwiederbringlich verloren sind, dennoch von ihnen zehrt. Verloren gegangen ist jedenfalls die Vorstellung einer endlichen Verwirklichung des Erhofften. Welche Rechtfertigung kann für solche Sinnentwürfe vorgebracht werden, wenn sie doch gerade keine Wissenschaft sein können und diese vielmehr Kontingenz und Sinnlosigkeit steigert? Schon in seinen 1960 veröffentlichten *Paradigmen zur Metaphorologie* erörtert Blumenberg diese Frage anhand der Metapher, die zum grundlegenden Paradigma seiner Philosophie wird. Metaphern können durchaus als rhetorischer Schmuck verwendet werden, oder etwa auch katachretisch als improvisierter Name, doch sie können ebenfalls eine irreduzible Eigenbedeutung haben, worauf schon ihre großen Apologeten wie Vico, Hamann, Nietzsche oder Cassirer hingewiesen haben. Zu diesen unverzichtbaren und unreduzierbaren Metaphern gehören „absolute Metaphern". Diese sind zum einen nicht in „wörtliche" Bedeutungen oder Termini übersetzbar; vor allem aber geben sie Antworten auf letzte, höchste und unabweisbare Fragen.

[736] Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 78f, die folgenden Zitate ebenfalls dort.

[737] Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 79.

[738] Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 64f und 60, zitiert nach Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 95.

[739] Zu diesen Stichworten vgl. Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 42, zitiert nach Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 95 Anm. 55.

[740] Hans Blumenberg: Ästhetische und metaphorologische Schriften, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt: Suhrkamp 2001, S. 415.

„Absolute Metaphern beantworten jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellte vorfinden."[741]

Soll das kein rhetorischer Pathos, sondern ernst gemeint sein, ist damit freilich nicht der Sachverhalt bestritten, dass diese Fragen durch Menschen formuliert werden, wohl aber, dass es in der Verfügung des Menschen steht, sie auch einmal nicht zu stellen, denn er steht mit diesen Fragen selbst auf dem Spiel.

So zeigen sich Unbedingtheitsdimension und Unabweisbarkeit dieser Fragen vor allem im Hinblick auf theoretische Totalitätsfragen und pragmatische Orientierungsfragen.[742] Als theoretische Totalitätsmetaphern erschließen sie abschließende Horizonte und repräsentieren das Ganze, etwa wenn die Wirklichkeit als Organismus, schmuckvolle Ordnung (Kosmos) oder aber als seelen- und sinnlose Maschinerie vorgestellt wird. Sie veranschaulichen damit etwas, was niemals anschaulich sein kann, weil es niemals „gegeben" ist. Pragmatische Orientierung spenden sie, indem sie „Handlungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten" implizieren.[743] Hier werden also lebensweltlich vertraute, wertbezogene Umgangsweisen zur orientierenden Vorlage für den Umgang mit dem Unvertrauten. Als solche können sie nicht bewiesen oder andemonstriert werden, aber unterschiedlich plausibel sein, einleuchten und erschließen, was Blumenberg als „Prinzip des unzureichenden Grundes"[744] bezeichnet. Es sind nämlich „Evidenzmangel und Handlungszwang"[745], die uns dazu nötigen, auch dann Antworten zu improvisieren, wenn diese etwa aus erkenntnistheoretischen oder aber auch rein praktischen Gründen nicht hinreichend begründbar sind.

Scheinbar begründet Blumenberg stellenweise in erkenntnistheoretischer Reflexion deren Möglichkeit, indem er in Kants Symbolbegriff aus § 59 der *Kritik der Urteilskraft* einen Vorgänger seiner absoluten Metapher sieht.[746] Doch ist dies nur scheinbar der Fall, denn absolute Metaphern stellen gerade das funktionelle Surrogat von Reflexionsbegriffen dar. Die genannte Totalitäten können reflexionstheoretisch gesehen nicht sachgemäß thematisiert werden, ohne sie gleichzeitig zu beanspruchen, weshalb es zu entsprechenden Antinomien kommt; sie sind als operative Begriffe sozusagen in ihr eigenes Thema verstrickt. Man kann nur sprachlich über Sprache, weltlich über Welt sprechen usw. Daher erklärt sich Blumenbergs Vorgehensweise und Methodenphobie, denn man kann über Metaphern und Mythen nicht in einer terminologischen Theoriesprache verhandeln, sondern ebenfalls nur metaphorisch oder mythisch. Metaphorisch gesprochen sind absolute Metaphern Gegenbesetzungen der Reflexionsbegriffe, die über ihre pragmatische Unvermeidbarkeit legitimieren, da sie entsprechende Horizontbesetzungen verlangen. So erklären sich seine ausführlichen Umwege als Versuche der narrativen Einholung und Inszenierung der jeweiligen Themen. Auch die Szenerie von Savanne und Höhle ist daher als mythisches Bild zu verstehen, dessen Triftigkeit in seiner (in diesem Fall höchst überzeugenden) kulturtheoretischen Erschließungskraft liegt. Auch was Bedeutsamkeit ist, wird man letztlich auf ebensolche Weise zu erfahren haben.

Blumenberg verleiht diesen potentiell spekulativen Dimensionen eine erfrischend nüchterne Erdung, indem er sich auf pragmatisch unvermeidbare Horizontbesetzungen beschränkt. Der Handlungszwang erfordert improvisierende Surrogate des nie Gegebenen, eigentlich „inexponiblen" (Kant), die theoretisch fragwürdig sein mögen, aber unvermeidbar sind; ihre unterschiedliche Evidenzkraft erklärt die Relevanz des Rhetorischen für Blumenbergs Entwurf, aber auch seinen Stil. In diesem Sinne sind Kants Symbole und Blumenbergs absolute Metaphern wie Welt, Leben, Geschichte, Subjekt oder Gott „Totalitäten (besser Universalitäten), die lebensweltliche und daher theoretische Horizonte strukturieren"[747] und so Orientierung ermöglichen. Während aber Heidegger und auch Ricœur die Frage der Wahrheitsfähigkeit ontologisch verstehen, argumentiert Blumenberg pragmatisch. „Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten

[741] Hans Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie (1960), Frankfurt 1998, 23.

[742] Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 62; der Bezug auf eine „letzte" Größe, auf „einen" letzten Gott zeichnet insbesondere den Mythos aus; in der Moderne treten Totalitätsbegriffe als funktionale Äquivalenzen an die Stelle der Götter (Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 319).

[743] Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie, 25.

[744] Hans Blumenberg: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 88; vgl. ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart: Reclam 1981, S. 125.

[745] Blumenberg: Wirklichkeiten in denen wir leben, S. 117.

[746] Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 11f.

[747] Stoellger: Metapher und Lebenswelt, S. 85f.

Verstande, pragmatisch. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität."[748]

2.1.9.1 Der Mythos zwischen Terror und Spiel

Weil es aufgrund der Antinomien von Reflexionsbegriffen keine terminologische Theorie des Mythos geben kann, der Mythos sich daher selbst legitimieren muss, skizziert Blumenberg eine „mythische" Urszenerie des Lebens. Sie darf darum nicht als phylogenetische Spekulation über die historischen Umstände der Kulturgenese missverstanden werden, sondern legitimiert sich durch ihre Erschließungskraft[749]. Demnach wird das Leben durch die Polaritäten von „Savanne" und „Höhle" bestimmt. Der übermächtige und sinnlose „Absolutismus der Wirklichkeit" bildet auch den Ausgangspunkt von Blumenbergs Mythostheorie. Der „Absolutismus der Wirklichkeit"[750] konfrontiert den Menschen mit Furcht und Schrecken. Die Welt ist grund-, zweck- und ziellos, es herrscht nackte Kontingenz ohne sinnvolle, modale oder kausale Zusammenhänge. Blumenberg bringt die Erfahrung einer unbestimmten, allumfassenden und totalen Bedrohung mit dem sich aufrichtenden Menschen in Verbindung, der nicht mehr in abgetrennten Nischen (Wald) lebt, denen er sich spezialisierend angepasst hat, sondern durch Aufgerichtetsein und Horizontgewinn frei und ungebunden ist, aber dadurch auch ebenso ungeschützt und weltoffen (Savanne). Die Savanne zeugt inhaltlich von seinem Anschluss an die Anthropologie Gehlens, der Herders Verwurzelung des Humanums in der Unangepasstheit des Menschen übernimmt.[751] Der Mensch hat nicht Umwelt, sondern Welt, er ist „Mängelwesen", weil er unangepasst und unspezialisiert ist, eben daher rührt aber auch seine „Weltoffenheit"[752]. Die Offenheit für alles drückt sich in der rein menschenmöglichen Befindlichkeit der Angst aus, die im Anschluss an Kierkegaard und Heidegger auch von Blumenberg der objektbezogenen Furcht gegenübergestellt wird. Er fasst sie in der paradoxen Formulierung von der „Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand"[753].

Diesem „Terror" wird das „Spiel"[754] gegenüber gestellt, so verbindet der Mythos „Poesie und Schrecken"[755]. Abends in die Höhle zurückgekehrt beginnt der Mensch, die erlebte Bedrohung in Geschichten zu bewältigen bzw. die kommenden zu antizipieren. Der Mythos stiftet Distanz, indem er erzählend vergegenwärtigt. Der namenlose Schrecken wird benannt, Orientierung und Sinn gestiftet. „Der Mythos läßt den Menschen leben, indem er die Wirklichkeit depotenziert."[756] Denn die „emotionale Spannung eines ‚wilden Entsetzens' eben in Distanz zu überführen, anschaulich aufzuarbeiten, liegt in der Funktion von Ritus und Mythos."[757] Auf diese Weise dient der Mythos der Selbstbehauptung des Menschen, indem er die übermächtige Wirklichkeit distanziert und depotenziert, bis er schließlich in den uns bekannten, nur noch ästhetischen Spätformen begegnet, die wir von Homer und Hesiod kennen, und

[748] Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie, 25.

[749] Das schließt historische Dimensionen freilich nicht aus, und Höhlenmalereien etwa zeigen, dass tägliche Konflikte tatsächlich innerhalb eines geschützten Rahmens symbolisch reinszeniert, verarbeitet und antizipiert wurden. Auch der psychoanalytische Arbeitsbegriff, das erneute „Durcharbeiten" vergangener, Denken, Fühlen und Handeln aber noch immer bestimmender (und insofern bedeutsamer) Konflikte gibt hierfür ein ebenso gutes Beispiel wie auch sonstige Versuche der Bewältigung von Traumata und posttraumatischen Belastungsstörungen oder das „Spiel" (Mead: „play", nicht „game") von Kindern.

[750] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 9ff.

[751] Oliver Müller: Sorge um die Vernunft, 174.

[752] Arnold Gehlen: Der Mensch, Wiesbaden 1978, 20 und 35; schon Max Scheler bezeichnet den Menschen als „weltoffen" (Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, hg. von Michael Frings, Bern und München 1976, 32). Dieser anthropologische Grundsachverhalt wurde (wie oben bereits ausgeführt) von Herder unter dem Begriff der Besonnenheit verhandelt, weshalb hier zwei aufschlussreiche Belege noch einmal angeführt seien. „Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet und stirbt." (Herder: Ursprung der Sprache, S. 712). Aufgrund seiner Besonnenheit gilt das für den Menschen nicht. „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung." (Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke, Bd. 3, 204)

[753] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 14; ausgehend von dieser Formulierung ließe sich wohl eine vollständige Symboltheorie entwickeln.

[754] So der Titel des entsprechenden, von Manfred Fuhrmann herausgegebenen Sammelbandes, vgl. Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik 4), München 1971.

[755] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 68.

[756] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 38.

[757] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 72.

welche die Spuren des *tremendum* fast vollständig verloren haben.[758] Der Mythos ist als Bewältigungsversuch zu verstehen, als responsive Deutungsleistung. Damit tritt der Mythos funktional an die Seite von Metaphysik und Naturwissenschaft, die beide auf ihre Weise ebenfalls zu Selbstversicherung des Menschen und Depotenzierung der Wirklichkeit beitragen, Erstere, indem sie alle Fragen rational zu beantworten sucht, Letztere, indem sie nur solche Fragen für sinnvoll erklärt, die empirisch beantwortet werden können. Der Mythos gibt keine Antworten in diesem Sinne. Aber er artikuliert die Fragen und ermöglicht so einen sprachlichen Zugang, klammert anderes aus und macht es unerfragbar. Der Schrecken bleibt in der Latenz, was sowohl seine Verdeckung und Verschiebung meint als auch seine latente Anwesenheit und Vergegenwärtigung, ohne die der entsprechende Mythos nicht als Bewältigung genau jenes Schreckens aufgefasst werden könnte. Dass der Mythos schon immer in Rezeption übergegangen ist, ist mehr als eine rein historische These. Vielmehr ist hieraus zu folgern, dass er nicht produktions-, sondern rezeptionsästhetisch zu thematisieren ist, weil er schon in der lebendigen Tradition über die Rezeption „wirkt" und „funktioniert". Vor allem darf die Unterscheidung von Savanne und Höhle nicht verhehlen, dass Wirklichkeit niemals unvermittelt, sondern schon immer durch (wie Cassirer sagen würde) „symbolische Formen"[759] vermittelt wahrgenommen, behandelt und bewältigt wird, wobei Mythos und Metapher hierbei eine historisch und systematisch grundlegende Rolle spielen. Das ausdrückliche Erzählen des Mythos ermöglicht ein psychoanalytisches Durcharbeiten bzw. narrative Traumabewältigung, aber auch intersubjektive Entlastung, Koordination und Abstimmung gemeinsamer Bewältigungsstrategien. Mag der Mensch auch eine „Deutungsnatur" (Wolfram Hogrebe) haben und Interpretationsschemate bereits auf biologisch-subsemantischer Ebene Wirklichkeit konstruktiv vermitteln, so ermöglicht doch erst die Höhle eine ausdrückliche Deutungskultur und mit ihr eine Gestaltungsmöglichkeit bereits auf der Ebene der Wahrnehmung.

Blumenberg nennt grundlegende Strukturen des Mythos, wie etwa die Konstanz eines bestimmten Grundmusters und seine ikonische Persistenz, aber auch seine Inkonsistenz.[760] Kontiguität und Verquickung zentraler Elemente erinnern an Ernst Cassirers Konkreszenzbegriff. Darüber hinaus erzählt der Mythos umständlich und oft verwirrend, seine Erzählungen sind von konstitutiver Ambiguität gekennzeichnet; diese „Umständlichkeit"[761] grenzt ihn in seiner pluralen Vielgestaltigkeit und „poetischen Liberalität"[762] vom Monotheismus der Allmacht, der Einheit und des theologischen Absolutismus ab, so dass Blumenbergs Version des „Lobs des Polytheismus" (Odo Marquard) dem Mythos (nicht ganz überzeugend) eine pluralistische Toleranz unterstellt.[763] „Der Mythos tendiert nicht ins Absolute, sondern in die Gegenrichtung zu den Kategorien, die Religion und Metaphysik bestimmen."[764] Seine vielfachen Wiederholungen verweisen als „Wiederkehr des Gleichen als Ungleiches"[765] auf das zyklische Denken, das ihm zugrunde liegt. Letztgenanntes verbindet den Mythos mit dem platonischen Denken und begründet

[758] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 23.

[759] Nähe und Unterschiedenheit von Cassirer und Blumenberg analysiert aufschlussreich Philipp Stoellger: Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, in: Vögele, Wolfgang (Hg.): „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander". Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Rehburg-Loccum 1999, 108-149.

[760] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 40f.

[761] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 43; die Umständlichkeit des Umwegs kennzeichnet sowohl die Erzählweise des Mythos als auch Blumenbergs eigenes Vorgehen in seinen Büchern; er bezieht sie auf den Begriff der Sublimierung, da das Sublimierte nur über verdeckende, verdrängende und verschiebende Symbolisierungen erschlossen werden kann, die insofern trotz aller Tabuisierung seine Ausdrucksgestalten bleiben. Der Rückschluss über den Umweg geschichtlich-kultureller Ausdrucksgestalten kann über Dilthey auf Hegel (und zum Teil des Expressivismus, den Charles Taylor bei Herder, Hamann und Humboldt findet) zurück verfolgt werden; dass sie aber gegen den Strich, gerade negativ aus ihren Verstellungen verstanden werden müssen, ist die Entdeckung einer von Freud entwickelten Kulturhermeneutik. Zur Beziehung seiner Hermeneutik der Umständlichkeit auf Freuds Begriff der Sublimierung vgl. Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 106f.: „Nicht den kürzesten Weg zu wählen, ist schon der Grundriß der Sublimierung."

[762] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 24.

[763] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 42f.

[764] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 23.

[765] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 38.

auch die Rolle der Anamnesis[766]. Der Mythos erinnert. Er erinnert an eine vorgängige Wirklichkeit und spricht, nach dem berühmten Wort Sallusts, von dem, „was niemals geschah, aber dennoch immer ist“[767]. Man kann das als anamnetischen Bezug auf den Grenzwert der Lebenswelt auffassen, die ebenfalls immer schon „real“ und wirklichkeitsbestimmend, aber niemals in einem historischen Jetzt verwirklicht ist, sondern immer schon vergangen ist oder noch erwartet wird oder als aspekthaft an lebensweltlichen Phänomenen aufleuchtende Wirklichkeit mitläuft. Jedenfalls muss Anamnesis nicht unbedingt im Sinne einer platonischen Ontologie verstanden werden, sondern kann auch mit Freud als Latenz eines Traumas rekonstruiert werden, das als „traumatische Neurose“ im Mythos zwanghaft wiederholt und so bearbeitet wird, als latentes Trauma aber auch nur so entdeckt wird.[768] Mythos ist Arbeit, gerade auch im Sinne Freuds. Jedenfalls ergibt sich so die Möglichkeit, die Evidenzkraft des Mythos als Mobilisierung einer latenten Mächtigkeit durch ihn zu rekonstruieren. So kann sich Blumenberg explizit an Freud anschließen:

„Ein Stück Vorgeschichte, das unmittelbar nachher als inhaltsreich, bedeutsam und großartig (…) erscheinen musste (…) Wenn von der Vergangenheit nur mehr die unvollständigen und verschwommenen Erinnerungen bestehen, die wir Tradition heißen, so ist das für den Künstler ein besonderer Anreiz, denn dann ist es ihm frei geworden, die Lücken der Erinnerung nach den Gelüsten der Phantasie auszufüllen (…) Beinahe könnte man sagen, je unbestimmter die Tradition geworden ist, desto brauchbarer wird sie für den Dichter.“[769]

Die Vagheit und Vieldeutigkeit ermöglicht die Projektion und die Vermutung des Ureigenen. Ähnlich wie das auch bei Ricœur der Fall ist, sieht Blumenberg mit Freud die Aufgabe des symbolischen Zugangs zum Archaischen in einer Wiederholung archaischer Konflikte, die durch ihre „Arbeit“ den neurotischen Zwang überwindet. Bedeutsamkeit besteht so gesehen im Potential zur „Evokation“, wie Blumenberg[770] mit Georg Misch formuliert, also der Fähigkeit, vielfältige Deutungen und affektive Resonanzen hervorzurufen, die die Wahrnehmung und Gestaltung von Wirklichkeit prägen. Blumenberg Option für die Rhetorik kovergiert hier mit Mischs Verständnis einer Evokationskraft, die sich nicht auf rein emotive Stimulans reduzieren lässt. Strukturell gesehen entspricht Mischs Evokationsbegriff auch vielmehr einer Resonanzrelation, die weder begründbar noch zufällig ist. Sie kann nicht korrespondenztheoretisch als Repräsentation auf die Identität gemeinsamer Prädikate der beiden Relate zurückgeführt und begründet werden. Andererseits aber mag zwar die Einführung einer Metapher, Erinnerung, Vorstellung oder Frage völlig unbegründet (wenn vielleicht auch nicht völlig unmotiviert, sei es durch das Unbewusste oder den uneinholbaren, horizonthaften Vorsprung des Logos) sein, doch ist die evozierte Reaktion bzw. Relation intern gesehen, d.h. *wenn* sie einmal eingeführt ist, aber auch keinesfalls zufällig. Denn umgekehrt formuliert wird die Stärke und mögliche metaphorologische Funktion des resonanzstiftenden Evokationsbegriffs deutlich. Anstatt etwa über eine Analogie von Relaten bzw. gemeinsame Prädikate begründet werden zu müssen, wird die entsprechende Relation insgesamt – als (scheinbar „ursprünglicher“) Zusammenhang – durch Metapher oder Mythos erst etabliert, mögliche Wirklichkeit so erschlossen oder angezeigt. Die Evokationskraft verleiht den rhetorischen Dimensionen von Metapher und Mythos ihr welterschließendes und –konstituierendes Potential, sie ist „die Macht der Rede, die *Dinge* hervorzurufen“[771] – nicht etwa nur Gefühle.

Eine entsprechende Vagheit geht damit also notgedrungen immer einher. Sie verweist ebenso auf die Uneinholbarkeit des Horizonthaften und Erahnten, die negative Präsenz alternativer, aber nicht aktualisierter Fragen, Thematisierungen und Präzisierungen wie auch auf die notwendige Unterbestimmtheit derjenigen Fragen, die tatsächlich gestellt, derjenigen Thematisierungen, die tatsächlich vorgenommen werden und schließlich deren Fortbestimmbarkeit. Da auch im Fall der Begründung solcher Selektionen „Evidenzmangel“ und „Entscheidungsdruck“, ja Entscheidungszwang herrschen, spielen auch hier Gefühl und qualitatives Bewusstsein, Angst, Sorge und

[766] Zur mythischen Anamnesis, insbesondere in Bezug auf Freuds Umgang mit der damit verbundenen Sachproblematik vgl. neben Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 23ff; Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 100f.

[767] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 32 mit Verweis auf Sallust: Über die Götter und den Kosmos/De diis et mundo, §4.

[768] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 24f.

[769] Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Tradition, Frankfurt: Fischer 1964, S. 93f., zitiert bei Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 25.

[770] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 35.

[771] Misch: Der Aufbau der Logik, S. 511; Kursivierung durch mich, JT.

Selbstbehauptungsinteresse eine entscheidende Rolle bei der Auswahl von Themen und Fragen, die im noch Unbestimmten erahnt, befürchtet und erhofft werden. Mit der konstitutiven Funktion der Vagheit erklärt Blumenberg daher den Zusammenhang von „Unbestimmtheit" und „Überbestimmtheit".[772] Mit diesem Hinweis auf den sinnstiftenden Zusammenhang von Mangel und Bedürfnis auf der einen und mehrdeutigem Sinnüberschuss auf der anderen Seite kommen wir zu Blumenbergs Konzeption des Bedeutsamkeitsbegriffs, die für seine Mythostheorie von großer Bedeutung ist.

2.1.9.2 Angstbearbeitung, Horizontbesetzung, Prägnanz und Orientierung

Eine Analyse von Blumenbergs Bedeutsamkeitsverständnis muss seiner methodischen Überzeugung gerecht werden, dass die grundlegenden hermeneutischen Zusammenhänge und Begriffe nicht definiert, sondern nur phänomenologisch beschrieben werden können und ihre Bedeutung und Funktion (wie im Fall von Wittgensteins grammatischen Begriffen) nur operativ erschlossen werden können. „Bedeutsamkeit gehört zu den Begriffen, die sich erläutern, aber nicht im strikten Sinne definieren lassen."[773] Noch in seiner Habilitationsschrift knüpft Blumenberg an Heideggers Begriff der Bedeutsamkeit an: „Der Inbegriff der Vertrautheit, in der das Dasein ist, ist die ‚Bedeutsamkeit'."[774] Erst seine Mythostheorie grenzt eine eigene Verwendung des Bedeutsamkeitsbegriffs gegenüber derjenigen Heideggers ab. Blumenbergs Kritik an Heidegger kann so verstanden werden, dass Bedeutsamkeit nicht als die Grundlage aller Einzelbedeutungen vorausgesetzt werden kann, sondern ihre Produktion in Mythen oder absoluten Metaphern selbst als responsiver Bewältigungsversuch verstanden werden muss; Bedeutsamkeit der Mythen und absoluten Metaphern verdankt sich ebenso einem phantasievollen Entwurf, wie ihr ein lebensbedingender Status zukommt, da diese Fragen aufnehmen, artikulieren und beantworten, die (wie wir gesehen haben) „im „Daseinsgrund gestellte"[775] Fragen sind. Das hier zugrunde liegende Bedeutsamkeitsverständnis muss auf dem Hintergrund des anthropologischen Gesamtansatzes Blumenbergs verstanden werden, der mit dem Hinweis auf seinen Anschluss an die These Herders und Gehlens angeklungen war, der Mensch sei ein Mängelwesen und aufgrund seiner Selbstabständigkeit und Selbsttranszendenz weltoffen. Blumenberg versteht den Menschen als Wesen der Angst, die ihn zum Kulturwesen macht und von den „Naturwesen" abgrenzt.[776] Die gesamte Kultur ist als Versuch der Angstbewältigung zu verstehen, ebenso wie auch die Vernunft von genau dieser Funktion her zu bestimmen ist. Bedeutsamkeit ist ein konstruierender Weltbewältigungsversuch, ein Mittel responsiver Konstruktivität. Erster Schritt der Bewältigung von Angst ist ihre Transformation in Furcht durch die Verknüpfung mit gefürchteten Ereignissen oder Objekten und der Benennung des Schreckens. „Anders, nämlich in der Sprache des Neurologen Kurt Goldstein ausgedrückt, heißt dies, daß Angst immer wieder zur Furcht rationalisiert werden muss. Das geschieht primär (…) durch Kunstgriffe"[777], nämlich solche, die Bedeutsamkeit erzeugen.

Der Sinnbegriff Blumenbergs muss als ein solcher Versuch responsiver Angstbewältigung verstanden werden. Blumenbergs Kritik an Heideggers These einer ursprünglichen Bedeutsamkeit betont daher die besondere Konstruktionsleistung von Bedeutsamkeit als Angstbewältigungsfunktion.

„Wenn Bedeutsamkeit die Qualität der Welt ist, wie sie ursprünglich für den Menschen *nicht* wäre, so ist sie einer Ängstigung abgerungen, deren Abdrängung und Verdeckung gerade durch sie bewirkt und bestätigt wird. Sie ist die Form, in der der Hintergrund des Nichts als dessen, was ängstet, auf Distanz gebracht worden ist, wobei die Funktion des Bedeutsamen ohne diese ‚Urgeschichte' unverstanden, obwohl gegenwärtig, bleibt. Denn das Bedürfnis nach Bedeutsamkeit wurzelt darin, daß wir uns als der Ängstigung nie endgültig enthoben bewußt sind."[778]

---

[772] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 25.

[773] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 78.

[774] Hans Blumenberg: Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Kiel 1950), S. 195, zitiert nach Heidenreich: Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, S. 48.

[775] Blumenberg: Paradigmen, 23.

[776] Hans Blumenberg: Höhlenausgänge, Frankfurt: Suhrkamp 1989, S. 811.

[777] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 11.

[778] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 125.

Doch so sehr sie menschlichen Deutungsvollzügen entspringt, ist die Bedeutsamkeit dennoch ein „der Willkür entzogener Vorgang“[779]. Die Bedeutsamkeit erschließt nämlich keine eigenen Wirklichkeitsbereiche oder göttlichen Überwelten, sondern nur die vorgängige, bedrohlich erfahrene Wirklichkeit, nämlich diese selbst, nur eben in einer besonderen Art und Weise, wiederum mit Heidegger gesprochen, „als“ so oder so bedeutsame. Dabei ist zweierlei festzuhalten: Erstens ist Bedeutsamkeit Produkt eines Deutungsvollzugs, eine „Ausstattung“ oder „Aufladung“[780]. Zweitens aber ist diese Bedeutsamkeitszuschreibung nicht willkürlich. „Die Ausstattung mit Bedeutsamkeit ist ein der Willkür entzogener Vorgang.“[781]

„In der Bedeutsamkeit kann die subjektive Komponente zwar größer sein als die objektive, die objektive aber nie auf Null zurückgehen. (…) Bedeutsamkeit muss also einen eigenen Wirklichkeitsbezug, ein Fundament im Wirklichkeitsrang, haben. Wirklichkeitsrang bedeutet nicht den empirischen Nachweis; an seine Stelle kann Selbstverständlichkeit, Vertrautheit, archaische Weltzugehörigkeit treten.“[782]

Welches sind nun die besagten „Kunstgriffe“, mit deren Hilfe Angst in Furcht gewandelt und die übermächtige Realität mit Hilfe der Bedeutsamkeit bewältigt wird? Angst in Furcht zu verwandeln besagt zunächst formal, dass intentionale Objekte gesucht und gefunden werden, an denen sich die ungerichtete, aufs Ganze gehende Angst festmacht und konkretisiert, also zur Furcht wird. In der Auseinandersetzung mit dem Absolutismus der Wirklichkeit, der damit verbundenen Unselbstverständlichkeit, Unvertrautheit und unangepassten Weltentfremdung geschieht dies durch „Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennung für das Unnennbare“[783]. Weil Bildspender und Metaphernquelle in der vertrauten Selbstverständlichkeit der alltäglichen Lebenswelt[784] liegen, wird das Fremde und Unverstandene im Sinne des hermeneutischen Als „als“ das Vertraute erschlossen, behandelt, und emotional bewältigt. Die Lebenswelt ist aber nicht einfachhin als Metaphern- und Bildspender eine Quelle von Bedeutsamkeit unter vielen. Ist der Verlust der Lebenswelt der „Preis(), den wir für unsere selbstbewußte Intentionalität zahlen“, und der uns dem Absolutismus der Wirklichkeit aussetzt, so bezeichnet der Kulturbegriff die Gesamtheit der Selbstbehauptungsversuche. So ist „die Destruktion der Lebenswelt niemals vollendet“ und „ihre Restitution gegenläufig ständig in Gang befindlich“ und zielt auf das „endgültig stabile Äquivalent des prototypischen Ausgangspunktes“ ab.[785] Kultur ist also „die überlebensnotwendige Kompensation des totalen Verlustes der Lebenswelt“. Ziel der Kultur und der Sinnproduktionen etwa des Mythos ist „die (partielle) Restitution dessen, woher wir kamen: die Wiederherstellung der Lebenswelt unter den neuen Bedingungen der Intentionalität“[786]. Dieser Versuch einer „partiellen Restitution“ wird von Blumenberg ambivalent gewertet, denn obwohl durch Angstüberwindung und dem Errichten neuer Selbstverständlichkeiten und Vertrautheiten die „Wirklichkeit“ im Sinne Rothackers erst zur bewohnbaren „Welt“ macht, kann sie doch auch als lockende Verführung erscheinen, wenn sie ihre eigenen Grenzen verwischt, die ihr durch die illusionslos und nüchtern ernst genommene Wirklichkeit gesteckt sind und als narzisstisches Wunschdenken die Angst ausklammert oder verdrängt, statt ihr standzuhalten.[787] Ist in solchen Fällen auch die Zerstörung von Bedeutsamkeit sinnvoll? Die Bedeutsamkeit lebt von der Angst und geht ohnehin verloren, wenn Angst verloren geht oder eine enttäuschungsfreie Lebenswelt auf eine solche Weise herbeiphantasiert wird, dass sie nicht mehr als Antwort auf die aktuell (!) ängstigende Frage verstanden wird. Denn die Wirklichkeit der improvisierenden Antwortversuche, die allesamt

[779] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 77.

[780] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 78.

[781] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 78

[782] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 77f.

[783] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 11.

[784] Hier handelt es sich natürlich nicht um einen rein transzendentalen Lebensweltbegriff, sondern um dessen (wie auch immer defizitäre) phänomenale Wirklichkeit, die vielleicht auch über den Begriff der Heideggerschen Alltäglichkeit oder den sozialphilosophischen Begriff der Lebenswelt von Schütz oder Habermas erläutert werden kann: gemeint ist hier das vergleichsweise Vertraute.

[785] Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, S. 53 und 64, vgl. Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 87.

[786] Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 82.

[787] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 24f; Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 82f Anm. 26.

phantasievolle, spielerische Entwürfe sind, verdankt sich ja der Wirklichkeit der im Daseinsgrund gestellten Fragen der Angst, die in ihnen artikuliert und bearbeitet wird.

Der Ursprung von Kultur und Bedeutsamkeit in der Angst und ihrer Bewältigung erklärt den Bezug auf Ganzheit (der Welt, des Lebens usw.) und notwendige Selektion, die Funktion von Bedeutsamkeit als Angstbewältigung plausibilisiert ihren Bezug auf Wert und Affekt. Das erste, grundlegende und vielleicht sogar wichtigste Strukturmoment von Bedeutsamkeit ist ihr selektiver Charakter. Weil der Mensch nicht nur Furcht, sondern Angst hat, hat er nicht nur Umwelt, sondern Welt, muss er Totalitätsbegriffe bilden Horizonte metaphorisch besetzen, die qua Intentionalität immer Horizonte aller einzelnen und bestimmten Thematisierungen bleiben. Es kann niemals alles auf einmal thematisch werden, immer bleiben intensionale wie extensionale Zusammenhänge und Kontexte vorauszusetzen. Die Selektion betrifft das anvisierte Thema wie auch die Wahl des thematisierten Aspekts und vor allem die Art und Weise der Thematisierung, also die Wahl der angemessenen symbolischen Vermittlung. Auch hier legen sich die Strukturen der Metapher nahe, etwa wenn der Prager Fenstersturz oder Luthers Thesenanschlag[788] metonymisch für einen gesamten Komplex vielschichtiger Zusammenhänge stehen. Schon für die Selektion zeigt sich ein Zusammenhang mit der Prägnanz, wenn auf eine Art und Weise thematisiert wird, die das aktuell Nicht-Thematisierte (etwa die Horizontelemente, Handlungsimplikationen, Voraussetzungen) und vor allem das prinzipiell Nicht-Thematisierbare (etwa Horizontcharakter, Abschlussgedanken, Unbedingtheitsdimensionen) in den Antwortversuchen mit vergegenwärtigt. Gerade die Thematisierungsweise impliziert immer auch und unvermeidbar mögliche Stellungnahmen und Umgangsformen. „Der Mythos läßt Indifferenzen nicht erst aufkommen. Bedeutsamkeit erlaubt eine ‚Dichte', die Leerräume und Leerzeichen ausschließt."[789]

Wie schon bei Heinrich Rickert stellt sich auch für Blumenberg im Zusammenhang mit der Bedeutsamkeit die Frage: Was ist zu thematisieren, worauf richtet sich die Aufmerksamkeit? Heidegger und die Phänomenologie verweisen mit der Faktizität von Verstehbarkeit und Sinn darauf, dass schon immer selektiert und exkludiert wurde, Verweisungszusammenhänge und Ordnungen zumindest regional und anfänglich immer schon vorliegen und dass mit ihnen das Erleben von Bedeutsamkeit in seiner Faktizität lediglich anerkannt und in Auslegung und Explikation übernommen oder kritisiert werden mag, nicht aber ursprünglich konstituiert wird.

Weil es für Blumenberg primär nicht die Neugierde und Staunen, sondern ähnlich Heideggers Existential der Sorge vor allem Angst und Begehren sind, die Kultur, Erkennen und Handeln konstituieren, bestimmen auch diese darüber, was aus der Überfülle von Möglichkeiten thematisiert, herausgehoben, akzentuiert wird. Schon Georg Simmel hat den hier wirksamen Zusammenhang von Angst, Begehren und Wert unter dem Titel der Bedeutsamkeit zusammengefasst:

„So ist es nicht deshalb schwierig, die Dinge zu erlangen, weil sie wertvoll sind, sondern wir nennen diejenigen wertvoll, die unserer Begehrung, sie zu erlangen, Hemmnisse entgegensetzen. Indem dieses Begehren sich gleichsam an ihnen bricht oder zur Stauung kommt, erwächst ihnen eine Bedeutsamkeit, zu deren Anerkennung der ungehemmte Wille sich niemals veranlasst gesehen hätte."[790]

Erläuternd fährt Blumenberg fort:

„Wert ist eine funktionale Spezifikation von Bedeutsamkeit, die auf die Objektivierung des Vergleichs und damit der Tauschbarkeit tendiert, ohne je das subjektive Moment ganz preiszugeben, das im ‚empfundenen' Wert des Begehrten steckt."[791]

Soll heißen: Wert kann aus individuellen und rein subjektiven Bereichen gelöst und zur „objektiven" Größe werden, wie in Simmels Fall das Geld. Doch selbst dann bleibt ein Bezug auf das subjektive Wertempfinden. Aufgrund dieses konstitutiven Bezugs auf die affektive Resonanz des Bedeutsamen und Werthaften, das aber intersubjektiv gedeutet und anerkannt werden muss, kann man die hier bezeichnete Objektivität von der Intersubjektivität her verstehen. Damit wird Rickert zwar zugestanden, durchaus zu Recht Wertbezüge ins Spiel zu bringen, gleichzeitig aber freilich dessen Projekt rein transzendentaler und

[788] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 116f.

[789] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 109.

[790] Georg Simmel: Philosophie des Geldes, München: Duncker 1920, S. 13, zitiert bei Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 86f.

[791] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 87.

universaler Wertbegründung als nicht nur undurchführbar, sondern unsinnig verworfen. Dennoch bleibt das aus der Summe alles Möglichen selektierte Einzelne nicht isoliert, sondern immer auf eine Ganzheit, einen Abschlussgedanken bezogen, wenn auch freilich auf keine universale Totalität und notwendige Allgemeinheit, sondern auf eine regionale Ganzheit, einen jeweils situativ neu zu besetzenden, abschließenden Horizont. Der Mythos bringt eine Ganzheitsperspektive ins Spiel, in Bezug auf die das Einzelne erst seine Bedeutsamkeit erhält und so Orientierung ermöglicht, nicht obwohl, sondern gerade weil diese letzten Totalitäten niemals „gegeben" sein können.

„Die Evidenz, dieser letzte (Mythos, JT) zu sein, erfordert eine Totalität" und „unter den Bedingungen der Neuzeit, die keine Götter und kaum noch Allegorien erfinden kann, heißt das, an Stelle der alten Namen neue abstrakte bis hochabstrakte Titel zu setzen: das Ich, die Welt, die Geschichte, das Unbewußte, das Sein."[792]

Bedeutsam werden diejenigen symbolischen Umwege genannt, an denen unvermeidbare und unumgängliche, angstbesetzte, individuelle oder kollektive Infragestellungen authentisch auf eine Weise artikuliert und beantwortet werden, die eine anschauliche rhetorische Evidenz mit sinnvollen Umgangsmöglichkeiten verbindet, die für ein mögliches Selbstverständnis annehmbar, als „*living options*" (William James) erscheinen.

Noch in einer weiteren Hinsicht stiftet Angst Bedeutsamkeit, d.h. nicht nur dadurch, dass sich der Mensch um sich ängstigt und deswegen die sinnstiftenden symbolischen Artikulationen seines Selbstverstehens sowie die Mittel und Ermöglichungspotentiale seiner Selbstsorge wichtig für ihn werden. Vielmehr ist die Angst auch insofern ein Bedeutsamkeitsgenerator, als das mit ihr verbundene Endlichkeitsbewusstsein Lebenszeit von Weltzeit trennt und die getroffenen Entscheidungen zu einmaligen macht. „Bedeutsamkeit ist bezogen auf Endlichkeit. Sie entsteht unter dem Diktat des Verzichts auf das *Vogliamo Tutto*, das der geheime Antrieb zum Unmöglichen bleibt."[793] Ohne die Endlichkeit und Unumkehrbarkeit des individuellen Lebens wäre jede getroffene Wahl doch keine einzigartige, sondern jederzeit wiederholbar und revidierbar, die damit verbundene Bedeutsamkeit bloßer, nivellierbarer Schein.

Auch Blumenberg verknüpft ähnlich wie Friedrich Creuzer den Begriff der Bedeutsamkeit mit dem der Prägnanz[794]. Prägnant kann grundsätzlich das sein, was Vieles in sich trägt, etwa weil eine prä-prädikative Synthesis die Menge von ‚petites perceptions' zusammenschließt, aber auch WertungS. en, Verhaltensoptionen und emotive qualifizierende Stellungnahmen können in einer Vorstellung impliziert oder konnotiert sein. All dies zeichnet „Prägnanz im Gegenteil zu Indifferenz"[795] aus. Wenn Prägnanz aus ihrem Gegensatz zur Indifferenz verstanden werden muss, so verdichten sich im Bedeutsamen genau diejenigen Eigenschaften, die das Selektierte vom Nichtselektierten, Ausgeblendeten unterscheiden. Wichtigste Ursache der Selektion wie auch deren Kriterium ist auch hier wieder die Selbstbehauptung im Angesicht von Angst, Bedrohung und Mangel. Auch im Fall des Prägnanzbegriffs knüpft Blumenberg kritisch an Rothacker an. Dieser versteht die Prägnanz der geprägten Formen aus ihrem Gegensatz zu Veränderungen im Laufe der Zeit; es sind diejenigen Elemente, denen zumindest eine relative Persistenz zukommt: „Das Wasser fließt, der Stein bleibt"[796]. Blumenberg dagegen versteht die Zeit als Produktionsmedium der Prägnanz. „Aber das Bild (von Steinen im Wildbach, JT) ist nicht nur zu stark, es ist durchaus falsch. Zeit schleift die Prägnanzen nicht ab, sie holt aus ihnen heraus, ohne daß man hinzufügen könnte: ‚was darin ist'."[797] Dieser letztgenannte Hinweis soll einen Bedeutsamkeitsrealismus oder -objektivismus abwehren, wonach dem Menschen und seinen Deutungsvollzügen nur noch eine entdeckende, aber keine konstitutive Funktion zufällt. Vielmehr scheint Blumenberg nahezulegen, dass hier tatsächlich hineingelegt und gleichzeitig aus ihnen herausgeholt wird; es wird aber nur deshalb etwas ‚herausgeholt', weil etwas hineingelegt wurde. Nicht Formen der Deduktion aus notwendigen Zusammenhängen, mit denen Rickert liebäugelt, aber auch nicht Repräsentantionsmodelle von

[792] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 319.

[793] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 77.

[794] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 78ff.

[795] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 78.

[796] Erich Rothacker: Philosophische Anthropologie, Bonn 1964, S. 95f, zitiert bei Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 79.

[797] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 79.

Expressivität, die lediglich abbilden, was „innerlich“ in einer Form zweiter Realität vorliegt liefern hier den Schlüssel, sondern Formen der abduktiv-kreativen „Er-Findung“, die sich in ihrer hermeneutischen Erschließungskraft, ihrem pragmatischen Bewältigungspotential, ihrer expressiven Authentizität und Evokationskraft bewähren. Blumenberg baut auf die rhetorischen Evidenzen von Metaphern, Mythen und wissenschaftsgeschichtlichen Narrationen. Ähnlich wie in Wilhelm Diltheys Theorie der Bild-Metamorphose, wird man von einem Modell der Prägnanzsteigerung sprechen müssen, das aufgrund der Wirklichkeitserschließung der symbolischen Ausdrucksgestalten kaum auf ein „objektives“ Moment verzichten kann. Das Gegenteil zu behaupten würde nicht nur die grundlegende hermeneutische Kritik der Erkenntnistheorie revozieren, sondern auch mehr behaupten, als durch die anerkennende Wahrnehmung von Bedeutsamkeitseffekten in der Kulturgeschichte plausibilisiert werden kann. „Die Zeit“ also ermöglicht eine Prägnanzsteigerung.

„Durch Selektion, Kontrastierung, Bewährung, bleibende Relevanz, authentische Artikulation und Verdichtung werden Prägnanzen gesteigert. So „hat Tradition einen selektiven Effekt, und zwar auf das ‚menschlich‘ Bedeutsame hin: was den Menschen zentral affiziert, was unabhängig von den Aussichten theoretischer Verifikation seinem Selbstverständnis zur Artikulation verhilft. Die Bewährung durch die Zeit stiftet Vertrautheit und Vertrauen (…) Der Erinnerung als Organ der Tradition wird eine Teleologie beigelegt: sie entscheidet in der uferlosen Konkurrenz der auflaufenden Geschichten, was bewahrt zu werden verdient, sie leistet ‚soziale Verdichtung‘ (W. Jerusalem).“[798]

So werden Prägnanzen gesteigert, indem Unbedeutendes und Irrelevantes ausgelassen, Kontraste verschärft werden. Blumenberg zählt (ohne systematischen Anspruch) verschiedene „Wirkungsmittel“ auf, durch die solche Prägnanzsteigerung gelingt:

„Gleichzeitigkeit, latente Identität, Kreisschlüssigkeit, Wiederkehr des Gleichen, Reziprozität von Widerstand und Daseinssteigerung, Isolierung des Realitätsgrades bis zur Ausschließlichkeit gegen jede konkurrierende Realität“.[799]

Sie alle gehen regelmäßig in die Erfahrung von Bedeutsamkeit ein und bilden wiederkehrende Grundstrukturen von Mythen, aber auch von Metaphern[800]. Bewährung ist für Prägnanzsteigerungen zentral, weil sich das Bedeutsame in Erfahrungen bewähren muss, die dann aber umgekehrt auch durch die Artikulation dieser Erfahrungen die Mythen dergestalt modifizieren, dass deren Bedeutsamkeit gesteigert wird, sie also verdichtet und prägnanter werden. Bedeutsamkeitsphänomene zeugen so gesehen von Rezeptionsevidenzen authentischer Selbstverständnisse. In Mythen muss das *für* den Menschen Eigentliche und Wichtigste (und damit er selbst) zum authentischen Ausdruck kommen, so dass der Mensch von ihnen in der Rezeption „affiziert“ wird.

„Die Verwechslung des Bedeutsamen und des Wahren legt sich nahe. Dabei ist Bedeutsamkeit nur diejenige Qualität der Mythologeme, die sich durch Evokation zu immer neuer ‚Bearbeitung‘ im Bestand der Tradition hält.“[801]

Schon Georg Misch hatte auf „evozierende“ Begriffe hingewiesen, die das, was sie bedeuten, auch realisieren, indem sie es „hervorrufen“. Die Bedeutsamkeit besteht hier also im Potential der Mythen (aber auch Metaphern usw.), vielfältige Deutungen und Selbstdeutungen hervorzurufen, aber auch affektiv bedeutsam werden zu können. Dabei kann der Mythos an tiefenpsychologische Vorgänge anknüpfen, die Blumenberg mit Freuds Kritik der platonischen Anamnesistheorie zusammenbringt.

„(N)icht: weil Wahrheit der Idee als das früh Erfahrene, deshalb Evidenz der Erinnerung, sondern: weil früh Erfahrenes als Erinnerung, deshalb Evidenz einer Idee. Dieser Mechanismus ist von ebenso großartiger wie verhängnisvoller Potentialität. Eben jenes uralte Wiederkehrende kann simuliert werden und so die

[798] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 35.

[799] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 80.

[800] Soweit es um Bedeutsamkeit als Herkunft von Bedeutung überhaupt geht, geht Blumenberg (gut phänomenologisch) ähnlich wie rezeptionsästhetische Ansätze und etwa Interaktionstheorien der Metapher vom Befund aus, dass es Bedeutungseffekte schlichtweg gibt, selbst wenn sie völlig unbegründet und unwahrscheinlich sein mögen. Die hier genannten Strukturen sind „Konstruktionsprinzipien“ im klassich erkenntnistheoretischen Sinne, sondern folgen aus der Beobachtung und Beschreibung erster Regelmäßigkeiten, die (möglicherweise auch als apriorische Synthesen) doch nur im Nachhinein anerkannt und analysiert werden können, Sinnhaftigkeit aber immer schon voraussetzen.

[801] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 35.

Rezeption des Mythos zu jener zwanghaften Anamnesis der Latenz machen, mit der Freud (diesen Zusammenhang, JT) erklärt (…) Die Affektmobilisierung setzt sich um in Bedeutsamkeit, in ein Gewicht der derart akzentuierten Aussage, das keiner Argumentation mehr zu bedürfen scheint."[802]

Die frühkindliche Erfahrung birgt eine latente Mächtigkeit, die mobilisiert werden kann und in diesem Fall für „unmittelbare" Evidenzen sorgt. Bedeutsamkeit wird hier mit dem besonderen Gewicht dieser Evidenzen erklärt, die aus Affektmobilisierung und Affektübertragung resultiert. Daher die besondere Nähe zur Rhetorik und die suggestive Kraft der Bilder. Die Verdichtung dieser Strukturen und Funktionen macht die eigentümliche Prägnanz des Bedeutsamen aus, die das Wichtigste *anschaulich* zu vermitteln verstehen.

Dieser Hinweis auf Anschaulichkeit der Geschichten, Metaphern und Bilder ist ernst zu nehmen, weil so das „szenische Verstehen" (Alfred Lorenzer) eine intuitive Unmittelbarkeit bedingt, die ihrerseits theoretisches, praktisches und emotiv wertendes Erfassen ermöglicht, das tiefer und umfassender ist als eines seiner Teilmomente. Auch hier wird man an Cassirers Ausdruckswahrnehmung von Gestalten denken dürfen, Blumenberg selbst verweist auf die Anthropomorphisierungen der Wirklichkeit im „physiognomischen Sinne".[803] Speist sich der Inhalt dieser Anschaulichkeit aus der vertrauten Lebenswelt, ist der emotionale Zugang und praktische Umgang schon deswegen erschlossen, weil der Mensch dann weiß, was es damit auf sich hat. Und ähnlich wie Herder die Zentralität des physiognomisch verstandenen Ausdrucks hervorhebt, Dilthey die orientierende Rolle der Bilder und Cassirer die Funktion von Ausdruckswahrnehmung betont, spielt so denn auch bei Blumenberg die prägnante Anschaulichkeit (des Mythos wie der Metapher) eine wichtige Rolle. Im Prager Fenstersturz und Luthers Thesenanschlag werden komplexe historische Gesamtzusammenhänge anschaulich verbildlicht, weil in ihnen ganze Sinnzusammenhänge (Ganzheiten und Totalitäten) in individuellen Begebenheiten verdichtet werden, auch wenn die Ganzheiten diese Teile erst erschließen und verstehbar machen.

2.1.9.3 Ende des Mythos, Zukunft der Bedeutsamkeitsfunktion

Während Religion von Blumenberg durchgängig als illusionäre Wunschphantasie kritisiert wird, ist das Verdikt über den Mythos zwar von mehr Sympathie getragen, aber letztlich ebenso vernichtend. „Der Mythos kann nicht mehr stattfinden."[804] Die Zeit des Mythos ist für Blumenberg endgültig vergangen, seine Bedeutsamkeit überzeugt nur, solange seine Funktionsweise nicht durchschaut wird. Die kritische Reflexion darf seinen Konstruktionscharakter nicht aufdecken, ebenso wenig wie den entlastenden, distanzierenden und orientierenden Nutzen, den wir aus ihm ziehen. Das gilt aber nicht für alle Formen von Bedeutsamkeit schlechthin.

„Wie Ernst Cassirer scheint Blumenberg davon auszugehen, daß der Mythos als Lebensform zwar zu Ende ist, die ihn konstituierende Form oder Funktion aber – bei Cassirer die Ausdrucksfunktion, bei Blumenberg die Bedeutsamkeitsfunktion – weiterhin wirksam ist."[805]

In der Tat ist die Parallelisierung der Funktion und Form von Blumenbergs Bedeutsamkeitsbegriff mit Cassirers Ausdrucksfunktion höchst aufschlussreich. Während Bedeutsamkeit selbst an vielen Stellen noch mit gegebenen Inhalten positivistisch gleichgesetzt werden könnte, verweist die Bedeutsamkeitsfunktion zum einen auf deren Vollzugs- und Konstruktionscharakter, zum anderen auf seine weltbewältigende und orientierende Funktion, die er durch seine Sinnstiftung gewinnt. Damit löst sie die Bedeutsamkeit vom Mythos als literarischer Gattung oder religionsgeschichtlichem Phänomen und deckt vergleichbare Funktionen im Fall von Metaphern, Erzählungen, Symbolen, Riten usw. insgesamt auf. Mit dem Vergleich von Bedeutsamkeits- und Ausdrucksfunktion wird außerdem dem Nachdruck Rechnung getragen, den Blumenberg auf die Anschaulichkeit des Mythos legt und der bereits mit dem Verweis auf Herders Betonung von Physiognomie und Ausdruck und Diltheys Hervorhebung des bildbezogenen Verstehens verglichen worden war. Ganz in diesem Sinne formuliert Blumenberg: „Für das, was ‚Bedeutsamkeit' heißen konnte, war nüchterne Vorgabe am ehesten, was in der Theorie der Wahrnehmung als Ablösung

[802] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 25f.

[803] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 127.

[804] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 682.

[805] Birgit Recki: Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer, in: Franz-Josef Wetz (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt: Suhrkamp 1999, S. 146.

vom Sensualismus und Assoziationsmechanik ‚Gestalt' hieß." [806] Auch Cassirers Ausdrucksfunktion ist entscheidend vom Gestaltbegriff geprägt; nur er erlaubt ein intuitives Erfassen des Ganzen, statt einer diskursiven Akkumulation einzelner Teile, die allenfalls eine Summe, niemals aber ein Ganzes ergeben, das rückwirkend auch die Teile strukturieren und bestimmen kann. Nur über eine strukturierte Ganzheit aber ist Hermeneutik möglich, und ein erschließungskräftiges Teilsegment ist nicht nur bedeutsam im Sinne von Diltheys zweiter Bedeutsamkeitsdimension, sondern kann als prägnanter Ausdruck die hermeneutische Tradition Diltheys mit der transzendentalen Cassirers verknüpfen. Wie prekär und gewagt eine solche veranschaulichende, „symbolisierende" Antizipation des Ganzen auch sein mag, könnte man doch völlig ohne eine solche niemals in den entscheidenden hermeneutischen Zirkel von Teil und Ganzem eintreten, der dann auch seine Revision erst ermöglicht. Hier wie nirgends sonst wird die orientierende Funktion von „absoluten" Metaphern deutlich, die Ganzheiten in Form von Horizontbesetzungen antizipieren pragmatisch improvisieren; ohne sie wäre eine Selbstverortung vor unbestimmbaren Totalitätsbezügen nicht möglich. Absolute Metaphern sind daher nicht nur unübersetzbar und unreduzierbar, sondern in ihrer transzendentalen, hermeneutischen, pragmatischen und rhetorischen, vielleicht auch sozial-gemeinschaftsstiftende Funktion auch unvermeidbar. Denn wie transzendentalen Ideen kommt auch ihnen notwendigerweise eine regulative Funktion zu, außerdem müssen sie ihre hermeneutische Erschließungskraft ebenso unter Beweis stellen wie ihre pragmatische Dimension eine konstruktiven Weltumgang ermöglichen muss. Die rhetorische Dimension folgt aus ihrer argumentativen Unbegründbarkeit, daher müssen sie intersubjektiv vermittelbar und damit ausdrucksfähig, anschaulich, emotiv ansprechend sein und Evidenzen schaffen, so dass sich Gemeinschaften bilden können, die ein entsprechendes Paradigma teilen.

Solche orientierende Bedeutsamkeit ist daher in erster Linie den anschaulichen Repräsentationen zuzusprechen, die wie Cassirers Ausdrucksfunktion das jeweilige Ganze in einer prägnanten Anschauung verdichten und versammeln. Blumenberg geht sogar so weit zu sagen, der Mythos mache die Wirklichkeit „in einem zunächst gar nicht ethischen, sondern physiognomischen Sinne freundlicher" [807]. Die zentrale Rolle der physiognomischen Wahrnehmung für das Ausdrucksverstehen war schon bei Herder begegnet und kehrt bei Blumenberg in einer metaphorologischen Variante wieder.

Gerade Ausdrucksfunktion und die mit ihr verbundene Anschaulichkeit können holistische Reaktionen evozieren, Evidenzen stiften, die Denken, Fühlen und Handeln umfassen und damit jenen ursprünglichen, wenn auch noch nicht ausdifferenzierten Holismus zugänglich machen, den Heidegger gegen Rickerts Trennung von Sachverhalts- und Werturteil mit der These einklagt, das Bedeutsame sei das Primäre. Cassirer spricht ausdrücklich von der

„affektiven Wirksamkeit", durch die „auf den ersten Stufen dieses Bewußtseins die ‚Dinge' für das Ich nur dadurch ‚sind', daß sie in ihm affektiv wirksam werden, – daß sie in ihm eine bestimmte Regung der Hoffnung oder der Furcht, der Begierde oder des Schreckens, der Befriedigung oder Enttäuschung auslösen" (PsF II, 239).

Natürlich können und müssen solche intuitiv-anschaulichen Bedeutsamkeiten einer reflexiven Kritik unterzogen werden, die kritischen Ausdifferenzierungen und Unterscheidungen gerecht wird. Ohne reflexive Kritik würde die Ausdrucksfunktion nur wieder zu einer „ersten Naivität" führen, die umso gefährlicher ist, als ihre Unmittelbarkeit und suggestive Evidenz zweierlei verschleiern: dass es alternative Deutungsoptionen gibt (Remodalisierung des scheinbar alternativlos Selbstevidenten) und dass jede noch so „unmittelbare" Wahrnehmung auf konstruktive Deutung des Subjekts zurückgeführt werden kann und von diesem verantwortet werden muss. Bedeutsamkeitsfunktion, Ausdruckswahrnehmung, anschauliche Anthropomorphismen und emotiv aufgeladene rhetorische Evidenzen können nicht nur äußerst naiv, sondern auch gefährlich sein; ideologieanfällig sind sie allemal. Sollten sie allerdings tatsächlich „absolut" und (transzendentalpragmatisch, existentialhermeneutisch oder auch ontologisch) unvermeidbar sein, bleibt nur ihr kritischer Gebrauch. Erste Aufgabe einer solchen Kritik ist freilich zunächst einmal ihre phänomenologische Aufdeckung und Explikation, damit eine reflexiv wie ethisch verantwortete Inanspruchnahme möglich sein kann. Sämtliche Inhalte gehen auf die konstruktive Einbildungskraft des Menschen zurück, der sie daher epistemologisch wie ethisch zu verantworten hat. Gegenüber den Aussichten einer „zweiten Naivität" (Ricœur) in Form einer neuen Unmittelbarkeit ist Blumenberg entsprechend skeptisch; soll sie überhaupt möglich sein, unterliegt ein erneutes Einleuchten jedenfalls

[806] Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt: Suhrkamp 1981, S. 14.

[807] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 127.

nicht der Synthesiskompetenz des Subjekts, das sich in den entsprechenden Symbolwelten verortet findet – um diese dann allerdings sofort wieder als seine Kulturprodukte zu durchschauen. Schon Max Weber diagnostiziert im Zusammenhang seiner Entzauberungsthese aus ähnlichen Gründen auch ähnlich skeptisch:

„Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert' werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind' und ‚geschehen', aber nichts mehr ‚bedeuten', desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung' je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll' geordnet seien."[808]

Blumenberg bestreitet keinesfalls das Bedürfnis nach Bedeutsamkeit oder dessen anthropologische Legitimität, ja Notwendigkeit (die freilich keine transzendentale mehr ist). Ganz im Gegenteil könnte er Webers Diagnose voll zustimmen, doch speist sich auch seine Skepsis gerade aus dem Missverhältnis einer nicht nur säkularisierten, sondern auf selbstverständliche Weise verdinglichenden und funktionalisierenden Wirklichkeitssicht einerseits sowie den ins schier Unermessliche und Unerfüllbare gesteigerten Sinnerwartungen andererseits.

2.1.9.4 Anfragen an Hans Blumenberg

Welchen Kriterien unterliegen Bedeutsamkeitsvorstellungen, wenn sie zwar Konstrukte der Einbildungskraft, aber keineswegs arbiträr und beliebig sind? Zunächst müssen sie Anhalt an der Wirklichkeit haben, denn bei aller Phantasie der Entwürfe darf und kann die „objektive (Komponente) nie auf Null zurück gehen"[809.] „Bedeutsamkeit muss einen eigenen Wirklichkeitsbezug, ein Fundament von Wirklichkeitsrang, haben."[810] Ist ein Mythos oder eine Metapher bedeutsam, bleibt der rein interne symbolische Gehalt ebenso der gleiche, wie die Situation, die die entsprechenden Fragen aufwirft, in Bezug auf die sie bedeutsam erscheinen. Bedeutsamkeit kommt weder den Symbolisierungen an sich zu noch der betreffenden lebensweltlichen Situation des Menschen, sondern der im Verstehen erlebten Erschließungskraft für einander und für das damit implizierte Selbstverständnis des Menschen. Sie kann nicht wieder begrifflich vermittelt und damit distanziert werden, ohne ihre aktuale Bedeutsamkeit zu verlieren; sie bezeichnet daher gewissermaßen die Gegebenheitsweise, die qualitative Vollzugsbestimmtheit der Bezugnahme. Ist ein Mythos, ein Text, eine Metapher bedeutsam, so sind diese scheinbar äußeren Zusammenhänge in den Gehalt selbst hinein verdichtet, und der Mythos, der Text oder die Metapher wird darum (wie wir gleich sehen werden) als authentische Artikulation verstanden; das heißt aber nicht, dass darin Bedeutsamkeit als „objektiver" Gehalt transportiert wird. Denn den Symbolisierungen kommt nicht die Fähigkeit zu, eine Bedeutsamkeitsevidenz hervorzurufen, die unabhängig von allen Situationen und Kontexten wäre. Man wird allerdings immer mit einer recht unterschiedlich starken Evidenzkraft rechnen müssen und natürlich auch nicht den Fehler machen, die logische Abhängigkeit von der Fraglichkeit des Daseins als Prozessfolge zu verstehen, als müssten zunächst Fragen gestellt werden und dann erst Mythen in den Blick genommen werden. Die relativ hohe Situations- und Kulturunabhängigkeit mancher Mythen besteht vielmehr in ihrem noch unbestimmten, aber gespürten Bedeutsamkeitsüberschuss und der Gewissheit, dass an ihnen noch mehr ‚dran' ist als momentan sichtbar und explizierbar. Doch ist damit keine Kontextunabhängigkeit im Sinne einer Unabhängigkeit von der Fraglichkeit des Daseins gemeint, vielmehr haben sie die Kraft, das Dasein und mögliche Situationen und Kontexte in Frage zu stellen und so Fragen aufzuwerfen.

Zweitens muss ein bedeutsamer Mythos authentisch artikulieren. Die Situation des Menschen und ihre Horizonte müssen ebenso treffend aufgenommen werden und vorkommen, wie auch die im Mythos artikulierten Verstehensentwürfe als „*living options*" (James) überzeugen müssen. So wie Kants ästhetische Ideen keine theoretischen Antworten geben können, beantworten auch die Mythen nicht die jeweiligen Fragen und Infragestellungen; in beiden Fällen deswegen, weil die Unbedingtheitsdimension über die Antworten entscheidet und doch nicht aporienfrei in bestimmte Eindeutigkeiten überführt werden kann. Aber sie müssen die Fragen aufnehmen, artikulieren und Anregungen für einen

[808] Max Weber: Religiöse Gemeinschaften, zitiert nach Hans Joas: Die Macht des Heiligen, 218f. Hier ergibt sich daher eine Nähe Blumenbergs zur versöhnlicher gestimmten, doch ebenso skeptisch-illusionskritischen „Sinndiätetik" Odo Marquards, seines philosophischen Weggenossen seit gemeinsamen Gießener Tagen, vgl. Odo Marquard: Zur Diätetik der Sinnerwartungen. Philosophische Bemerkungen, in: ders.: Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 33-53.

[809] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 77.

[810] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 78

konstruktiven Umgang mit ihnen geben, die ein neues Licht auf das Dasein werfen. Daher legitimieren sich die Mythen auch nicht einfach über diese ihre orientierende Kraft, sondern über die Evidenz der Kontexte, in denen sie vonnöten ist: Tut er not? Bereits im Streit darüber, welcher Wirklichkeitsstatus den Abschlusssymbolen und Totalitätsbegriffen zukommt, ob sie regulative Ideen oder konstitutive Prinzipien sind, kam dem Notwendigkeitsbegriff eine entscheidende Rolle zu. Wie kontingent die Situationen und Kontexte auch immer sein mögen, basieren sie doch auch in ihrer Faktizität auf Bedingungen, die *für sie*, also relational, kein bisschen weniger notwendig sind, so unmöglich (weil unbestimmt) ein Begriff absoluter Notwendigkeit auch sein mag und so selbstverständlich auch diese Notwendigkeit auf einem konditionierenden Wenn beruht. Denn innerhalb der Faktizität sind die gegebenen Kontexte und Fraglichkeiten undistanzierbar und oft bedrängend und daher allenfalls umdeutbar – was der Mythos versucht. So

„wird verständlich, daß in solchem Zusammenhang die Fragen bedeutsamer werden als die vermeintlichen Antworten. (…) Die Geschichte von Prometheus beantwortet keine Frage über den Menschen, aber sie scheint alle Fragen zu enthalten, die über ihn gestellt werden können."[811]

Es ist die authentische Artikulation der Fraglichkeit, die die phantasievollen mythischen Entwürfe von Umgangsmöglichkeiten mit ihr legitimieren.

Drittens muss die Artikulation aber nicht nur expressiv authentisch sein, sondern darf darüber hinaus auch die sich darin abzeichnende Angst nicht durch Wunschdenken verdrängen oder verdecken. Deshalb erliegt der Mythos trotz seiner schonenden Umwege nicht der Versuchung des Eskapismus, sondern nimmt die angstbezogene Wirklichkeit auf, verortet sie neu und skizziert Möglichkeiten ihrer Bewältigung. So trägt die „Arbeit des Mythos" bzw. die „Arbeit am Mythos" ihren Namen auch aus psychoanalytischer Sicht zu Recht, wenn sie eine Variante des „Durcharbeitens" angstbesetzter Latenz darstellt, wie Blumenberg am Beispiel von Freuds Deutung mythischer Traditionen verdeutlicht.[812] Kennzeichen eines lebendigen Mythos ist so gesehen tatsächlich seine Fähigkeit zur „Evokation"[813] affektiver Resonanzen, die aber nicht als bloße Gefühlsreaktion verstanden werden dürfen, sondern eher Indikatoren für den Sachverhalt darstellen, dass existentiell Bedeutsames (Angst) angesprochen wird, zu deren Bewältigung oder Bearbeitung solche Möglichkeiten aufgezeigt werden, die aus Sicht des eigenen Selbstverstehens zumindest möglich sind und genau darum einen affektiven Wertbezug aufweisen.

Die Frage nach einem möglichen Konstruktivismus oder Realismus muss berücksichtigen, dass Bedeutsamkeit jedenfalls nicht in ähnlichem Sinne konstruiert werden kann wie mythische und metaphorische Entwürfe von Weltbewältigung und Weltgestaltung. Immer handelt es sich um ein Zusammenspiel zweier Pole: des fragenden und fraglichen Menschen in seinen Kontexten einerseits mit den mythischen bzw. metaphorischen Symbolisierungen andererseits. Bedeutsamkeit bezeichnet sowohl die Relevanz und Orientierungskraft dieser Symbolisierungen für die unausweichlichen Fragen in gegebenen Kontexten als auch ihre Erschließungskraft für und ihr Gestaltungspotential von Situationen und nämlich ihre Fähigkeit, Fragen aufzuwerfen, Evidenzen zu erzeugen und sich Geltung zu verschaffen (man könnte dies die Macht und Lebendigkeit des Mythos nennen). Ihr Wirklichkeitsstatus ist relational zu der Wirklichkeit der Fraglichkeit des „Daseinsgrundes" zu bestimmen, die dem Menschen sowohl unverfügbar ist, als auch undistanzierbar, so dass seine Fraglichkeit dem Menschen nicht nur vorausgeht, sondern ihn geradezu ausmachen kann. Den Ausdeutungen der Bedingungen dieses Daseinsgrundes muss trotz aller Konstruktivität eine dementsprechende Wirklichkeit zugesprochen werden, genauer gesagt: ihre Wirklichkeit wird im entsprechenden Handeln und Selbstverstehen praktizierend anerkannt, ob nun im Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft. Jede inhaltliche Bestimmtheit dessen, was da anerkannt wird, geht aus phantasievollen Konstruktionen hervor, die aber auch dann nicht Bedeutsamkeit selbst konstruieren können, wenn sie immer wiederkehrende, typische Merkmale tragen.

Trotz seiner wichtigen Einsichten müssen daher auch kritische Anfragen an Blumenberg gerichtet werden. Zunächst zum Konstruktivismusverdacht und der damit zusammenhängenden Frage nach Projektionen. Blumenberg hatte mit Blick auf Rothackers Verwendung des Prägnanzbegriffs (im Gegensatz zu diesem) der Zeit eine positive Funktion für eine Prägnanzsteigerung zugesprochen. „Zeit schleift die

[811] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 34f.

[812] „Das Modell jener von Freud vermuteten Latenz ist aus dem Analogon der ‚traumatischen Neurose' und ihres Wiederholungszwanges abgeleitet." (Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 24f)

[813] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 35.

Prägnanzen nicht ab, sie holt aus ihnen heraus, ohne daß man hinzufügen könnte: ‚was darin ist'."[814] Diese sehr exakte Formulierung besagt aber gerade auch nicht, dass man positiv formulieren könnte, der betreffende Sinn stecke nicht bereits (wie rudimentär auch immer) bereits darin. Hier kann sich für eine hermeneutische Religionsphilosophie, die im Anschluss an Dilthey die hermeneutische (aber auch semiotisch interpretierbare) triadische Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen als unhintergehbar und unreduzierbar versteht, eine andere Perspektive ergeben. Für sie ist eine explizierende Artikulation des Ausdrucks bzw. des durch ihn vermittelten Erlebens deswegen möglich, weil sie auf eine konstruktive Deutung des Erlebens durch den Ausdruck aufbaut und trotz des Bedeutungsüberschusses des Erlebens wie des Ausdrucks Spekulationen über den Ausdruck oder das Erleben „an sich", d.h. abgesehen von ihrer triadischen Vermittlung, unmöglich macht. Solange ein Wirklichkeitsgefälle (Zugewinn an Erlebensmöglichkeiten) und Bestimmtheitsgewinn (Zugewinn an Ausdrucksbestimmtheit) angenommen wird, wird der hermeneutische Zirkel nicht zum vitiösen. Der symbolische Ausdruck ist bedeutsam, weil sich in ihm Erleben und Verstehen ablagern und sedimentieren, und er andererseits wiederum neue Verstehens- und Erlebenswirklichkeiten eröffnet. Auch Ernst Cassirer scheint mit seinem Begriff der symbolischen Prägnanz dem letztgenannten Konzept näher zu stehen als Blumenberg, da auch in seiner bekannten Bestimmung des Begriffs der symbolischen Prägnanz Erleben und Ausdruck unreduzierbar aufeinander bezogen sind.[815] Die Einsicht, dass Erleben nicht ohne die Vermittlung des Ausdrucks verstanden werden kann und faktisch schon immer irgendwie durch Ausdruck bzw. Interpretationsschemate ansatzweise verstanden ist, scheint sich in der hermeneutischen Philosophie als bleibender Erkenntnisgewinn durchgesetzt zu haben, wie rudimentär oder irreführend, vor allem aber vorwissenschaftlich und prä-prädikativ diese Ausdrucksweisen oder symbolische Formen auch immer sein mögen. Von besonderem Interesse aber müssen auf diesem Hintergrund diejenigen sprachlichen „Ausdrücke" werden, die, wie die „lebendige Metapher" Ricœurs, nicht wiederum schon Ausdruck früherer Erlebnisse sind, sondern wirklich Neues ermöglichen.

Kommen wir in einer zweiten Anfrage zur Funktion des Mythos und der mythischen Bedeutsamkeit. Blumenberg betont einseitig die responsive, stabilisierende und bewältigende Funktion des Mythos bzw. der Bedeutsamkeit. Das Gewicht und die Relevanz entstammen der Bedrohung des Terrors, der Angst in der Weltoffenheit des nischenfreien und ungeschützten Horizonts, ihre deutende Bewältigung entsteht aus dem Spiel, den Geschichten in der Sicherheit der Höhle, die die Angst in sich aufnehmen und narrativ bewältigen. Bedeutsam und mächtig ist der Mythos also deswegen, weil er das Potential hat, existentiell Bedrohliches durch Sinnstiftung zu verarbeiten. Der Mythos muss nicht immer nur dasjenige stabilisieren und bewältigen, womit der Mensch bedrohlich konfrontiert wird. Er kann auch selbst Ursache eines solchen Einbruchs des störenden Fremden sein, er kann auch selbst Alltäglichkeit unterbrechen und neue Sinnimpulse geben. Seine Bedeutsamkeit wäre dann nicht nur die Sinn spendende Bewältigung der Unterbrechung und des Schreckens (wobei Unterbrechung und Schrecken für sich genommen einschneidend und wichtig, aber eben nicht bedeutsam sind), sondern auch umgekehrt eine Unterbrechung, ein Einspruch durch den Sinn des Mythos selbst. Es gibt nicht nur apotropäische Mythen, sondern auch erschreckende und erschütternde. Blumenberg ist sich darüber natürlich klar, weil die Angst ja in den Mythen aufgenommen, artikuliert und verarbeitet werden muss, doch glaubt er dennoch funktional eine eindeutige Richtung auf Entlastung feststellen zu können. Denn bevor aus der *Arbeit des Mythos* die *Arbeit am Mythos* wurde, hatte der Mythos selbst die Kraft, seine eigene Wirklichkeit zu schaffen. Weil „der Mensch ständig in Akten und Texten das produziert, was er selbst nicht versteht, und es dennoch oder gerade deshalb wiederholt und ritualisiert", entstehen unverstandene Riten und Mythen; „aber eines Tages will er wissen, was dies bedeutet. Dabei hält er das Unverstandene für eine alte Antwort, zu der nur noch die passende Frage gesucht werden muss."[816] Gerade die ambige Vagheit und Vieldeutigkeit des Mythos ermöglicht seine vielfältigen Relevanzen und Wirklichkeitsbezüge, indem das je Ureigene in ihn hineinprojiziert und dort ‚gefunden' werden kann. Was Prägnanz genannt wird, ist damit auch die Fähigkeit, Projektionen zu stimulieren und ‚wiederzufinden'. Der Mythos deutet aber nicht nur vorhandene Wirklichkeit, sondern schafft sie. Er verkörpert so gesehen einen Bedeutsamkeitsanspruch, der auf der Suche nach einer ihm entsprechenden Frage ist, der „seine" Realität sucht und die Wirklichkeit unter seine Botmäßigkeit stellen will. Dieses hier aufleuchtende, sprengende, verstörende, ja

[814] Blumenberg: Arbeit am Mythos, S. 79.

[815] „Unter ‚symbolischer Prägnanz' soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches' Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn' in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt." (Cassirer: PsF III, 235)

[816] Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, S. 34.

beängstigende Moment des Mythos, das es nun einmal auch gibt, kommt bei Blumenberg nur ungenügend zur Geltung. Dabei legt sich dieses Moment auch schon deswegen nahe, weil der Schrecken ja im Mythos verarbeitet und verortet werden muss, somit aber latent präsent bleibt, so dass es faktisch zum mythischen Schrecken kommen kann. Aber in der von Blumenberg durchgeführten Form reduziert die Höhle den Schrecken lediglich, der freie Horizont der Savanne stiftet weder selbst Sinn, noch bestätigt er die Sinnentwürfe der Höhle, die durch das Erzählen *und* Erleben wirklichkeitserweiternd unterbrochen würde. Eine mythische Bedeutsamkeit, die unterbricht und erschüttert, indem sie neue Sichtweisen und Weltversionen eröffnet, kann so kaum gedacht werden.

2.2 Zur Sache: Phänomene der Bedeutsamkeit

2.2.1 Bedeutung ohne Bedeutsamkeit: Wissenschaft als „Verlust der Lebensbedeutsamkeit"

Es gibt eine ganze Reihe von Phänomenen, die den Bedeutsamkeitsbegriff verdeutlichen könnten, doch soll hier nur auf drei (freilich wichtige) Beispiele eingegangen werden. Zumindest erwähnt werden aber sollen noch der bedeutsame oder signifikante Andere („significant other")[817] aus der Tradition des Symbolischen Interaktionismus im Anschluss an George Herbert Mead und die Übergangsobjekte, die in der nach-freudschen Psychoanalyse, insbesondere durch Studien von Donald Winnicott angeregt, höchst interessante Phänomene erschließen, etwa die Frage, wie und warum emotional hochgradig aufgeladene Objekte, vom Teddy, über das Kunstwerk bis hin zur religiösen Fetisch, eine identitätsversichernde und stabilisierende Funktion ausüben können.

Edmund Husserl beschreibt in seiner Krisis-Schrift von 1936 in einer glücklichen Wendung die „Krisis der europäischen Wissenschaften als Verlust der Lebensbedeutsamkeit."[818] Wie einschneidend sich das menschliche Weltverhältnis geändert hat, zeigt sich gerade in der Geschichte der Kosmologie[819] seit der frühen Neuzeit, wie sie beispielsweise Ernst Cassirer aufgearbeitet hat. Während in früheren Zeiten Mythos (und Religion) Weltdeutungen anboten, die möglichst universell auf alle denkbaren Bedeutungen der Warumfrage angelegt waren und in eins mit vorwissenschaftlicher Welterklärung gleichzeitig auch Handlungsoptionen entwarfen, politische Machtverhältnisse rechtfertigten und normativ Verhalten kodierten, besteht die Spezialisierung der neuzeitlichen Wissenschaften gerade darin, die einzelnen Bereiche zu unterscheiden. Der Evolutionsbiologe bietet so wenig Handlungsorientierung wie der Astrophysiker und der Historiker macht das Gewordensein gegenwärtiger Zustände allenfalls nachvollziehbar, begründet aber keine Herrschaftsformen mehr. Der heutige Mensch verfügt über ein unvergleichliches Wissen über die Welt in der er lebt und ebenso über einen schnellen und einfachen Zugang zu einer beinahe unbeschränkten Menge von Informationen. Doch all die Informationen „sagen" ihm nichts mehr, vergeblich sucht er Orientierungswissen, wo nur Tatsachenerkenntnisse vermittelt werden; er sucht Bedeutsamkeit und findet immer nur Informationen und Bedeutungen. Kosmologisch gesehen ist er „umgeben von einem stummen Universum, von einer Welt, die auf seine religiösen Empfindungen, und seine elementaren moralischen Forderungen mit Schweigen reagiert."[820]

Doch auch noch der gegenwärtige Mensch tendiert dazu, zwar nicht mehr mythologischen Weltbildern anzuhängen, aber beispielsweise rein astrophysikalische Beschreibungen „mythologisch" oder wie Cassirer sagen würde, von ihrer Ausdrucksfunktion her zu verstehen. Das zeigt etwa Freuds Beschreibung der kopernikanischen Wende zum Heliozentrischen Weltbild in seiner bekannten Schilderung der drei

[817] Dass sich dieses Phänomen nicht auf die Entwicklungspsychologie beschränken lässz, wird schon an Goethes Wort über Charlotte von Stein deutlich: „Ich kann mir die Bedeutsamkeit — die Macht, die diese Frau über mich hat, anders nicht erklären als durch die Seelenwanderung." (Johann Wolfgang von Goethe: Briefe 1775-1778, in: Werke, Weimarer Ausgabe, Abt. IV, Bd. 3, fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe Weimar: Böhlau 1888, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1987, S. 51)

[818] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hamburg: Meiner 2007, §3.

[819] Zur Geschichte der Kosmologie in dieser Hinsicht aufschlussreich sind neben dem Klassiker von Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt: Suhrkamp 1985 auch Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt: Suhrkamp 1980 und Hans Jonas: Von Kopernikus zu Newton. Aus den Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes, in ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt: Suhrkamp 1992, S. 103-127; leider bisher nur auf Dänisch erschienen der instruktive Titel von Ulrik Houlind Rasmussen: Metaforiseret kosmologi - eller hvordan Kopernikus stillede et metaforisk potentiale til rådighed for det moderne menneskes selvforståelse, in: Slagmark 47 (2006), S. 81-99.

[820] Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Phiolosophie der Kultur, Frankfurt: Fischer 1990, S. 33.

grundlegenden narzisstischen Kränkungen des Menschen in der Neuzeit. Freud beschreibt hier die drei „große(n) Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe“, die „die Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft (hat) erdulden müssen. Die erste, als sie erfuhr, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen Kopernikus.“[821] Diese Schilderung Freuds zehrt selbst von einer Bedeutsamkeitszuschreibung, die sich nur aus einer ausdrucksfunktionalen Rezeption physikalischer Weltbeschreibung verdankt und aus einer rein astrophysikalischen Beschreibung gerade nicht gewinnen lässt. Warum ausgerechnet die Größe oder die raum-zeitliche Position über „Wichtigkeit“ oder Fragen des Sinns entscheiden sollten, ist nicht nur kleingewachsenen Neuseeländern fraglich. Von der erstaunlichen Suggestionskraft solcher nur scheinbar rein „äußerlicher“ Wahrnehmungen zeugt noch jeder Pilot, Flugpassagier oder Astronaut, dem seine Probleme plötzlich ebenso „klein“ vorkommen wie die Welt unter ihm, doch leben von ihr auch noch so unterschiedliche Praktiken wie Stammesriten und Familienaufstellungen der systemischen Psychotherapie, in denen abstrakte Zusammenhänge verkörpert und ausagiert werden.

Neben Ernst Cassirer hat insbesondere Hans Blumenberg die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Implikationen dieser kosmologischen Vorstellungen analysiert und kritisiert.[822] Blumenberg zeigt, dass es schon der Humanismus der Renaissancezeit (und Kopernikus mit ihm) als sinnlos ansah, „von dem Ort eines Seiendem im Ganzen der Welt auf seinen metaphysischen Rang zu schließen“.[823] Dennoch zehren Blumenbergs gesamte historische Studien ihrerseits selbst von der zugrunde liegenden Suggestionskraft und wären ohne diese allenfalls korrekt, aber ohne Bedeutsamkeit. Und so spricht er den Leser immer wieder bewusst auf dieser suggestionskräftigen Ebene der Ausdruckswahrnehmung bzw. der Bedeutsamkeitsfunktion an, ohne aber dies selbst zu thematisieren. „Der Mensch ist nicht Adressat der kosmischen Veranstaltung.“[824] Aber kann man den Modus der Bedeutsamkeitsfunktion für die Formulierung der Frage in Anspruch nehmen, wenn doch die Antwort nicht nur deren Gehalt, sondern auch den dazu gehörigen Modus kritisiert? Blumenbergs „als gelehrte Wälzer getarnte(n) Problemkrimis“[825] (Odo Marquard) zehren in ihrer Faszination davon, dass die Bedeutsamkeitsdimension so unreduzierbar ist, dass auch bedeutsamkeitsentleerte und bedeutsamkeitsentlarvende Erkenntnisgeschichten auf ihre Bedeutsamkeit hin befragt werden müssen. Die Wucht der kosmischen Trostlosigkeit bewahrt ihre Kraft nur so lange, wie hartnäckig und (nach eigenen Maßstäben Blumenbergs) mit völlig überzogenem und ungerechtfertigtem Anspruch die Fragen nach Sinn und Heimat weiterhin an das Universum gerichtet werden.[826]

---

[821] Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführungen in die Psychoanalyse, StA Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp 1989, S. 283.

[822] Auch hier für einen ersten Überblick Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, S. 59ff.

[823] Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt: Suhrkamp 1981, S. 240; zu Blumenbergs metaphorologischer Reflexion der Kosmologie vgl. den bereits erwähnten Aufsatz von Ulrik H. Rasmussen: Metaforiseret kosmologi, S. 81-99.

[824] Die Genesis der Kopernikanischen Welt, S. 665.

[825] Blumenberg schreibt nach Marquard „Problemsteigerungsprosa, durch die philosophische Problemlagen albtraumfähig werden“ (Odo Marquard: Entlastung vom Absoluten. In memoriam, in Hermann Timm (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt: Suhrkamp 1999, die Zitate auf S. 25 und 22.

[826] Insbesondere die Aufwendung gigantischer Zahlen von Jahrmillionen Jahren Dauer und Lichtjahren an Ausdehnung und Leere wirken in diesem Zusammenhang zuweilen wie ein Versuch metaphysischer Einschüchterung. „Wir leben auf einem winzigen Planeten in einem Sonnensystem, das zu einer Galaxie mit einem Durchmesser mit hundert Milliarden Sternen gehört, wobei diese Galaxie eine von schätzungsweise hundert Milliarden Galaxien im Universum ist.“ (Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, S. 78f) Alternative philosophische Naturkonzeptionen wie die des Deutschen Idealismus oder Nietzsches werden mit dem Argument abgelehnt, „die Kränkungen und Demütigungen des modernen Wissens nicht ertragen zu können“ und einem narzisstischen Wunschdenken zu entspringen (Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, S. 76f). Interessanterweise fährt Wetz aber nun fort: „So vernichtet das wissenschaftliche Wissen unsere Wichtigkeit, Besonderheit und Bedeutsamkeit. Zugleich aber zwingt es uns, nichts wichtiger zu nehmen als uns selbst. (…) Von der mächtigen ‚Himmelswüste’ enttäuscht, wendet sich der Blick des Menschen aus dem Weltraum zurück auf die heimatliche Erde, um sich hier gegen eine als mächtig und feindlich empfundene Umwelt zu behaupten. Dabei wächst nachgerade das Bewußtsein, daß die Erde zwar nicht die einstige Geborgenheit des antik-mittelalterlichen Kosmos wiederzubringen vermag, daß sie aber inmitten der trostlosen Himmelswüste eine Ausnahme darstellt und für den Menschen einen Glücksfall bedeutet, obwohl sie nicht für ihn gemacht ist. (…) Damit erhält die Erde von der Wissenschaft jene Sonderstellung wieder zurück, die sie ehedem zu einem Stern unter Sternen machte.“ (Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, S. 78ff) Und so zitiert Wetz zustimmend Blumenberg: „‚Die kosmische Oase, auf der der Mensch lebt, dieses Wunder von Ausnahme, der blaue Eigenplanet inmitten der enttäuschenden Himmelswüste, ist nicht mehr auch ein Stern (sic), sondern der einzige, der diesen Name zu verdienen scheint’.“ (Blumenberg: Genesis der kopernikanischen Welt, S. 794, zitiert bei Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, S. 80) Auch die „Wissenschaft“ muss ihr naturalisierendes Weltbild so nachzeichnen, dass inmitten unpersönlicher Kausalzusammenhänge der Mensch entstehen kann, was nun doch wiederum Staunen auslöst. Eine solche hermeneutische, mit lebensweltlichen Kategorien

Das wird auch an der vielleicht nicht ganz überzeugenden, aber äußerst aufschlussreichen Weise deutlich, in der Blumenbergs Schüler Franz Josef Wetz einen originellen Gedanken aus dem *Hitchhikers Guide through the Galaxy* aufnimmt.[827] Dort wird ein Supercomputer („Deep Thought") konstruiert, der in siebeneinhalb Millionen Jahre währenden Berechnungen die großen metaphysischen und existenziellen Fragen der Menschheit klären soll. Als man sich schließlich zur Verkündigung des Ergebnisses versammelt, erscheint auf dem Bildschirm als universale Antwort auf diese letzten Fragen die Zahl „42". Wetz sieht hierin die nüchterne und ernüchternde naturwissenschaftliche Überwindung metaphysischer Ansprüche durch eine entlarvende Reduktion auf ihre naturalistische, letztlich mathematische Basis. Dem ließen sich leicht vergleichbare Äußerungen von Neurobiologen zur Seite stellen. Gegen eine vorschnelle und pauschale Diffamierung solcher Reduktionismen als Kategorienfehler oder „epistemic imperialism" (William Alston)[828] ist die notwendige Möglichkeit gelingender Reduktionen einzuklagen. Doch bleibt auch für diese die Notwendigkeit bestehen, die entsprechenden Ergebnisse, handle es sich nun um die Zahl „42" oder neuronale Aktivierungsmuster, in ihrer Bedeutsamkeit zu verstehen; die Frage muss nicht nur gestellt, sondern es muss auch erfasst werden, was diese Antwort nun für uns und unsere Fragestellung bedeutet. Das heißt, die Antwort muss in ihrem möglichen qualifizierenden Rückbezug auf die Frage verstanden werden, bis hin zum Grenzfall einer Antwort, die die Frage nicht nur eindeutig klärt, sondern ihrer Unsinnigkeit überführt, so dass ein konsequenter Reduktionismus mit der Antwort auch die Frage auflöst. Doch selbst im Extremfall einer nachgewiesenen geltungstheoretischen Unsinnigkeit könnte eine praktische Antwort im Sinne des Umgehens mit diesem Ergebnis nicht verhindert werden. Ein reduktionistischer Naturalismus, der letztlich nur über das Prinzip ontologischer Sparsamkeit im Sinne von *Ockham's razor* begründet wird, dürfte gegenüber dem pragmatistischen Argument des bedeutungs- und wahrheitsrelevanten Verhaltens und Handelns, trotz wichtiger Aufklärungseffekte (man denke nur an Rortys Dämonen, s.u.) selbst bei theoretischer Überlegenheit „in the long run" (Peirce) weniger Durchsetzungskraft beweisen.

2.2.2 Bedeutsamkeit ohne Bedeutung: Mystik als unaussprechliche Bedeutungsfülle

Stehen die unüberschaubaren Mengen von Faktenwissen in den Naturwissenschaften, aber auch etwa die Datenflut der Informationstechnologie für Bedeutungen, denen an sich keine Bedeutsamkeit zukommt und die größtenteils gerade aufgrund des Absehens von möglichen Bedeutsamkeiten durch Formalisierungen und mathematischen Operationalisierungen zu universeller Geltung gelangt sind, so stellen ästhetische, aber auch mystische Erfahrung einen extremen Gegenpol hierzu dar. Mystik kann beschrieben werden als die Erfahrung von Bedeutsamkeit ohne Bedeutung.

Die Rede von der Bedeutungslosigkeit mystischer Erfahrungen bezieht sich auf eine Eigenart, die schon bei recht oberflächlicher Betrachtung so auffällig wie typisch ist: Die Sprachlosigkeit der Mystiker. Sie finden keine Worte, keine Beschreibungen, keine Deutung für das, was erlebt wurde. Nicht einmal ob „etwas" erlebt oder erfahren wurde ist dabei ausgemacht, gilt doch die Auslöschung des Ichbewusstseins für viele als wichtiges Kennzeichen mystischen Erlebens, mit dem auch die Intentionalität des Bewusstseins und mit diesem ein intentionales Objekt und jeder intentionale Gehalt schwindet oder doch schwinden kann. Ebenso auffällig wie die Sprachlosigkeit ist aber auch der Artikulationsdrang, der Mystikern zumindest zueigen sein kann, wenn auch sicherlich nicht muss; es liegt in der Natur der Sache, dass man von schweigsamen Mystikern seltener hört als von beredten. In jedem Fall haben sie die besseren Gründe für sich, wenn die Unangemessenheit und das Versagen der Worte ernst genommen wird. Aber genau deswegen fallen die paradox wirkenden Artikulationsversuche nicht nur auf, sondern sie scheinen auch ein zentrales Unterscheidungsmerkmal des mystischen Erlebens zu sein, das es von anderen Unsagbarkeiten distinguiert, denn *dass* es dem Betroffenen Wichtiges zu „sagen" hat und tiefe, grundlegende Konsequenzen für sein Selbst- und Weltverständnis impliziert, steht den Betroffenen selbst subjektiv außer Zweifel. So scheint der

argumentierende Herangehensweise erweist sich auch hier in ihrer fruchtbaren Unreduzierbarkeit und Mehrdeutigkeit. Aber es vermag zumindest in der von Wetz vorgetragenen, polemisch verkürzenden Argumentationsweise kaum zu überzeugen, wenn zunächst das traditionelle Staunen über die Schönheit der Schöpfung naturalistisch ausgetrieben wird, um es dann (aus scheinbar viel besseren und offensichtlich narzissmusfreien Gründen) wieder einzuführen, noch dazu ausdrücklich als Gabe der „Wissenschaft". Dass hier wichtige Unterschiede zu manchen philosophisch oder naturwissenschaftlich gesehen naiven Weltbildern der Tradition bestehen ist klar, doch hat (scheinbar im Gegensatz zu Wetz) gerade Blumenberg gesehen, dass schließlich alles darauf ankommt, diese Unterschiede nicht mit einer noch sehr viel naiveren Alternative von „Wissenschaft" versus Aberglauben zu verwischen.

[827] Franz Josef Wetz: Lebenswelt und Weltall. Eine Hermeneutik der unabweislichen Fragen, Stuttgart: Neske 1993, S. 327.

[828] William P. Alston: Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca/NY: Cornell University Press 1991, S. 199; vgl. dazu die Kritik von Matthias Jung: Erfahrung und Religion, S. 350-368.

Deutungsdrang zur Eigenart mystischen Erlebens zu gehören, aus dem unzählige und immer neue Artikulations- und Deutungsversuche hervorgehen, so dass es schon deshalb bedeutsam genannt zu werden verdient, weil es Quelle der Bestimmungsversuche in Ausdeutungen ist, ohne doch jemals in finalen bestimmten Bedeutungen aufzugehen.

Versteht man unter der Frage nach der Bedeutung solch mystischen Erlebens den Versuch einer Wesenbestimmung oder zumindest Bestimmung seiner Eigenschaften, wird, wenn diese nicht gelingen will, das phänomenale Erleben selbst zu beschreiben versucht. Dabei gibt es durchaus immer wiederkehrende Beschreibungselemente, wie die einer harmonisierenden Schönheit, die sich in Helligkeit oder Licht, Hochgestimmtheit, symmetrischen Formen und Figuren, überflutenden Farben darstellt und die auch dann, wenn sie die Bestimmtheit des Einzelnen nicht aufhebt, sie doch in einen umfassenden, die Abgrenzungen sprengenden Zusammenhang stellt. Auch hier führt die Frage nach den besonderen Erfahrungsweisen oder gar Erfahrungsinhalten in Verlegenheiten, die sich noch am ehesten mit ästhetischen Erfahrungen, etwa des Erhabenen, vergleichen lassen. In jedem Fall aber scheint sich die Besonderheit des mystischen Erlebens nicht an den phänomenalen Vorstellungsinhalten festmachen zu lassen. Man hat die Lichtvisionen Hildegards von Bingen auch als Form einer Migräneaura beschreiben können[829], die Schilderungen von Naturmystikern, die vom umfassenden Gesamtleben – makroskopisch des Kosmos, mikroskopisch etwa von Pflanzen und Insekten – können Beschreibungen eines Drogenrausches ähneln.[830] Der entscheidende Unterschied liegt so gesehen nicht in der phänomenalen Beschreibung der mit der Erfahrung verbundenen Vorstellungsinhalte (Erleben), sondern in deren Artikulation (Ausdruck). Ein durch Drogen oder andere Mittel und Umstände herbeigeführtes Erleben würde man (im Normalfall, Ausnahme ist etwa die Mantik) allenfalls als „kurios" bezeichnen, eine Bezeichnung, die auf ein mystisches Erlebnis niemals zutreffen könnte; dieses gilt vielmehr als wichtig, vielsagend und eben: bedeutsam.

Die untereinander spannungsreichen, aber den phänomenalen Bestand treffend repräsentierenden Elemente mystischen Erlebens werden in der klassischen Beschreibung von William James in seinem Werk über die *Vielfalt religiöser Erfahrungen* prägnant zusammengefasst. James nennt insgesamt vier Eigenschaften mystischer Zustände: Unaussprechbarkeit, noetische Qualität, Flüchtigkeit und Passivität. Besonders die ersten beiden stehen in einer für die Bedeutsamkeit typischen Spannung zueinander. Zum Merkmal der Unaussprechbarkeit bemerkt James: „Das Subjekt dieses Zustands sagt unmittelbar, daß ihm der Ausdruck fehlt, daß über seinen Inhalt in Worten kein angemessener Bericht gegeben werden kann. Daraus folgt, daß seine Qualität direkt erfahren werden muss, er kann andern nicht mitgeteilt oder auf sie übertragen werden."[831]

Nach dieser Schilderung der charakteristischen Sprachlosigkeit und dem Versagen der Worte kommt James auf die Ursache des eigenartigen Artikulationsdrucks zu sprechen, den er in einer Eigenschaft mystischen Erlebens selbst begründet sieht. „2. Noetische Qualität. Obwohl Gefühlszuständen so ähnlich,

[829] Oliver Sacks: Migräne. Evolution eines häufigen Leidens, Stuttgart: Kohlhammer 1985. Nachdem Hildegards Schilderung vom Fall der Engel angeführt wird, in der Sterne von unbeschreiblich heller Schönheit vom Himmel fallen um sich schließlich in schwarze Kohle zu verwandeln, hält Sacks fest: „Unsere nüchterne Interpretation meint, daß sie einen Schauer von Phosphenen sah, die durchs Gesichtsfeld wanderten und denen anschließend ein negatives Skotom folgte." Äußerst aufschlussreich für unsere Frage nach Bedeutsamkeit ist seine Stellungnahme zu den unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten ein und desselben phänomenalen Erlebens. „Hildegards Visionen – mit dem Gefühl der Ekstase und voll tief empfundener Theosophie und voller philosophischer Bedeutung – lenkten ihr Leben in eine Richtung, die von Heiligkeit und Mystik erfüllt war. Diese Visionen sind ein einzigartiges Beispiel dafür. wie ein physiologisches Geschehen, das so banal, gräßlich oder bedeutungslos für die meisten Menschen ist, bei einer herausragenden Persönlichkeit die Grundlage überwältigender ekstatischer Inspirationen werden kann." (Sacks: Migräne, S. 111; zitiert nach Jung: Erfahrung und Religion, S. 265f Anm. 2; vgl. auch Jungs hilfreiche Unterscheidungen verschiedener Reduktionismusbegriffe in diesem Zusammenhang).

[830] Man vergleiche etwa die Tagebucheintragung vom 10. Mai in Goethes „Die Leiden des jungen Werthers": „Wenn das liebe Tal um mich dampft (…), ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält" (Johann Wolfgang von Goethe: Die Leiden des jungen Werthers, in: Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 6, hg. von Erich Trunz, München Beck 1982, S. 9), mit der persiflierenden Schilderung eines Kokainrausches (mitsamt Blümchen und Bienchen) in Viktor Pelewin: Generation „P", aus dem Russischen von Andreas Tretner, Berlin: Verlag Volk und Welt 1999, S. 204-209, wo sich die vermeintlichen Blumen und Bienen zu allem Überfluss auch noch als Figuren und Muster eines Teppichs herausstellen, auf dem der Protagonist liegt, um weiteres, auf dem Boden gefallenes Kokain dort schnupfen zu können.

[831] William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten/Freiburg im Breisgau: Walter 1979, S. 359.

erscheinen mystische Zustände für die, die sie erfahren, auch Zustände der Erkenntnis zu sein. Sie sind Zustände von Einsicht in Tiefen der Wahrheit, die vom diskursiven Intellekt nicht ausgelotet werden. Sie sind Erleuchtungen, Offenbarungen, voll von Bedeutung und Wichtigkeit (full of meaning and significance), so unartikuliert sie im ganzen bleiben; und in der Regel haben sie einen merkwürdigen Geschmack von Autorität für die Nachwelt bei sich."[832] Hier finden sich so gut wie alle für den Begriff der Bedeutsamkeit kennzeichnenden Eigenschaften vereint: eine Form von Bedeutung und Erkenntnis, die nicht ausgedeutet und auf den Begriff gebracht werden kann und dennoch eine Wichtigkeit und Autorität für sich beansprucht, der nur durch eine Neuausrichtung der Lebensführung genüge getan werden kann. Die beanspruchte Tiefe der Wahrheit unterscheidet den Überschuss von Bedeutung und Wahrheit vom Bedeutungsmangel eines unbedeutsamen Gefühlsrausches; dennoch scheint der Gefühlsqualität des Erlebens, obwohl an dieser Stelle nicht ausdrücklich erwähnt, eine zentrale Rolle zuzukommen, indem sie als Indikator von Bedeutsamkeit fungiert.

2.2.3 Richard Rortys semantischer Exorzismus. Zur semantischen Unreduzierbarkeit pragmatischer Bedeutsamkeit

Richard Rorty konstruiert in einem erstmals 1965 erschienenen Aufsatz *Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien*[833] ein Gedankenexperiment, das in manchem an das Feldlinguisten-Szenario von Willard van Orman Quine und Donald Davidson erinnert und in dem der Besuch eines „bestimmte(n) primitive(n) Stamm(es)"[834] vorgestellt wird. Die Reduktion von Empfindungen auf materiale Prozesse kann nur auf der Basis einer zugrunde liegenden Identität beider geschehen und wie diese Identität beschaffen sein könnte, verdeutlicht Rorty anhand der Analogien zu den animistischen Vorstellungen dieses Stammes. In welchem Sinne sind Empfindungen „identisch" mit materialen Hirnprozessen, wenn damit mehr gemeint sein soll als diejenige Korrelation, „die von allen Seiten zugegeben wird"[835]? Es kann sich um keine strikte Identität handeln, denn dann müssten sämtliche Aussagen über das eine auch über das andere formulierbar sein, was offensichtlich unsinnig ist. Rorty unterscheidet zwei alternative Antwortmöglichkeiten auf diese Frage, die Übersetzungsvariante und die Eliminationsvariante. Die Übersetzungsvariante wehrt sich vor allem gegen den Vorwurf des Kategorienfehlers, der gern gegen diejenigen vorgebracht wird, die Fragen und Probleme des einen Bereichs mit Hilfe des anderen beantworten, indem sie von der einen Beschreibungs- und Erklärungssprache in die andere übersetzen. Die von Rorty bevorzugte Eliminationsvariante dagegen konzentriert sich auf die Art der Relation, die zwischen beiden Bereichen bestehen soll und behauptet, „daß die fragliche Relation keine strikte Identität sei, sondern eher die Art von Beziehung, die, grob gesprochen, zwischen existierenden und nicht-existierenden Entitäten vorliegt, wenn die Bezugnahme auf letztere früher einmal Zwecken diente, die jetzt durch die Bezugnahme auf die ersteren erfüllt werden"[836]. Als Beispiele nennt er die Beziehung zwischen „Quantum kalorischer Flüssigkeit" und „mittlerer kinetischer Energie" und die Übersetzungen von Aussagen wie „Zeus' Donnerkeile sind Entladungen statischer Elektrizität" und „Besessenheit durch Dämonen ist eine Form halluzinatorischer Psychose"[837]. Sein Gedankenexperiment geht von dem Befund aus, dass eine „Argumentation gegen die Identitätstheorie auf der Grundlage unserer gegenwärtigen Redeweise (…) wie die Argumentation gegen die Feststellung (ist), daß übernatürliche Phänomene identisch mit gewissen natürlichen Phänomenen sind, auf der Grundlage der Rede abergläubischer Leute."[838] D.h. die vertretene Meinung mag durchaus richtig sein, ist aber auf dieser alltagssprachlich-vorwissenschaftlichen Ebene nicht zu begründen; so wenig es Dämonen gibt, ist auch die Rede von Empfindungen zwar nicht völlig falsch, aber ihr wahrer Kern doch ohne Verlust in wissenschaftliche Sprache transformierbar und die Rede von Dämonen und Empfindungen ohne Wahrheitsverlust zu eliminieren. Im vorliegenden Zusammenhang kann freilich nicht auf die Relevanz dieser Problematik für die *Philosophy of Mind* näher eingegangen werden; wir werden uns daher auf das Gedankenexperiment selbst und nicht auf seine Anwendung beziehen, was dadurch gerechtfertigt werden kann, dass Rorty dessen

[832] James: Vielfalt religiöser Erfahrungen, S. 359f.

[833] Richard Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, in Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz 1997, S. 93-120; original erschienen als Richard Rorty: Mind-Body Identity, Privacy and Categories, in: Review of Metaphysics 19 (1965), S. 24-54.

[834] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 94.

[835] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 94.

[836] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 94f.

[837] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 95.

[838] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 93.

Eliminationspraxis animistischer Sprache als so unproblematisch voraussetzt, dass seine Anwendung auf die Leib-Seele Problematik ihre rhetorische Überzeugungskraft von hier bezieht.

Demnach ist ein „primitiver Stamm" davon überzeugt, „daß Krankheiten von Dämonen verursacht werden – jede Krankheit von einem anderen Dämon. Auf die Frage, was sonst noch über diese Dämonen bekannt ist – außer daß sie Krankheiten verursachen – , antworten sie, daß bestimmte Mitglieder des Stammes – die Medizinmänner – nach dem Verzehr heiliger Pilze verschiedene (nicht greifbare) menschenartige Formen auf oder nahe bei dem Körper von Patienten sehen können. Die Medizinmänner haben zum Beispiel bemerkt, daß ein blauer Dämon mit einer langen Nase bei Epileptikern zu finden ist, ein fetter roter Dämon bei von Lungenentzündung Befallenen usw. Sie kennen weitere Tatsachen wie z.B. die, daß der fette rote Dämon eine Abneigung gegen eine bestimmte Art von Schimmel hat, die die Medizinmänner bei Lungenentzündung verabreichen. (…) Würden wir Mitgliedern eines solchen Stammes begegnen, so wären wir geneigt, ihnen zu erklären, daß es keine Dämonen gibt. Wir würden ihnen erzählen, daß Krankheiten von Bazillen, Viren und ähnlichem verursacht werden. Wir würden hinzufügen, daß die Medizinmänner keine Dämonen sehen, sondern lediglich Halluzinationen hätten. Wir hätten durchaus Recht; aber hätten wir aus *empirischen* Gründen Recht? Welche in der Rede des Stammes von Dämonen enthaltenen empirischen Kriterien werden nicht erfüllt?"[839]

Um den weiteren Gebrauch der animistischen Sprache zu begründen, müssten Medizinmänner auf etwas verweisen, das die neue, naturwissenschaftliche Sprache im Gegensatz zu jener nicht leistet, auch wenn diese neue, medizinische Sprache zugestandenermaßen eine „einfachere Erklärung der Ursache und Heilung einer Krankheit" ermöglicht. Rorty verweist darum darauf, „daß die Einfachheit der Erklärungen, die wir erreichen, wenn wir Dämonen aus dem Spiel lassen, (tatsächlich) ein hervorragender Grund für die Behauptung *ist*, daß es keine Dämonen gibt."[840] Dieser Hinweis auf die Einfachheit und die „praktischen Vorteile", die „Vorteile der Voraussage- und Erklärungskraft", die aus dem „Gebrauch von Occams Rasiermesser" resultieren, bilden das schlagende Argument gegen die alte, animistische Sprache[841]. Der einzige Unterschied zwischen der Elimination von Dämonen im Gegensatz zur Rede von Empfindungen besteht darin, dass im Fall von Empfindungen aus praktischen Gründen weiterhin von Empfindungen gesprochen wird, obwohl damit nun neuronale Zusammenhänge bezeichnet werden. „Ich werde argumentieren, daß sie (die weitere Verwendung der Rede von Empfindungen, JT) allein auf der Tatsache beruht, daß die Elimination des referentiellen Gebrauchs von ‚Empfindung' aus unserer Sprache in höchstem Grade unpraktisch sein würde."[842] Im Falle der Dämonen werden diese durch ein Äquivalent ersetzt, das alle Vorteile der animistischen Sprache hat, aber die nun behaupteten Entitäten empirisch nachweisen kann, während die Rede von Empfindungen so reformiert wird, dass mit ihnen nichts anderes als das empirisch Nachweisbare behauptet wird. Kann das überzeugen?

Der Verweis auf die praktischen Vor- und Nachteile, die über eine weitere Verwendung der traditionellen Begriffe entscheiden, darf nicht mit einer pragmatistischen Semantik verwechselt werden. Denn die Begriffsintension soll allein über die empirische Beschreibung ihrer Extension bestimmt werden. Worin also könnte eventuell der semantische Mehrwert der traditionellen Sprache liegen? Interessant sind diejenige Eigenschaften, die Rorty neben denjenigen angibt, die die Rede von Dämonen mit derjenigen von Bakterien gemeinsam hat. Was Dämonen und Bakterien unterscheidet ist vor allem ihre Sichtbarkeit, ihre Farbe und teilweise die Abneigung gegen Schimmel. Wenn es Medizinmännern wirklich gelingen sollte, empirisch zuverlässig jedes Mal schon vor Ausbruch der Krankheit Dämonen zu sehen, wenn ein Mediziner Bakterien entdeckt, wäre das eine beeindruckende Fähigkeit, der auf den Grund gegangen werden müsste; Rorty behauptet das nicht ausdrücklich und so ist diese wenig wahrscheinliche Qualität nicht vorauszusetzen. Wenn diese Fähigkeit nicht immer und nicht bereits vor der Krankheit zum Tragen kommt, bleibt als semantischer Mehrwert nur die menschenähnliche Form und die Farbe, die beide zwar die Dämonen unterscheidbar machen, aber darüber hinaus aber inhaltlich wertlos sind, bzw. sich empirisch nicht nachweisen lassen, so dass auf sie gerne und verlustfrei verzichtet werden kann. Auf dieser Grundlage ist die Elimination der Rede von Dämonen die sinnvollste, keinesfalls aber die einzige Möglichkeit, denn der Begriff könnte auch beibehalten, aber inhaltlich völlig neu bestimmt werden. Beide alternative Möglichkeiten kommen sprachgeschichtlich vor und sie machen beide Sinn. So hat man in der Physik etwa den Begriff der Kraft beibehalten, obwohl er mit vielfältigen metaphysischen und alchemistischen Vorstellungen aufgeladen war

[839] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 96f.

[840] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 97.

[841] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 97f.

[842] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 99.

und seinen Inhalt neu bestimmt. Andererseits hat man die Rede vom Phlogiston nicht beibehalten, obwohl man es mit dem Valenzelektron hätte gleichsetzen können, das in Verbrennungsvorgängen freigesetzt wird.

Der unreduzierbare semantische Aspekt von Bedeutsamkeit kommt aber erst in den Blick, wenn die lebensweltlichen und pragmatischen Elemente der Umgangssprache gewürdigt werden, statt den Begriffsinhalt wie bei Rorty allein naturwissenschaftlich zu bestimmen. Ob ein Begriff weiterhin verwendet wird und wenn ja, in welcher Bedeutung, darüber entscheidet in rein empirischer, zunächst nicht normativer Hinsicht die Umgangssprache. Im Fall von Krankheit und Schmerzen sind hier vor allem psychosoziale Aspekte zu nennen, wie das Leiden, möglicher Tod, Ausschluss aus der Gemeinschaft, Hilfsbedürftigkeit usw. Sie verweisen auf die Bedeutsamkeit der Krankheit im Sinne der Frage, was es *für* den Menschen ‚bedeutet', diese Krankheit zu haben. Natürlich kann man die Fachwissenschaft als normative Instanz aufbauen, die darüber entscheidet, was ein Begriff etwa rein naturwissenschaftlich gesehen bedeutet. Dann aber wird die lebensweltliche Wirklichkeit der Krankheit entweder auf andere Art und Weise artikuliert, oder aber sie läuft im nur scheinbar empirischen Begriffsgebrauch unausgesprochen mit. Rorty gibt ein instruktives Beispiel. „‚Was habe ich berichtet, als ich sagte, ich verspürte einen Schmerz?' Auf diese Frage könnte die Wissenschaft der Zukunft antworten: ‚Du hast das Auftreten eines bestimmten Gehirnprozesses berichtet, und es würde das Leben für uns einfacher machen, wenn du in Zukunft sagen würdest: ‚Meine C-Fasern feuern', statt zu sagen: ‚Ich habe Schmerzen'."[843] In diesem schönen Beispiel werden Vor- und Nachteile einer solchen Sprachkritik deutlich. Denn einmal ist die neurologische Erkenntnis ein unbestreitbarer Erkenntnisgewinn. Aber die Folge einer Übersetzung dürfte sein, dass auf die Äußerung „Meine C-Fasern feuern" ebenso reagiert werden wird, wie auf die Äußerung in traditioneller Sprache, nämlich mit Bezug auf deren lebensweltlicher Wirklichkeit: „Ach, Du Armer!" Der harte, erkenntnistheoretische wie semantische Gewinn der pragmatischen Alltagssemantik tritt erst dann hervor, wenn die Frage gestellt wird, was ein bestimmter Begriff „wirklich bedeutet". Man kann natürlich den HIV Virus biochemisch beschreiben, es ist aber zumindest eine sinnvolle Möglichkeit zu behaupten, dass das, was HIV „wirklich ist" der Betroffene wohl besser versteht als der Biochemiker oder Mediziner. So wie nach Erich Rothacker nur derjenige versteht, was ein Berg in unserem Sinne ist, der über kurze Beine und eine schwache Lunge verfügt, so gehen pragmatische Bedeutungstheorien von Lebenspraxis und Sprachspielen aus, die der Begriff impliziert und die ihn konstituieren.

Selbst die Rede von Dämonen ist bei weitem nicht so sinnlos, wie sie zunächst scheinen mag und wie sie Rorty durch seine humorvoll-ironische Schilderung inszeniert. Dazu muss keinesfalls geleugnet werden, dass es Dämonen empirisch gesehen nicht gibt. Doch gerade phänomenologisch ist die hier vorgetragene Rede von ihnen aufschlussreich. Ihre Besonderheit und ihr semantischer Mehrwert gegenüber der Rede von Bakterien und Viren liegt nicht in ihrer Farbe oder Nasenlänge, sondern in ihrem Einfluss auf den betroffenen Menschen, die als „Macht" beschrieben wird. Nicht zufällig ist der Machtbegriff für die moderne Religionsphänomenologie so wichtig geworden. So richtig es ist, dass Alkohol auf die chemische Formel C_2H_6O gebracht werden kann, so richtig ist doch die Aussage, dass er Familien zerstören kann. Wenn Krebs nur eine medizinisch beschreibbare Mutation wäre, warum sollte man sich vor ihm fürchten? Die Rede von Dämonen ist äußerst aufschlussreich, solange nicht deren objektive Realität behauptet, sondern sie sinnvoll entmythologisiert wird, beispielsweise dadurch, dass man nur noch von dämonischen Erfahrungsweisen spricht. Genau so kritisch wie das offensichtliche und gern naiv genannte objektivistische Missverständnis ist daher das einer Pseudo-Aufklärung zu sehen, die eine wissenschaftliche Bezeichnung übernimmt, diese aber mit lebensweltlicher Bedeutsamkeit auflädt, ohne dies einzugestehen oder dieser lebensweltlichen Wirklichkeit eine semantische oder erkenntnistheoretische Valenz einzuräumen.

[843] Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, S. 98.

3. Dimensionen von Bedeutsamkeit bei Paul Ricœur

Die explizite Verwendung des Bedeutsamkeitsbegriffs ist natürlich auf die Hermeneutik speziell der deutschsprachigen Philosophie beschränkt, das mit ihm anvisierte Sachproblem ist es selbstverständlich nicht. Schon in der Betrachtung der Begriffsgeschichte fällt auf, dass der Begriff eine signifikante Nähe zu Sprachformen des Mythos, des Symbols und der Metapher aufweist, deren Bedeutsamkeitspotential offensichtlich einfacher erkannt und anerkannt werden kann als etwa im Fall theoretischer Begriffe (Bedeutsamkeitszuweisung). Dabei spielt das Verhältnis zum Selbstverstehen eine zentrale Rolle. Die Eigenart von Erzählung bzw. Mythos, Symbol und Metapher hat in den letzten fünfzig Jahren (vielleicht mit der Ausnahme von Hans Blumenberg) wohl kaum jemand so eingehend untersucht wie Paul Ricœur, der darüber hinaus auch deren Zusammenhang mit dem Selbstverstehen aufzeigen kann, der bereits konstitutiv für diese Sprachformen selbst ist und ihnen nicht erst nachträglich angehängt werden darf. Für die Religionsphilosophie ist dies vor allem deswegen von Interesse, weil es zwar noch eine Vielzahl anderer Bedeutsamkeitsphänomene geben mag, Religion aber, wie immer man diesen Begriff bestimmen mag, zumindest auch mit einem unübersteigbaren Anspruch auf Bedeutsamkeit auftritt; nicht alle Bedeutsamkeitsphänomene sind religiös, aber alle Religion bedeutsamkeitsaffin. Ricœur ist zwar tief geprägt durch die deutschsprachige Hermeneutiktradition, doch geht sein philosophisches Interesse weit darüber hinaus und so kann er auf erhellende Weise unterschiedliche Traditionen (wie etwa Psychoanalyse, analytische Philosophie und Erzähltheorie) aufeinander beziehen. Daher sollen im Folgenden die Grundlagen seiner hermeneutischen Symbol-, Metapher- und (zumindest ansatzweise) seiner Erzähltheorie untersucht werden, wobei der Zusammenhang von (sprachlicher) Ausdruckform und Selbstverständnis im Mittelpunkt stehen soll, und damit die Frage, wie Bedeutsamkeit generiert bzw. artikuliert wird und was die Religionsphilosophie hieraus lernen kann.

3.1 Konstruktiv-expressive Bedeutsamkeit

3.1.1 Subjektivität, Entäußerung und Dezentrierung: J. Nabert, E. Husserl und G. Marcel

Ricœurs Neuausrichtung seiner Philosophie nach seinen frühen Entwürfen der 1950er Jahre sollte nicht als lineare Bewegung von „der" Subjektphilosophie über die spezielle Symbolanalyse zur allgemeinen Hermeneutik verstanden werden. Denn zum einen bleibt die Reflexions- bzw. Subjektphilosophie[844] ein ständiger Bezugspunkt seines Denkens, auch wenn die Methoden der inhaltlichen Ausarbeitung sich sehr deutlich ändern. Und zum anderen hat auch Ricœurs frühe Reflexionsphilosophie (im Anschluss an ihre spezifisch französischen Ausformungen) niemals ein transzendentales Subjekt einseitig der geschichtlichen oder empirischen Wirklichkeit gegenüber gestellt, sondern immer zugleich auch dessen ontologische Einbindung in und Vertrautheit mit der vorgängigen Wirklichkeit betont.[845] In der Thematisierung dieser Wirklichkeit steht es dieser freilich immer auch schon gegenüber; das Moment der Distanzierung ist Konsequenz der Bewusstseinsstrukturen selbst und die verschiedenen Möglichkeiten einer (dialektischen) Zuordnung des Subjekts zur Wirklichkeit, der es einerseits angehört, andererseits gegenüber steht, spielt Ricœur in der Folgezeit mit deutlichen Schwerpunktverlagerungen durch, ohne die Extreme sich selbst *ad absurdum* führen zu lassen, indem sie die Wahrheitsmomente der Alternativen ausblenden.

Unter diesen Vorbehalten kann seine Zuwendung zur Symbolthematik durchaus als Folge des Scheiterns seiner frühen, methodologisch über die Reflexionsphilosophie Jean Naberts und die Phänomenologie

[844] Die Terminologie ist bei Ricœur selbst wie bei vielen seiner Interpreten oft uneinheitlich, nur die Grenzen dürften einigermaßen einheitlich abgesteckt sein. Die frühe „Subjektphilosophie" verfährt im Sinne einer transzendentalen Analyse wie beispielsweise die Husserlsche Eidetik, die dann zugunsten einer hermeneutischen Phänomenologie abgelegt wird. *Das Selbst als ein Anderer* lässt sich zwar als konstruktiv anknüpfende bzw. weiterführende Subjektphilosophie bezeichnen und enthält wie auch z.B. die *Lebendige Metapher* einen ontologisch-spekulativen Ausblick, doch ob man das methodosche Vorgehen als Reflexionsphilosophie bezeichnen kann, kommt natürlich auf die genauere Begriffsbestimmung an, die gerade hier nötig wäre. Inwieweit etwa die mittlere Phase der Symbolhermeneutik wirklich (wie Ricœur meint) eine Verschränkung von Hermeneutik und Reflexion zu einer Form „konkreter Reflexion" ausmacht, und vor allem, was der Begriff dann meint, ist höchst umstritten. Zum ganzen Jean-Marc Tétaz: Eine Philosophie des Selbst, aber keine Reflexionsphilosophie. Hermeneutik als Theorie der konkreten Subjektivität, in Burkhard Liebsch (Hg.) Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs, München/Freiburg: Alber 1999, S. 130-144.

[845] Siehe dazu die Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Gabriel Marcel (Jens Mattern: Paul Ricœur zur Einführung, Hamburg: Junius 1996, S. 39ff).

Edmund Husserls[846] ausgerichteten Untersuchungen des menschlichen Willens angesehen werden, die so etwas wie seine subjektphilosophische Ausgangsposition darstellen.

Die Ausgangfrage nach dem Subjekt behält aber ihre Relevanz, die nicht gegen Ricœurs Hinwendung zur (zunächst speziellen Hermeneutik der Symbole, dann aber universalen) Hermeneutik ausgespielt werden sollte. Im Gegenteil ist die Hinwendung zur Hermeneutik gerade der Frage nach dem Subjekt geschuldet, es ist eine „Hermeneutik des Ich-bin"[847]. Gescheitert ist allein das Vorhaben, durch direkte transzendentale Analyse des Subjektes die gewisse, klare und bestimmte Basis einer Reflexionsphilosophie zu erschließen, die vorgängig und unabhängig zur kulturellen Wirklichkeit steht; inwieweit dieser Versuch dem frühen Ricœur selbst zugeschrieben werden kann oder er ihm vornehmlich als Kontrastfolie dient, wäre eine eigene Untersuchung wert, die hier nicht geleistet werden kann. Die Hinwendung zur Hermeneutik jedenfalls wird sich als Konsequenz einer vierfachen Einsicht herausstellen. Konkreter Anlass ist erstens die Unmöglichkeit, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen mit Hilfe von Epoché und eidetischer Reduktion zu analysieren. Zweitens ist die Hinwendung zur Hermeneutik Folge der Einsicht in die prinzipielle Unmöglichkeit einer inhaltlich gehaltvollen Subjektivitätstheorie durch die Reflexionsphilosophie. Drittens ist sie Folge der Einsicht in die Einseitigkeiten der transzendentalen Methode und der mit ihr verbundenen kopernikanischen Wende. Und schließlich folgt die Hinwendung zur Hermeneutik viertens aus der Einsicht, dass der ontologischen Einbettung des Subjektes in die Wirklichkeit nur durch eine Hermeneutik der seinsvermittelnden Symbole entsprochen werden kann.

In der transzendentalphilosophischen Frühphase versteht Ricœur das transzendentale Subjekt als Ursprung von Wahrheit und Wirklichkeitserschließung, weil seine Struktur die Art unseres Weltzugangs bedingt und ihn damit erst ermöglicht. Die Freilegung seiner konstruktiven Funktionen unterbrechen die Unmittelbarkeit eines naiven Weltumgangs, der aufgrund einer methodischen Selbstvergessenheit zu kritischen Unterscheidungen und Evaluierungen verschiedener Weltzugänge nicht in der Lage ist, geschweige denn zu einer methodologisch verantworteten Erkenntnistheorie.

Der Einfluss Jean Naberts auf Ricœur ist in dieser Phase so groß, dass ein Aufsatz Ricœurs über „Akt und Zeichen bei Jean Nabert" von 1962 als ausgezeichneter Zugang zu seinem eigenen damaligen Verständnis dieser Problematik dienen kann[848], und gleichzeitig den sich andeutenden Übergang zur Hermeneutik deutlich macht. In diesem Aufsatz geht Ricœur einer „Schwierigkeit der Philosophie Jean Naberts"[849] nach, die „die Beziehung des Aktes (betrifft), mit dem ein Bewusstsein sich setzt und hervorbringt, zu den Zeichen, in denen es sich den Sinn seiner Handlung vergegenwärtigt".[850] Ricœur geht von der Priorität produktiver

[846] Gerade die Art der Begegnung mit Husserl sollte vor voreiligen und vereinfachenden historischen Zuordnungen vorsichtig machen. Ricœur lernte Husserl schon während seines Studiums über seinen Lehrer Gabriel Marcel kennen, der ihn auch mit den Arbeiten von Jaspers und Heidegger bekannt machte. Gegen Husserl betont Marcel die Eingebundenheit des Subjektes in das Sein, das dem Cogito schon immer vorausgeht und aus dem es sich (laut Marcel) auch niemals herauslösen kann. Dadurch wird die Möglichkeit des Ich und seines objektivierenden Denkens (welches er als „erste Reflexion" bezeichnet) freilich zum Problem, weshalb es von Marcel als „Mysterium" bezeichnet wird. Eine nachfolgende, „zweite Reflexion" soll daher das Subjekt wiederum dezentrieren und in das Sein einbetten. Ricœurs Verteidigung Husserls erinnert an die Unreduzierbarkeit des Denkens, welche sich auch gerade in dieser „zweiten *Reflexion*" zeigt, die eine naive und unkritische Rückkehr in eine ursprüngliche Einheit des „Mysteriums" oder des Seins ausschließt. Schon hier werden also Ricœurs spätere Kritik an der „ersten Naivität" und die Anforderungen an ein mögliche „zweite Naivität" deutlich. Auch mit einem zweiten Kritikpunkt Marcels (und Levinas') an Husserl ist er von Beginn seiner Husserlrezeption an vertraut, nämlich dem Hinweis auf die tendenzielle Unterschätzung der fundamentalen Intersubjektivität und der Begegnung mit dem „Du", oder dem „Anderen". Sie drohen auf Elemente meiner Welt reduziert und verdinglicht zu werden; der umgekehrte Aspekt, dass ich aus ihrer Perspektive Teil ihrer Welt werde wird systematisch so kaum einholbar. Vgl. hierzu Stefan Orth: Das verwundete Cogito. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg: Herder 1999, S. 61f, 69ff; Mattern: Ricœur zur Einführung, S. 39ff; eine historisch ernstzunehmende Rekonstruktion und systematisch interessante Rehabilitierung von Husserls Intersubjektivitätskonzept liefert Dan Zahavi: Intersubjektivität, Aldershot: Ashgate 1994.

[847] Hermeneutik und Strukturalismus, S. 123f, 135, 169, 172; werden Titel ohne Nennung des Autors zitiert, handelt es sich um Werke Paul Ricœurs.

[848] Er liegt erst seit kurzem auch auf deutsch vor (Der Akt und das Zeichen nach Jean Nabert, in ders.: Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960-1969), ausgewählt, hg. und eingeleitet von Daniel Creutz und Hans-Helmuth Gander, Freiburg/München: Alber 2010; S. 120-134. Manfred Frank hatte sich 1977 angesichts des Erscheinens der deutschen Übersetzungen der Bände zum *Konflikt der Interpretationen* in den frühern 70er Jahren noch beklagt: „Merkwürdigerweise ist gerade dieser zentrale Artikel der einzige, den die deutsche Übersetzung ausspart." (Manfred Frank: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt: Suhrkamp 1977, S. 142f, Anm. 144.)

[849] Akt und Zeichen, S. 120.

[850] Akt und Zeichen, S. 120.

Bewusstseinsakte aus, welche sich dann in (sprachlichen) Repräsentationen als ihren Objektivationen niederschlagen, die daher als Zeichen für die ursprünglichen Bewusstseinsakte verstanden werden können. Damit sind letztgenannte Zeichen nur sekundär, weil abkünftig von den Bewusstseinsakten, die sie konstituieren. Die Rede von Zeichen und auch von Objektivationen ist durchaus gerechtfertigt (wie noch gezeigt werden wird), darf allerdings nicht darüber hinweg täuschen, dass es nicht in erster Linie die Art der Materialisation ist, die im Fokus der Untersuchung steht, sondern deren inhaltliche Bestimmtheit; es handelt sich tatsächlich um ein Problem des „Sinns". Nur deshalb auch kann Ricœur diese Problemstellung bei solch unterschiedlichen Denkern wie Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche und Freud wiederfinden. Denn die Fragestellung „ist allen Philosophien gemein, die versuchen, die Objektivität der Idee, der Vorstellung, des Verstandes oder wie immer man es nennen will, einem fundierenden Bewusstseinsakt unterzuordnen, den man als Willen, Appetition oder Handlung bezeichnet".[851] Die Formulierung des Themas unter dem Label einer Bewusstseinsphilosophie könnte nun den Eindruck nahe legen, Ausgangspunkt und zentraler Terminus zugleich sei die „Vorstellung". Das ist aber keinesfalls so, denn genau diese „ist nicht mehr erste Tatsache, erste Funktion, das Bestbekannte, weder für das psychologische Bewusstsein noch für die philosophische Reflexion, sondern sie wird zu einer sekundären Funktion des Strebens und Begehrens."[852] Es ist wichtig, diese Unterscheidung und den damit vollzogen Ansatz so präzise wie möglich zu fassen. Die Fragestellung betrifft demnach nicht das Verhältnis von Bewusstseinsakten im Sinne von Vorstellungen und deren Objektivationen bzw. Sedimentation in Zeichen. Vielmehr sind es die Vorstellungen selbst und deren Bestimmtheiten, die fraglich werden, und die keinesfalls als ursprünglich angesehen werden dürfen, sondern selber abkünftig sind und auf einen sie begründenden Akt zurückgeführt werden müssen, der als Streben und Begehren bezeichnet wird.[853] Wenden wir darum den Blick ab von der Vielzahl möglicher Vorstellungen und dem sie setzenden Cogito, das in Wollen und Erkennen durch eine Selbstunterscheidung „sich setzt" und nur so sich im Sinne Husserls intentional auf etwas und damit auf etwas als etwas beziehen kann[854], und wenden uns der Frage des Ursprungs dieses Cogito zu, das „Wahrheitsfunktion" wie auch „Freiheitsfunktion"[855] mit umfasst. Schon der Titel von Naberts Dissertation *Die innere Erfahrung der Freiheit*[856] gibt einen Hinweis auf einen zweiten Ort bzw. einer zweiten Gegebenheitsweise dieser Ursprungsfrage, die sich nicht nur der transzendentalen Reflexion stellt. Stellt man sie aber, besteht sofort die Gefahr, den Ursprungsort als ein abstraktes anderes aller Unterscheidungen, Bestimmungen und Vermittlungen und es so als unbestimmte und unbestimmbare Unmittelbarkeit aufzufassen und Ricœur will mit Nabert „verhindern, dass unmittelbar auf die konkreten Formen der inneren Erfahrung aufmerksame Forschungen willfährig einem sterilen Irrationalismus huldigten"[857]. Denn alles, was thematisiert und bestimmt werden kann, wird *eo ipso* auch schon wieder von einem Bestimmenden unterschieden, und darüber hinaus auch von einem gemeinsamen Bezugsrahmen beider und kann daher wiederum nicht der anvisierte Ursprung sein, als dessen Stellen nur das bestimmende Cogito oder eine davon noch mal unterschiedene Dimension als der gemeinsame Ursprung des setzenden und des gesetzten Cogito infrage kommen.[858] Genau genommen können auch das theoretische und praktische Cogito nicht (mehr) diese Ursprungsdimension angesehen werden, denn sobald sie als solche

[851] Akt und Zeichen, S. 120.

[852] Akt und Zeichen, S. 120f.

[853] Die Begriffe des Strebens und Begehrens entsprechen der frühen Willensphilosophie Ricœurs und taugen zur Grundlegung theoretischer wie praktischer Philosophie, indem sie den Begriff der Freiheit und der Selbstidentifikation bzw. Selbstunterscheidung ermöglichen; Fichtes Unterscheidung des Sich-Setzens von Ich bzw. Nicht-Ich steht hier deutlich Pate.

[854] In diesem etwas gedrängten Satz sind eine Reihe von Implikationen und Fragen einer solchen Position thesenartig zusammengefasst, von denen zumindest die wichtigsten benannt werden sollen: Heißt sich setzen von Ich eine (Selbst-) Unterscheidung, die Ich und Nicht-Ich umgreift? Ist diese Unterscheidung von etwas gleichzeitig der Vollzug von Bestimmung von etwas als etwas oder nur deren Bedingung? Ist dieses Ich individuell oder (mit Fichte) überindividuell als Unbedingtes zu denken?

[855] Akt und Zeichen, S. 123; besonders die Freiheitsfunktion wird dabei zum Problem, denn die Wahrheitsfunktion ließe sich notfalls mit einem Determinismus vereinbaren.

[856] Jean Nabert: L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale, hg. von Paul Ricœur, Paris: Presses Universitaire de France 1994; die Dissertation selbst stammt bereits aus dem Jahr 1924 und kann als eine Art Programmschrift gelesen werden.

[857] So Ricœur mit Nabert, L'expérience intérieure, S. 406, zitiert in Ricœur, Akt und Zeichen, S. 122f.

[858] Es stellen sich sofort die altbekannten Fragen, wie: Ist dieser gemeinsame Bezugsrahmen sozusagen prinzipientheoretisch oder transzendental durch eine gemeinsamen begrifflichen, logischen oder ontologischen Ursprung dieser Unterscheidung zu verstehen oder doch sozusagen teleologisch durch eine Form synthetischer oder spekulativer Integration, Überwindung oder Versöhnung des Fremden?

bestimmt werden, sind sie nicht mehr setzend, sondern gesetzt, kommen also auf der anderen Seite des vollziehenden Bestimmungsakts zum Stehen. Für das zugrunde liegende Problem der Freiheit heißt das, dass sie zwar eventuell unmittelbar gewiss ist, aber nicht wirklich als sie selbst thematisiert werden kann, sondern nur indirekt in ihren jeweiligen Konkretionen bzw. Instantiationen. Daher wird Ricœur sagen können, das Cogito sei unmittelbar gewiss, aber ohne inhaltlich bestimmte Wahrheit.[859] Nabert widmet nun dem Begriff der Motivation eigenen Handelns besondere Aufmerksamkeit, denn mit ihm wird zwar durchaus eine Bestimmtheit bezeichnet, aber eine Bestimmtheit, die den einzelnen Handlungen auf Seiten des Subjekts bzw. des Menschen zugrunde liegt und nur am Ort des Aktvollzugs wirksam wird. Vergegenwärtigen wir uns, dass es Ricœur hier um die Problematik des Sinns geht, besteht die Besonderheit des Begriffs der Motivation darin, eine Bestimmtheit durch Sinn mit der ursprünglichen Aktuosität des Handlungsbewusstseins zu verbinden, dem diese Sinnbestimmtheit nicht einfach äußerlich angetragen wird. Denn sie wird nun gerade nicht als ein Äußeres oder Fremdes erfahren, sondern als meine ureigenste Prägung, die ich meinem Handeln einschreibe, und die zumindest dem empirischen Subjekt ununterscheidbar von sich ist. Doch ist die Motivation retrospektiv durchaus auch reflexiv bestimmbar und re-identifizierbar, weshalb Ricœur von der „doppelten Natur des Motivs“[860] spricht. Das Entscheidende ist nun aber, dass das bestimmte Motiv die Handlung von vornherein festzulegen scheint und sich daher „dazu eignet, sehr schnell zum Bestandteil eines psychologischen Determinismus zu werden“, wie Ricœur wiederum mit Nabert formuliert[861], obwohl es doch Teil des freien Aktes selbst war. Dies ist der Grund dafür, dass die Freiheit selbst in ihrem Ursprung nicht dargestellt und erfasst werden kann, da, wie wir gesehen haben, der Akt zwar thematisiert werden kann, aber eben damit auf der Seite des Thematisierten und Bestimmten zu stehen kommt, niemals dagegen im transitiven Vollzug sich selbst thematisieren und bestimmen kann, ohne eben damit diese Unterscheidung notwendigerweise einzuziehen. „Es ist wie verhext: Indem er zum ‚Kommentar' seiner selbst wird, zu einem entzifferten Text, wird der Akt zur gleichen Zeit verkannt wie erkannt“.[862] Der Vollzug der Handlung wurde zwar tatsächlich durch Freiheit geprägt, doch entzieht sie sich im Nachhinein jedem bestimmten Zugriff. Das Motiv ist keinesfalls Ansatz einer Lösung, sondern allenfalls eine phänomenal anschauliche Konkretion der Problematik. Unterscheiden wir wie hier geschehen innerhalb des Motivs zwischen einem bestimmbaren und einem akthaften, freien Aspekt, wiederholt sich das Problem nur auf einer anderen Ebene. „Die Reflexionsphilosophie hat also nichts anderes gemacht, also die Dualität des wirkenden Bewusstseins und die objektive Funktion des Verstandes weiter zu verschieben.“[863] Denn auch hier wird die Ursprungsdimension des Bewusstseins im Sinne der (sich) affirmierenden Urbejahung (sich setzend) nur erkennbar durch seine Unterscheidung von der gesetzten Objektivierung seiner selbst, die aber dafür dauerhaft und bestimmt und so re-identifizierbar bleibt. Deshalb ist auch schon das Cogito, sei es nun theoretisch als Wahrheitsfunktion oder praktisch als Freiheitsfunktion bestimmt, genau durch diese Bestimmung vom Ursprungsaspekt zu unterscheiden; nicht aber weil es als reiner Vollzug nicht auch in sich selbst sinnbestimmt sein könnte (das wäre als eine rein abstrakte Bestimmung ein erneutes Abgleiten in den Irrationalismus), sondern weil es qua Thematisierung am falschen Ende des intentionalen Bezugs zu stehen kommt und nicht mehr das setzende und erkennende, sondern das gesetzte und zu erkennende ist.

Man kann in der hier angesprochenen Problematik das Reflexionsdilemma der Subjektivität wieder erkennen, wie es Dieter Henrich wiederholt analysiert hat[864] und das die strukturelle Grundlage dafür ist, warum die Reflexionstheorie der Subjektivität nicht darüber hinaus kommt, die Problematik allenfalls „weiter zu verschieben“, wie Ricœur sagt. Denn auf der Ebene der Reflexion (Ich erkenne/setze usw. mich), auf der das Selbstbewusstsein in einen erkennenden subjektiven (Ich) und einen erkannten objektiven Pol (mich) unterschieden wird, ist die differenzierte Identität beider Pole entweder schon immer vorausgesetzt und wir hätten es logisch mit einer *petitio principii* zu tun bzw. müssten auf eine unmittelbare Gewissheit referieren, die aber keine inhaltliche Gewissheit sein kann und so die Bestimmtheit nicht ratifiziert. Oder aber wir landen in einem infiniten Regress, denn es muss ja nicht nur gezeigt werden, dass das identifizierte Relat identisch mit dem identifizierenden ist, sondern es sich bei ersteren auch tatsächlich um Selbstbewusstsein handelt; entsprechendes gilt auch für die Art der Relation und damit für die Struktur als ganzer, denn bei der Beziehung

[859] So insbesondere im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Freud, Die Interpretation, S. 56-60.

[860] Akt und Zeichen, S. 124.

[861] Nabert: L'expérience intérieure, S. 96, zitiert bei Ricœur: Akt und Zeichen, S. 124.

[862] Akt und Zeichen, S. 125 mit Bezug auf Nabert: L'expérience intérieure, S. 98.

[863] Akt und Zeichen, S. 127.

[864] Dieter Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht Tübingen: Mohr Siebeck 1967; ders.: Fichtes Ich, in ders.: Selbstverhältnisse, Stuttgart: Reclam 1982.

soll es sich ja um eine Selbstbeziehung handeln. Man kann es auch so formulieren, dass sich das strukturelle Grundproblem in jedem der Elemente wiederholt, die zu seiner reflexiven Lösung herangezogen werden können, seien es nun die Teilmomente der beiden Pole bzw. Relate, die Relation oder auch die Struktur als ganze.[865]

Von hier aus kann Ricœurs Grundproblem noch einmal genauer formuliert werden. Denn die Ursprungsdimension des Bewusstseins, wie sie sich im Akt bzw. Freiheitsbewusstseins zeigt, erscheint zunächst als das unreduzierbar Subjektive am Subjekt, der Ort des handelnden und bestimmenden Vollzugs bzw. Aktes. So bestimmt könnte er als das Cogito des Wissens oder Handelns deren transzendentale Bedingung bezeichnen. Er ist sogar auf eine solche Bestimmung angewiesen, soll er tatsächlich als eine derartige vorauszusetzende Bedingung verstanden werden (hierin wurzelt die noetische Abhängigkeit der ontologischen Bedingung des Erkennens von diesem Erkennen). Als solche bezeichnet und bestimmt kann es aber nur werden, wenn es am objektiven Pol, als thematisiertes Relat in Anschlag kommt und der Vollzug dieser Bestimmung als das „neue" Vollzugssubjekt erscheint, das aber auch nur thematisiert werden kann, wenn es seinerseits an die Stelle des thematisierten intentionalen Objektpols rückt usw. Auf diese Weise kommt das Reflexionsbewusstsein immer zu spät, weil zu seiner Erfassung ein je neues aktuelles Bewusstsein in Anspruch genommen werden muss, so dass man auch umgekehrt formulieren kann, dass sich das Bewusstsein schon immer voraus und die affirmierende, gründende Urbejahung schon immer vergangen ist. Deshalb auch kann man nur dann von einer „Erfahrung innerer Freiheit" sprechen, wenn der Genitiv der „Erfahrung der inneren Freiheit" gleichzeitig als *Genitivus subjectivus* wie auch *Genitivus objectivus* verstanden wird und sozusagen zwischen beiden oszilliert, weil er die Differenz erst eröffnet (und zumindest aktual und partikular überwindbar macht).

Ricœur selbst bestimmt nun zumindest „die Richtung einer Lösung (…) in einer allgemeinen Theorie der Zeichens"[866], die auch bei Nabert zumindest angedacht ist. Demnach ist es Aufgabe der Reflexion, „die Akte wiederzufinden, die die Werke verbergen und überdecken, sobald sie aus ihrem eigenen Leben lebend wie losgelöst von den Operationen sind, die sie hervorgebracht haben: für sie handelt es sich darum, die innige Beziehung zwischen dem Akt und den Bedeutungen zu Tage zu fördern, in denen er sich objektiviert"[867]. Wenn Ricœur sich also im Folgenden mit Existenz, Leben, Werken usw., aber auch bestimmten anthropologischen Phänomenen auseinandersetzt, so deshalb, weil sich in ihnen Spuren der Ursprungsdimension des Bewusstseins finden, die aufgrund dieser Verweisungsfunktion als Zeichen gelesen werden können. Wird so auf deren Sinndimension abgehoben, kündigt sich darin bereits die weitere hermeneutische Entwicklung Ricœurs an, die hier aber auch noch als allgemeine Kulturhermeneutik denkbar wäre, bzw. als „Ethik im starken und weiten Sinne, den Spinoza diesem Terminus verliehen hat"[868]. Die Rede

[865] Daher spielen auch das analysierende Bewusstsein und der Rezipient solcher Analysen dabei eine ähnliche Rolle. Denn er bleibt entweder sozusagen im Status des Objektbewusstseins, dem das zu analysierende Problem nur als thematisierter „Sachverhalt" oder Struktur begegnet und versucht, die Identität der Relate oder die Einheit der Struktur durch inhaltliche oder strukturelle Übereinstimmungen festzustellen (etwa wenn Neurowissenschaftler auf Spiegelneuronen oder ähnliches verweisen); hier kann man sagen, der vom Objektbewusstsein ausgehende Beobachter oder Analytiker kommt vom objektiven Thema her niemals zum Ziel der Besonderheit des Selbst bzw. Selbstbewusstseins. Oder aber die Besonderheit des Selbstbewusstseins in seinem Gegensatz zu jedem Objektbewusstsein wird von Anfang an anerkannt, und die Beschreibungsversuche und Analysen von Anfang an auf sich selbst übertragen und als Selbstanwendung ausprobiert, aber auch dann kann alles objektiv begegnende oder thematisierte niemals als mit diesem besonderen Selbstverhältnis identifiziert werden. So beschrieben könnte man sagen, das Selbst kommt niemals beim objektiven Pol an, es sei denn, es wird von Anfang an hineinprojiziert.

Als ein grundlegendes Problem muss hier die Vorausklärung der Fragestellung angesehen werden: Was genau wird gesucht oder versucht? Weder auf einem Rundgang durch das Gehirn, wie ihn Peter Bieri beschreibt, noch in theoretischen Analysen werde ich ein Selbst finden, wie ich es (nur) von mir kenne, auf andere aber mit guten Gründen übertrage; durchaus finde ich aber reflexive Strukturen oder empirische, semantische oder soziologische Bedingungen für Selbstbewusstsein. Suche ich aber nach der Besonderheit der Selbstbeziehung, wie ich sie aus der Innenperspektive der Ersten Person her von mir kenne, werden mir diese Antwortversuche als defizitär und reduktionistisch erscheinen, auch wenn sie als objektive Analysen eventuell vollständig und zutreffend sind. Selbst wenn es eine zutreffende Analyse oder „Erklärung" von Selbstbewusstsein geben sollte, wäre sie defizitär, wenn der Fragesteller sie mit der Besonderheit der je eigenen Innenperspektive der Ersten Person identifiziert; die Frage des Reduktionismusproblems wird sich daran entscheiden, ob dieses Frageverständnis zugelassen wird oder nicht.

[866] Akt und Zeichen, S. 129.

[867] Nabert:, L'expérience intérieure, S. 406f, zitiert in Akt und Zeichen, S. 129f.

[868] Akt und Zeichen, S. 130; vgl. Die Interpretation, S. 59: „Die Philosophie ist Ethik, doch die Ethik ist nicht rein moralisch. Wenn wir diesem spinozistischen Gebrauch des Wortes Ethik folgen, müssen wir sagen, daß die Reflexion Ethik ist, bevor sie zur Kritik der Moralität wird. Ihr Ziel ist es, das Ego in seinem Streben nach Existenz zu erfassen, in seinem Wunsch nach Sein."

von der „innige(n) Beziehung zwischen dem Akt und den Bedeutungen“ erinnert uns jedenfalls noch einmal daran, dass wir keinen Grund haben, den Akt als reinen Vollzug in einem Gegensatz zu Sinn und Bestimmtheit zu verstehen, wodurch er zu irrationaler Unbestimmtheit würde, weil sich eine solche Kontrastierung einer bloß abstrakten Entgegensetzung verdankt. So würde seine *differentia specifica* zum alleinigen und ausschließenden Merkmal erklärt (und eine mögliche gemeinsame Sinndimension ausgeblendet), seine Unbestimmtheit durch das reflexive Bewusstsein zur prinzipiellen Unbestimmbarkeit gemacht. Was es ist, das in der Urbejahung affirmiert wird und inwiefern das Affirmierte als bloße transzendentale Funktion, oder aber gehaltvoll, oder aber gar individuell gedacht werden kann, darf zumindest noch nicht vorentschieden werden.

Nabert hat in der späteren Schrift über die *Elemente für eine Ethik*[869] seine ursprünglich reflexionstheoretische Konstellation als Grundstruktur der Existenz radikalisiert. Er unterscheidet hier zwischen einer allumfassenden und unbedingten Urbejahung der Existenz (affirmation originaire) auf der einen und dem Bewusstsein von Schuld, Scheitern und Einsamkeit als Merkmalen des Mangels auf der anderen Seite, dem der Wunsch entspringt. Man erkennt sogleich die Urbejahung als existenzphilosophisches Pendant zum reflexionstheoretischen Aktmoment, das Ursprung und Quelle aller Bewusstseinsfunktionen ist und somit für die Freiheitsdimension des Subjektes einsteht. Mangel und Schuld dagegen indizieren als partikulare Negationen der Urbejahung ein Differenzbewusstsein.

Welche Konsequenzen zieht Ricœur nun aus Naberts Urbejahung? Ricœur identifiziert im Anschluss an Nabert Mangel und Negativität mit dem Ort des Erkennens, die Urbejahung dagegen mit der aktiv (sich) setzenden Affirmation und damit ontologischen Grund des Erkennens. In diesem Schritt ist die Behauptung einer reziproken Abhängigkeitsrelation begründet, denn Ursprung bzw. Affirmation des Bewusstseins (Akt) ist zwar die ontologische Bedingung jeder Art von empirischer Objektivation und so auch jeder Erkenntnisfähigkeit, doch nur diese Erkenntnisfähigkeit kann umgekehrt auch die ontologische Vorgängigkeit erkennen und aussagen, so dass der ontologische Grund epistemisch von seinen Objektivationen abhängig ist. Damit wird ein Problem angegangen, das bisher nicht ausreichend thematisiert wurde, nämlich die Frage nach den positiven Erkenntnismöglichkeiten, die die Urbejahung als je aktuale Affirmation des Bewusstseins erst sichtbar machen. Denn nach Beschreibung des Reflexionsdilemmas könnte man ja zurecht fragen, wie es denn überhaupt möglich sein soll, dass es zur Selbstgewissheit der Urbejahung kommt. Das Dilemma einer Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins zeigt jedenfalls, dass es nicht die Reflexion ist, die Selbstbewusstsein konstituiert und das ursprüngliche Selbstbewusstsein nicht reflexiv strukturiert sein kann. Reflexion und begriffliche Bestimmungen mögen zwar möglicherweise legitim oder gar notwendig sein, sie müssen Selbstbewusstsein aber schon immer voraussetzen und können es allenfalls explizieren. Was Selbstbewusstsein ist kann man daher nicht wirklich aus der Reflexion erlernen.[870] Die Urbejahung im Akt wurde bisher als notwendige Voraussetzung der transzendentalen Reflexion einerseits und als innere Erfahrung der Freiheit andererseits behauptet und mit einander identifiziert.[871] Doch könnte ersteres als bloße Setzung erscheinen und tatsächlich ist es ja eine Setzung der Reflexion, wodurch die noetische Abhängigkeit des ontologisch Vorgängigen verdeutlicht wird. Letzteres dagegen wäre nur möglich als Erfahrung eines empirischen Bewusstseins, das aber keine transzendentalen Funktionen „erfahren“ kann. Wenn das affirmierende Freiheitsbewusstsein als konstituierender Akt allen seinen Kulturprodukten (die

[869] Nabert: Eléments pour une éthique (1943), mit einem Vorwort von Paul Ricœur, Paris: Esprit 1962.

[870] Der Satz führt zu der interessanten Frage, ob oder wie man es überhaupt irgend woran „erlernen“ kann oder wie und warum man sich seiner bewusst werden kann. Zeichen, die ein solches Selbstverhältnis evozieren könnte man mit Ricœur Symbole nennen, entsprechende Erfahrungen symbolische Erfahrungen. Selbstbewusstsein scheint sich zwischen zwei Extremen zu bewegen, der punktuellen Gewissheit auf der einen Seite und der Struktur der Reflexion auf der anderen. Beide Strukturen sind Grenzbegriffe, von denen man zurecht sagen kann, dass sie einerseits noch nicht Selbstbewusstsein sind bzw. es nicht mehr sind. Wirklich punktuelles Bewusstsein wäre differenzlos oder als reine Spontaneität gedacht noch kein Selbstbewusstsein, sondern müsste zumindest, etwa in Form des Selbstgefühls, eine minimale Rückbezüglichkeit aufweisen, wenn auch noch keine wirkliche Differenz. Reflexion dagegen könnte entweder als Explikationsform des Selbstbewusstseins verstanden werden, auch wenn es nicht mehr wirklich Selbstbewusstsein ist, sobald man das Selbstverhältnis wirklich als Differenz denkt. Identität und Differenz sind ihrerseits abstrahierende Idealbegriffe und das Selbstbewusstsein findet sich immer nur im Übergang zwischen ihnen, bzw. Selbstgefühl und Reflexion.

[871] Die unmittelbare Selbstgewissheit des phänomenalen Ich wurde in der Geschichte der Selbstbewusstseinstheorien immer wieder mit dem transzendentalen Subjekt identifiziert, das aber ganz im Gegenteil hierzu rein reflexiv aus Gründen transzendentaler Notwendigkeit erschlossen bzw. postuliert wurde. Schon Kant hat die Problematik dieser Identifizierung erkannt, ohne die theoretischen Mittel zu besitzen, sie entweder zu vermeiden oder zu begründen (Kant, KrV A 366, B 404; Manfred Frank: Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 446).

Natur ist ein gesondertes Problem, kommt aber in transzendentalphilosophischer Tradition ebenfalls immer nur als konstruierte Natur in den Blick) seinen Stempel aufprägt, so lässt sich paradoxerweise gerade in der Hinwendung zum Welterleben, d.h. „seiner Expansion in die Welt hinein" gleichzeitig seine eigene Ursprungsdimension aufs Neue entdecken und aneignen, was einer „Konzentration des Ich auf seine Quelle" gleichkommt[872], wie Ricœur mit Nabert am Wertbegriff verdeutlicht. Der Begriff des Werts nimmt deswegen eine so interessante Position ein, weil etwas zu einem Wert genau in dem Maße werden kann, wie es den eigenen Wunsch nach Sein stärkt, die eigene Existenz fördert. Die Affirmation lässt jedenfalls auf ein Passungsverhältnis zur Urbejahung zurück schließen, denn der Freiheitsaspekt geht in den Objektivationen zwar verloren, kann auf diese Weise aber wieder angeeignet werden. Die scheinbar äußerlichen Objektivationen und positiv begegnenden Werte können uns deswegen „ansprechen" und uns bedeutsam werden, weil ihnen entsprechende Freiheitserfahrungen bereits zugrunde liegen.

Damit formuliert Ricœur in seiner Nabertdeutung eine kulturhermeneutische Adaption des Kantischen Grundsatzes, dass die Vernunft (im weiteren Sinne) nur das erkennen kann, was sie zuvor in die Natur bzw. die Kultur hineingelegt hat.[873] Als reine Tautologie verstanden wäre das freilich uninteressant und so spielen hier Differenzen bzw. Differenzierungsprozesse die entscheidende Rolle. Wie sind Erfahrungen möglich, in denen wir etwas uns Äußeres und Fremdes erfahren und dennoch Erfahrungen von Selbstaffirmation machen können? Es ist klar, dass solche Erfahrungen der Affirmation für Ego äußerst wichtig (weil es konstitutierend) und lebensbedeutsam sein müssen. Der transzendentale Hinweis auf die konstituierende Funktion des ursprünglichen Subjekts zeigt, warum uns manches nicht einfach fremd ist, sondern wir an den Welterfahrungen tatsächlich Selbsterfahrungen machen können. Warum uns aber etwas zunächst als fremd erscheint[874], hängt mit der verfremdenden Funktion der Zeit zusammen, die eine Distanzierung und ein „Vergessen"[875] der ursprünglichen Sinnkonstituierenden Leistungen bewirkt, und in einer Art kulturhermeneutischen Anamnesis zu einer „Wiederaneignung des Selbst"[876] führen kann. Wir haben es also mit einer verzögerten Form der „Selbstaffektion" zu tun, die in der „Trägheit der schöpferischen Einbildungskraft"[877] wurzelt, die der Ungleichzeitigkeit des Bewusstseins zugrunde liegt und eine minimale Differenz schon in das Subjekt hinein trägt. Nur so kann es zu jener „Verdopplung des Geistes" kommen, in der dem Menschen kulturelle Sinngestalten begegnen, die er als sinnvoll und insofern geistreich erfährt, ohne den zugrunde liegenden „Geist" einfach mit sich selbst identifizieren zu können. Ricœur schlägt vor, hierin das „Gesetz aller Symbolik" zu sehen, „von der uns die Psychoanalyse anderweitig gezeigt hat, dass sie verbirgt und zeigt, dass sie ausdrückt und verschleiert"[878]. Die Erwähnung der Psychoanalyse öffnet den Ansatz auf Ricœurs weitere Entwicklung hin, doch bleibt er im vorliegenden Aufsatz noch im Rahmen einer Bewusstseinsphilosophie. Symbole wären jedenfalls demgemäß solche kulturellen Gestalten, an denen wir Erfahrungen der Affirmation von Sinn machen können, die mit einer Wiederaneignung des Selbst verbunden sind.

Die für den Symbolbegriff typische Gleichzeitigkeit von Erschließung und Verschleierung hat damit zwei Ursachen. Einmal bewirkt die „Trägheit der Einbildungskraft" und die damit verbundene Ungleichzeitigkeit des Bewusstseins und das damit verbundene Vergessen schon vor jeder intersubjektiven Kulturtheorie des objektiven Geistes, dass uns Fremderfahrung zur Selbsterfahrung werden kann. Zweitens ist daran zu erinnern, dass der Aspekt der Freiheit und der ursprünglichen Affirmation selbst als solche nicht in die Objektivationen eingehen kann, so dass diese als seine Zeichen auf ihn verweisen. Sie bergen lediglich eine Potentialität von Sinnaffirmation und Freiheitserfahrung, die aber re-aktualisiert werden kann. Damit ist es die Einbildungskraft, die von zentraler Bedeutung für eine solche Grundlegung einer Kulturtheorie ist. „In ihr und im ihr zugehörigen Gesetz der Selbstaffektion – *das die Zeit selber ist* – ist der Schlüssel zur Verdopplung in eine reine Hervorbringung von Akten und ihre Verdeckung in den Zeichen zu suchen"[879].

[872] Akt und Zeichen 131 mit Bezug auf Nabert: Eléments pour une éthique, S. 77.

[873] Kant, KrV, B 133.

[874] Kann man so überhaupt noch Fremdes, Neues, Anderes denken oder ist alles nur vorübergehend verfremdet, bis es wiederangeeignet werden kann?

[875] Akt und Zeichen, S. 131.

[876] Akt und Zeichen, S. 131.

[877] Akt und Zeichen, S. 132.

[878] Akt und Zeichen, S. 132.

[879] Akt und Zeichen, S. 133 (Kursivierung dort).

Auf diese Weise kann Ricœur mit Nabert bewusstseinstheoretisch begründen, wie es zu solchen symbolisch vermittelten Selbsterfahrungen kommen kann und warum jede Rede von Urbejahung und ursprünglicher Affirmation trotz ihrer ontologischen Priorität noetisch von den Spuren ausgehen muss, die diese Affirmation ihren Objektivationen einschreibt, die so zu ihren Zeichen werden. Diese Zeichen, wie etwa die Symbole, aber auch die „Phänomene", in denen solche Sinnerfahrungen trotz Innerlichkeit einen „fassbaren Ausdruck"[880] finden, sind daher noetisch gesehen gerade der Ausgangspunkt. Wert, Wunsch und Mangel sind Paradebeispiele für einen solchen Ausgang vom Negativen, weil sie nur auf dem Hintergrund einer ursprünglichen Fülle und umfassenden Affirmation möglich sind.

Ricœur umreißt in diesem Aufsatz also einerseits sein bewusstseinstheoretisches Programm und zeigt gleichzeitig die Richtung seiner weiteren Entwicklung an, indem er es durch einen kurzen Hinweis auf die Psychoanalyse zu ihr hin öffnet. Die Stärke des Ansatzes liegt in der Öffnung der Bewusstseinsphilosophie zur Kulturtheorie. Zwar bleibt Ricœur methodologisch gesehen Phänomenologe, doch begründet er zumindest die Notwendigkeit von einer hermeneutischen statt einer eidetischen Phänomenologie, wenn es auch eine bewusstseinstheoretische Begründung ist. „Weil die Reflexion keine Selbstintuition ist, kann sie, ja muss sie eine Hermeneutik sein."[881]

So verharrt Ricœur durch diese Art von Begründung noch auf der Grenze zwischen Bewusstseinsphilosophie und Hermeneutik, denn das Bewusstsein wird zwar nur über seine Zeichen erkennbar und erschließbar, doch erfolgt sein Begründungsansatz für das Verhältnis von Akt und Zeichen, Bewusstsein und Objektivationen transzendental. Immerhin wird deutlich, warum er dann die Meinung vertreten kann, die Reflexion selbst sei von sich aus auf eine Hermeneutik angewiesen, ja sie sei als (cum grano salis) hermeneutische Reflexion durchzuführen, was er dann weniger anstößig als „konkrete Reflexion" bezeichnen wird. Dieser Übergang lässt sich sehr schön am Phänomenbegriff beobachten, der weiterhin eine wichtige Rolle spielt, aber nicht mehr eidetisch auf die ihn konstituierenden Akte zurückgeführt werden wird, sondern (hier zunächst programmatisch formuliert) aufgrund der Mehrdeutigkeit der Symbole hermeneutisch erschlossen werden muss. Was noch aussteht sind die methodologischen Konsequenzen dieser Version einer „Entäußerung" des Subjekts, die die Genese von Sinn zwar weiterhin dem transzendentalen Subjekt zuschreibt, sie aber nicht mehr im transzendentalen Subjekt findet und von dort ausgehend analysiert, sondern die Reflexion jeweils nachgängig zur bereits „immer schon" verstehend erschlossenen Sinndimension kultureller Gestalten durchführt.[882] Der Begriff des „Aktes" ist deswegen etwas unglücklich, weil er den Anschein erwecken könnte, Sinn zu konstituieren sei eine „Möglichkeit" des Subjekts, die es auch unterlassen könnte und über die es verfügt. Selbst wenn man konsequent an einer bewusstseinstheoretischen Sinnkonstitution festhalten wollte, müsste dem so verstandenen transzendentalen Subjekt (mit Fichte) klar jede Form von Individualität der empirischen Subjekte ausgetrieben werden. Ebenso wäre ein ursprüngliches Bewusstsein des Aktes mit struktureller Notwendigkeit selbstvergessen. Denn als reine Spontaneität oder rein transitiv verstanden, ginge ihr jede Art von intransitiver Selbstunterscheidung (Differenz) ab, die einen Selbstbezug ermöglichen könnte und sie sich somit gar nicht bemerken kann. Der „Akt" ist jedenfalls auch im hier behandelten Ansatz kein Akt des empirischen Subjekts, auch wenn sich Urbejahung und affirmierende Freiheit nur in und an den Erfahrungen und Handelungen empirischer Subjekte realisieren. Das transzendentale Subjekt ist nur im empirischen wirklich und mit diesem numerisch identisch. Soll es sich wirklich um eine *Ur*bejahung handeln, die das Subjekt und sein Weltverhältnis tatsächlich als ganzes affirmiert, ist sie nicht durch das Subjekt bedingt, sondern bedingt im Gegenteil dieses. Gewissheiten, wie auch die Erfahrungen von Sinn und Freiheitserleben werden nicht „gemacht", sondern stellen sich ein. Das gilt auch und insbesondere für die Einbildungskraft und die mit ihr verbundenen Bedingungsmöglichkeiten der Konstruktivität des Subjekts, die es weder machen noch verbürgen kann. Eine solchermaßen umrissene reflexive Bewusstseinstheorie ist alles andere als unkritisch, denn sie geht prinzipiell transzendental vor und fragt zunächst nach den logischen Geltungsbedingungen unseres Weltwissens und Welthandelns, die es auf die konstruktiven Fähigkeiten und die bedingte Freiheit des transzendentalen Subjekts zurück führt, um schließlich mit Begriffen wie Urbejahung die Figuren des Unbedingten zu symbolisieren, die aus entsprechenden Phänomenen oder Erfahrungen gewonnen werden. Solch ein rein geltungstheoretischer Letztbegründungsversuch mag für machen Ricœurleser befremdlich klingen, doch würde eine solche Strategie die Aussicht auf einen idealen

[880] Akt und Zeichen, S. 133.

[881] Akt und Zeichen, S. 134.

[882] Hier liegt der systematische Grund dafür, weshalb sich Ricœur selbst noch in seiner Freudlektüre an Nabert anknüpfen kann, wenn er Entäußerung, Dezentrierung und Aneignung zu den Zentralbegriffen einer hermeneutisch verfahrenden Reflexionsphilosophie macht; vgl. Die Interpretation, S. 56-60 sowie S. 449ff.

Sinnbegriff und einer universalistischen Geltungstheorie verheißen, die nicht dem Historismus oder Psychologismus zum Opfer fällt. Geht man aber von positiv gegebenen historischen Symbolen, Phänomenen und kulturellen Objektivationen aus, so ist die Fragestellung von Anfang an und grundsätzlich historisch und damit hermeneutisch gerahmt, auch wenn von diesem Rahmen aus nach den theoretischen Bedingungen zurück gefragt wird; auch hier spielt die Konstruktivität der Einbildungskraft die entscheidende Rolle.

Ricœur bleibt in vielen Aspekten seiner Arbeiten zentralen methodologischen Einsichten Husserls treu, doch verabschiedet er sich nach *Le volontaire et l'involontaire* und der *Fehlbarkeit des Menschen* von zentralen methodischen Ansätzen wie der eidetischen Reduktion, die hier noch eine zentrale methodische Rolle spielen. Eidetischer Reduktion und Epoché zufolge werden die konkreten Gehalte der Willensbestimmungen gerade ausgeblendet und sie auf ihre gemeinsamen transzendentalen Grundlagen des Bewusstseins zurückgeführt; auf diese Art wird vor allem die Gegenüberstellung des Subjekts zur konkreten geschichtlichen Wirklichkeit betont, „und zwar mittels einer Reflexion ‚transzendentalen' Stils, d.h. einer Reflexion, die nicht von mir, sondern vom Objekt vor mir ausgeht und von da zu den Bedingungen seiner Möglichkeit zurückgeht."[883] So wird ein naiver Objektivismus des „natürlichen Bewusstseins" überwunden, der selbstvergessen die eigene Perspektive mit der „objektiven" Wirklichkeit gleichsetzt. „Initially I am lost and forgotten in the world, lost in the things, lost in the ideas, lost in the plants and animals, lost in others, lost in mathematics. (…) Now it is evident how naturalism is the lowest stage of the natural attitude. (…) The thesis of the world is a sort of blindness at the very heart of seeing."[884] Der Naturalismus ist insofern Ricœur zufolge allenfalls eine methodisch konsequente Ausarbeitung genau dieser Einstellung, eine Prinzipialisierung der Naivität. Die transzendental verfahrende Phänomenologie deckt diesen blinden Fleck auf. „(P)henomenology is a true conversion of the sense of intentionality, which is first the forgetting of consciousness, and then the discovery of itself as given."[885] Ihre Hauptaufgabe ist die Überwindung der ersten Naivität durch eine kopernikanische Wende. „Die Stärke der ‚transzendentalen' Reflexion ist zweifach; sie liegt zunächst in der Wahl des Anfangs: diesen sucht sie in einer Durchforschung des Erkenntnisvermögens."[886] Der „zweite Vorzug einer Reflexion ‚transzendentalen Stils': es ist eine Reflexion vom Gegenstand aus, genauer, von der Sache aus".[887] Schon hier wird also ein Umweg eingeschlagen, eine Methode, die später dann so bezeichnend für Ricœur werden sollte, auch wenn der Umweg in diesem Fall zunächst noch kein hermeneutischer, sondern selbst reflexiv ist. „Reflexion ist nicht Innenschau; ihr Weg geht über das Objekt; sie ist Reflexion über das Objekt. Darin ist sie recht eigentlich transzendental: sie läßt am Objekt aufscheinen, was im Subjekt die Synthesis ermöglicht".[888] Diese Begriffsbestimmung zeigt eine theoretische Haltung im Sinne der Kantischen kopernikanischen Wende, die kritisch die verborgenen Konstruktionsprinzipien der nur scheinbar „objektiv" gegebenen Wirklichkeit aufdeckt und zur Disposition stellt. Anders aber als bei Kant erfolgt die Bestimmung nicht über eine transzendentale Logik in dem Sinne, dass Synthesisfunktionen der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) über die in der Urteilstafel systematisch reformulierten Strukturen der traditionellen Logik gewonnen werden. Vielmehr erfolgt der Aufweis der Konstitutionsbedingungen der Subjektivität der Intentionalität (als dem Grundbegriff von Husserls gesamter Philosophie) entsprechend durch einen Aufweis „am Objekt". Die von Husserl übernommene Rückführung der Phänomene auf transzendentale Aufbauprinzipien der Subjektivität bewahrt Ricœur nicht nur vor einem naiven Objektivismus, sondern gleichzeitig auch vor einem naiven Subjektivismus, denn die transzendentalen Strukturen müssen als Möglichkeitsbedingungen in ihrer geltungstheoretischen Notwendigkeit gedacht werden und beschränken sich damit auf solche, die universalisierbar sind, so dass weder die Wirklichkeitskonzeption des Subjekts, noch dessen Analyse „subjektiv" in einem pejorativen Sinne sind.[889] Thema ist das transzendentale Subjekt, noch nicht der geschichtliche Mensch.

---

[883] Die Fehlbarkeit des Menschen. (Phänomenologie der Schuld I), Freiburg/München: Alber 1971, S. 22.

[884] Husserl. An Analysis of his Phenomenology, Evanston, Ill.: Northwestern University Press 1967, S. 20.

[885] Husserl, S. 20.

[886] Die Fehlbarkeit des Menschen, S. 34.

[887] Die Fehlbarkeit des Menschen, S. 35.

[888] Die Fehlbarkeit des Menschen, S. 35.

[889] Walter J. Lowe sieht in Husserls Verständnis der Intentionalität des Bewusstseins einen weiteren Schutz vor dem Subjektivismus, da so das Bewusstsein nicht allein im strukturierten Vollzug (noesis) besteht, sondern wesentlich auf Gehalte (noemata) ausgerichtet ist. Daran ist zwar richtig, dass so das Bewusstsein als gehaltvoll gedacht werden muss, doch könnten hier ja auch weiterhin die Bewusstseinsstrukturen allein sämtliche Gehalte determinieren, ohne umgekehrt von ihnen her bestimmt oder gar korrigiert werden zu müssen und auf diese Weise in einen geschichtlichen Prozess hineingezogen zu werden (Walter J. Lowe: The Coherence of Ricœur, in: The Journal of Religion 61 (1981), S. 384-402, bes. 387ff).

Dieser wichtige Unterschied zu Ricœurs späteren Werken zeigt sich auch daran, dass in diesen frühen Schriften die konkreten und alltäglichen Willensäußerungen gerade keine Rolle spielen, sondern das Wesen des menschlichen Willens vielmehr über seine Struktur bestimmt werden soll[890]. Doch auch schon in den frühen Werken zeichnet Ricœur eine deutliche Kritik an Husserl, wenn er etwa das Unwillentliche in seiner Leibgebundenheit betont oder Husserls „Idealismus" kritisiert, mit dem dieser auf das Ziel völliger Transparenz, Selbstdurchsichtigkeit und Selbstbegründung abziele, die eben solche Aspekte gerade auszublenden versuchen. Mit diesen Kritikpunkten bleibt Ricœur innerhalb der Vorbehalte der französischen Husserl-Rezeption, die sich v.a. auf das unbefriedigend verarbeitete Problem des bzw. der „Anderen", den (für eine Subjektphilosophie nicht eben neuen) Vorwurf der selbstherrlichen Selbstsetzung, aber auch die unterschätzte Leibgebundenheit des Cogito bezieht.[891] Der entscheidende Kritikpunkt ist in dieser Hinsicht das Ziel der Selbstdurchsichtigkeit des Subjektes, die durch Epoché und eidetische Reduktion erreicht werden soll, aber genau dann unerreichbar wird, wenn an der Relevanz der durch die Kritik eingeklagten Elemente für eben jenes Subjekt selbst festgehalten werden soll.

An diesem Punkt werden aus der Sicht Ricœurs zwei Grenzen in Husserls Ansatz deutlich. Einmal stößt die transzendentale Subjektivität inhaltlich in den oben genannten Gebrochenheiten selbst an Grenzen. Doch auch die transzendentale Phänomenologie unterliegt als philosophische Methode bestimmten Begrenzungen. Denn zum einen gelingt es ihr als Reflexionsphilosophie nicht, eine inhaltlich gehaltvolle Selbsterkenntnis zu gewährleisten. Zum anderen birgt aber auch ihre ureigenste Stärke eine besondere Gefahr. Denn die Überwindung des naiven Objektivismus durch den Aufweis der transzendentalen Konstruktionsbedingungen kann auch zu Selbstabschließung und Weltfremdheit führen, weil das Subjekt nicht mehr als Teil der geschichtlichen Wirklichkeit erkannt wird. „The self becomes detached and exiles itself into what the Stoics have already called the circularity of the soul (…) the circle which I form with myself."[892] Auch wenn das moralisierende Vokabular mancher Kommentatoren unangebracht ist, die Reflexivität mit einer *incurvatio in seipsum* gleichsetzen[893], wird die Gefahr einer epistemologischen Verkürzung der Wirklichkeit durch eine Art transzendentalen Purismus deutlich, der weder der Einbettung der Subjektivität in die Wirklichkeit, noch ihre zahlreichen empirischen, historische und sozialen Bedingungen gerecht werden kann. Ricœur begegnet dem Problem, indem er von Anfang an der phänomenologischen Methode beispielsweise die Geschichtswissenschaften, die empirische Psychologie, die Biologie, dann die Psychoanalyse und andere Fachwissenschaften gegenüberstellt und miteinander vermittelt.[894] Kurz: Er überführt die ursprünglich transzendentale Phänomenologie Husserls in eine hermeneutische. Das aber bedeutet nichts weniger als den Abschied von Husserls transzendentalen Idealismus.[895]

Ricœurs Verständnis nach kann man allerdings schon bei Husserl selbst die Tendenzen dieser Entwicklung ablesen, und Ricœur schließt genau hieran an. Das lässt sich (nach Ricœur) auf einen inneren Zwiespalt seiner Phänomenologie zurückführen, durch den sich seine methodologischen Reflexionen von seinen inhaltlichen Analysen aus infrage stellen lassen. Indem er die natürliche Einstellung durch Epoché und Reduktion einklammert, verfolgt er das Programm einer „radikale(n) Selbstfundierung"[896]. Die scheinbare Objektivität der Gegenstandswelt wird auf die konstituierenden Leistungen der transzendentalen Subjektivität zurück geführt. Das führt aber nun zu einer gewissen Spannung gegenüber der zentralen Einsicht in die intentionale Struktur des Bewusstseins, behauptet diese doch ein „Primat des Bewußtseins *von etwas* über das

[890] Stefan Orth: Das verwundete Cogito, S. 71.

[891] Dazu ausführlicher Domenico Jervolino: The Cogito and Hermeneutics. The Question of Subject in Ricœur, Dordrecht: Kluwer 1990, S. 87-94; Theodor Marius van Leeuwen: The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur, Amsterdam: Rodopi 1981, S. 9-12; Bernhard Waldenfels spricht von der „Kritik an einer Entkörperung des Blicks" (Bernhard Waldenfels: Umwege der Deutung, in ders.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt: Suhrkamp 1987, S. 281).

[892] Freedom and Nature, S. 14. „This attitude may be even more difficult to overcome than that of ‚natural' attitude. If the ego loses itself easily in its world and understands itself willingly in terms of the things that surround it, an even more tenacious illusion imprisons it in the very matrix of its subjectivity (…) The 'vanity' of the ego is stretched like a veil over the very being of its own existence." (Husserl, S. 232)

[893] Vgl. Walter Lowes für Theologen offensichtlich unvermeidbaren Vergleich mit Luthers Sündenbegriff (Walter Lowe: The Coherence of Paul Ricœur, in The Journal of Religion 61 (1981), S. 388).

[894] Vgl. zu dieser Problematik Don Ihde: Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur, Evanston: Northwestern University Press 1971, S. 14-19.

[895] „What hermeneutics has ruined is not phenomenology but one of its interpretations, namely its *idealistic* interpretation by Husserl himself" (Phenomenology and Hermeneutics, S. 101).

[896] Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 245.

Bewußtsein *von sich*“[897]. Weil das aber nun nicht nur eine Aufmerksamkeitsdifferenz bezeichnet, sondern die Struktur des Untersuchungsgegenstandes, führt sie den Versuch, diesem methodologisch zu entsprechen, in eine grundsätzliche Alternative, entweder die Subjektivität aus sich selbst heraus (via transzendentaler Analyse) zu bestimmen, oder aber vermittels des Umwegs über die von ihr konstituierte Wirklichkeit.

Husserls Option für eine transzendentale Subjektivitätstheorie hat in erster Linie geltungstheoretische Gründe. Epoché und Reduktion dienen nicht der Einklammerung von der erscheinenden Wirklichkeit der Phänomene, so als könne die Wirklichkeit ohne Bezug auf die Erscheinungen erschlossen werden, sondern bezeichnen eine Unterscheidung innerhalb der Erscheinungsweisen. Weil er in seinem programmatischen Rück-Schritt „zu den Sachen selbst“ in erster Linie kritisch einen naiven Objektivismus vermeiden will, verläuft seine eigene Entwicklung spiegelverkehrt zu derjenigen Ricœurs. Weil er die Möglichkeit einer kritischen, geltungstheoretisch fundierten Erkenntnis der Außenwelt gegen einen unkritisch-naiven Objektivismus wahren möchte, muss er sich paradoxerweise (und zum Befremden seiner Göttinger Schüler) nicht den vorderhand erscheinende Objekten zuwenden, sondern der sie konstituierenden Subjektivität. Ricœur dagegen geht es in erster Linie um das Subjekt bzw. den Menschen, und seine hermeneutische Wende dient dessen Erschließung. Bezeichnenderweise spielt bei Ricœur aber trotz seiner weit verzweigten und gründlichen Husserlstudien die für Husserl wie auch die Entwicklung der Hermeneutik so grundlegende Auseinandersetzung zwischen Husserl und Dilthey um den so genannten Psychologismus kaum eine Rolle, wie auch die in mancher Hinsicht analoge Problematik des Historismus zu kurz kommt.

Ricœurs versucht auch hier der Struktur des Untersuchungsgegenstandes zu entsprechen und schließt aus der intentionalen Ausrichtung des Bewusstseins die Folgerung, diesen „Umweg“ auch methodisch nachzuvollziehen. Daher begründet sich sein Hinweis darauf, dass von diesen konstituierenden Leistungen der transzendentalen Subjektivität (noesis) nur vermittels der durch sie konstituierten Sinneinheiten (noemata) gesprochen werden kann, genauer gesagt: dass eine Theorie dieser noetischen Funktionen nur von einer Analyse des so Konstituierten ausgehen und begründet werden kann, weil „der Akt des Sich-auf-etwas-Richtens sich selbst nur erreicht mittels der identifizierbaren und wiedererkennbaren Einheit des beabsichtigten Sinnes“[898].

Ricœur sieht im unterschiedlichen Verständnis dieses Kernbegriffs der Phänomenologie den Grund für das Scheitern von Husserls Idealismus als Letztbegründungsversuch, den er im Anschluss an Husserls Nachwort zu den *Ideen* von 1930 zusammenfasst.[899] Das Programm einer Letztbegründung ergibt sich aus der Begründungsbedürftigkeit aller Erkenntnis, auch der wissenschaftlichen. Husserls Ablehnung gegenüber metaphysischen Konstruktionen und Spekulationen nötigt zu einer Grundlegung innerhalb des Erfahrungsfeldes der Anschauung und Intuition, wie sie bereits in der sechsten *Logischen Untersuchung* beschrieben wurde.[900] Hier greift nun die cartesianische Einsicht in die Unbezweifelbarkeit und Durchsichtigkeit des Selbstbewusstseins als Prinzip dieser Letztbegründung: „The place of plenary intuition is subjectivity. All transcendence is doubtful; immanence alone is indubitable“[901], wie Ricœur Husserls These wiedergibt. Wieder muss die Phänomenologie „struggle against a misunderstanding”[902], wird sie doch leicht mit einer phänomenologisch vorgehenden Psychologie verwechselt. In der Tat können beide materialiter identisch sein, jedenfalls sobald man diese psychologische Analyse als idealtypische Modellierung versteht und so spricht Ricœur auch ausdrücklich von „isomorphism“, „parallelism“ und „correspondence“ im Verhältnis zur phänomenologischen Psychologie. Der entscheidende Unterschied liegt in der transzendentalen Funktion der auf diese Weise freigelegten Strukturen, die Bedingungsmöglichkeiten möglicher Geltungsansprüche formulieren. „So the difference does not consist in descriptive features but in ontological indices, in *Seinsgeltung*“. Dass der so freigelegten Subjektivität auch eine ethische Dimension

[897] Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, S. 246; dieses Argument könnte nur dann überzeugen, falls der Begriff des „Primats“ hier transzendental-epistemologisch oder ontologisch gemeint sein sollte, was aus dem Kontext aber nicht ganz klar hervorgeht.

[898] Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. S. 246.

[899] Vgl. vor allem Phenomenology and Hermeneutics, S. 101-114; mit Bezug auf Hua V, S. 138ff und 159ff.

[900] Das Befremdliche („the strangeness of phenomenology“) dieses eigentlich gegen alle „speculative constructions“ (ebd., S. 103) durchgeführten Schrittes, der gleichwohl grundlegend für Husserls transzendentalen Idealismus ist, sieht Ricœur in einem zweideutigen Erfahrungsbegriff begründet und spricht gar von einer „synonymy of *Erfahrung*“ (ebd., S. 103).

[901] Phenomenology and Hermeneutics, S. 103; genau an diesem Punkt wird Ricœur selbst zwischen der unbezweifelbaren Selbstgewissheit einerseits (der er zustimmt) und der behaupteten Selbstdurchsichtigkeit andererseits (die er bestreitet) unterscheiden.

[902] Phenomenology and Hermeneutics, S. 104; dort auch die folgenden Zitate.

eignet liegt daran, dass sie als letztbegründendes Prinzip für Ereignisse jeder Art keinerlei normative Instanz außerhalb ihrer zulassen kann, die nicht wiederum durch sie legitimiert wäre.

Soweit Ricœurs thesenartige Rekonstruktion von Husserls phänomenologischem Idealismus. Seine hermeneutische Kritik an Husserl birgt (ähnlich wie im Fall von Heidegger und anderen) die Pointe, Elemente von Husserls eigenen Grundeinsichten in ihrer Konsequenz gegen eine idealistische und für eine hermeneutische Phänomenologie bzw. eine phänomenologische Hermeneutik auszuspielen. In den Analysen der Konstitution der Gegenstandswelt legt Husserl Zug um Zug „immer grundlegendere Schichten" frei, ohne doch je auf ursprüngliche Elemente zu stoßen, die nicht selbst schon synthetisiert wurden. Die „aktiven Synthesen (verweisen) auf immer noch radikalere passive Synthesen"[903]. Besonders anschaulich wird das im Fall der Lebenswelt. Der Begriff der Lebenswelt als Inbegriff der Selbstverständlichkeit des Unmittelbaren „ist nie gegeben und immer vorausgesetzt"[904]. Hält man dieses Ergebnis für endgültig, eine letzte Aufklärung und Unterscheidung vor jeder vermittelnden Synthesis für unmöglich, muss dieser letzten Eingebundenheit des Subjekts in (s)eine Welt auch methodisch entsprochen werden, was nichts weniger bedeutet als den Verzicht auf das Husserlsche Programm einer Konstitutionstheorie durch die transzendentale Subjektivität. „In diesem Sinne hat die Phänomenologie ihre eigene Leitidee beim Versuch, sie zu verwirklichen, umgestürzt. Das macht die tragische Größe des Werkes von Husserl aus."[905] Die methodologischen Folgerung hieraus sind weitreichend und in ihrer Konsequenz kaum zu überschätzen. Wenn das erkenntnistheoretische Grundlegungsprogramm mit dem Vorsatz der Letztbegründung identifiziert wird, die Rückführung auf ein letztes Erkenntnisprinzip sich aber als unmöglich erweist, muss der Anspruch auf einen absoluten Anfang im begründungstheoretischen Sinn aufgegeben werden. „The ideal of scientificity, construed by Husserlian idealism as ultimate justification, encounters its fundamental limit in the ontological condition of understanding."[906] Vielmehr muss der unhintergehbaren und unvordenklichen Vermittlung von Subjekt und Welt auch methodologisch entsprochen werden. Das Subjekt ist schon ursprünglich eingebunden in das Sein, Ricœur spricht von einer „ontological priority of belonging"[907]. Hier machen sich seine Einsichten in die Gebrochenheiten des Cogito wieder geltend, denn es sind Endlichkeit und Seinsbedürftigkeit, die es wesentlich kennzeichnen. Damit ist nicht länger allein und einseitig die (Erkenntnis der) Wirklichkeit vom Subjekt abhängig, sondern dieses auch umgekehrt von den empirischen Bedingungen der historischen Wirklichkeit. „The first declaration of hermeneutics is to say that the problematic of objectivity presupposes a prior relation of inclusion which encompasses the allegedly autonomous subject and the allegedly adverse object. This inclusion or encompassing relation is what I call belonging."[908] Der Unmöglichkeit einer Rückführung von Erkenntnis auf reine Subjektivität entspricht die Unmöglichkeit einer Intuition, die ohne vermittelnde Interpretationen und Deutungsmuster auskommt. „The Husserlian demand for the return to intuition is countered by the necessity for all understanding to be mediated by interpretation."[909] Dass dies grundsätzlich schon von Husserl in Ansätzen erkannt wurde, versucht Ricœur dadurch zu zeigen, dass er die Rolle von „Auslegung" und „Deutung" in den *Logischen Untersuchungen* und den *Cartesianischen Meditationen* nachweist.[910] Daraus ergeben sich wiederum drei wichtige Konsequenzen. Erstens erklärt sich aus der Notwendigkeit der Vermittlung die Als-Struktur des Verstehens bzw. der Auslegung. Zweitens unterliegen mit den historischen Bedingtheiten des Subjektes insgesamt auch die Deutungsmuster historischen Bedingungen, womit sich die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit, zumindest aber der möglichen Angemessenheit solcher Deutungen ergibt. Und schließlich ergibt sich drittens aus der vorgängigen Eingebundenheit und der verstehenden Vermittlung von Subjekt und Wirklichkeit die Vor-Struktur des Verstehens, diejenige Form des hermeneutischen Zirkels also, die anstelle eines absoluten Anfangs auf ein Immer-schon-Verstehen und anstelle eines Telos des vollständigen Erkennens auf eine bleibende Gebundenheit unseres Verstehens an das Vorverständnis verweist, woraus sich die Struktur der vorlaufenden

[903] Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. S. 246; zu Husserls wichtigen Begriff der passiven Synthesis vgl. Edmund Husserl: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (Husserliana, Bd. XI), hg. von M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff 1966.

[904] Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. S. 246.

[905] Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. S. 246.

[906] Phenomenology and Hermeneutics, S. 105.

[907] Phenomenology and Hermeneutics, S. 105; hier anspielend auf Gadamers Begriff der Zugehörigkeit.

[908] Phenomenology and Hermeneutics, S. 105.

[909] Phenomenology and Hermeneutics, S. 106.

[910] Phenomenology and Hermeneutics, S. 120-128.

und vorläufigen Antizipation des Verstehens erklärt[911]. Die Historizität des Subjekts, sein Eingebundensein in historische, soziale und psychologische Bedingungen machen schließlich eine Kritik des nunmehr konkreten Cogito notwendig, aber auch möglich. Dabei wird die Unterscheidung einer von Ricœur zugestandenen Selbstgewissheit und der von ihm bestrittenen Selbsterkenntnis vorausgesetzt. Die Vorstruktur des Verstehens macht eine völlige „Objektivität" im Sinne eines voraussetzungs- und vorurteilslosen Selbstverstehens unmöglich, ermöglicht aber andererseits auch eine partielle Selbstkritik und Selbstaufklärung.[912] „The concept of distanciation is the dialectical counterpart of the notion of belonging"[913]. Das Zusammenspiel von Distanzierung und Zugehörigkeit bildet ein zentrales Moment in Ricœurs Hermeneutik und wird in diesem Zusammenhang noch näher erläutert werden. Für die Auseinandersetzung mit Husserl ist dagegen hier schon festzuhalten, dass er sich auf zentrale Theorieelemente Husserls beruft, die schon bei diesem über seinen transzendentalen Idealismus hinausweisen. Der entscheidende Differenzpunkt liegt zunächst im Begriff der Intentionalität selbst, die Folgen für die aufgezeigten unterschiedlichen Verständnisse des Subjektes sowie seiner Stellung in der Wirklichkeit lassen sich letztlich auf ihn zurück führen. Ricœurs Vorwurf an Husserl lautet, seiner eigenen Einsicht nicht konsequent genug gefolgt zu sein. „The phenomenology which arose with the discovery of the universal character of intentionality has not remained faithful to its own discovery, namely that the meaning of consciousness lies outside of itself."[914] Husserl hatte zur Abwehr eines naiven Objektivismus eine geltungstheoretische Grundlegung der Subjektivität entworfen, Wahrheit und Bestimmtheit des Objekts also über die Subjektivität begründet. Ricœur will dagegen den umgekehrten Weg beschreiten und die inhaltliche Bestimmung und Erkenntnis des Subjektes über Objektivationen als intentionale Gehalte erschließen und beruft sich dafür auf eben jenen Intentionalitätsbegriff, da sich die gesamte Intentionalität als Bewusstseinsstruktur als Vollzug der *noesis* von ihrem intentionalen *Gehalt* her bestimmt. „Hermeneutics proposes to make the subjectivity the final, and not the first, category of a theory of understanding."[915] Es ist letztlich diese Einsicht, von der sich sein Ansatz des Selbstverstehens erklärt, das über den Umweg der „Objektivationen des Lebens" (Dilthey), vor allem in Form von Texten, die als objektivierte Formen intentionaler Sinngehalte verstanden werden müssen.

Dem Neuverständnis des Subjekts entspricht dann auch die Neubeschreibung der Lebenswelt. Zunächst bezeichnet die Lebenswelt den unhintergehbaren Ausgangspunkt des menschlichen Selbstverstehens und der Eingebundenheit in die Wirklichkeit. Die Kritik dieses Verstehenshorizontes erfolgt über Distanzierung[916] und kommunikative bzw. textliche Neubeschreibungen, in denen intentionale Gehalte in objektiven Sinnstrukturen formiert werden. Wenn die Hermeneutik die ursprüngliche Zugehörigkeit des In-der-Welt-

[911] Phenomenology and Hermeneutics, S. 106f; vgl. „In what sense is the development of all understanding in interpretation opposed to the Husserlian project of ultimate foundation? Essentially in the sense that all interpretation places the interpreter *in medias res* and never at the beginning or the end." (Phenomenology and Hermeneutics, S. 108)

[912] „Just as mis-understanding is a fundamental structure of exegesis (Schleiermacher), so too prejudice is a fundamental structure of communication… On the other hand, hermeneutics can demonstrate the necessity of a critique of ideology, even if, in virtue oft he very structure of pre-understanding, this critique can never be total. Critique rests on the moment of distanciation which belongs to the historical connection as such." (Phenomenology and Hermeneutics, S.110)

[913] Phenomenology and Hermeneutics, S. 110.

[914] Phenomenology and Hermeneutics, S. 112.

[915] Phenomenology and Hermeneutics, S. 112.

[916] Erklärt sich die vorgängige Eingebundenheit in und Vertrautheit mit Wirklichkeit als (durchaus vermittelte) Unmittelbarkeit vor allen Dingen hermeneutisch bzw. ontologisch, kann die Möglichkeit der kritischen Distanzierung insbesondere subjektivitätstheoretisch erklärt werden, wozu sich bei Ricœur zumindest Ansätze finden. Allein die Distanzierungsfähigkeit ermöglicht die Anwendung kritischer Methoden, so dass an dieser Stelle die erkenntnistheoretischen Bedenken zu ihrem Recht kommen können, die aber eine vorkritische, ontologische Unmittelbarkeit im Sinne der Ununterscheidbarkeit von konstruktiver Deutung und gedeuteter Sache voraussetzt, als auch auf eine neue Unmittelbarkeit und Einheit zielt. Damit zeichnet sich schon hier das Muster eines Dreischritts ab, der für Ricœurs gesamtes Denken bestimmend bleibt. Die ursprüngliche, noch undifferenzierte und vorkritische Einheit und Zugehörigkeit kann als erste Naivität bezeichnet werden und wird insbesondere in seiner Symboltheorie untersucht und entspricht der Präfiguration von Mimesis I, also dem hermeneutischen Begriff des Vorurteils. Schritt zwei ermöglicht mit der hermeneutischen Distanzierung jede erkenntnistheoretische Kritik, betont in einer ersten kopernikanischen Wende die Herkunft jeder noch so „natürlich" und ursprünglich auftretender Symbolik aus der konstruktiven Deutung der produktiven Einbildungskraft und kann im Anschluss an Husserl und Nabert subjekttivitätstheoretisch, oder im Anschluss an Freud als Analyse der symbolproduzierenden Psyche untersucht werden, oder aber auch unter Mimesis II als Prägung des Textes. Schritt drei zielt auf die Neuverortung auch des konstruktiv deutenden Subjekts in einer neuen ontologischen Unmittelbarkeit, einer neuen Symbol- oder Textwelt, die aber als nachkritische zweite Naivität Kritik positiv aufgenommen hat.

seins durch Distanzierung unterbricht, so entspricht das auf phänomenologischer Seite der Epoché des natürlichen Bewusstseins in seinem vorprädikativen Eingebundensein in der Lebenswelt.[917] Die entworfene Textwelt will nichts anderes sein als eine Neubeschreibung eben jener Lebenswelt und der sich aus ihr ergebenden Möglichkeiten des In-der-Welt-seins. Daraus erklärt sich (hier aus phänomenologischer Sicht), warum in Analogie zu Gottlob Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung Struktur und Gehalt des Textes als Sinn, die darin entworfene Neubeschreibung der Lebenswelt bzw. des In-der-Welt-seins als seine Bedeutung bezeichnet werden können.[918] Insofern sieht Ricœur seine hermeneutische Version der Phänomenologie als Konsequenz von Theorieelementen, die schon bei Husserl angelegt sind. „The kinship between the pre-predicative of phenomenology and that of hermeneutics is all the closer in that Husserlian phenomenology itself began to develop the phenomenology of perception in the direction of a hermeneutics of historical experience."[919] So ergibt sich für Ricœur mit der Einsicht in die Unmöglichkeit einer rein reflexiven Theorie transzendentaler Subjektivität und der entsprechenden Unmöglichkeit reiner Anschauung (Intuition) die Angewiesenheit beider auf auslegende Deutung. Da sich das Subjekt schon immer in einer vorprädikativ strukturierten Welt findet und selbst die einfachsten Wahrnehmungen als komplex vermittelt erweisen, bedürfen sie der „explication", wie Ricœur die „Auslegung" übersetzt: „Husserl perceived the coincidence of intuition and explication, although he failed to draw all its consequences (…) It is in this sense that phenomenology can be realised only as hermeneutics."[920] Insofern steht die Hermeneutik nicht notwendigerweise im Gegensatz zu den subjektivitätstheoretischen Ansätzen Husserls oder Naberts, weil schon hier die Intentionalität bzw. Entäußerungsstruktur des Subjekts dieses von ihren kulturellen Sinngestalten her und damit zumindest ansatzweise bereits hier sozusagen von außen nach innen erschließen müssen. Hierin liegt denn auch der Ansatz zu einer Rechtfertigung der Symbole, die Ricœur später dann unter die Überschrift „Die Zuflucht der Reflexion zum Symbol"[921] gestellt hat und die im Gegensatz zu Begründungsversuchen über die schematisierenden Symbolisierungen der Subjektivität nicht von innen nach außen, sondern von außen nach innen vorgehen. Der entscheidende Unterschied zur späteren und eigentlich hermeneutischen Phase Ricœurs liegt freilich darin, dass die Hermeneutik hier lediglich als Methode, keinesfalls aber ontologisch verstanden wird. Sie soll so verstanden werden, dass sie allein der erkenntnistheoretischen Erschließung in der Weise eines Rückschlusses auf das Subjekt dient, das in seiner ontologischen Vorgängigkeit Sinn seinerseits aber erst konstituiert. Allerdings gibt es auch bereits in dieser frühen Phase anders lautende Passagen, die einerseits auf die internen Schwierigkeiten dieses Ansatzes hindeuten, aber auch dem bleibenden Einfluss etwa Gabriel Marcels geschuldet ist, dessen Grundgedanke einer zweiten Reflexion aber erst im Rahmen einer ontologisch gefassten Hermeneutik zur Geltung gebracht werden kann.

Die Kritik an Husserl speist sich beim frühen Ricœur noch aus einer anderen Quelle, nämlich seiner engen Verbundenheit mit dem Werk (und der Person) Gabriel Marcels. Marcel ist neben Husserl und Nabert der dritte maßgebliche Einfluss auf den frühen Ricœur und kann als Antipode zu diesen Subjektivitätstheoretikern verstanden werden. „Ricœurs Werk kann in der Tat als ein unaufhörlich weiter fortgetriebener Versuch gelesen werden, die philosophischen Zielsetzungen Husserls und Marcels zu verknüpfen. Auf Husserl läßt sich zunächst Ricœurs Streben nach methodischer Klarheit und begrifflicher Präzision zurückführen, auf Marcel sein Wille, erkenntnistheoretische in Richtung auf existentielle und ontologische Fragen zu übersteigen."[922] Marcels philosophischer Impetus wendet sich gegen genau diejenige Tradition neuzeitlicher Subjektivitätstheorien, die neben Husserl auch mit den Namen Descartes, Kant und Fichte verbunden sind. Deren Versuche, Aufbau und Erfassung der gesamten Wirklichkeit über die konstituierenden Strukturen der transzendentalen Subjektivität zu begründen, das damit zum *fundamentum inconcossum* der Wirklichkeit wird, sieht Marcel als folgenschwere Verkehrung der ebenso grundlegenden wie s.E. unbezweifelbaren Gewissheit an, dass Sein insgesamt wie auch die eigene Existenz jedem Cogito uneinholbar voraus liegen. Das Sein liegt dem Menschen voraus, übersteigt ihn und schließt ihn als Teil der Wirklichkeit ein, als der auch der

[917] „Hence hermeneutical distanciation is to belonging as, in phenomenology, the *epoché* is to lived experience." (Phenomenology and Hermeneutics, S. 117)

[918] „The matter of the text is to its structure as, in the proposition, the reference is to its sense (Frege)." (Phenomenology and Hermeneutics, S. 111).

[919] Phenomenology and Hermeneutics, S. 119.

[920] Phenomenology and Hermeneutics, S. 119.

[921] Die Interpretation, S. 55-60.

[922] Mattern: Ricœur, S. 40; vgl. zum Folgenden neben der durchaus erhellenden Darstellung Matterns (Ricœur, S. 39-50) vor allem Kurt Wolf: Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere" und die personale Struktur der Welt, München: Fink 1999, S. 30ff und 115ff.

Mensch am Sein teilhat. Die Wirklichkeit dieses Seins hängt nicht von menschlichen Möglichkeiten seiner Analysierbarkeit ab, vielmehr wird es immer schon in Anspruch genommen und gerade auch im Denken implizit affirmiert. Der Mensch wird zum Ort einer Seinsaffirmation, „deren Sitz ich eher bin als deren Subjekt“[923]. Da ich auf solche Weise das Sein im Denken in Anspruch nehme, ist eine Distanzierung von diesem so verstandenen Sein sowie eine Husserlsche Epoché eigentlich unmöglich.[924] Im Gegenzug gegen das Programm einer subjektivitätstheoretischen „ersten Reflexion“ fordert Marcel daher eine „zweite Reflexion“, die dezentrierend den Menschen wieder als Teil des Seins verortet. Ricœur teilt zwar die ontologische Zielsetzung Marcels, doch auch die epistemologischen Vorbehalte Husserls und fordert daher, diese zweite Reflexion als das zu verstehen, was sie ist: eine Reflexion. Denn „selbst wenn die Reflexion sich schließlich als dem Sein zugehörig entdeckt, ist es zuvor nötig, daß sie sich als Reflexion konstituiert“.[925] Betreffend der Thesen einer solchen zweiten Reflexion ist zweierlei festzuhalten. Erstens sind sie möglichweise richtig. Und zweitens: Sie sind Reflexionsprodukte der sie hervorbringenden Subjektivität. Das bedeutet nicht nur, dass sich die These der Priorität des Seins vor der Subjektivität doch wieder der Behauptung des Subjektes verdankt, sondern impliziert darüber hinaus, dass auch das so verstandene Sein nur aus einer Distanz heraus thematisierbar, eine naive ursprüngliche Eingebundenheit in das Sein immer schon vergangen ist. Doch Ricœurs kritischer Hinweis auf die erkenntnistheoretischen Bedingungen und Grenzen einer zweiten Reflexion zielen nicht einfach auf den Nachweis ihrer Inkonsistenz, vielmehr will er ihr inhaltliches, ontologisches Anliegen retten und ihm methodologisch entsprechen. Die „zweite kopernikanische Wende“ wird notwendig aufgrund der Gefahr einer „second-level naiveté – the naiveté of criticism which consists in considering the 'transcendental,' the 'constitutive,' as the absolutely irreducible“.[926] Der Naivität zweiten Grades (nicht zu verwechseln mit dem Begriff einer zweiten Naivität) entspricht eine „zweite kopernikanische Wende“[927], die das Subjekt wieder als Teil der geschichtlichen Wirklichkeit erkennen lässt, die aber etwas grundlegend anderes sein muss als eine bloße Revision der ersten kopernikanischen Wende und deren Abkehr von der Illusion einer ersten Naivität. Um das zu erreichen nimmt er Marcels These von der impliziten Affirmation und Inanspruchnahme des Seins sogar noch im Akt der Reflexion in einer modifizierten Gestalt auf. Zwar bleibt es bei dem kritischen Hinweis, auch dies verdanke sich einem Akt der Reflexion, doch ergänzt dies Ricœur nun um die These, „daß der Akt, durch den es sich dem Ganzen entreißt, nicht aufhört, an (diesem) Sein teilzuhaben“[928]. Das freilich kann es auf der Ebene der Reflexion nur bloße Behauptung bleiben, ohne nachgewiesen werden zu können.[929] Die erneute Einbettung in das Sein kann allein nachvollzogen werden, d.h. sich im (symbolischen) Vollzug plausibilisieren. Nach dem werkgeschichtlichen Übergang zur Hermeneutik wird Ricœur genau diese Argumente auch für den Umgang mit Symbolen anführen und auch hier wird die entscheidende Frage bleiben, was den neuen Zugang zum symbolisch vermittelten Sein von einer ersten Naivität unterscheidet.

3.1.2 Symboltheorie als Bedeutsamkeit des Ausdrucks

Auch Ricœurs Symboltheorie stellt eine Theorie expressiver Bedeutsamkeit dar. Zwar ist die Wirklichkeit der Symbole dem einzelnen Menschen vorgeordnet und nicht etwa Produkt einer expressiven Individualität, wie das teilweise in der Romantik der Fall war. Doch wird sich zeigen, dass sie gerade deshalb, weil sie keine arbiträren Zeichen sind, die eine unabhängige Wirklichkeit bezeichnen, sondern am Sein (des Kosmos wie des Traums) teilhaben, sie Ausdruck nicht des Individuums, sondern der Wirklichkeit selbst sind. Zweitens schließt diese Wirklichkeit die Wirklichkeit des Menschen (Kollektivsingular) mit ein; die Wirklichkeit artikuliert sich in und mit dem Sprechen des Menschen. Ricœurs These versucht nun, die Stärken einer Phänomenologie der überlieferten Symbole und Mythen mit den Stärken rationaler philosophischer Begrifflichkeit zu verbinden. Zum einen können die Symbole *geben*, weil es sie schon immer gibt. Von ihnen her erst ergeben sich die grundlegenden Orientierungsweisen für menschliches Verhalten und Erkennen (sei es individuell oder sozial),

[923] Gabriel Marcel: Positions et approches concrètes du mystère ontologique, in ders.: Le monde cassé, Paris: Gallimard 1933, S. 266f, zitiert nach Mattern: Ricœur, S. 43.

[924] Gabriel Marcel: Phänomenologische Bemerkungen über das Sein in der Situation, in ders.: Schöpferische Treue, München: Schöningh 1963, S. 113.

[925] Gabriel Marcel et la Phénomenologie, in Jeanne Parain-Vial (Hg.): Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchâtel: La Boconniere 1976, S. 74.

[926] Husserl. An Analysis of his Phenomenology, Evanston/Illinois: University Press 1967, S. 228-232; vgl. auch Ihde: Hermeneutic Phenomenology, S. 18.

[927] Symbolik des Bösen, S. 405.

[928] Symbolik des Bösen, S. 405.

[929] Dazu bräuchte es einen ontologischen Gottesbeweis, der gleichzeitig die konstruktive Subjektivität integriert.

ja der gesamten Kulturgeschichte, zuletzt auch des philosophischen Denkens. Eine Philosophie, die das Ideal einer voraussetzungslosen universellen Denkens anstrebt, droht selbstvergessen ihre eigenen Bedingtheiten zu übersehen. Demgegenüber gewinnt eine Philosophie Anteil an der Tiefe symbolischer Weltdeutungen, die sich (kritisch) mit der (eigenen und fremden) Überlieferung auseinandergesetzt hat.

Das Plädoyer für die Beschäftigung mit Symbolen und Mythen sollte nach Ricœur allerdings nicht dazu führen, den genuin philosophischen Aspekt zu vernachlässigen und in begrifflichen Unklarheiten und phänomenologischen Bestandsaufnahmen stecken zu bleiben; es geht darum, „*von* den Symbolen *aus* und nicht mehr *in* den Symbolen zu denken."[930] „Denn Denken müssen wir. (…) (M)an muss es vermeiden, irgendeiner beliebigen imaginativen Intuition zu verfallen“.[931] Auch in seinen späteren Schriften hat Ricœur ausdrücklich an der Notwendigkeit des Ideals größtmöglicher Klarheit festgehalten und mit dem methodologisch unverzichtbaren Schritt über die bloße Phänomenologie hinaus auch seinen eigenen philosophischen Anspruch formuliert. Das zeigt sich besonders anschaulich in Schriften wie *Die Lebendige Metapher* oder *Das Selbst als ein Anderer*. Beide Male setzt er sich einerseits mit den Anfragen der Analytischen Philosophie auseinander, die als Vertreter einer Philosophie gelten kann, die sich um der methodischen Sauberkeit willen kritisch mit religiösen Symbolen, Metaphern oder Erzählungen bzw. Mythen auseinandersetzt. Andererseits setzt er sich aber auch mit den Ansprüchen einer Philosophie auseinander, die im Gegenteil diese definitiv überwinden und in den philosophischen Begriff aufheben will, indem er die berechtigten Anliegen der Spekulation aufnimmt und ontologische Konsequenzen formuliert. Sowohl die analytische als auch die spekulative Philosophie berufen sich dabei auf die Rationalität des philosophischen Begriffes, die eine allerdings verhindert damit tendenziell eine inhaltliche Auseinandersetzung mit traditionell-symbolischen Sprachformen, die andere sucht diese durch die Aufhebung in den Begriff zu überwinden.

Grundlegend für Ricœurs Hinwendung zu einer Hermeneutik der Symbole sind also zweierlei Einsichten. Erstens ist der Mensch in methodischer Hinsicht nicht aus einer transzendentalen Analyse im Sinne von Reflexionsphilosophie oder Phänomenologie verstehbar, sondern muss indirekt über seine kulturellen Äußerungen interpretiert werden. Dem entspricht zweitens auf der inhaltlichen Ebene die Einsicht in die Priorität von Sprache und Sinn, die jedem angeblich noch so grundlegenden Subjekt bereits vorgegeben sind.

3.1.2.1 Dreifache Priorität des Symbolischen

Ricœur versucht in seinem Ansatz, zwei mögliche Alternativen miteinander zu verbinden. Zum einen betont er durchgehend, dass jede Art von Symbol, ja von Sinnartikulation insgesamt wesentlich sprachbezogen ist. Auf der anderen Seite aber wäre das Wesen des Symbolischen schon im Ansatz missverstanden, versuchte man, es auf ein rein sprachliches Geschehen oder gar auf ein sich artikulierendes Subjekt zu reduzieren. Es ist nicht einfach nur das einzelne Subjekt, welches spricht, sondern die gesamte Wirklichkeit, es ist das Sein, das sich artikuliert, auch wenn diese Artikulation über das Subjekt erfolgt und wesentlich sprachbezogen ist, Symbole damit bleibend an das sprachliche Verstehen gebunden sind. Aus Ricœurs Sicht gründen diese Verhältnisbestimmungen in der Struktur des Symboles selbst, denn der symbolische Zweitsinn muss aus dem wörtlichen Erstsinn durch Interpretation erschlossen werden. „In this sense a minimal hermeneutic is required for the functioning of any symbolism.“[932] Dabei wird nicht eigentlich ein symbolischer Zweitsinn aus dem wörtlichen Erstsinn geschaffen oder konstruiert, sondern vielmehr im Gegenteil innerhalb eines zunächst beide Aspekte umfassenden Symbolsinnes ein bloß „wörtlich“ (sprich: physischer oder kosmischer) Erstsinn unterschieden, so dass der entsprechende Restsinn in all seinen unterschiedlichen Aspekten nun als Zweitsinn unterscheidbar wird.

Der grundlegende Sinnbegriff rückt die Sprache und ihr Verständnis in den Mittelpunkt von Ricœurs Interesse, denn bei aller ontologischen Vorgängigkeit der kosmischen, tiefenpsychologischen und poietisch-anthropologischen Bezüge der Symbole und Mythen werden diese doch nur in eben diesen Symbolen und Mythen zugänglich und artikulierbar.[933] Dennoch gilt: „The revealing grounds the saying, not the reverse.“[934] Bevor das einzelne Subjekt spricht, hört es – und zwar auf einem ihm vorgegeben Sinn einer sich

[930] Symbolik des Bösen, S. 403.

[931] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 173.

[932] Metaphor and Symbol, in: Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning, Texas: Christian University Press 1976, S. 63.

[933] Die Interpretation, S. 28.

[934] Metaphor and Symbol, S. 65.

artikulierenden Wirklichkeit. „Interpretation cannot even get underway if its work of mediation were not legitimated by an immediate liaison between the appearance and the meaning in the hierophany under consideration."[935] Verknüpft Ricœur auf diese Weise die Vermittlungsleistung der Sprache mit der als unmittelbar vorausgesetzten „Bindung"[936] des sich artikulierenden Heiligen und artikulierender Wortbedeutung, so versucht er auf diese Weise ein Konzept eines vermittelten Unmittelbaren einzuführen. Die Wirklichkeit des Symbolischen ist dem Menschen demnach in zumindest dreifacher Hinsicht vorgeordnet, so dass unter diesen Aspekten dann von einer Priorität des Symbolischen die Rede sein kann. „Zuerst *gibt* es Symbole; ich treffe sie an, ich finde sie vor (…) Warum sind sie da? Das ist die Kontingenz der in das rationale Denken eingeführten Kulturen."[937] Demnach ist die Wirklichkeit der Symbole dem einzelnen Menschen zunächst individualgeschichtlich vorgeordnet, er findet sie im Verlauf von Spracherwerb und Sozialisation vor, wenn er auch nur in der Lage sein will, sich kritisch und reflexiv auf sich selbst, seine Sprache und Kultur zu beziehen.[938] Doch klingt in dem Zitat auch eine historische Vorgängigkeit der Symbole in kulturgeschichtlicher Hinsicht an, wonach das symbolische Denken zu den kulturgeschichtlichen Bedingungen des rationalen Denkens gehört. Damit ist zwar zunächst noch keine These über eine mögliche systematische Abhängigkeit der jeweiligen Formen rationalen Denkens von seinen kulturgeschichtlichen Bedingungen verbunden, schließlich ließe sich auch eine Philosophie denken, die sich selbst begründet. Allerdings hält Ricœur eine solche „Ausgangsphilosophie" für unmöglich. Für die Philosophie gilt vielmehr, dass auch ihr Ausgangspunkt weder die empiristisch zu beschreibende Gegenstandswelt sein kann noch ein apriorisch die Wirklichkeit strukturierendes transzendentales Subjekt. Die „Chimäre der voraussetzungslosen Philosophie"[939] ist eine wirklichkeitsfremde Fiktion, denn jede Philosophie findet sich als in einer Wirklichkeit entstandene Philosophie vor, die schon immer interpretierte und damit geschichtlich-kontingent gewordene, konkrete Wirklichkeit ist. Das gilt insbesondere für den Menschen, der sich schon immer artikuliert hat und dessen Artikulationen schon immer im Sinne einer „Minimalhermeneutik"[940] interpretiert wurden, ja dessen Artikulationen selbst bereits solche Versuche des Selbstverstehens darstellen. Akzeptiert man solche Einwände, kann die These von der historischen Priorität auch methodologisch fruchtbar gemacht werden, wenn die Philosophie bereit ist, auf die Inhalte und Botschaften der überlieferten Symbole zu hören und zur Symbolhermeneutik wird; in diesem Fall könnte man daher zweitens von einer methodologischen Priorität der Symbole sprechen. Drittens ergibt sich die Priorität des Symbolischen vor dem auslegenden Denken auch aufgrund des angesprochenen inneren Begründungsverhältnisses. Denn das symbolische Denken ist seinem Selbstverständnis nach von diesen symbolischen Gehalten abhängig und begründet.

Allerdings ist der Hinweis auf die Priorität der Symbole und ihrer Gehalte nur die eine Seite der Medaille. Denn wenn die Angewiesenheit auf sprachliche Vermittlungsleistungen in Verstehen und Artikulation eine strukturelle Eigenschaft der Symbole selbst ist, gilt in sozusagen noetischer Hinsicht, dass es keine symbolischen Gehalte ohne deren sprachliche Vermittlung in Artikulation und Verstehen gibt, diese also zumindest in dieser Hinsicht gleichursprünglich sind und von einer Priorität der Symbole lediglich gegenüber der rein begrifflichen Philosophie, nicht aber gegenüber sprachlichen Verstehensleistungen im Sinne der Minimalhermeneutik gesprochen werden kann.

Aus dieser Konstellation der Vorgängigkeit der symbolischen Gehalte einerseits und der ihnen eigenen Angewiesenheit auf sprachliche Erschließungs- und Verstehensprozesse andererseits ergibt sich erstens die Frage nach kulturellen Manifestationen solcher traditionellen Selbstverstehensprozesse und zweitens die Frage nach einer Auslegungsweise, die den besonderen Formen dieser Traditionen gerecht wird. Ricœur

---

[935] Metaphor and Symbol, S. 63.

[936] Wie immer man in diesem Zusammenhang „liaison" übersetzen will, so wird hier doch in jedem Fall deutlich, dass auch an und in diesem „Unmittelbaren" zwischen zwei Elementen unterschieden wird, die hier als „verbunden" verstanden werden, insofern handelt es sich um eine differenzierte Einheit –auch wenn die Binnendifferenzierung erst von der Vermittlungsleistung der Sprache her denkbar wird.

[937] Symbolik des Bösen, S. 27. Mit diesem Verweis auf die Faktizität überlieferter Symbole löst Ricœur die methodische Schwierigkeit des Überganges von der transzendental-phänomenologisch beschreibbaren bloßen Möglichkeit des Bösen, zu seiner Wirklichkeit bzw. zur Wirklichkeit seiner symbolischen Bezeugung, die transzendental-phänomenologisch eben nicht mehr beschrieben, sondern nur noch zur Kenntnis genommen und hermeneutisch erschlossen werden kann.

[938] Als zentrales Problem ergibt sich damit schon an dieser Stelle die genauere Verhältnisbestimmung von Sprache, Intersubjektivität und Subjektivität, auf die zurückzukommen sein wird.

[939] Symbolik des Bösen, S. 27.

[940] Ricœur spricht in diesem Sinne von einer „minimal hermeneutic" (Metaphor and Symbol, S. 63), oder aber auch wiederholt von einer „spontanen Hermeneutik" (Symbolik des Bösen, S. 16, 403).

verweist zur Beantwortung der ersten Frage vor allem auf Symbol, Mythos und Dichtung, zur Beantwortung der zweiten erarbeitet er seine eigens entwickelte Hermeneutik. Die besondere Eigenart seiner Hermeneutik erklärt sich damit vor allem aus ihrer Funktion im Gesamtwerk Ricœurs einerseits und aus der geforderten Angemessenheit den formalen Eigenarten der Gegenstände ihrer Interpretation gegenüber. Wenn die Philosophie sich auf Symbol, Mythos und Dichtung bezieht, erkennt sie diese als (wie auch immer missverständliche) Formen des (vortheoretischen) Selbstverstehens an. Das ist zwar eine Absage an das Programm jeder voraussetzungslosen Philosophie, doch nimmt er auch für seinen eigenen Entwurf in Anspruch, ein ausdrücklich auf den philosophischen Begriff ausgerichtetes Unternehmen zu sein und das heißt, diesen Überlieferungen kritisch gegenüber zu stehen und sie nicht etwa lediglich fortzuschreiben. Schon hier klingt Ricœurs Selbstverortung innerhalb der Geschichte der Hermeneutik an, indem er für sich in Anspruch nimmt, die Überlieferung einer methodischen Kritik zu unterziehen. Im Gegensatz zu Heidegger betont er die Notwendigkeit einer *indirekten* Thematisierung des jeweils sich schon immer selbst verstehenden Daseins über eine Hermeneutik seiner kulturellen Äußerungen und Produkte und nähert sich insofern gewissermaßen der Position Diltheys, der (in Aufnahme von Hegels Begriff von Erfahrung) Erleben und Verstehen des Menschen gemäß der triadischen Struktur von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen als über den sprachlichen Ausdruck vermittelt versteht. Und stärker als Gadamer betont Ricœur somit das kritische Potential der Hermeneutik und die Möglichkeit einer relativen Emanzipation von der Überlieferungsgeschichte, was eine ausdrückliche Ideologiekritik ermöglicht.

Symbol, Mythos und Dichtung gelten Ricœur als elementare Formen, in denen sich menschliches Selbst- und Weltverstehen kulturgeschichtlich manifestieren. Die Dichtung zeichnet sich gegenüber Symbol und Mythos durch eine größere Freiheit der bewussten Gestaltung aus. Besonders poetische Metaphern und komplex gestaltete Erzählungen zeugen von einem spielerisch gestaltenden und insofern freien Umgang mit der Wirklichkeit und werden von Ricœur in den siebziger und achtziger Jahren vor allem in Die *Lebendige Metapher* und den drei Bänden von *Zeit und Erzählung* untersucht. Demgegenüber sind Symbol und Mythos keine Schöpfungen eines Individuums, sondern kulturell überliefert und entziehen sich scheinbar einer bewussten Gestaltung. Ein Ansatz bei der Spekulation erscheint ihm dagegen deshalb als „irreführend(er)", weil sie nur scheinbar der modernen Philosophie am nächsten steht. Ihr „Anschein von Rationalität" leistet nämlich keinesfalls eine rationale Selbstbegründung, vielmehr verdankt die Spekulation ihre Relevanz und Plausibilität allein den Gehalten, auf die sie sich bezieht und das heißt Mythen und Symbolen.[941] Wo diese nicht mehr überzeugen, versiegt auch das Interesse an den Versuchen der Transformation ihrer Gehalte in philosophische Spekulation.[942] Der gegenüber dem Symbol ungleich komplexere Aufbau des Mythos baut jedoch auf dem Symbol als seiner elementaren Einheit und Grundlage auf, ja er stellt so etwas dar wie ein sich selbst explizierendes Symbol. Das Explikationsgefälle führt also vom Symbol im engeren Sinne als Symbol erster Ordnung, über den Mythos als Symbol zweiter Ordnung bis hin zur Spekulation als ihrer explizitesten und (scheinbar) rationalsten Stufe als Symbol dritter Ordnung, das Begründungsgefälle verläuft aber gegenläufig hierzu und verweist von der Spekulation auf den Mythos und von diesem auf das Symbol, über das sich Mythos und Spekulation entwickeln. Aus dieser grundlegenden These erklärt sich Ricœurs Konzentration auf das Symbol und seiner Interpretation als paradigmatisch, insofern es für die Auseinandersetzung mit den wichtigsten Zeugnissen vortheoretischen Selbstverstehens insgesamt steht, wie sie sich vor allem in den religiösen Überlieferungen finden.

Werkgeschichtlich schlägt sich Ricœurs Abkehr vom Versuch einer Phänomenologie des Willens hin zu einer Hermeneutik konkreter Symbole zunächst in seiner *Symbolik des Bösen* von 1960 nieder. Sie stellt den zweiten Teil seiner „Phänomenologie der Schuld" dar, deren erster Teil *Die Fehlbarkeit des Menschen* sich auf die Beschreibung der bloßen Möglichkeit des Bösen beschränkt hatte; ein geplanter dritter Band sollte eine spekulative Poetik des Willens entwickeln, wurde aber nie veröffentlicht.[943] Untersucht werden hier die wichtigsten Symbole des Bösen der abendländischen Überlieferung, wie sie sich aus dem jüdisch-christlichen und griechischen Denken ergibt. „Sünde", „Makel" und „Schuld" stellen dabei als Symbole erster Ordnung sogenannte „Erstsymbole" dar, diese werden in Mythen expliziert, auf die sich wiederum die Spekulation bezieht. Ziel der hermeneutischen Bemühungen Ricœurs ist dagegen weder einfach eine „Wiederholung" der

[941] Symbolik des Bösen, S. 10.

[942] Das gilt jedenfalls dann, wenn man den Versuch als zum Scheitern verurteilt sieht, die partikulare Wahrheit der religiösen Vorstellungen durch eine Aufhebung in den Begriff zu rechtfertigen und zu begründen.

[943] Zu dieser Problematik Theodor Marius van Leeuwen: The Surplus of Meaning. Eschatology and Ontololgy in the Writings of Paul Ricœur, Amsterdam: Rodopi 1981, S. 35f.

ursprünglichen symbolischen oder mythologischen Erfahrung[944], was einer unkritischen Fortschreibung von Symbol und Mythos gleichkommen würde, noch eine spekulative Aufhebung in den Begriff, sondern eine „'Wiederholung' in Imagination und Sympathie".[945]

3.1.2.2 Strukturelle Eigenschaften des Symbols (Kriteriologie des Symbols)

Was also ist nun ein Symbol im Sinne Ricœurs? Zu Beginn seiner *Symbolik des Bösen* nennt er in einer „Kriteriologie des Symbols"[946] sechs Eigenschaften. Zunächst ist ein Symbol ein Zeichen. Diese nur scheinbar simple Aussage bedarf zwar präzisierender Ausführungen, will aber von Ricœur zunächst ganz einfach so verstanden werden, dass sich ein Wort auf eine Sache bezieht[947] und dass auch in jenen Fällen, in denen Symbole scheinbar nur aus bloßen gegenständlichen Objekten bestehen, diese doch nur insofern Symbole sein können, als sie sich durch Worte vermittelt darstellen. Diese Sprachgebundenheit besagt, dass „selbst dann, wenn die Symbole Elemente des Universums sind (Himmel, Wasser, Mond) oder Dinge (Bäume, errichtete Steine), nehmen diese Realitäten eine symbolische Dimension doch nur im Sprachbereich an".[948] Diese Bestimmungen haben grundlegende Bedeutung und sind ausschlaggebend für das Verhältnis des Symbols zur Psychoanalyse und zur Metapher, den Themen, denen sich Ricœur im Anschluss an die *Symbolik des Bösen* zuwendet. Zunächst unterscheidet er hier das Symbol einerseits von der Metapher, weil das Symbol immer über die sprachliche Dimension hinaus geht, indem es das Ganze der symbolischen Erfahrung mit einschließt oder aber auch die gegenständliche Seite des Verweisungsbezugs als Symbol bezeichnet werden kann, was bei der Metapher nicht der Fall ist. Andererseits aber bindet sie das Symbol insofern wieder an die Metapher, als das Symbol nur über sprachliche Verweisungszusammenhänge und seine semantische Struktur zum Symbol werden kann; seine semantische Struktur aber ist die Metapher, wie sie im folgenden Punkt des „Doppelsinn(s)", der „intentionalen Struktur zweiten Grades"[949] erläutert wird. Die unreduzierbar sprachliche Dimension des Symbol ermöglicht überhaupt erst seine Interpretation, die ohne eine sprachliche Struktur des Symbol selbst nicht möglich wäre. „So steht auch der Traum, obgleich er ein nächtliches Schauspiel ist, von Grund auf dem Wort nahe, denn er kann erzählt, mitgeteilt werden."[950] Zweitens weisen Symbole im Unterschied zu anderen Zeichen eine „doppelte Intentionalität" auf, das heißt sie verweisen vermittels und mit Hilfe eines wörtlichen, meist physischen Sinnes (Erstsinns) auf einen Zweitsinn mit meist figurativer Bedeutung, der sich aber eben nur vermittelt über den Erstsinn artikuliert.[951] Diese Differenz zu verwischen ist Ricœurs Vorwurf an den seiner Meinung nach zu weiten Symbolbegriff Ernst Cassirers, der in seiner *Philosophie der symbolischen* Formen nach den elementaren Vermittlungsformen zwischen Bewusstsein und Welt fragt und diese in Mythos, Sprache, Wissenschaft, Kunst, Religion u.a.m. findet. „Wie gibt der Mensch Sinn, wenn er Sinnliches mit Sinn erfüllt – das ist das Problem Cassirers".[952] Indem er diesen kulturellen Vermittlungsformen eine symbolische Funktion zuspricht, „verschwindet" laut Ricœur „ein grundlegender Unterschied, der in meinen Augen eine wirkliche Scheidelinie darstellt: der zwischen eindeutigen Ausdrücken und vieldeutigen Ausdrücken. Eben in diesem Unterschied gründet das hermeneutische Problem. (…) Wenn wir die bezeichnete Funktion in ihrer Gesamtheit symbolisch nennen, haben wir kein Wort mehr für jene Gruppe von Zeichen, deren intentionale Textur das Lesen eines anderen Sinns im ersten, wörtlichen, unmittelbaren Sin erheischt." Sein Alternativvorschlag lautet daher: „Etwas anderes sagen zu wollen, als man sagt, das ist die symbolische Funktion."[953] In diesem Sinne kann die

[944] Der Begriff „symbolischen Erfahrung" findet sich schon bei Ricœur selbst z.B. Metaphor and Symbol, S. 65f, sinngemäß aber auch Symbolik des Bösen, S. 13-16 und 26-32, dort auch der Begriff der „Wiederholung".

[945] Symbolik des Bösen, S. 16, vgl. 185: „Wir habe bis jetzt versucht, in Imagination und Sympathie die *Erfahrung* des Fehls zu ‚wiederholen.'"; auch an dieser Stelle erweist sich die Notwendigkeit Ricœurs Parole „Man muss verstehen um zu glauben und glauben um zu verstehen" weiter zu explizieren (dazu Symbolik des Bösen, S. 399ff).

[946] Symbolik des Bösen, S. 17-26.

[947] „In jedem Zeichen ist ein sinnliches Vehikel Träger einer bezeichnenden Funktion, welche bewirkt, daß es für etwas anderes steht." (Die Interpretation, S. 24)

[948] Symbolik des Bösen, S. 22.

[949] Die Interpretation, S. 24.

[950] Symbolik des Bösen, S. 22.

[951] Damit nimmt Ricœur ein Symbolverständnis auf, das wir in ähnlichen Formulierungen schon in der Romantik finden, so etwa bei August Schlegel (Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (Berlin 1801-1804) in Kritische Ausgabe der Vorlesungen, Bd. 1, hg. von Ernst Behler, Paderborn: Schöningh 1989, S. 211.

[952] Die Interpretation, S. 23.

[953] Die Interpretation, S. 23f.

semantische Struktur des Symbols als metaphorisch bezeichnet werden. Das Verhältnis von Erstsinn und Zweitsinn zueinander ist durchaus „analogisch“ (22): (a) ist „wie“ (b).

Im Unterschied zum traditionellen Analogieverständnis soll die Ähnlichkeitsbeziehung des Symbols aber drittens wiederum nicht objektivierbar sein. Daher bezeichnet die Ähnlichkeit „keine Beziehung“ zwischen Erst- und Zweitsinn, „die ich mir vor Augen halten und von außen betrachten kann“.[954] Dies versucht Ricœur dadurch zu begründen, dass es sich nicht um äußerlich beschreibbare Ähnlichkeitsbeziehungen handeln soll, sondern um eine innere Intention des Erstsinns selber, der aus sich selbst heraus über sich hinausweist. Das könnte man dadurch versuchen darzustellen, dass es in einer Analogie um eine strukturelle Isomorphie geht: „A verhält sich zu B wie C zu D“[955]. Demgegenüber soll es im Falle des Symbols aber der Erstsinn selber sein, der über sich hinausweist, so dass sich A zu B verhält wie A‘ zu C. Es stellt sich dann aber die Frage, ob man sagen müsste, dass C selber eine (noch unexplizierte) Relation innerhalb der ersteren darstellt und was genau es ist, das bloß expliziert und sichtbar gemacht werden muss oder was durch die Bewegung des Erstsinns tatsächlich „erschaffen“ wird. Ricœur versucht den entscheidenden Begriff der Analogie jedenfalls schon hier so zu denken, dass der „Wortsinn... die Analogie schafft, indem er das Analoge gibt“. „In dieser Hinsicht hat das Symbol etwas zu geben: weil es eine Erstintentionalität ist, die analogisch den zweiten Sinn gibt“ und genau in diesem Sinne gibt das Symbol dann „zu denken“. Allerdings bezeichnet Ricœur es an anderer Stelle ausdrücklich als „Versuchung (…), das Band zwischen Sinn und Sinn im Symbol durch die Analogie zu charakterisieren“.[956] Seine (etwas missverständliche) Kritik richtet sich an dieser Stelle allerdings nicht wirklich gegen eine solche Bestimmung, sondern gegen eine Reduzierung des Verhältnisses von Erstsinn und Zweitsinn auf den Begriff der Analogie. „Ich meine vielmehr, dass die Analogie nur eine der Beziehungen ist, die zwischen manifestem und latentem Sinn im Spiele sind“.[957] Genau hier liegt der Grund, warum sich etwa auch die Religionskritik der erklärenden Wissenschaften, insbesondere aber soziologische und psychoanalytische Ideologiekritik mit (religiösen) Symbolen beschäftigen, denn der Zusammenhang von Erst- und Zweitsinn hat möglicherweise ganz andere Ursachen, die der Verweisungsintention des Symbols selbst äußerlich sind oder entgegenstehen. Doch bleiben zunächst noch zwei weitere äußerst wichtige Konsequenzen dieses dritten Aspektes festzuhalten. Denn einmal führt dieses Verständnis des Zweitsinns dazu, dass er niemals nur für sich und losgelöst vom Erstsinn artikuliert oder interpretiert werden kann. Und außerdem impliziert die These des intrinsischen Bezuges des Erstsinns auf den Zweitsinn eine immanente Kritik des Erstsinns durch sich selbst, eine Art Selbstnegation, die dazu führt, dass auch jede Art späterer und außersymbolischer Kritik dadurch legitimiert werden kann, weil sie einer Eigenschaft des Symbols selbst entspricht.[958] Andersherum gesagt: Wo diese Form der Selbstkritik nicht vorliegt, kommt es zu einem (zweit-)sinnlosen Objektivismus, der sich selbst *ad absurdum* führt.

Viertens unterscheidet sich aufgrund dieser besonderen Form von Analogie das Symbol auch von der Allegorie, in der ja tatsächlich ein „Übersetzungsverhältnis“ vorliegt, das von außen so beschrieben werden kann, dass sich A zu B wie C zu D verhält. Genau deswegen kann das Analogon im Fall der Allegorie auch auf den Begriff gebracht werden, so dass das Verhältnis C zu D auch unabhängig von A zu B artikulierbar wird, die Allegorie also immer vollständig ersetzbar ist. Im Fall des Symbols ist der Zweitsinn ist nicht ohne Erstsinn zu haben, denn diesen Zweitsinn gibt das Symbol nur, indem „es ihn wachruft“ und „auf ihn anspielt“[959] und so „ein anderer Sinn sich auftut und sogleich verbirgt“.[960] „Diese Undurchsichtigkeit macht die Tiefe des Symbols aus, die man, wie wir noch zeigen wollen, nie ganz ausschöpfen kann.“[961] Die Undurchsichtigkeit des Symbols besteht also darin, den Zweitsinn nicht anders als über den Erstsinn erschließen zu können, das aber wiederum nur so, indem dieser Erstsinn negiert wird. Darüberhinaus weist Ricœur darauf hin, dass es sich bei der Allegorie meist eher um eine Interpretationsmethode als um eine Kompositionsweise von Texten handelt. „Es wäre sonach besser, von allegorisierender Interpretation als von Allegorie zu sprechen.“ Wäre es tatsächlich möglich, den Zweitsinn unabhängig vom Erstsinn darzustellen, hätten wir es in der Tat mit einer

[954] Die Interpretation, S. 29; Symbolik des Bösen, S. 23.

[955] Soweit Ricœurs eigene Ausführung in Symbolik des Bösen, S. 23f, dort auch die folgenden Belege.

[956] Die Interpretation, S. 29.

[957] Die Interpretation, S. 30.

[958] In diesem Sinne sind auch die Ausführungen Ricœur zum Problem der Entmythologisierung zu verstehen, vgl. Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ‚Jesus‘ (1926) und ‚Jesus Christus und die Mythologie‘ (1951), in: Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen I), München: Kösel 1973, S. 175-198.

[959] Symbolik des Bösen, S. 23f, auch die übrigen Belege dort.

[960] Die Interpretation, S. 19.

[961] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 165; vgl. Symbolik des Bösen, S. 23.

Allegorie zu tun, deren Analogizität über ein *tertium comparationis* ausformulierbar wäre. Damit bliebe der intendierte Zweitsinn dem Erstsinn rein äußerlich, der eine bloße Darstellung eine eigentlich gemeinten (Zweit-)Sinnes wäre, der aber epistemisch, semantisch und ontologisch unabhängig von ihm wäre; keinesfalls aber wäre die Darstellungsart als genuiner Ausdruck oder Verwirklichung der Sache selbst anzusehen. Insofern nimmt Ricoeur Schellings[962] These über den Mythos zustimmend auf, dieser bezeichne nichts anderes, sondern bedeute letztlich nur sich selbst, sei also „tautegorisch."[963] Hatte Schelling festgehalten: „Die Mythologie ist nicht allegorisch, sie ist tautegorisch"[964], so betonte Goethe in eben diesem Sinne den Unterschied von Symbol und Allegorie: „Das Allegorische unterscheidet sich vom Symbolischen, daß dieses indirekt, jenes direkt bezeichnet."[965]

Fünftens ist das inhaltlich gebundene Symbol natürlich vom Symbolbegriff der formalen Logik völlig verschieden, deren Variablen gerade die vollkommene Ungebundenheit und Arbitrarität der Inhalte festhalten. Schließlich ist sechstens noch der Unterschied von Symbol und Mythos festzuhalten, die sich zwar beide von der Allegorie unterscheiden, jedoch auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln sind, wie es ja schon in der Bezeichnung des Mythos als Symbol zweiter Ordnung angeklungen ist. „Ich halte den Mythos für eine Art von Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol, in einer Zeit und in einem Raum artikuliert, die nicht einschaltbar sind in Zeit und Raum der nach kritischer Methode begriffenen Geschichte und Geographie"[966]. Damit knüpft er an Überlegungen an, die uns bereits bei Friedrich Creuzer begegnet sind.[967] Ein wesentlicher Bestandteil der kritischen Mythenrezeption und Entmythologisierung ist daher die Ausschaltung des historischen Missverständnisses, das nicht nur in ätiologischen Mythen nahe liegt, womit aber keinesfalls der Mythos funktionslos wird. Im Gegenteil entspricht gerade die historisch-kritische Entmythologisierung der Kritik des symbolischen Erstsinnes, ohne den der Zweitsinn unartikulierbar bleibt: „Die Auflösung des Mythos als eines Erklärungsversuchs ist der notwendige Weg zur Wiedereinsetzung des Mythos als eines Symbolgefüges."[968]

3.1.2.3 Die Dimensionen des Symbols

Ricœur unterscheidet zwischen der kosmischen, onirischen und poetischen Dimension von Symbolen wobei jedes Symbol jede dieser Dimensionen in sich vereint.[969] Symbole beziehen sich nicht nur auf kosmische Wirklichkeiten, sie haben vielmehr Anteil an deren Wirklichkeit, da sie über jene als deren Erstsinn konstituiert werden; erst die Unterscheidung eines „wörtlichen" Erstsinns im Sinne ihrer physischen Bedeutung führt eine kritische Differenz zwischen Symbol und Gegenstand ein. Es sind gerade „kosmische" Erscheinungen wie Sonne, Mond, Wasser, Himmel usw., die als Erscheinungen des Heiligen verstanden werden können, welche Ricœur im Anschluss an Mircea Eliade als „Hierophanien" bezeichnet. Insgesamt allerdings erweist sich die Bezeichnung dieser Dimension als „kosmisch" als missverständlich und unzureichend, wenn man sie auf Symbole insgesamt bezieht, denn bei vielen Symbolen sucht man vergeblich nach einem kosmischen Element. Das wird gerade an Ricœurs eigenen Beispielen deutlich, denn Makel, Verunreinigung und Sünde lassen sich nur schwer kosmischen Erscheinungen zurechnen. Sinnvoller ließe sich dagegen die These formulieren, dass Symbole wesentlich auf sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen bezogen sind, von denen die kosmischen nur einen Teilbereich bilden, in den aber religionsphänomenologisch gesehen eine Vielzahl von Symbolen fallen.

---

[962] Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, SW II/l, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta 1856, S. 26-46.

[963] Symbolik des Bösen, S. 398.

[964] Schelling: Philosophie der Mythologie, S. 195.

[965] J.W. Goethe: Über die Gegenstände der bildenden Kunst (1797), Weimarer Ausgabe, Bd. 1, Weimar: Böhlaus 1887ff, S. 47, 95.

[966] Symbolik des Bösen, S. 26.

[967] „Merken wir aber auf den Geist der ältesten Mythen, so müssen wir doch weiter gehen und behaupten, daß, wo nicht die meisten, doch außerordentlich viele ursprünglich nichts als ausgesprochene Symbole sind. Die priesterliche Deutung, der Ausspruch eines Exegeten über eines Symboles Sinn und Absicht, gab ohne Zweifel vielen Mythen zuerst das Daseyn." (Friedrich Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, S. 91)

[968] Symbolik des Bösen, S. 398; vgl. dazu auch die Ausführungen Symbolik des Bösen S. 25f, 10ff. Damit sind jeder möglichen Entmythologisierung durch die Struktur des Symbols Grenzen gesetzt, das zwar Negation und Kritik schon von sich aus fordert, andererseits aber seine Gehalte nur über den Erstsinn und niemals ohne ihn vermitteln kann.

[969] Zum folgenden Symbolik des Bösen, S. 17ff; Die Interpretation, S. 25ff.

Die zweite Dimension ist diejenige des Traumes, die auch als onirische Dimension bezeichnet wird. Sie verbindet die gegenstandsbezogene kosmische Dimension der Symbole mit der Psyche des Menschen. Daraus erklärt sich die Affinität von Mythen, Märchen und Symbolen mit der Sprache des Traums. Dabei ist entscheidend, dass beide Dimensionen zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden können, denn die kosmischen Wirklichkeiten kommen in den Symbolen nur deshalb zur Sprache, weil und insofern sie gleichzeitig als Ausdruck der tiefenpsychologischen Wirklichkeiten des Menschen angesehen werden können, ebenso wie sich andererseits der Inhalt der Träume an gegenständlichen Vorstellungen und Inhalten manifestiert. „Kosmos und Psyche sind die beiden Pole derselben ‚Expressivität'; ich drücke mich aus, indem ich die Welt ausdrücke; ich erforsche meine eigene Sakralität, indem ich die der Welt entziffre."[970] In der Verwobenheit von kosmischer und onirischer Dimension liegt die Ursache für die Angewiesenheit auf, positiv gesprochen aber auch der Möglichkeit von Selbsterkenntnis wie des Verstehens anderer über gegenständliche Vorstellungen und kulturelle Objektivationen, also des Sachverhalts, dass dieses Verstehen immer über Kulturprodukte und Sprache vermittelt ist, aber auch für den semantischen Zusammenhang von Bedeutsamkeit und Bedeutung. Innerhalb der onirischen Dimension ließe sich noch einmal zwischen einem latenten und einem manifesten Inhalt unterscheiden. Der manifeste Inhalt bezeichnet den Traum, so wie er vor der expliziten Analyse, vor allem in der Therapie, erscheint, der latente Inhalt wird durch eben eine solche ausdrückliche Deutung erschlossen. Der onirische Aspekt wird im Sinne der Psychoanalyse zunächst als Form der „Regression" und Ausdruck infantiler Konflikte gedeutet. Doch schon in der *Symbolik des Bösen* bestimmt Ricœur die Auslegung dieses Aspektes gleichzeitig als möglicher Aspekt einer „Progression", d.h. einer Erschließung von eigenen Möglichkeiten der Reifung und Entwicklungspotentialen.[971] Ricœur setzt das Verhältnis beider mit dem Verhältnis von symbolischen Erst- und Zweitsinn gleich, da er auch die Psychoanalyse als hermeneutisches Verfahren versteht; „so bewegt sich die Analyse von einem Sinn zum anderen Sinn",[972] also von Erstsinn zu Zweitsinn.

Die dritte, poetische Dimension des Symbols bezeichnet deren Funktion als schöpferischer Umgang mit der Wirklichkeit. Ricœur kann dies auch mit dem deutschen Begriff „Dichtung" bezeichnen, womit daher weder literarische Erzeugnisse gemeint sind noch der Schreibprozess eines Autors, sondern der Vorgang sprachlicher Sinnstiftung insgesamt; sie bezeichnet Bedeutung im Moment ihres Entstehens.[973] Doch ist es nicht Sinnkonstruktionen eines Subjektes, denn nicht der Mensch ist Urheber des Sinns, eher ist das umgekehrte zu sagen. Zwar ist diese Sinngenese durch und durch sprachlich und nicht ohne den Menschen zu denken, doch dies eingeräumt ist das Symbol als Artikulation des Seins (Gen. sub.) zu verstehen. In diesem Sinne zitiert Ricœur zustimmend Gaston Bauchelard: „‚Das poetische Bild versetzt uns an den Ursprung des redenden Seins'; das poetische Bild, so sagt er weiter, ‚wird ein neues Sein unserer Sprache, es drückt uns aus, indem es uns zu dem macht, was es ausdrückt'."[974] Die poetische Dimension zeigt das Symbol von seiner ihm eigenen kreativen Seite und verweist auf „den produktiven Aspekt der Symbolik, (auf) ihre erfinderische und schöpferische Kraft."[975] Diese Produktivität des Symbols bezieht sich dabei sowohl auf eine „Ausweitung der Sprache", was Ricœur als „semantische(r) Innovation" bezeichnet als auch auf die auf diese Weise eröffneten Wirklichkeitsbereiche, was der „heuristische(n) Funktion" des Symbols entspricht. Die Verortung der kreativen semantischen Innovation in den Bereich des Symbolischen ist allerdings insofern problematisch, als Ricœur damit zunächst auch noch den Bereich abdecken möchte, den er später in der *Lebendigen Metapher* dem Bereich der freien dichterischen Gestaltung zuspricht. Damit wird eine mögliche Nähe der poetischen Dimension des Symbols zu Struktur und Funktion der Metapher deutlich, bei der sich semantische Innovation und die heuristische Eröffnung neuer, „unerhörter" Wirklichkeitsbereiche auf gleiche Weise konstituieren. Doch unterscheiden sich Metapher und poetische Dimension des Symbols nicht nur in dem für das Symbol konstitutiven kosmischen Bezug, sondern in dieser Hinsicht gerade darin, dass der freie, kreativ-spielerische Umgang mit Sprache nur der Metapher zugesprochen werden kann, während sich im Symbol „etwas" ausspricht, über dass der Mensch nicht einfach verfügt, sondern das er bestenfalls artikulieren kann, sei es nun das „Heilige" oder ein tiefenpsychologischer Triebkonflikt, weshalb man in dieser Hinsicht von der „Gebundenheit" des Symbols sprechen muss. Die in der Psychoanalyse thematisierten onirischen

[970] Symbolik des Bösen, S. 20.

[971] Symbolik des Bösen, S. 19f.

[972] Die Interpretation, S. 18.

[973] Die Interpretation, S. 28.

[974] Die Interpretation, S. 28 mit Bezug auf Gaston Bachelard: La poétique de l'espace, Paris: Les Presses Universitaires de France 1957, S. 7.

[975] Poetik und Symbolik, in Hans Peter Dürr (Hg.): Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt: Suhrkamp 1984, S. 12; dort auch die folgenden Belege.

Dimensionen sperren sich ebenso gegen eine Auflösung in eine Semantik wie die in der Religionsphänomenologie herausgearbeiteten kosmischen Aspekte. Als Aspekt oder Dimension des Symbols kann von der poetischen Dimension allerdings nicht gesagt werden, dass sie in dem Sinne zwischen Symbol und Metapher stünde, als repräsentiere sie eine besondere Art von Symbolen, auch wenn die verschiedenen Dimensionen jeweils unterschiedlich gewichtet sein können, das Ausmaß von Gebundenheit oder kreativer Freiheit also stark variieren kann. „Diese drei Dimensionen – die kosmische, onirische und poetische – des Symbols sind in jedem echten Symbol da."[976] Als unterschiedliche Dimensionen gekennzeichnet kommen demnach auch Freiheit und Gebundenheit prinzipiell allen Symbolen zu, denn die Symbole sind ja sowohl konstitutiv auf Sprache bezogen als auch in einer vorsprachlichen Wirklichkeit verwurzelt. Nur muss im Folgenden darauf geachtet werden, in welchem Verhältnis Freiheit und Gebundenheit zueinander stehen, speziell auf die Frage, ob sie gemäß dem ersten Anschein tatsächlich im Verhältnis umgekehrter Proportionalität stehen oder kategorial auf solch unterschiedenen Ebenen verlaufen, dass die Freiheit der sprachlichen Artikulation und die Gebundenheit der ontologischen Verwurzelung als voneinander unabhängig zu verstehen sind.

3.1.2.3 Stufen einer Symbolhermeneutik: Phänomenologie, Hermeneutik, Reflexion

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es zur strukturellen Eigenart der Symbole selbst gehört, sich immer nur sprachlich vermittelt zu erschließen und nur so verstanden werden zu können. Denn es ist die Struktur des Symbols, genauer gesagt die vermittelte Konstitution des Zweitsinns über einen Erstsinn, die eine „Minimalhermeneutik" notwendig macht, wann immer nur Symbole verstanden werden sollen. Diese wechselseitige Implikation geht so weit, dass Ricœur Symbol und Interpretation als komplementäre Begriffe behandelt und sie mit Hilfe des jeweils anderen definiert. „Unserer Meinung nach ist das Symbol ein doppelsinniger linguistischer Ausdruck, der nach Interpretation verlangt, und die Interpretation eine Arbeit, die darauf abzielt, die Symbole zu entziffern."[977] Dieses Zitat aus *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* von 1965 beschränkt die Hermeneutik auf die Interpretation der Symbole, nachdem sie sich zunächst gar nur auf die Symbole des Bösen beschränkte, denn allein hier reichte eine Eidetik nur bis zur Darstellung der Möglichkeit des Bösen, im Sinne einer „Fehlbarkeit des Menschen", ohne dass sie aber in der Lage gewesen wäre, auch die Faktizität des Bösen zu erschließen. So war dieser „Sprung" nur so zu leisten, dass sich die Reflexion die Tatsache des Bösen vorgegeben sein ließ und sie deren Eigenart über eine Interpretation seiner sprachlichen Sedimente in der symbolischen Sprache über eine „Phänomenologie des Bekenntnisses"[978] zu erschließen versuchte. Denn auch hier ist niemals „das" Böse thematisch, sondern allein seine jeweilige „lebendige Erfahrung"[979] im Einzelfall.

Trotzdem bleibt die Reflexion die entscheidende Rationalitätsnorm einer sich wissenschaftlich verstehenden Philosophie, ja sie wird so selbstverständlich als normativer Standard vorausgesetzt, dass alles andere, auch eine methodisch reflektierte Hermeneutik der Symbole, von ihr aus als „etwas Skandalöses"[980] erscheint. Insofern wird Ricœur mit den Schriften der sechziger Jahre nicht einfach zum „Hermeneutiker". Es gilt „zu vermeiden, irgendeiner beliebigen imaginativen Intuition zu verfallen, denn es handelt sich vielmehr darum, Begriffe zu bilden (…), die eine *systematische* Ordnung, wenn nicht ein geschlossenes System herstellen."[981] Skandalös ist die Hermeneutik der Symbole aus mindestens drei Gründen. „Undurchsichtigkeit, kulturelle Kontingenz, Abhängigkeit von einer problematischen Entschlüsselung: Dies sind die drei Unzulänglichkeiten des Symbols angesichts der Klarheit, der Notwendigkeit und der Wissenschaftlichkeit der Reflexion".[982] Zunächst einmal verlangt eine wissenschaftliche Philosophie die klare Eindeutigkeit exakter Begriffe, was weder von den Symbolen, noch von der Hermeneutik zu leisten ist. Symbole sind dunkel, weil die erfragte Bedeutung nur in Analogie zum Erstsinn zu erschließen ist und daher weder sie noch die explizite Interpretation die Klarheit und Eindeutigkeit des philosophischen Begriffes erreichen. Zweitens impliziert die

[976] Die Interpretation, S. 17.

[977] Die Interpretation, S. 21.

[978] Symbolik des Bösen, S. 9.

[979] Symbolik des Bösen, S. 16; Ricœur verwendet hier wie an vergleichbaren Stellen durchaus den Erfahrungsbegriff, und auch wenn er in späteren Zeiten diesem gegenüber noch vorsichtiger geworden ist, sollte dies nicht zu seiner vollständigen Suspension führen, was nur Sinn machen könnte, wenn der Begriff des Textes nicht nur ein starker, sondern ein exklusiver wäre, der die Dimension des Autors wie die des Lesers völlig auslöschen sollte.

[980] Die Interpretation, S. 55.

[981] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 173.

[982] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 198.

Allgemeinheit des philosophischen Begriffs einen universellen Geltungsanspruch, der mit den historisch und kulturell gebundenen Besonderheiten der Symbole nicht zu vereinbaren ist. Sie sind auch insofern kontingent, als es unmöglich ist, sie in irgendeiner Form herzuleiten oder ihre Notwendigkeit zu erweisen, so dass die Faktizität der Symbole unhintergehbar bleibt. Und schließlich sorgen Undurchdringbarkeit und Tiefe der Symbole dafür, dass sie von jeder Interpretation nur versuchsweise und vorläufig verstanden, niemals aber abschließend und erschöpfend erfasst werden können. Genau aus diesem Grund ist es für die Legitimation der Hermeneutik entscheidend, dass nicht nur die Interpretation von sich aus auf die Reflexion zielt, sondern auch umgekehrt die Reflexion aus sich selbst heraus auf die Interpretation der Symbole angewiesen ist. Dies muss Ricœur durch den Aufweis des Scheiterns einer voraussetzungslosen Reflexionsphilosophie als Ausgangspunkt-Philosophie erweisen, wie er sie mit den Namen Descartes, Fichte oder Husserl verbindet. „Im Gegensatz zu den Philosophien des Ausgangspunktes geht eine Meditation der Symbole von der Fülle der Sprache und vom bereits vorfindlichen Sinn aus“[983].

Das Verhältnis von philosophischer Reflexion und Interpretation der Symbole fasst Ricœur unter den von Kant inspirierten Aphorismus „Das Symbol gibt zu denken“[984], mit dem er die entscheidende Aufgabe angeht. „Wie können die Unmittelbarkeit des Symbols und die Vermittlung des Denkens zusammengehen?“[985]. Zunächst einmal ist es wichtig, sich Ricœurs These der historischen und ontologischen Vorgängigkeit symbolischer Sprache zu erinnern, der auch methodologisch genüge getan werden muss. „Einerseits ist alles (!) bereits vor der Philosophie gesagt worden, in Zeichen und Rätseln (…) Andererseits haben wir die Verpflichtung, uns in klaren Worten auszudrücken“.[986] Es gibt Symbole und das philosophische Denken findet sich inmitten ihrer und durch sie herausgefordert vor. Es ist wesentlich *antwortendes* Denken. Das entscheidende Argument ist aber nun, dass Symbole der Reflexion etwas geben, das sie sich nicht selbst geben und sich auch auf keine andere Art und Weise erschließen kann. Unter Anleitung der Symbole kann sie „die Sprache neu (…) füllen, indem sie Bedeutungen wiedergedenkt, die ganz voll und schwer sind“[987] und so stehen „wir“ vor der Aufgabe der „Restauration“ die der Vergessenheit entgegenwirken soll, „Vergessenheit der Hierophanien, Vergessenheit der Zeichen des Heiligen, Vergessenheit des Menschen selbst, insoweit er dem Heiligen gehört“[988]. „Es ist also nicht das Bedauern der versunkenen Atlantiden, was uns bewegt, sondern die Hoffnung auf eine Wiederbelebung der Sprache; jenseits der Wüste der Kritik vollen wir aufs neue angesprochen werden.“[989] Ricœurs programmatische Formel von der „zweiten Naivität“, die er auch als „gelehrte Naivität“ bezeichnen kann[990], setzt beides normativ und ausdrücklich als „Geschenk unserer ‚Modernität‘“ voraus, die Kritik ebenso wie die Wiederaneignung symbolischer Erfahrung. Die bleibenden Errungenschaften der Kritik werden hier mit der „gewaltigen Aufgabe, die Menschen zu ernähren (…) durch die Meisterung der Natur mittels einer planetarischen Technik“[991] in Zusammenhang gebracht sowie mit den notwendigen „Formalisierungen“ einer Sprache, die „genauer (…), eindeutiger, technischer“ ist, aber auch mit den historischen Wissenschaften „der Philologie, der Exegese, der Religionsphänomenologie“ und

[983] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 162.

[984] Vgl. vor allem den gleich lautenden Abschnitt in Symbolik des Bösen, S. 395-406 und seine programmatischen Skizzen in Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I und II, S. 162-195 sowie 196-216). Bei Kant betrifft die Formulierung die Funktion einer ästhetischen Idee im Kontext der reflektierenden Urteilskraft: „Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.“ (KdU A 190, B 192) Wie Anton Bucher gezeigt hat, verwendet schon Friedrich Creuzer die Formel (Friedrich Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Berlin: Leske 1810, S. 68, zitiert bei Anton Bucher: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen, St. Ottilien: Eos Verlag 1990, S. 69.)

[985] Symbolik des Bösen, S. 398.

[986] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 173.

[987] Symbolik des Bösen, S. 397.

[988] Symbolik des Bösen, S. 397.

[989] Symbolik des Bösen, S. 397.

[990] Die Interpretation, S. 507.

[991] Im Hintergrund dieser Formulierung klingt textlich, aber auch der Sache nach unüberhörbar Heideggers Auseinandersetzung mit der Technik an, die ja ebenfalls keine naive Technikschelte betreibt, und sich vielmehr dafür ausspricht, in Anbetracht der „planetarisch bestimmten Technik“ (beispielsweise der „Ernährungsindustrie“ anstatt des traditionellen Ackerbaus) nicht nur dem verlorenen Seinsverständnis nachzutrauern, sondern mit der Möglichkeit rechnet, dass sich auch hier ein neues Seinsverständnis eröffnen kann. Dementsprechend bezeichnet auch Ricœur „das Sein“ als diejenige Instanz, die sich in den Symbolen erschließt und, so dass sich die Möglichkeit ergibt, „daß das Sein noch (heute) zu mir sprechen kann“ (Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 176).

schließlich nicht zuletzt der „Psychoanalyse der Sprache“. Sie alle trennen uns einerseits als kritische Wissenschaften von der ersten Naivität, und doch geben uns gerade sie andererseits wiederum die Möglichkeit einer Wiederaneignung der Symbole. Das Symbol kann aber nur deshalb zu denken geben, weil es (wie wir gesehen haben) sprachlich strukturiert ist und immer „schon im Element des Wortes“[992] ist. Nur deshalb ist es auslegbar und kann von sprachlichen Interpretationen erreicht werden, sei es durch die Reflexion oder die Psychoanalyse.

Dabei ergeben sich wichtige Unterschiede zwischen den verschiedenen Stufen einer Symbolhermeneutik, die hier kurz umrissen werden sollen.[993] Auf der ersten Stufe findet sich die Phänomenologie der Symbole.[994] Ihr Kennzeichen ist, dass hier Symbole durch (andere) Symbole verstanden werden. „Diese Verstehensweise, wie sie im Werk Eliades sehr gut vorgeführt wird, trachtet die Symbole in eine Totalität einzubringen, die dem Symbol homogen, aber umfassender ist als es und die auf der Ebene des Symbols ein System bildet.“[995] Die im Sinne des hermeneutischen Zirkels bekannte gegenseitige Erschließung von Teil und Ganzem bleibt damit sowohl formal als auch inhaltlich bewusst innerhalb der Grenzen einer möglichen Selbstbeschreibung. Weder sollen externe Deutungskategorien benutzt noch die Frage nach der möglichen Wahrheit der umrissenen Vorstellungen gestellt werden. Bevor all dies geschehen kann, muss zuerst einmal die genuine Aussageabsicht verstanden und nachvollzogen werden. „Interpretieren heißt auf dieser Stufe soviel wie: eine Kohärenz aufzeigen.“[996] Insofern geht es hier in erster Linie um eine Explikation der verwendeten Symbole, nicht um Kritik oder gar eine eigene Stellungnahme. Die Methode ist nur insoweit komparativ, als Symbole zwar durch andere Symbole und Symbolsysteme erläutert werden, nicht aber an diesen ihnen fremden Symbolen oder Bezugssystemen gemessen werden. Die Frage der Geltung wird methodisch in der Schwebe der phänomenologischen Epoché gehalten, ein schönes Beispiel für die anhaltende methodologische Bedeutung Husserls.

Die phänomenologische Stufe der Symbolhermeneutik umfasst vier Arbeitsschritte, die sich alle als Formen der Explikation dessen verstehen lassen, was im Symbol in äußerster Prägnanz[997] vorliegt. Zunächst geht es erstens und ganz basal um die Darstellung und Analyse der einzelnen Symbole, so dass ihr Reichtum an unterschiedlichen Bezügen und „die vielfältigen und unerschöpflichen Intentionen jedes Symbols“ ausgeleuchtet werden können. Hierzu gehört neben dem semantischen Bezug und Kontext im engeren Sinne auch die Analyse der unterschiedlichen Ebenen, die durch den Symbolgebrauch eröffnet werden. In diesem ersten Schritt geht es im Gegensatz zum folgenden noch nicht um den Mythos, sondern um die „Primärsymbolik“[998], wie etwa Last, Schmutz, Verirrung usw. Bildspender ist hier in der Regel die Lebenswelt[999], wobei sich aber ja nur der Erstsinn der wörtlichen Intentionalität auf diese bezieht, es hier also wesentlich um den Aufweis des Zweitsinnes der zweiten Intentionalität der Primärsymbole geht. Zweitens geht es um Vergleich und Kontrastierung der verschiedenen Symbole, die aufeinander bezogen werden, um Analogien und Gegensätze aufzuzeigen, so dass sich die jeweiligen Eigenarten der verwendeten Symbole klarer darstellen. In einem dritten Schritt werden die untersuchten Symbole auf Symbole anderer Ordnung bezogen, wie etwa „Mythen und Riten“[1000]. Die „mythische Symbolik“[1001] umfasst im Gegensatz zur

[992] Symbolik des Bösen, S. 398.

[993] Vgl. zum folgenden insgesamt Symbolik des Bösen, S. 401-406; Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 173-178.

[994] Vgl. dazu Symbolik des Bösen, S. 401f sowie Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 174f.

[995] Symbolik des Bösen, S. 402.

[996] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 174.

[997] Der Begriff der „Prägnanz“ (bzw. der „symbolischen Prägnanz“) wird hier zunächst ohne allzu engen Bezug auf Cassirer als komprimierende Verdichtung verschiedenen Bedeutungsaspekte im Symbol verstanden. Er ist insofern unspezifisch, als damit noch keine Aussage über die Weite des (bei Cassirer und Ricœur recht unterschiedlich) verwendeten Symbolbegriffes oder eine Theorie über die Symbolgenese impliziert ist.

[998] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 164f.

[999] Die Rede von einem Bildspender und der Lebenswelt bezeichnet Deutekategorien heutiger Analyse. Auf keinen Fall darf dies so verstanden werden, als solle hier der historische Prozess der Symbolgenese angedeutet werden, der dann von der Analyse nur invertiert werden müsste, so als hätten die Menschen die Bezeichnungen empirischer Sachverhalte auf figurative Sachverhalte übertragen und so Symbole generiert, oder als hätten sie empirische Bezeichnungen benutzt um figurative Bedeutungen auszudrücken. Die Unterscheidung von „empirisch“ und „figurativ“ ist eine heutige und somit Endprodukt des Symbolprozesses, keinesfalls aber steht sie an dessen Anfang.

[1000] Symbolik des Bösen, S. 402.

[1001] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 169.

Primärsymbolik eine erzählende Gestaltung von exemplarischen Personen, Handlungen und Ereignissen innerhalb von Raum und Zeit, freilich als mythische Ordnungen verstanden. Personen werden exemplarisch und typologisch aufgefasst, wie z.B. Adam als Mensch, „der symbolisch das konkrete Allgemeine der menschlichen Erfahrung darstellt“[1002]. Die narrative Explikation der Symbolik um Mythos und die rituelle Partizipation an der Wirklichkeit des Symbols durch die Kultgemeinde oder den Einzelnen im Ritus erschließen Reichweite und Konsequenzen der im Symbol implizierten Wirklichkeit. Insofern geht es auch hier, wie in den übrigen drei Arbeitsschritten, wesentlich um Formen der Explikation symbolischer Prägnanz oder, wie Ricœur sagt, darum, „die vielfältigen (…) Intentionen jedes Symbols zu entfalten“[1003]. In einem vierten Arbeitsschritt bezieht sich die Explikation schließlich auf die verschiedenen „Erfahrungs- und Vorstellungsebenen“, die im Symbol „vereinigt“ vorliegen, wie „das Außen und das Innen, das Vitale und das Spekulative“[1004], Geist und Gefühl, die onirische und die kosmische Dimension, Vergangenheit und Zukunft, die kognitive und die pragmatische Dimension. Insgesamt stellt die phänomenologische Stufe der Symbolhermeneutik also eine symbolweltimmanente Explikation und Analyse dar, die

Eine zweite Interpretationsstufe stellt diejenige der „eigentlichen Hermeneutik“[1005] dar, denn erst jetzt kann „das Verstehen zur eigentlich kritischen Dimension der Auslegung vordringen und eine Hermeneutik werden“[1006]. Sie lässt die bloße Beschreibung und den standpunktlosen Bezug des Interpreten hinter sich und drängt zu Stellungnahme und Kritik. Ziel jedoch ist die „Aneignung“[1007], und zwar nicht nur die Aneignung des Bedeutungsreichtums, wie es auch dem Phänomenologen möglich ist, sondern die Aneignung des Wirklichkeitsverständnisses des Symbols und seine Integration in das Selbstverständnis. Weil der Rezipient oder Leser sich an dieser Stelle ins Spiel bringen und Stellung beziehen muss, ist hier auch der Ort des hermeneutischen Zirkels zwischen Symbol und Rezipient, Text und Leser, während er auf der ersten, rein phänomenal beschreibenden Interpretationsstufe vor allem ein Zirkel zwischen Teil und Ganzem innerhalb der rekonstruierten Symbolwelt und damit ein interner Zirkel war. Ricœur fasst ihn unter die Formel „verstehen um zu glauben, glauben um zu verstehen“[1008]. „Glauben um zu verstehen“ wird von ihm im Gegensatz zum bloßen intellektuellen Nachvollzug so verstanden, dass es zum eigenem Selbstbezug und Stellungnahme kommt, die sich nicht nur auf der Ebene des Textes oder symbolweltimmanent abspielt, sondern die von den Symbolen eröffneten Sinnmöglichkeiten auf das eigene Leben bezieht und ergreift, so dass man sich und sein Leben im Licht der Symbole versteht. „Kritisch“ ist diese Affirmation gleich in mehrerer Hinsicht. Einmal rückt schon der historische Abstand in eine Distanz zur jeweiligen Symbolwelt, deren Traditionen in der Moderne für uns „Kinder der Kritik“[1009] in der Regel nicht mehr aus eigener Kraft und selbstverständlich lebendig, sondern auf die Zustimmung des Einzelnen angewiesen sind. Vor allem aber sind es die Methoden der Texterschließung wie Exegese, Philologie, Psychoanalyse usw., die uns in ein kritisches Verhältnis zu den symbolischen Textwelten setzen und auch setzen sollen. Eine naive Affirmation im Sinne der Unmittelbarkeit der ersten Naivität ist unwiederbringlich verloren, oder besser gesagt: überwunden. Wenn es eine neue Form der Affirmation und Zustimmung geben soll, dann nur unter Einbeziehung der Kritik als Überwindung der bleibenden Distanz. „Ich glaube, daß das Sein noch zu mir sprechen kann, zwar nicht mehr in der vor-kritischen Form eines unmittelbaren Glaubens, aber als das zweite Unmittelbare, auf das die Hermeneutik abzielt.“[1010] Deshalb gilt es auch umgekehrt zu „verstehen um zu glauben“. Falls Glaube überhaupt noch möglich sein soll, muss der Verlust der unmittelbaren Sinnerschließung und der ersten Naivität bearbeitet und verarbeitet werden, so dass das Ziel in der Möglichkeit einer zweiten Naivität, einer

[1002] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 169.

[1003] Symbolik des Bösen, S. 402.

[1004] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 174.

[1005] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 175.

[1006] Symbolik des Bösen, S. 403.

[1007] Symbolik des Bösen, S. 403.

[1008] Symbolik des Bösen, S. 399; die Formel wird wiederholt gebraucht, etwa in Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 175; Die Interpretation, S. 537; vgl. auch ähnlich Die lebendige Metapher, S. 143.

[1009] Symbolik des Bösen, S. 398; hier zeichnet sich erstmals ein Muster ab, das später in der hermeneutischen Dialektik von „Distanciation“ und „Appropriation“, Artikulation von Zugehörigkeit und Partizipation auf der einen und Konfrontation mit dem fremden Text, der widerständigen Metapher auf der anderen Seite, so dass zwar Mimesis III und mit ihr irgendeine Form von Kontinuität angenommen werden muss, die Herausforderung des Fremden in Mimesis II aber so radikal gedacht wird, dass im Vornherein nicht klar ist, wessen Kontinuität dies sein wird und ob und falls ja in welchem Sinne man wird sagen können, der Leser habe den Text in seine Leserwelt, oder umgekehrt der Text den Leser in seine Textwelt integriert und verortet.

[1010] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 176.

vermittelten Unmittelbarkeit, besteht. „Diese zweite Naivität könnte ein nachkritisches Äquivalent zur vorkritischen Hierophanie erbringen."[1011] Eine wirkliche „Aneignung" gelingt aber erst dann, wenn die „Dynamik" der Symbole nachvollzogen wird, denn „jedes Symbol ist der Ikonoklast eines anderen, wie auch jedes sich selbst überlassene Symbol dazu neigt, zu gerinnen, sich in eine Idololatrie zu verfestigen".[1012] Die Geschichte der Symbole stellt sich als lebendiger Prozess heraus, der – und das ist zur Rechtfertigung der Kritik auch aus dem Symbolprozess selbst heraus entscheidend – schon von sich selbst aus eminent kritisch ist, sowohl anderen Symbolen als auch sich selbst gegenüber. „Nur durch Teilnahme an dieser Dynamik kann das Verstehen zur eigentlich kritischen Dimension der Auslegung vordringen und eine Hermeneutik werden."[1013] Der zweite Schritt der Aneignung besteht in der bewussten Übernahme eines partikularen Symbols oder Mythos, wie in Ricœurs Beispiel des Mythos vom Sündenfall. Und drittens ist von „dieser Übernahme eines Mythos aus (…) die Übernahme aller möglich, wenigstens bis zu einem gewissen Punkt."[1014]

Die dritte Stufe dieses Modells der Symbolhermeneutik bezeichnet die eigentliche philosophische Reflexion, das „Denken, das von den Symbolen ausgeht"[1015]; jetzt gilt es, „*von* den Symbolen *aus* und nicht mehr *in* den Symbolen zu denken"[1016]. Dabei ist es wichtig, sich die Einsicht in die Unmöglichkeit der Allegorese in Erinnerung zu rufen, die die erste Form der Fehlinterpretation verkörpert und eine ständige Versuchung der philosophischen Reflexion darstellt. Anders als beispielsweise in der allegorisierenden Auslegung antiker Mythen bei den Stoikern angenommen ist es nicht möglich, die symbolische Sprache als bloß äußerliche Form eines selbständig artikulierbaren Gehalts anzusehen, die lediglich der didaktischen Einkleidung dient und daher abgelegt werden kann. „Der Allegorismus impliziert letztlich die Auffassung, daß der wahre, der philosophische Sinn schon vor der Fabel vorhanden war, während diese nichts als eine sekundäre Verkleidung darstellt".[1017] Eine solche Übersetzung in eine rein begriffliche Sprache ist nicht möglich, es ist gerade das Symbolische am Symbol, das zu denken gibt. Die Begründung hiervon liegt in der Struktur des Symbols selbst, das keinen Vergleich über eine als *tertium comparationis* artikulierbare Analogie darstellt, in dem dem Symbol einerseits und der Sache andererseits gewisse Eigenschaften gemeinsam wäre, die nun auf den philosophischen Begriff gebracht werden müssen und können. Vielmehr ergibt sich der „symbolische" Zweitsinn nicht anders als über den „wörtlichen" Erstsinn. „Der symbolische Sinn konstituiert sich im wörtlichen Sinn, der die Analogie herstellt, indem er das Analogon vermittelt, und durch ihn."[1018] Versteht man das Analogon rein kognitiv, ist dennoch nicht einzusehen, warum es nicht möglich sein soll, es auf den Begriff zu bringen. Dass man vom „wörtlichen" Erstsinn wie etwa Schmutz oder Befleckung *abstrahiert*, ist nicht gut zu bezweifeln und eigentlich selbstverständlich.[1019] Doch scheint Ricœur etwas im Blick zu haben, das sich in dem Moment realisiert und verwirklicht, in dem der Erstsinn aufgebaut wird, ohne jedoch mit dem wörtlich zu verstehenden Gehalt des Erstsinns (etwa den berührbaren Schmutzpartikeln) identisch zu sein. In diese Richtung gehen jedenfalls seine eher tastenden Formulierungen. „Im Unterschied zu einem bloßen Vergleich, den wir von außen *betrachten* können, bildet das Symbol gerade die Bewegung des ersten Sinnes, die uns am verborgenen Sinn teilhaben läßt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne

[1011] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 176.

[1012] Symbolik des Bösen, S. 402f; die Figur der Selbstnegation der Symbole legen Bezüge zum protestantischen Prinzip nahe und begründen beispielsweise die Entmythologisierung aufgrund der Struktur des Symbols selbst und damit von innen heraus. Aber auch ein Vergleich mit der Selbstzerstörung der prototypischen Lebenswelt Blumenbergs („Paradies") legen sich nahe, auch wenn dieser Husserlschüler dies durch die Intentionalität begründet.

[1013] Symbolik des Bösen, S. 403.

[1014] Symbolik des Bösen, S. 403.

[1015] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 176.

[1016] Symbolik des Bösen, S. 403.

[1017] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 176.

[1018] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 165.

[1019] Das heißt übrigens nicht, dass der Erstsinn notwendigerweise destruiert werden muss. So hat etwa Umberto Eco in seiner Symboltheorie darauf aufmerksam gemacht, dass die Symbole zwar *per definitionem* „einen zweiten Sinn (andeuten), aber sie können auch wörtlich genommen werden, ohne daß die kommunikative Verbindung gefährdet würde." (Umberto Eco: Semiotik und Philosophie der Sprache, München: Fink 1985, S. 209) In einem kultischen Reinigungsbad etwa lebt der symbolische Sinn nicht davon, dass nicht wirklich gereinigt werden darf; sollte es aber tatsächlich eine physischen Reinigungseffekt geben, so ist dieser nicht gemeint. Zentral ist hier vielmehr, dass durch diesen äußeren Erstsinn „etwas Universelles und Wesentliches" (ebd., S. 213) ausgesagt wird. Ricœur stellt den letztgenannten Aspekt nicht ausdrücklich heraus, doch scheint er ihn ungesagt vorauszusetzen und so kann dieser Hinweis als Ergänzung verstanden werden.

daß wir die Ähnlichkeitsbeziehung mit unserem Verstand radikal erfassen können."[1020] Hier scheint er darauf hinzuweisen, dass sich die existenzielle Innenperspektive in dem Sinne von der Außenperspektive unterscheidet, als so die „Bewegung" des Erstsinns am Zweitsinn „teilhaben" lässt, der insofern über ein rein kognitives Erfassen des semantischen Gehalts hinausgeht. Der symbolische Zweitsinn ist genau dann und genau insoweit unreduzierbar auf einen rein semantischen Gehalt, als seine existentielle Realisierung im Vollzug des Erstsinns eine rein kognitive Bestimmung überschreitet. Natürlich kann man versuchen, nun wiederum diese „Realisierung im Vollzug" oder „Teilhabe"[1021] auf den Begriff zu bringen. Doch selbst wenn dies gelingen sollte, unterscheiden sich sowohl die Realisierung in der aktualen Wirklichkeit des Vollzugs bzw. der Teilhabe von dieser ihren begrifflichen Bestimmung. Die Aufhebung in den philosophischen Begriff ist genau dann unmöglich, wenn dieser Mehrwert von Vollzug oder Teilhabe als wesentlich für das Symbol erachtet wird.

Neben der zunächst genannten Allegorese stellt die „dogmatische Mythologie"[1022] die zweite verbreitete Fehlform der Interpretation auf der Ebene der philosophischen Reflexion dar. Sie ist der Allegorese insofern entgegengesetzt, als hier die Bilder nicht abgelegt, sondern im Gegenteil für die eigentliche Wahrheit des Symbols gehalten werden. Werden Symbol oder Mythos objektiviert oder dogmatisiert, etwa um sie vor der Gefahr des Glaubenszerfalls und der Beliebigkeit zu bewahren, verlieren sie paradoxerweise genau deswegen ihre Kraft. Insofern könnte man diese Fehlform einer „dogmatischen Mythologie", die Ricœur mit der Gnosis als Fehlform einer spekulativen Mythen- und Symboldeutung verbindet, auch als „unglückliches Symbolbewusstsein" bezeichnen.[1023] Die Ursachen hierfür sind wiederum in den strukturellen Eigenschaften des Symbols zu finden, das gerade nicht auf den Erstsinn abzielt, sondern diesen nur in Gebrauch nimmt, um den Zweitsinn zu realisieren. Wird diese Selbstkritik des Symbols in Form einer Selbstnegation geleugnet, bleibt nur noch der Erstsinn. Um beiden Fehlformen zu entgehen, schlägt Ricœur eine „schöpferische Interpretation"[1024] als Ausweg vor. An Stelle des hermeneutische Zirkels möchte er eine „Wette" setzen, der es darum geht, „daß ich den Menschen und den Zusammenhang zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein aller Seienden besser verstehen werde, wenn ich der Anweisung des symbolischen Denkens folge", als dies ohne ein solches symbolisches Denken der Fall wäre. Das symbolische Denken werde sich, so hofft Ricœur, auf diese Weise selbst „verifizieren"[1025]. Diese Selbstplausibilisierung des Symbols vergleicht er mit der Kantischen transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus der *Kritik der reinen Vernunft*. „Die transzendentale Deduktion im kantischen Sinn besteht darin, einen Begriff durch den Aufweis zu rechtfertigen, daß er die Konstitution eines Gegenstandsbereichs möglich macht. (…) Denn das als Erschließer und Lesemeister der menschlichen Realität verwendete Symbol wird (…) verifiziert sein durch seine Fähigkeit, jenen Bereich der menschlichen Erfahrung (…) heraufzurufen, zu erhellen, zu ordnen".[1026] Die symbolische Sprache „verifiziert" sich also zunächst darüber, dass sie Wirklichkeit erschließt und verständlich macht. Ricœur hält dies aber noch insofern für missverständlich, als der Vergleich mit der transzendentalen Deduktion so vermuten lassen könnte, „die Rechtfertigung des Symbols durch sein Enthüllungsvermögen bringe eine bloße Erweiterung des *Selbstbewußtseins*, eine bloße Erweiterung des Reflexionsbezirks während

[1020] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 165.

[1021] Die Bezeichnung als „Teilhabe" findet sich auch an weiteren Stellen (Die Interpretation, S. 45), und das ontologische Verständnis ist für Ricœurs Symboltheorie insgesamt konstitutiv. Doch muss dies nicht notwendigerweise ein vorkritisches Symbolverständnis implizieren, so lange der Bezug auf das konstruktiv beteiligte Bewusstsein und seine aktualisierende Rezeption herausgestellt wird. Zum möglichen Wahrheitsaspekt des Teilhabegedankens siehe unten, Punkt 3.3.1.

[1022] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 177.

[1023] Hegels „unglückliches Bewusstsein" in der *Phänomenologie des Geistes* hat zwar inhaltlich gesehen bereits einen Vorgriff der Versöhnung, die seinen inneren Widerspruch bewältigen soll, doch ist ihm diese Versöhnung ein rein äußerliches, sozusagen objektives Geschehen. Damit bezeichnet es eine Position, in der es faktisch nun doch wiederum diese äußere Versöhnung verbürgen muss (erst im Bereich der „Vernunft" wird eine Symmetrie objektiver Wahrheit und subjektiver Gewissheit eintreten, in denen beide Seiten von der Kategorie her bestimmt werden). Der Selbstwiderspruch des unglücklichen Bewusstseins besteht demnach darin, inhaltlich bereits die Versöhnung zu antizipieren, diese aber faktisch als ihm äußere nur zu behaupten, in Wahrheit sie aber seinerseits selbst verbürgen zu müssen. Damit steht es im Widerspruch einerseits zu sich selbst, weshalb es „verzweifelt" und andererseits zum Inhalt der antizipierten Versöhnung. Erst wenn es sich selbst auf den Gehalt seiner Vorstellung hin verlässt, diesen Gehalt damit in Anspruch nimmt und beides, sich selbst wie auch den von ihm verbürgten Gehalt aufs Spiel setzt, kann sich der Gehalt der Versöhnungsvorstellung als tragfähig erweisen und bewahrheiten (ein Vorgang, der sich religions- und dogmengeschichtlich, aber auch religionspsychologisch leicht illustrieren ließe).

[1024] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 177.

[1025] Symbolik des Bösen, S. 403.

[1026] Symbolik des Bösen, S. 404.

eine durch die Symbole belehrte Philosophie eine qualitative Umformung des reflexiven Bewußtseins zur Aufgabe hat."[1027] Der Wirklichkeitsbezug der Symbole geht insofern über Formen reflexiver Selbsterkenntnis hinaus, als in diesem Fall nicht die transzendentale Subjektivität unsere Erfahrung der Wirklichkeit prägt und ordnet, sondern umkehrt eine „qualitative Umformung des Bewußtseins" durch ein neues Seinsverständnis erfolgt. Diese ontologische Dimension ist der zweite Unterschied zur reflexiven Selbsterkenntnis, denn bei einer solche geht nach Ricœur die „ontologische Funktion"[1028] des Symbols verloren, das als „Index der Situation des Menschen im Sein" verstanden werden muss, was freilich ebenfalls eine Form der Selbsterkenntnis impliziert, weshalb Ricœur darum folgerichtig Seinserschließung und Selbsterkennen nicht als Gegensätze, sondern diese als gegründet in jener verstehen will.[1029] Dabei räumt Ricœur an dieser Stelle bewusst die Möglichkeit ein, dass die Situation des Menschen im Sein durch die Symbole nicht nur erkannt, sondern realisiert wird, schließlich sind die Symbole nicht nur dazu in der Lage, „jenen Bereich der menschlichen Erfahrung (…) zu erhellen, zu ordnen", sondern auch ihn erst „heraufzurufen"[1030], so dass auch das Symbol, ähnlich wie die transzendentale Apperzeption im Falle Kants, „die Konstitution eines Gegenstandsbereichs (erst) möglich macht". Nicht wirklich überzeugen kann dagegen die angestrebte Ersetzung des hermeneutischen Zirkels durch eine auf diese Weise verstandene „Wette", schließlich handelt es sich hier um einen besonders anschaulichen Fall eines hermeneutischen Zirkels, der so lange unbedenklich bleibt, wie sich (die ohnehin in sich plurale und selbstkritische) Symbolik und die dadurch eröffnete Erfahrung des Wirklichkeitsbezugs gegenseitig korrigieren können und sich keineswegs notwendigerweise so gegenseitig implizieren und determinieren, wie das bei der recht pauschalen Formel „verstehen um zu glauben und glauben um zu verstehen" klingen mag.

Ricœur versteht die Aufgabe der Philosophie in Anbetracht des Symbols als „schöpferische Interpretation"[1031], in der „wechselweise" Reflexion im engeren Sinne und Spekulation zum Zuge kommen, wie er es am Beispiel der Symbole des Bösen aufzeigt. Die Reflexion geht von der Rationalität des Inhalts und der Beliebigkeit der äußeren Form aus. Ricœur bezeichnet sie daher als „essentiell ‚entmythologisierend'", da sie einen deutlichen Hang zur Allegorese entwickelt. In einem philosophiehistorischen Exkurs über Aristoteles, Augustinus bis hin zu Kant zeichnet er die wirkungsmächtigsten Formen einer reflexiven Mythen- und Symbolinterpretation am Beispiel der Symbole des Bösen nach. Eine so verstandene Reflexion interpretiert die betreffenden Symbole moralisch, beispielsweise entsprechend einer Allegorie des unfreien Willens. Eine solche Allegorie versteht den (philosophischen) Sinn als unabhängig von seiner äußeren Erscheinungsform artikulierbar. „Der philosophische Sinn verläßt hier triumphierend seine imaginative Hülle; wie Minerva im Schädel Jupiters war er bereits da, vollständig gerüstet. Der Mythos umgab ihn bloß wie ein Kleid, das, sobald man es von ihm genommen hat, seine ganze Bedeutung verliert. Der Allegorismus impliziert letztlich die Auffassung, daß der wahre, der philosophische Sinn schon vor der Fabel vorhanden war, während diese nichts als eine sekundäre Verkleidung darstellt, einen Schleier, den man absichtlich über die Wahrheit geworfen hat, um die Ungebildeten irrezuleiten." Die bildliche Einkleidung trägt als reine Form keinerlei eigene Bedeutungsdimension, so dass der Inhalt auch in Form der allegorischen Ausdeutung identisch bleiben kann. Die Allegorie stellt allerdings nur eine abzulehnende Extremform der reflexiven Mythen- und Symbolinterpretation dar. Diese muss keineswegs notwendig bis zur allegorischen Reduktion geht und zielt aber immer auf eine Verinnerlichung der Gehalte, weil die Symbole selbst nur die äußerliche und augenfällige Erscheinungsform einer eigentlich inneren Problematik verstanden werden. Der Vorteil einer solchen Mythen- und Symbolinterpretation ist offensichtlich, denn hier wird ein „äußerste(r) Punkt an Klarheit" erreicht. Aber: „Den Preis der größeren Klarheit müssen wir mit einem Verlust an Tiefe bezahlen." Wieder macht sich hier Ricœurs philosophischer Grundkonflikt zwischen der Rationalität und Klarheit des

[1027] Symbolik des Bösen, S. 404f; auch dieser Bezug auf Kant darf nicht allzu wörtlich und genau genommen werden, schließlich ist es gerade die Pointe der transzendentalen Deduktion (übrigens nicht der empirischen, sondern allein der reinen Verstandesbegriffe [Kategorien]), den Gegensatz von Selbstbewusstsein, Gegenstandsbewusstsein und objektiven Sachverhalten zu unterlaufen, allein schon deshalb, weil es schlichtweg unsinnig wäre, von Vorstellungen zu sprechen, die nicht unter die transzendentale Apperzeption gebracht werden können, also nicht ich-denke-fähig sind. Als „Reflexion" aber darf das aus Kantischer Sicht keinesfalls bezeichnet werden.

[1028] Symbolik des Bösen, S. 405.

[1029] Symbolik des Bösen, S. 405.

[1030] Symbolik des Bösen, S. 404; obwohl Ricœur deutlich zu dieser Möglichkeit tendiert, ist darüber an dieser Stelle nicht wirklich zu befinden, da nicht deutlich wird, ob das Symbol nur die menschliche Erfahrung des Seins prägt und ermöglicht, oder dieses Sein selbst und ob er diese Unterscheidung überhaupt macht und nicht doch wie Kant kritisch in Frage stellt.

[1031] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, S. 170; die folgenden Belegen finden sich dort S. 176; 182 und 188f.

philosophischen Begriffs und der größeren Tiefe und dem Reichtum symbolischer Sprache geltend. „Was sie (die Reflexion, JT) ausklammert, was sie nicht aufnimmt, ist diese dunkle Erfahrung des Bösen, die doch in verschiedener Weise in der Symbolik des Bösen hervortritt und im eigentliche Sinn gerade das ‚Tragische' des Bösen ausmacht." Insbesondere eine anthropologische Interpretation der Symbole droht die eigentümliche Tiefe und Vielschichtigkeit aus den Augen zu verlieren. „Eine Symbolik, die nur die Seele, das Subjekt, das Ich symbolisieren wollte, ist von Anfang an ikonoklastisch ausgerichtet, denn sie beruht auf einer Spaltung den ‚psychischen' und den anderen Funktionen des Symbols: der kosmischen, nokturnen, onirischen und poetischen Funktion; eine Symbolik der Subjektivität bezeichnet bereits einen Bruch in der symbolischen Totalität. Wenn das Symbol nicht mehr auf mehreren Bedeutungsregistern zugleich spielt, löst es sich allmählich auf." Was einer solchen allegorisierenden Reduktion entgegen steht ist also gerade die vieldimensionale Gebundenheit des Symbols, die gleichermaßen auf seine ontologische Verwurzelung, als auch die ontologische Verwurzelung des Menschen abzielt. „Die Symbolik des Bösen versinnbildet in ihrem Grund nie bloß die Subjektivität, das abgetrennte menschliche Subjekt, die Bewußtwerdung, den vom Sein abgesonderten Menschen, sondern immer auch die Verflechtung des Menschen mit dem Sein." Die angeführten Hinweise Ricœurs sind in mindestens zweifacher Hinsicht interessant. Einmal ist es gerade die Gebundenheit des Symbols, die er später als entscheidendes Differenzkriterium im Gegensatz zur Metapher anführt; wird die Gebundenheit hier als Ursache der Unreduzierbarkeit des Symbols genannt, ist die Metapher entweder reduzierbar oder es müssen noch weitere Gründe für die Unreduzierbarkeit der Metapher dargelegt werden, die dem Symbol scheinbar nicht zukommen. Zweitens stellt sich die Frage, inwiefern beispielsweise eine theologische Hermeneutik bleibend an mythologische und symbolische Formen gebunden bleibt und ob etwa auch Rudolf Bultmanns Programm einer existentialen Interpretation unter das hier ausgesprochene Verdikt anthropologisch-reduktiver Formen der Symbol- und Mytheninterpretation fällt.

Den philosophiegeschichtlichen Antipoden der Reflexion sieht Ricœur in der Spekulation[1032]. Im Gegensatz zur Reflexion will die Spekulation an der Rationalität der äußeren Form des Symbols festhalten und zeigen, dass man dem Symbol durch eine bloß moralisierende Allegorese nicht gerecht wird. Sie betont daher gegen die Reflexion Notwendigkeit und Rationalität des Symbolischen am Symbol. Als philosophiegeschichtliche Beispiele einer spekulativen Symbolinterpretation nennt Ricœur die Gnosis, Plotin, Spinoza und Hegel. Sie geht von der Beobachtung aus, „daß die Symbole des ‚Anfangs' ihren vollständigen Sinn nur aus ihrer Beziehung zu den Symbolen des ‚Endes' gewinnen", nämlich im Fall der Symbole des Bösen die Befleckung von der Reinigung, Schuld von Vergebung her usw., so „daß der Sinn immer vom Ende an den Anfang zurückvermittelt wird". Von hier aus kann dann sogar das zunächst bloß kontingente, bspw. das Böse, als notwendig verstanden werden. „Was gibt diese (…) rückläufige Bewegung des Sinnes zu denken? Fordert sie uns nicht dazu auf, von der Kontingenz des Bösen zu einer gewissen Notwendigkeit des Bösen hinüberzukommen?" Das ist jedenfalls dann der Fall, wenn innerhalb eines dialektischen Vermittlungsprozesses die jeweils nächste Stufe des Geistes die Wahrheit der vorigen ist. Damit muss man sich keineswegs für eine Geschichtsphilosophie aussprechen, die Erscheinungsformen des Geistes und Geschichtsverläufe deduktiv als notwendig erschließt. Denn „das Notwendige wird hier erst im Nachhinein ersichtlich, vom Ende her gesehen, und immer ‚dennoch' – ‚trotz' der Kontingenz des Bösen". Es handelt sich nicht um eine absolute Notwendigkeit, die sich losgelöst von jeder historischen Bedingtheit darlegen ließe, sondern um eine Notwendigkeit, die relational die Bedingtheit der Perspektive und des Standpunkts bezogen, aber darum nicht weniger notwendig ist, wird sie nur in ihrem (transzendental) bedingenden Charakter erkannt. Und Ricœur nimmt noch eine weitere wichtige Modifikation vor. Wenn Plotin, Spinoza und Hegel scheitern, „müssen wir dann die Antwort auf unsere Frage nach der Verstehbarkeit nicht eher auf seiten einer verstehbaren Geschichte als einer Logik des Seins suchen?" Wahrheit und vielleicht auch Notwendigkeit (im Sinne einer konstitutiven Funktion) der aufgeführten Elemente sind nicht mehr mittels des Begriffs zu erweisen, eine „Synthese" der Elemente, eine Sammlung des Sinnes ist allenfalls narrativ möglich. Damit gibt Ricœur einen antizipierenden Ausblick auf die weitere Entwicklung seines philosophischen Werks.

3.1.3 Ricœurs Freudlektüre: Sprache der Kraft und Sprache des Sinns

3.1.3.1 Symbolhermeneutik und konkrete Reflexion

Schon in der *Symbolik des Bösen* unterscheidet Ricœur neben dem kosmischen und poetischen einen onirischen Aspekt der Symbole. Sie bietet durch den Rückgriff auf Symbole und Mythen eine reichhaltige

[1032] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 190ff, dort auch die folgenden Belege.

Erweiterung der inhaltlichen Grundlagen, die auf Basis der früheren transzendental-phänomenologischen Methodologie niemals möglich gewesen wäre. Wie ist mit diesem reichhaltigen Material umzugehen? Wie lässt sich deren Verwertung methodologisch rechtfertigen? Wenn das Cogito dem Sein nicht mehr einfach als transzendentaler Konstitutionsgrund gegenüber steht, sondern im Sinne einer zweiten kopernikanischen Wende gleichzeitig im Sein verwurzelt gedacht werden muss, ergeben sich aus dieser ontologischen Neuverortung, die in gewissem Sinne Heidegger Neuausrichtung der Hermeneutik analog ist, zwangsläufig Konsequenzen auch für die Methodologie, das Cogito, die Reflexion usw. So lautet das ontologische Fazit der „Symbolik des Bösen" präzise auf den Punkt gebracht: „Das Symbol gibt zu denken, daß das Cogito im Innern des Seins ist und nicht dieses umgekehrt in ihm."[1033] Bernhard Waldenfels umreißt die Konsequenzen so, dass „daraus (…) die Forderung (erwächst), von den Symbolen her nicht nur Strukturen der Reflexion, sondern auch Strukturen der Existenz zu erarbeiten, die den Seinszusammenhang mitartikulieren. In dieser Überfülle methodischer Hinweise, in diesem Wechsel von Einsatz und Gegeneinsatz spiegelt sich die Verlegenheit eines Denkens, das wohl doch zuviel gleichzeitig will. Von der Fülle des sprachlich artikulierten Seins ausgehen – Glauben durch Wetten, Wetten durch Verstehen ablösen – auf die symbolische Gabe mit einer autonomen Setzung antworten (…) – das autonome Selbst ins Sein zurücknehmen."[1034]

Die Gefahr des Ricœurschen Ansatzes ergibt sich aus diesem recht unvermittelten Kontrast konkreter, positiv gegebener historischer Befunde einerseits und deren reflexionstheoretisch-spekulativen Bewältigung andererseits. Die Auseinandersetzung mit Freud kann die Durcharbeitung der hermeneutischen, reflexionstheoretischen und methodologischen Konsequenzen nicht ersetzen. Doch ist auch dieser Umweg wiederum ein lohnender, denn er „erdet" sein Projekt in einer Theorie, die sich erstens als wichtige Autorität in der zentralen Fragestellungen des Ricœurschen Denkens erwiesen hat, nämlich den Problemen der Erschließung des Willens, insbesondere des unfreien Willens, über seine Ausdrucksgestalten, insbesondere die onirischen Dimensionen seiner Symbolisierungen. Zweitens entstammt dieser Diskurs einer völlig anderen Forschungstradition und kann so durch seine neue Perspektive wichtige Korrekturen beisteuern. Schließlich geht es der Psychoanalyse weder um die konkreten, symbolisch-mythologischen Befunde der Religionsgeschichte noch um eine metatheoretische Reflexion ihrer methodologischen Erschließung oder deren ontologische Konsequenzen: Ihre besondere Stärke liegt vielmehr genau in der Ausfüllung des sich abzeichnenden Zwischenraumes, indem sie aus der praktischen Analysesituation heraus ihre eigene Theoriesprache entwickelt, und zwar in einer zumindest relativen Unabhängigkeit von direkten philosophischen Schulrichtungen (wenn man dem terminologischen Schwanken Freuds einen positiven Sinn abgewinnen kann). Schon hier zeichnet sich ab, dass die Beschäftigung mit Freud auch dann aus dem phänomenologischen Gewinn rechtfertigt wird, auch wenn es sich im methodischen Selbstverständnis um eine „Anti-Phänomenologie" handelt.[1035]

Auffälliger Weise hat Freud nie eine explizite psychoanalytische Symboltheorie vorgelegt. Doch die Interpretation der sich insbesondere in Träumen manifestierenden Erscheinungsformen innerpsychischer Prozesse gehört seit der Veröffentlichung von Freuds „Traumdeutung" im Jahr 1900 zum ureigensten Aufgabengebiet der Psychoanalyse. Ein psychoanalytischer Zugang zur Traumsymbolik verspricht daher einen unvergleichlichen Einblick in die Zusammenhänge des Unbewussten mit seinen Ausdruckformen, die der Hermeneutik ansonsten verborgen bleiben müssen. Allerdings stellen sich diesem erhofften Erkenntnisgewinn erhebliche Schwierigkeiten entgegen, von denen hier zunächst nur die beiden wichtigsten genannt sein sollen, deren erste die Symbole und Sinngestalten im Allgemeinen, die zweite die Bewusstseins- und Subjektivitätstheorie im Besonderen betrifft. Zum einen versteht sich die Psychoanalyse nicht als hermeneutische Teildisziplin, die mit Theoriekonzepten wie demjenigen Ricœurs kombiniert werden könnte. Denn erstens entspricht sie ihrem Selbstverständnis nach naturwissenschaftlichen Methodologien und Standards, was (wiederum dem Selbstverständnis nach) eine hermeneutische Auffassung prinzipiell ausschließt. Zweitens erhebt sie einen kritisch-reduktiven Anspruch gegenüber kulturellen Sinnformationen, die sie nur als (systematisch verzerrte) Ausdrucksformen innerpsychischer Konflikte auffassen kann. Diese beiden Punkte beziehen sich als wissenschaftstheoretisch-methodologisches Selbstverständnis der Psychoanalyse auf kulturelle Sinngestalten insgesamt und das Verständnis der Symbole im Besonderen und machen eine konstruktive Auseinandersetzung mit alternativen Forschungsansätzen problematisch bis unmöglich. Hinzu kommt als zweite Hauptschwierigkeit der scharfe Gegensatz der Psychoanalyse gegenüber

[1033] Symbolik des Bösen, S. 405.

[1034] Bernhard Waldenfels: Paul Ricœur und die Umwege der Deutung, in: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt: Suhrkamp 1987, S. 266-335, hier S. 299.

[1035] Das genauere Verhältnis von Phänomenologie und Psychoanalyse in Die Interpretation, S. 385-428 (prägnant zusammengefasst von Bernhard Waldenfels: Paul Ricœur und die Umwege der Deutung, S. 305-307).

traditionellen Formen von Subjektivitätsphilosophien, der Ricœurs reflexionsphilosophischen Ansatz in Frage stellen muss. Daher stellen sich Ricœurs Freudlektüre mindestens zwei Hauptaufgaben, erstens eine hermeneutisch erschließende Darstellung und Anwendung von Freuds Symboltheorie sowie zweitens die Herausarbeitung einer möglichen Kompatibilität seines eigenen Gesamtansatzes mit dem Ertrag der psychoanalytischen Symboltheorie.[1036]

Während die „Symbolik des Bösen" noch eine einsinnig affirmative Hermeneutik entwirft, die unter das Label einer „Hermeneutik des Vertrauens" gestellt werden kann, gehört die Konfrontation mit Freud in das Programm einer Auseinandersetzung mit der „Hermeneutik des Verdachts"[1037], wie sie die drei großen „Meister" der „Schule des Zweifels"[1038] Marx, Nietzsche und Freud etabliert haben.[1039] Zeichneten sich die verschiedenen Formen der Symbolerschließung bis dahin mehr durch einen integrativen Charakter aus, indem sie sich ergänzten und aufeinander aufbauten, kommt es nun zu einem wirklichen „Konflikt der Interpretationen".[1040] Die Voraussetzung hierfür ist im Neuverständnis der Reflexionsphilosophie zu suchen, auf das bereits hingewiesen wurde. In einer traditionell verstandenen Subjektphilosophie, wie sie Ricœur trotz aller Einschränkungen teilweise zunächst noch vorschwebte, koinzidieren (zumindest idealiter!) im Selbstbewusstsein Gewissheit mit gehaltvoller Wahrheit.[1041] Das Selbstbewusstsein wird auf diese Weise zum Prinzip, d.h. zu Ausgangspunkt und Geltungsgrundlage zugleich. Die affirmative Symbolhermeneutik im Rahmen einer konkreten Reflexion muss daran zunächst nicht unbedingt viel ändern. Zwar ist die Erschließung des inhaltlichen Reichtums, wie sie über die symbolisch-mythologischen Traditionen vermittelt wird, daraufhin angelegt, dass eine gehaltvolle Anthropologie an den Umweg über die kulturellen Sinngestalten verbunden ist. Doch kann das Subjekt weiterhin als Ursprungsort des Sinns gelten und die Wahrheits- und Geltungsansprüche auf die bewusstseinstheoretische Subjektivitätstheorie zurückverwiesen bleiben.[1042] So gewiss das Selbstbewusstsein im aktualen Selbstbezug sein mag, bleibt es doch leer, eine

[1036] Damit möchte ich zwei Fragen zurückstellen, die für sich genommen wichtig und zurecht umstritten, für unseren Zusammenhang aber nicht entscheidend sind. Einmal handelt es sich dabei um die Frage, inwiefern Ricœurs Freudlektüre historisch und philologisch tragfähig ist und Freuds Position gerecht werden kann. Insbesondere die These Ricœurs, Freuds Ansatz impliziere schon von sich aus und notwendigerweise eine affirmative Subjektivitäts- und Kulturtheorie muss an dieser Stelle vernachlässigt werden. Ebenfalls vernachlässigen werden wir den Sachverhalt, dass Ricœur zum damaligen Zeitpunkt seine Hermeneutik noch regional auf die Interpretation der Symbole beschränkte, seine Freudlektüre dagegen nicht als eine Deutungsmöglichkeit neben anderen verstand.

[1037] Die Interpretation, S. 45-49.

[1038] Die Interpretation, S. 46.

[1039] Die Interpretation, S. 47; vgl. Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 68ff; der Hinweis auf das von Marx, Nietzsche und Freud kritisierte „falsche Bewusstsein" auch in Existenz und Hermeneutik, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 28f.

[1040] Die Interpretation, S. 33-49; Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, insbesondere S. 199-204; Veronika Hoffmann: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfilder: Matthias Grünewald Verlag 2007; Ingolf U. Dalferth; Radikale Theologie (ThLZ. F 23), Leipizig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, S. 123; David Stewart: The Hermeneutics of Suspicion, in: Journal of Literature and Theology 3 (1989), S. 296-307; Erin White: Between Suspicion and Hope. Paul Ricœurs Vital Hermeneutics, in: Journal of Literature and Theology, S. 5 (1991), S. 311-321; Brian Leiter: The Hermeneutics of Suspicion. Recovering Marx, Nietzsche, and Freud, in ders.: The Future of Philosophy, Oxford: University Press 2004, S. 74-105.

[1041] Ob man das tatsächlich überhaupt für einen einzigen der klassischen subjektivitätstheoretischen Entwurf der üblichen Verdächtigen behaupten kann, ist eine durchaus berechtigte Rückfrage, implizieren sie doch jeder auf seine Weise eine notwendige „Detour", die gehaltvolle Erkenntnis durch notwendige Vermittlung erst erschließt. Um nur die üblichen Verdächtigen zu nennen: Für Descartes als Ahnherren dieser Tradition wäre in diesem Zusammenhang die Rolle des Gottesgedankens für die Möglichkeit gehaltvollen Denkens zu untersuchen. Fichte dagegen hat erstens das transzendentale Ich deutlich vom individuellen unterschieden, zweitens den vermeintlichen Königsweg der intellektuellen Anschauung (ebenso wie Schelling) bald als Sackgasse durchschaut und drittens selbst zu Zeiten, als er sie noch als notwendige Voraussetzung gehaltvollen Wissens und Handelns ansah, niemals die These vertreten, ihre inhaltliche Erschließung sei ohne den Umweg über Vermittlungen oder den Gedanken der Entäußerung möglich.

[1042] Dass dies nur eine mögliche Lesart ist, sei hier eigens betont. Denn Dezentrierung und Entäußerung sorgen dafür, dass sich das Subjekt von außen her bestimmen muss oder bestimmt vorfindet, die transzendentale Funktion der eigenen Subjektivität nur so erschlossen wird. Dadurch entsteht notwendig die Zweideutigkeit, ob man nun die Angewiesenheit auf die Außenvermittlung auf eine bloß inhaltliche oder noetische Ebene beschränken kann, der eine transzendentale oder ontologische Konstitution durch das Subjekt entgegen steht. Oder aber ist das scheinbare Subjekt ein bloßer Effekt solcher Außenverhältnisse (kommunikativer Interaktionen o.ä.)? Muss etwa die historische Kultur über die transzendentale Synthesisfunktionen des Subjekts konstituiert und auf sie zurück geführt und begründet werden oder umgekehrt das „Subjekt" im historischen Fluss der Geschichtlichkeit? Oder ist die Verhältnisbestimmung dialektisch vorzunehmen, was aber zunächst eine reine Verlegenheitsauskunft sein dürfte, so dass sich die Frage stellt, wie das genau aussehen könnte?

„ebenso nichtige wie unüberwindbare Wahrheit“.[1043] Daher ist es zumindest noetisch auf dasjenige angewiesen, „was Dilthey die Objektivationen des Lebens nannte“[1044]. Diese Form einer hermeneutischen Wende lässt sich die Symbole als Objektivationen des Lebens vorgegeben sein; es ist ein „Denken, das von den Symbolen ausgeht“[1045].

Nun mag man auch diese noch auf eine transzendentale Funktion des Subjekts zurückführen, und in der Tat scheint die aktual-punktuelle Einheitsfunktion selbst ihrerseits einer empirisch un-bedingten, transzendentalen Ebene zugeordnet werden zu müssen. Doch stellt sich die Frage, von wo aus eine solche Zuordnung erfolgen kann, wenn nicht aus den empirisch-zeitlichen Selbstdeutungen einer nun hermeneutisch zu verstehenden Subjektivität. Vor allem aber bleibt es dennoch ein reflexives Denken im Sinne einer „konkreten Reflexion“, weil es die so erarbeiteten Inhalte denkend bewältigt und affirmiert.[1046] Die Tatsache, dass das Unvermögen der Reflexion und ihre Angewiesenheit auf die Hermeneutik gerade an den Symbolen des Bösen evident wird, wirft ein Licht auf die prinzipiell beibehaltene Aufgabenbestimmung der *spekulativen* Reflexion, die zunächst nur in diesem einen Fall der spekulativen Bewältigung und Aufhebung des Bösen und damit am Problem der Theodizee scheitert. Konkrete Reflexion grenzt sich so gegen zwei Alternativen ab, denn einerseits wird die Hermeneutik der Symbole zwar eingeführt, bleibt aber nicht zuletzt aufgrund ihrer eigenen Gegensätzlichkeiten auf eine reflexive Bewältigung und Verarbeitung angewiesen. Andererseits kommt die Spekulation an ein Ende, das nicht einfach mit dem Scheitern einer „reinen“ Reflexionsphilosophie identifiziert werden sollte, denn auch nach Einführung der Symbolhermeneutik in der *Symbolik des Bösen* blieb die Spekulation ja Abschlussfigur der unterschiedlichen Stufen des Symbolverstehens. Das Scheitern der Spekulation im Bereich der Symbolik des Bösen bezieht sich hier vielmehr auf deren Aufgabe, die wesenhaft in dualistischen Differenzen, Gegenbegriffen und Positionen verfahrende Reflexion in die Eindeutigkeit eines abschließenden Standpunktes aufzuheben.

Ganz anders stellt sich die Lage in Ricœurs Freudbuch dar. Hier wird das Problem noch einmal radikal verschärft. Eine affirmierende Hermeneutik im Sinne Diltheys reicht deswegen nicht mehr aus, weil das so erschlossene Bewusstsein „von Anfang an durch ein falsches *Cogito* ausgefüllt ist“, und daher „das angeblich unmittelbare Bewußtsein zuerst ein ‚falsches Bewußtsein’ ist“.[1047] Darum ist jede Subjektphilosophie auf eine „Hermeneutik des Verdachts“ angewiesen, denn „Marx, Nietzsche und Freud lehrten uns, wie man dessen List entlarven kann. Darum müssen wir von nun an jede Wiederentdeckung des Subjekts des Cogito in den Denkmalen des Lebens mit einer Kritik des falschen Bewußtseins verbinden; eine Philosophie der Reflexion ist wesensmäßig das genaue Gegenteil einer Bewußtseinsphilosophie.“[1048] Genau hierin liegt auch die Ursache dafür, warum die Psychoanalyse von Ricœur als anti-phänomenologisch bezeichnet wird. Weil das unmittelbare Bewusstsein, so wie es erscheint, zunächst „falsches“ Bewusstsein ist, ist weder seinen Inhalten zu trauen, noch ist es ein verlässliches Erkenntnissubjekt. Die „Verständlichkeit ist dem Bewußtsein unerreichbar, weil diese von der Ebene der Sinnbildung durch die Schranke der Verdrängungen abgeschnitten ist. Der Gedanke, daß das Bewußtsein von seinem eigenen Sinngehalt durch ein Hindernis getrennt ist, das sich seiner Herrschaft wie seiner Kenntnis entzieht, ist der Schlüssel zu Freuds Topik: Die Dynamik der

[1043] Existenz und Hermeneutik, S. 28.

[1044] Existenz und Hermeneutik, S. 28.

[1045] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 176ff. Dazu Hermann Josef Meurer: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols ‚Gottesherrschaft/Reich Gottes“, Bodenheim: Philo 1997, S. 362f, auch den Hinweis in Anm. 1460 (sic).

[1046] Die Frage nach der genauen Verhältnisbestimmung des reflexiv-transzendentalen und des hermeneutischen Subjektgedankens durchzieht Ricœurs Werk bis zum Schluss und bleibt auch nicht zufällig in der Sekundärliteratur umstritten; diese Zweideutigkeit lässt sich nicht allein auf die philosophischen Präferenzen der beteiligten Autoren zurückführen, sondern liegt in der prekären Ambiguität der Sache begründet, die sich hier andeutet: lässt sich der von einer aktualen Gewissheit begleitete Einheitsmoment des Selbstbezugs transzendental-reflexiv verstehen? Muss man ihn gar so verstehen? Welche begründungstheoretischen, hermeneutischen und vor allem ontologischen Konsequenzen haben die alternativen Antwortversuche auf diese Fragen?

[1047] Existenz und Hermeneutik, S. 28

[1048] Existenz und Hermeneutik, S. 28f; dieses Problem bildet die Schlüsselfrage der zuverlässigen und grundsoliden Arbeit von Stephan Orth: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg: Herder 1999; ausgezeichnet zu diesem Punkt aber (trotz des im Anschluss an das eben gebrachte Zitat verwirrenden Titels) auch der Aufsatz von Jean-Marc Tétaz: Eine Philosophie des Selbst aber keine Reflexionsphilosophie. Hermeneutik als Theorie der konkreten Subjektivität, in Burkhard Liebsch (Hg.): Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen, S. 130-145. Die verwirrende Uneinheitlichkeit der Terminologie ist kaum auf die Übersetzer, teilweise auf die mangelnde Unterscheidung unterschiedlicher Werkphasen, doch nicht zuletzt auch auf Nachlässigkeiten (positiv ausgedrückt: die experimentelle Terminologie) Ricœurs zurück zu führen.

Verdrängung erfordert, da sie das System des Unbewußten außer Reichweite rückt, eine Interpretationstechnik, die den Verzerrungen und Verschiebungen gerecht wird, wie sie die Traum- und Neurosenarbeit in beispielhafter Weise veranschaulichen. Daraus ergibt sich, daß das Bewußtsein selbst nur ein Symptom ist."[1049]

Inwiefern bleibt eine Reflexionsphilosophie unter diesen Umständen überhaupt noch möglich? Ausgangspunkt bleibt auch für eine Philosophie der konkreten Reflexion die grundlegende Unterscheidung von Gewissheit und Wahrheit des Selbstbezugs. „Eine reflektive Philosophie ist das Gegenteil einer Philosophie des Unmittelbaren. Die erste Wahrheit – ich bin, ich denke – bleibt ebenso abstrakt und leer wie unbezwinglich. Sie muss ‚mediatisiert' werden durch die Vorstellungen, Handlungen, Werke, Institutionen und Denkmäler, welche sie objektivieren; in diesen Objekten, im weitesten Sinne des Wortes, muss das Ego sich verlieren und finden. In einem etwas paradoxen Sinne können wir sagen, daß eine Philosophie der Reflexion keine Philosophie des Bewußtseins ist, wenn man unter Bewußtsein das unmittelbare Bewußtsein seiner selbst versteht."[1050] Auch die unmittelbare Selbstgewissheit des Gefühls hilft hier nicht weiter, denn sie bringt „(e)ine Gewißheit zwar, aber eine Gewißheit ohne Wahrheit", und damit „nur ein Gefühl, nicht eine Idee"[1051]. Die Apodiktizität des Bewusstseins wird von seinen Gehalten grundsätzlich und bleibend unterschieden und kann von diesen auch nicht mehr eingeholt werden kann, so dass die Nicht-Übereinstimmung von Selbst und Bewusstsein prinzipialisiert wird. Das Bewusstsein ist nicht mehr noetisch-ontologisches Prinzip, sondern wird selbst problematisch. „Das Bewußtsein selbst ist mir von Grund auf unbegreiflich geworden."[1052] Die Psychoanalyse kann so als Beitrag zur Unterscheidung leerer Selbstgewissheit und inhaltlicher Selbsterkenntnis werden. „Vor Freud waren zwei Momente im Cogito miteinander vermischt: das Moment des Apodiktischen und das Moment der Adäquation. (…) Die Psychoanalyse treibt einen Keil zwischen das Apodiktische der absoluten Existenzsetzung und die Adäquation des Urteils über das *So-Sein*. (…) Die Reflexion hat die Sicherheit des Bewußtseins eingebüßt. *Was* ich bin ist ebenso problematisch, wie apodiktisch ist, *daß* ich bin."[1053]

Grundlage dieser Form der Subjektphilosophie sind die Konzepte der Dezentrierung, Entäußerung und Aneignung, wie Ricœur sie insbesondere von Nabert praktiziert sieht. Nur einer solchermaßen kritisch modifizierten Bewusstseinstheorie könnte es möglich sein, sich die entsprechende Kritik der Psychoanalyse anzueignen. Freuds gesamter Ansatz erscheint als eine radikale Kritik und eine Anti-Phänomenologie, denn anders als etwa Husserl vollzieht er „keine Reduktion *auf das Bewußtsein*, sondern (eine) Reduktion *des Bewußtseins*"[1054] selbst. Lässt sich das als bloße Kritik allein am falschen Bewusstsein verstehen oder betrifft es jede Subjektphilosophie insgesamt? Entscheidend ist für uns an dieser Stelle das Problem der Integrationsfähigkeit einer solchen Hermeneutik des Verdachts in eine hermeneutisch angelegte, affirmierende Subjektphilosophie.[1055]

Darüber hinaus unterstellt Ricœur aber nun auch Freud, dass auch er sein Programm nicht im Sinne es eliminativen Reduktionismus durchführt, sondern auf eine „authentischere Sprache" und ein „neues Reich

---

[1049] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 139; außer den oben genannten Stellen insbesondere auch Die Interpretation, S. 128f und S. 434f.

[1050] Die Interpretation, S. 57.

[1051] Die Interpretation, S. 57. An der letzten Bemerkung sieht man die Problematik dieses Ansatzes bereits angedeutet, denn natürlich könnte man diese Selbstgewissheit, die Ricœur problematischer Weise mit dem Sich-selbst-Setzen und dem thetischen Urteil Fichtes gleichsetzt, genau als eine solche Idee bezeichnen. Anders gesagt ist auch die Bezeichnung dieser Identität als einer solchen eine inhaltliche Bestimmung, ob man sie nun reflexiv-begrifflich oder hermeneutisch versteht.

[1052] Das Bewußte und das Unbewußte: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 10; den sachlichen Grund hierfür sieht Ricœur in der Unterscheidung Husserls zwischen Adäquation und Apodiktizität, auf die zurück zu kommen sein wird (Die Interpretation, S. 431).

[1053] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderungen der Semiologie, S. 143; dass diese Aussage historisch gesehen so nicht haltbar ist zeigt schon ein kurzer Blick auf einen so klassischen wie problembewussten „Subjektphilosophen" wie Kant.

[1054] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderungen der Semiologie, S. 139; vgl. auch Die Interpretation, S. 132 und 434.

[1055] Ob man weiterhin von Reflexionsphilosophie sprechen kann oder muss hängt daher davon ab, ob sich das Subjekt noch „setzt" oder ausschließlich gesetzt wird und Selbstbewusstsein zu einem bloßen Epiphänomen ohne kritische Kompetenz und transzendentale Funktion wird. Die Äußerungen Ricœurs hierzu sind nicht immer eindeutig, lassen sich aber gleichwohl klären (s.u.).

der Wahrheit“[1056] abzielt, letztlich um eine „Wiederherstellung des vollen Sinnes“[1057] zu erwirken. Systematisches Gewicht könnte diese These dann erlangen, wenn es Ricœur gelingt, seine These zu erhärten, dass Freuds Programm einer kritischen, energetisch-regressiven Archäologie notwendigerweise eine affirmative, hermeneutisch-progressive Teleologie impliziert; auf diese Frage wird daher zurück zu kommen sein. In jedem Fall führen solche Aussagen dazu, dass Freud nicht mehr einseitig als Vertreter einer Hermeneutik des Verdachtes im Kampf der Interpretationen zur Kenntnis genommen wird, sondern als ein „privilegierter Zeuge des Kampfes insgesamt“[1058].

Zur Problematik von Ricœurs Hermeneutikbegriff sei an dieser Stelle nur Folgendes kurz festgehalten. Ricœur führt die Hermeneutik explizit als reine Symbolhermeneutik ein, die sich auf den Bereich des Doppelsinns bezieht, aber auch beschränkt. Das wird in mindestens zweifacher Weise zum Problem. Denn einerseits wird damit der Status seiner Freudlektüre unklar, die er ausdrücklich von seiner Freud-Interpretation unterscheidet.[1059] Zweitens aber muss er zeigen, dass auch die Reflexion schon von sich aus auf den hermeneutisch interpretierenden Rückgriff auf Symbole (und Mythen) angewiesen ist, um dieses Vorgehen überhaupt rechtfertigen zu können. Er knüpft mit seiner konkreten Reflexion an Jean Nabert an, der die Reflexion wie gesehen auf den Umweg Werke schickt, die als Zeichen vom Bewusstsein zeugen.[1060] Damit allerdings kann nicht gezeigt werden, warum wir gerade auf Symbole und Mythen und auf diese allein zurückgreifen sollen; vielmehr zeichnet sich so die Notwendigkeit einer allgemeinen Kulturhermeneutik ab.

3.1.3.2 Traumdeutung und Kulturhermeneutik mit psychoanalytischen Grundbegriffen

Ricœur geht von zwei grundlegenden Gemeinsamkeiten seines Ansatzes mit demjenigen der Psychoanalyse aus, ohne die eine Auseinandersetzung nicht möglich wäre. Erstens ist auch in der Psychoanalyse die Sprache das entscheidende Medium, in der sich sämtliche Gehalte erschließen; eine nur scheinbar selbstverständliche, in Wirklichkeit aber höchst konsequenzenreiche Behauptung. Analysiert werden auch in der Traumdeutung nicht etwa die Träume selbst, sondern jeweils „der Text der Traumerzählung“[1061]. Entsprechend ist auch „den ‚Triebschicksalen', um einen Freudschen Ausdruck aufzugreifen, (…) nur durch die ‚Sinnschicksale' beizukommen“[1062]. Die Konsequenzen für eine mögliche psychoanalytische Kulturtheorie klingen bereits an, wenn er fortfährt: „Hierin liegt der tiefe Grund aller Analogien zwischen Traum und Witz, Traum und Mythos, Traum und Kunstwerk, Traum und religiöser ‚Illusion' etc.“[1063] Diese Beobachtung ist nicht zuletzt deswegen so folgenreich, weil sie Ricœurs These von der Verwiesenheit einer Archäologie der Kraft auf eine Teleologie des Sinns ermöglicht und impliziert. Die zweite grundlegende Gemeinsamkeit, die die Psychoanalyse mit Ricœurs Gesamtansatz teilt, ist die Konzentration auf das Symbol. Auch die Psychoanalyse sieht im Symbol einen „Doppelsinn“ am Werk, so dass „im unmittelbaren Sinn ein anderer Sinn sich auftut und zugleich verbirgt.“[1064]

Ricœurs inhaltliche Auseinandersetzung mit Freud gliedert sich in loser Anknüpfung an den Aufbau von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ zunächst in eine Analytik, die er auch als „Freud-Lektüre“ bezeichnet (S. 73-351) und eine Dialektik, die „eine philosophische Freud-Interpretation“ umfasst (S. 353-564). Die jeweiligen Geltungsansprüche dieser Teile sind umstritten, doch wird unserem Zugriff nichts benommen, wenn wir sie insgesamt unter Vorhaben einer Deutung stellen, die sich an Freuds Schriften ausweisen und den betreffenden Fragestellungen bewähren kann, ohne doch einen strengen Nachweis eines ausschließenden Geltungsanspruches führen zu müssen. Insgesamt kann man durchaus sagen, dass die „Freud-Lektüre“ einen höheren historisch-exegetischen Anspruch stellt, während die „Freud-Interpretation“ experimentierfreudiger ist.

[1056] Die Interpretation, S. 47.

[1057] Die Interpretation, S. 68.

[1058] Die Interpretation, S. 74.

[1059] Auf die damit verbundenen Inkonsistenzen verweist Peter Welsen in seiner Arbeit (Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Rœurs, Tübingen: Niemeyer 1986).

[1060] Die Interpretation, S. 60.

[1061] Die Interpretation, S. 17.

[1062] Die Interpretation, S. 18.

[1063] Die Interpretation, S. 18.

[1064] Die Interpretation, S. 19.

Ricœurs Analytik erschließt das Freudsche Instrumentarium durch eine Rekonstruktion seiner formativen Phase und orientiert sich dabei grob chronologisch, indem sie von Freuds „Entwurf einer Psychologie“ von 1895 ausgeht, sich dann der „Traumdeutung“ von 1900 zuwendet, um sich anschließend den metapsychologischen Schriften von 1914 bis 1917 zu widmen. Die Besonderheit des frühen „Entwurfs“ liegt im Versuch einer radikal nicht-hermeneutischen Konzeption. Auch die „Traumdeutung“ führt in ihrem topischen Modell diesen Versuch einer antihermeneutischen Erklärungstheorie fort, doch wird sie nun (wie der Name bereits verrät) in einem hermeneutischen Rahmen verortet, denn erstens geht es nicht um die Träume und Traumsymbole an sich, sondern um die betreffenden Berichte des Analysanden und zweitens werden diese Berichte vom Analytiker ausdrücklich gedeutet. Die Deutung konzentriert sich dabei auf die Erschließung latenter Inhalte, die sich an den manifesten Vorstellungen gleichermaßen zeigen wie verbergen, wozu es einer speziellen Technik bedarf. Das berühmte siebente Kapitel der „Traumdeutung“ greift hierzu auf das Instrumentarium des „Entwurfes“ zurück, das in einem ersten topischen Modell zwischen Bewusstsein, Unbewusstsein und Vorbewusstsein unterscheidet.

Das besondere Interesse Ricœurs an der Freudschen Psychoanalyse erstreckt sich auf das, was er deren „gemischten Diskurs“ nennt. „Die Lektüre, von der wir ausgehen, betrachtet den freudschen Diskurs als einen solchen gemischter Art, in dem sich Fragen des Sinns (Sinn der Träume, der Symptome, der Kultur usw.) mit Fragen der Kraft (Besetzung, ökonomische Bilanz, Konflikt, Verdrängung usw.) verschränken. Ihr liegt die Annahme zugrunde, daß dieser gemischte Diskurs nicht eigentlich äquivoker Natur ist, daß er vielmehr der Realität, von der er Rechenschaft geben will, gerade entspricht, nämlich der Verflechtung von Sinn und Kraft in der Semantik des Wunsches.“[1065] Die Freudsche Psychoanalyse erlaubt es dem Hermeneutiker, Symbole und sonstige Sinnbildungen nicht einfach in ihrer Oberflächensemantik wahrzunehmen, sondern ihre Verwurzelung im Unterbewussten aufzudecken, die ihnen eine Wirkungskraft und Mächtigkeit verleiht, die aus der Oberflächensemantik der bereffenden Vorstellungen allein nicht nachzuvollziehen ist. Eine Symbolhermeneutik in dem Sinne, wie sie Ricœur bis dahin durchgeführt hat, gelangt über eine Kenntnisnahme der onirischen Aspekte, die die betreffenden Symbole neben den poetischen und kosmischen Dimensionen auszeichnen, nicht hinaus. Belehrt von der Psychoanalyse aber können die überraschenden Analogien zwischen ontogenetisch-individuellen Traumgestalten und phylogenetisch-kollektiven Symbolen und Mythen nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch beschrieben und vor allen Dingen erklärt werden. Freud eröffnet mit seinem Verweis auf unbewusste Triebe, Wünsche, Ängste und Prozesse eine völlig neue Wirklichkeitsdimension, deren Konflikte und Mechanismen sich in symbolischen Ausgestaltungen ausdrücken mögen, diese aber zu bloßen Symptomen relativieren.

Freuds grundsätzliche These lautet demnach, dass es zunächst unzugängliche Triebe, Wünsche und Ängste des Unbewussten sind, die die Genese einzelner Überzeugungen und Funktion der Psyche insgesamt steuern. Wie aber entwickelt Freud dann seine unterschiedlichen Modelle und welchen Status haben sie? Welcher ontologische Wirklichkeitsanspruch ist mit ihnen verbunden?

Die Modelle, die Freud entwickelt, müssen jedenfalls auch nachvollziehbar machen können, warum diese grundlegenden, das Denken, Fühlen, Wollen und Verhalten des Menschen bestimmenden Zusammenhänge dem erkennenden Zugriff entzogen sind und darum nur indirekt erschlossen werden können. Hier begegnet also erneut die grundlegende Figur des „Umwegs“, deren Notwendigkeit zunächst aus der bekannten Unmöglichkeit einer direkten Selbsterkenntnis resultiert; nun wird sie aber auch ermöglicht, und zwar durch die Auslegung derjenigen Ausdrucksgestalten, die als Konsequenzen und Auswirkungen der zunächst verborgenden Zusammenhänge diese indirekt reflektieren und widerspiegeln. Freuds eigene Version des Umwegs verläuft zunächst über Traumsymbole, zu deren Verständnis er seine psychoanalytischen Modelle ursprünglich entwirft, um so die betreffenden Phänomene nachvollziehbar zu machen. Einmal gewonnen, lassen sich diese Modelle zu umfassenden Deutungsmustern universalisieren, die menschliches Verhalten insgesamt und schließlich gar die gesamte Kultur als Ausdruckformen der so sichtbar gemachten Konflikte erschließen. Freud gebraucht hierzu im Wesentlichen drei grundlegende Modelle. Das genetische Modell verdeutlicht Gegenwärtiges durch den Rekurs auf seine Entstehungsprozesse, sei es individualgeschichtlich in der Kindheit oder universalgeschichtlich in der Phylogenese, die die Gegenwart beeinflussen, ja determinieren. Das ökonomische Modell dagegen erschließt Kräfte und Triebe in ihren Manifestationen durch Besetzung und Gegenbesetzung. Das topische Modell schließlich liegt in zwei Versionen vor. Während der frühe Freud in einer ersten Topik zwischen Bewussten, Unbewussten und Vorbewussten unterscheidet, verweist die bekanntere zweite Topik auf die Instanzen von Ich, Es und Über-Ich. Deshalb auch ähnelt diese Erschließung der eigentlichen Grundlagen dessen, was man Bewusstsein nennt, einer Art Anti-

[1065] Eine philosophische Freud-Interpretation, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 82.

Phänomenologie im Sinne einer „umgekehrten Epoché“[1066], die bereits erwähnt wurde. Ging es Husserl in seiner Epoché um eine Reduktion aller Inhalte und Vorstellungsgehalte auf das Bewusstsein, so dass diese fraglich, das Bewusstsein aber als das grundlegende und bekannte der Schlüssel zu den Gehalten wurde, so geht es Freud umgekehrt nicht um eine Reduktion auf das Bewusstsein, sondern um eine Reduktion des Bewusstseins selbst, das so ebenso wie Bewusstseinsgehalte und Objekte zu einem bloßen Oberflächenphänomen wird, das in Wahrheit durch die zugrunde liegenden Triebe und Kräfte gesteuert wird. Das scheinbar unbezweifelbar gegebene „Objekt ist nicht das unmittelbare Gegenüber eines mit unmittelbarem Bewußtsein begabten Ichs; es ist die Variable einer ökonomischen Funktion.“[1067] So wird nicht nur das Bewusstsein als Bündel bloßer Funktionen von Triebzielen entlarvt, wie uns die Theorie des Narzissmus lehrt, sondern auch die „objektiven“ Vorstellungen und Inhalte fallen einer Kritik der Triebschicksale anheim.

Denn die letzte Grundlage des gesamten von Freud erschlossenen Seelenlebens ist der Trieb. Er ist die letzte Wirklichkeit, hinter die nicht zurück gegangen werden kann; auch das Bewusstsein wird im Sinne der umgekehrten Epoché auf ihn zurück geführt. „Diese Umkehrung ist aber erst dann vollendet, wenn wir den Trieb als Grundbegriff setzen, der alles übrige als ein Triebschicksal bestimmt.“[1068] Der Trieb ist auch insofern unhintergehbar, als er die geistigen Konsequenzen an ihre körperlichen Grundlagen zurück bindet, denn er bildet den „Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem“ wie Freud sagt.[1069] Die leibliche Verwurzelung des Triebes kann kaum überschätzt werden, wie schon eine kurze Erinnerung an Sexualität oder Selbsterhaltung hinreichend verdeutlicht. „Es muß also nicht nur heißen, der Trieb drücke sich durch Vorstellungen aus – dies ist *einer* der von der repräsentierenden Funktion des Triebes abgeleiteten Aspekte. Es muss radikaler heißen, daß der Trieb selbst auf psychischer Ebene den Körper in der Seele repräsentiere, ausdrücke. Dies ist das vielleicht grundlegendste Postulat der Psychoanalyse, dasjenige, das sie als *Psycho*analyse qualifiziert.“[1070] Inhaltlich unterscheidet Freud zwischen dem Selbsterhaltungstrieb des Ich, dem Sexualtrieb und, insbesondere in seinen späteren Schriften, den Destruktions- oder Todestrieb. Die geringe Anzahl der unterschiedlichen, einander widerstreitenden Triebe steht in einem auffälligen Gegensatz zur Vielfalt der verschiedenen Vorstellungen und Repräsentanzen, denen sie zugrunde liegen und an denen sie in Erscheinung treten. „Die übergroße Mehrzahl der Symbole im Traum sind Sexualsymbole“, insbesondere das männliche Genital kommt häufig vor.[1071] Repräsentierte Themen beschränken sich außerdem in den allermeisten Fällen auf „den menschlichen Leib als Ganzes, die Eltern, Geschwister, Kinder, Geburt, Tod, Nacktheit“.[1072]

Denn freilich entzieht sich auch der Trieb trotz seiner Verortung im Unbewussten dem Zugriff nicht völlig, sonst könnte von ihm keine Rede sein. Also: „(W)ie kommen wir zur Kenntnis des Unbewußten?“[1073] Das Unbewusste des Triebes muss sich irgendwo zeigen und an einer Vorstellung oder psychischen Sinngestalt in Erscheinung treten. „Ein Trieb kann nie Objekt des Bewußtseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert. Er kann aber auch im Unbewußten nicht anders als durch die Vorstellung repräsentiert werden.“[1074] Obwohl also der Trieb *per definitionem* unbewusst und nie Inhalt einer Vorstellung ist, kann er dennoch an *seinen* Vorstellungen erschlossen werden. „Das Unbewußte ist so nur ein *relativ*, nicht ein *absolut* Anderes des Bewußtseins.“[1075] Auf diese Abhängigkeit des Triebbegriffs vom Begriff der Repräsentanz ist nachdrücklich hinzuweisen, weil sie von grundlegender Bedeutung für Ricœurs Freudverständnis ist. „Wir haben niemals Zugang zu den Trieben als solchen, sondern nur zu ihren psychischen Äußerungen, zu ihren

[1066] Die Interpretation, S. 128.

[1067] Die Interpretation, S. 137.

[1068] Die Interpretation, S. 132; man beachte die an dieser Stelle präzise Ausdrucksweise Ricœurs und den Hinweis auf die konstruktiven Aspekte dieser Grundbegriffe. Die von Freud behauptete Funktion des Repräsentanzbegriffs wird ausdrücklich als „Postulat“ bezeichnet (Die Interpretation, S. 145).

[1069] Freud GW X, S. 214, zitiert bei Ricœur: Die Interpretation, S. 146.

[1070] Die Interpretation, S. 146f.

[1071] Freud, GW XI, S. 154f, vgl. S. 166.

[1072] Humberto Nagera (Hg.): Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung, Frankfurt: Fischer 1974, S. 317.

[1073] Die Interpretation, S. 144.

[1074] Freud, GW X, S. 275f, zitiert bei Ricœur: Die Interpretation, S. 155.

[1075] Waldenfels: Paul Ricœur. Umwege der Deutung, S. 308. Das entspricht allerdings auch völlig Ricœurs Selbstverständnis; ein Anderes im strikten Sinne versucht Ricœur erst später und im Kontrast zur psychoanalytischen Methoden in den Blick zu bekommen (Die Interpretation, S. 536ff).

Repräsentanten in Vorstellungen und Affekten."[1076] Denn diese Vorstellungen sind nun im Gegensatz zum Trieb bewusstseinsfähig und stehen in einem Bezug zur Dimension des Sinns, während sich der Trieb scheinbar nur auf die bloße Kraft bezieht.[1077] „Das ist es übrigens, was den psychologischen Triebbegriff vom psycho-physiologischen Instinktbegriff unterscheidet: Der Trieb ist nur in seinen psychischen Abkömmlingen zugänglich, in seinen Sinneffekten, genauer in den Sinnentstellungen; doch weil der Trieb in seinen psychischen Repräsentanten zur Sprache kommt, ist es möglich, den Wunsch zu interpretieren, obgleich dieser als solcher unaussagbar bleibt."[1078] Dass nun dennoch gerade die Vorstellungsgehalte Rückschlüsse auf den Trieb zulassen, liegt daran, dass diese Vorstellungen nicht aus ihrem manifesten Gehalt verständlich sind, sondern allein als Ausdruck einer Triebrelation und damit auf der Grundlage des topisch-energetischen Modells.[1079] Daher „muss man einen Typ besonderer Art von Beziehungen zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat heranziehen, der auf nichts anderes mehr rückführbar ist: Diese Zeichen, diese Sinneffekte wollen zwar zur Sprache (langage) ‚kommen', sind aber in ihrer spezifischen Struktur selbst nicht von der Ordnung der Sprache; eben dies meint Freud, wenn er von ‚Vorstellung' spricht; die Vorstellung bezeichnet die Kluft, die die Ordnung der Phantasie von der des Wortes (parole) trennt"[1080]. Hieraus begründet sich, warum Ricœur nicht nur von der ‚Sprache des Sinns' spricht, sondern ausdrücklich auch die ‚Sprache der Kraft' als *Sprache* bezeichnet. Diltheys Einsicht, dass sich Verstehen nicht direkt, sondern immer nur über den Ausdruck und damit symbolisch vermittelt auf das Erleben beziehen kann, wird hier im Rahmen des sehr viel radikaleren Problems erneuert und vertieft. Denn während es trivialerweise zur Eigenschaft des Erlebens gehört, erlebt und damit bewusstseinfähig zu werden und so einen authentischen Ausdruck gewinnen zu können, muss Freud im Fall des Triebs und dessen Repräsentanzen fragen, wie dasjenige erschlossen werden kann, das sich Erleben und bewusstseinsförmigem Zugang gerade entzieht und prinzipiell entstellende Spuren hinterlässt. Bereits Husserl hatte diesen prinzipiellen Entzug durch seinen Horizontbegriff anvisiert, letztlich deswegen, weil der noetische Bezugsform bzw. die Noesis als Vollzugsweise im intentionalen Akt unmöglich thematisiert werden kann. Deswegen sind sowohl Husserl wie auch Freud „Erben Brentanos, der beide zu Schülern hatte"[1081].

Aus diesem Grund ist es nicht eigentlich der Trieb selbst, den Ricœur zur Grundlage seiner Rekonstruktion macht, sondern den Begriff der Triebrepräsentanz. Denn der allem zugrunde liegende Trieb manifestiert sich an etwas, das ihn (wie entstellend und verschleiert auch immer) so „repräsentiert", dass zumindest auf ihn zurück geschlossen werden kann. Die manifesten psychischen Repräsentanzen verweisen auf Triebe und Kräfte, die sich in ihnen auf entstellte Weise manifestieren, sei es durch Verdrängung, Sublimierung oder Verkehrung, die die Triebschicksale bilden. Das bekannteste Triebschicksal dürfte die Verdrängung sein, die für die Verbindung der Kraft des Triebes mit den Gehalten von Vorstellungen verantwortlich zeichnet. Schon die „Urverdrängung" sorgt dafür, „daß der psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebs die Übernahme ins Bewußtsein versagt wird"[1082], weshalb auch die ursprüngliche Besetzung nur erschlossen werden kann. „Die Urverdrängung bedeutet, daß wir uns immer schon im Mittelbaren befinden, im Schon-Ausgedrückten, Schon-Gesagten."[1083] Die Beziehung des Triebs zu seinem Ausdruck ist immer schon „bereits das Ergebnis einer Fixierung", es ist eine „instituierte, sedimentierte, ‚fixierte' Beziehung. Man müsste hinter diese Urverdrängung zurückgehen können (…), um zu einem unmittelbarem Ausdruck zu gelangen."[1084] Hier

[1076] Die Kunst und die freudsche Systematik, S. 136f.

[1077] Eine solche Aussage wäre als positive Behauptung problematisch und auch der Unterschied zum Instinktbegriff, der ja offensichtlich im Sinnbezug des Triebkonzepts liegt, würde dann hinfällig. Eine sinnlose Kraft könnte aber nicht einheitlicher Ursprung von Kraft und Sinn sein und würde für diese Frage uninteressant. Dennoch formuliert Ricœur oft hinreichend vage, um dieses Verständnis zu provozieren.

[1078] Eine philosophische Freud-Interpretation, S. 92.

[1079] Hier wird die Problematik einer allzu unkritischen Übertragung dieser psychoanalytischen Deutungsschemata auf die Kulturtheorie deutlich. Denn für die oft wirren Assoziationen des Traums mag ein solches Vorgehen einleuchtend sein, es wird allerdings fraglich, wenn man sie auch an kulturelle Erscheinungen anlegt, die ja durchaus schon aus ihren manifesten Sinngehalten verstanden werden können. In diesen Fällen muss die Psychoanalyse deren Selbstverständnis „verdächtigen", auf verdeckte Wünsche und Ängste hin interpretieren und alternative Deutungen als Rationalisierungen des Widerstands gegen die drohende narzisstische Kränkung verstehen. Eben dies meint der Ausdruck „Hermeneutik des Verdachts", in der die unschätzbare kulturtheoretische Leistung der Psychoanalyse liegt.

[1080] Eine philosophische Freud-Interpretation, S. 93

[1081] Die Interpretation, S. 388; vgl. zur Problematik auch Moxter: Kultur als Lebenswelt, S. 344-360.

[1082] Freud GW X, S. 250, zitiert bei Ricœur: Die Interpretation, S. 148.

[1083] Die Interpretation, S. 151.

[1084] Die Interpretation, S. 151.

wird die Parallele zu bewusstseinsphilosophischen Reflexionstheorien recht deutlich, denn es handelt sich bei der Unmöglichkeit dieses Rückgangs hinter die Urverdrängung und eines Zugriffs auf einen „unmittelbaren Ausdruck“ um die sachliche Begründung von Freuds eigenem Nachweis der Notwendigkeit eines „Umwegs“ über Ausdrucksgestalten; die Besonderheit Freuds liegt aber nicht einfach darin, dass er im Unterschied zur Bewusstseinsphilosophie die Ursache dieser Notwendigkeit gerade ins Unbewusste verlegt, sondern in der Erschließung der Repräsentanzen als bestimmte Negationen des von ihnen verdrängten, wodurch sie niemals Repräsentanzen im traditionellen Sinne einer „authentischen Entsprechung“ sein können.

Das bedeutet, dass es aufgrund der Urverdrängung einen wirklich authentischen und adäquaten Bezugspunkt des Triebes gar nicht gibt, sondern allenfalls verschiedene Formen und Stadien von Verdrängung und Sublimierung, deren Entstellungen allenfalls graduell unterschieden werden können, denn „jede Analyse besteht in der Kunst, diese Abkömmlinge zu interpretieren in ihrem Verhältnis zu immer ursprünglicheren Triebäußerungen, je nach dem Grad ihrer ‚Entfernung’ und ‚Entstellung’.“[1085] Verdanken sich aber die konkreten Vorstellungen und Handlungen letztlich der Wirklichkeit der Triebe, gilt doch umgekehrt auch, dass dieser nur über seine Repräsentanzen erschlossen wird. Dies ist damit nur die negative Ausdrucksform der Tatsache, dass die Rede von Trieben „an sich“ eine Abstraktion darstellt und den Freudschen Realismus des Unbewussten insofern fraglich werden lässt, als er an die epistemischen Bedingungen seiner Erschließung und das heißt, an die deutende Analyse gebunden ist.

Wie sieht nun dieser Symbolisierungsprozess aus? Traum (und Symptom) werden als sichtbarer phänomenaler Ausdruck des Wunsches betrachtet, aber sie zeugen auch von Abwehrmechanismen der Verdrängung. Sicherlich gibt es auch Träume, deren offensichtlicher Gehalt mit seiner Bedeutung mehr oder weniger übereinstimmt, etwa wenn von direkten körperlichen Bedürfnissen wie Essen und Trinken geträumt wird. Auch in Kinderträumen ist der Grad der Entfernung und Entstellung oft relativ gering. Diese analytische Beobachtung gibt Einsicht in die Mechanismen, die greifen, wo diese Nähe oder Übereinstimmung offensichtlich nicht der Fall sind, sondern die aufgrund von Verdrängungsmechanismen die zugrunde liegenden Triebe, insbesondere also die Wünsche und Ängste, entstellen müssen und daher nur chiffriert wiedergeben. Die Ursachen der Verdrängung sind sowohl äußere wie auch innere Zwänge, die sich schon deswegen schwer auseinander halten lassen, weil äußere Zwänge internalisiert werden (Introjektion), andererseits aber umgekehrt durch den Prozess der „Identifizierung“ Wünsche auf äußere Personen und Objekte projiziert bzw. mit ihnen identifiziert werden (wobei an dieser Stelle offen bleiben muss, ob man nicht schon im Sinne Freuds auch sagen könnte, dass sie erst an ihnen erlernt, erworben oder nur bemerkt werden)[1086]. In wie fern es sich hier um intersubjektive Vorgänge handelt, wie das Verhältnis des Ich zu seinen Bezugspersonen zu denken ist, welche Rolle libidinös besetzte Objekte spielen, aber auch die Frage, ob die Unterscheidungen solcher Instanzen nicht zumindest durch die Annahme eines primären Narzissmus hinterfragt werden müssen, all das wird die spätere Psychoanalyse bis in die Gegenwart entscheidend beschäftigen. Freuds topische Modelle legen oft ein Verständnis nahe, das die eher „eigenen“ chaotischen Triebimpulse des Es den internalisierten, aber ursprünglich eher gesellschaftlich-fremden Zwängen des Über-Ich entgegen stellt.

In jedem Fall liegt die Ursache der Verdrängung meist in der Vermeidung affektiver Unlust. So bewirkt die Verdrängung eine Unterscheidung von manifesten Traumgehalten, d.h. den anschaulich erfassten konkreten Eindrücken und deren latenten Bedeutungen. Hier kann man an eine Minimalbestimmung des Symbolsbegriffes anschließen, die diese als eine Form indirekter Darstellung versteht, in der die eigentlich

[1085] Die Interpretation, S. 151; vgl. Matthias Johannes Raden: Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricœurs, Frankfurt: Lit Verlag 1988, S. 73. An solchen Formulierungen wird die gesamte Problematik beispielhaft deutlich, denn es stellt sich die Frage, wie man von „ursprünglicheren“ Äußerungen sprechen oder Grade der „Entfernung“ und Entstellung unterscheiden kann, ohne eine Vorstellung des Authentischen vorauszusetzen.

[1086] Die Unterscheidung der letztgenannten Alternativen setzt entweder voraus, dass bereits vorhandene Wünsche sekundär auf etwas oder jemanden projiziert werden oder aber erst in der Auseinandersetzung mit den Bezugspersonen und Objekten (D. Winnicotts „Übergangsobjekte“ oder H. Kohuts „Selbstobjekte“) in Ausdifferenzierungsprozessen entstehen oder sich herauskristallisieren. Hier liegen die interessantesten und wichtigsten Anknüpfungspunkte zwischen der nach-freudschen Psychoanalyse und intersubjektiven Sozialpsychologien, die etwa an G.H. Mead anschließen. Meads zentrale Unterscheidung zwischen einem ursprünglichen und spontanen „I“ und dem inhaltlich bestimmten, aus intersubjektiven Reaktionen, Interaktionen und Fremdinterpretationen hervorgegangen „Me“ leugnet gerade eine einseitige Indentifizierung des Eigenen und Authentischen mit den Impulsen des Es einerseits und den äußerlich rationalen Zwängen des Über-Ich anderseits, indem schon das ureigenste und spontane „I“ immer nur als interpretiertes „Me“ zugänglich ist. Damit ist mindestens zweierlei behauptet: Erstens gibt es durchaus einen unterscheidenden Mehrwert des „I“ vor dem „Me“, sei es das Selbstgefühl, die Spontaneität oder die punktuelle Selbstgewissheit. Zweitens aber ist auch dieses inhaltlich nur bestimmbar über intersubjektiv erworbene Interpretationsprozesse, was man als Meads Nachweis der Notwendigkeit eines „Umwegs“ bezeichnen kann.

gemeinte und zugrunde liegende Bedeutung nicht schon offensichtlich zu Tage liegt. Die Traumvorstellungen sind symbolisch, weil auch hier die manifeste Bedeutung die latente zugleich verdeckt und eröffnet. Wenn der analytische Traumdeuter in einer „Bewegung vom Manifesten zum Latenten“[1087] zum ursprünglichen oder eigentlichen (richtiger gesagt: ursprünglicheren oder eigentlicheren) Sinn des Traums vorzudringen versucht, kehrt er damit den Prozess um, der sich vom Trieb und den latenten Wünschen ausgehend in den konkreten Traumsymbolen konkretisiert. Beide Prozesse können als „Arbeit“ bezeichnet werden.

Der Begriff der Arbeit wird von Ricœur in dreifacher Hinsicht unterschieden. Erstens[1088] bezeichnet er die Arbeit des Analytikers in der Situation der Analyse; hier bezeichnet er in erster Linie die analytische Technik. Zweitens[1089] gibt es das „Durcharbeiten“ in der Analysesituation, also die Auseinandersetzung des Analysanden mit den aufgeworfenen Problemen im Prozess der Bewusstwerdung. Die dritte Verwendungsweise des Begriffs[1090] bezeichnet die unbewussten Prozesse, die den Patienten steuern, beeinflussen und sein Leben bestimmen, also die unterschiedlichen unbewussten Mechanismen, insbesondere die neurotischen Mechanismen. „Es“ arbeitet im Ich, im wahrsten Sinne des Wortes. Die Traumarbeit ist dafür nur das nahe liegende Beispiel. Die Arbeit des Analysanden und die des Analytikers richten sich beide auf den Nachvollzug der thematisierten Prozesse, genauer gesagt besteht ihre Arbeit darin, diese Prozesse in umgekehrter Richtung durchzuarbeiten. Denn bestehen die unbewussten Mechanismen wesentlich darin, sich dem Bewusstsein zu entziehen und es gerade so zu bestimmen und besteht das Ziel der Analyse daher in der Bewusstwerdung und Aufdeckung dieser Mechanismen, so muss der Prozess selbst umgekehrt werden. Damit aber bleiben die Prozesse der Verschiebung, Verdichtung usw. im Sinne der an dritter Stelle genannten Begriffsbedeutung entscheidend für die Arbeitsweisen der beiden erstgenannten.

Dies geschieht durch in den Prozessen der Verschiebung, Verdichtung und Darstellungsfindung und resultiert in einer Überdeterminierung der Traumsymbole. Die Verschiebung[1091] bezeichnet den Wechsel der manifesten Vorstellungsgehalte mit der entscheidenden Besonderheit, dass die Art und Weise identisch bleibt, wie auf sie Bezug genommen wird und auf welche Weise sie verarbeitet werden. Konstant bleiben also sowohl quantitative Intensität wie qualitative Eigenart des Bezugs auf diese Vorstellungen, also die Vorstellungsweise oder der Bezugsmodus und insofern deren „Bedeutung“, die sie „für“ Ego besitzen. Es werden solche Vorstellungen verwendet, bei denen trotz Wechsel der Relate die Relationsmodi weitgehend gleich bleiben. Dem liegt die ökonomische These zugrunde, dass es eine Identität der Besetzungsenergie in den wechselnden Besetzungen gibt. Die Verdichtung[1092] bezeichnet denjenigen Prozess, der der Überdeterminierung der Traumsymbole zugrunde liegt, die weder nur je eine Bedeutung haben noch verschiedene, in sich aber kohärente Bedeutungen. Vielmehr sind sie Produkte von Prozessen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie unterschiedliche, oft widersprüchliche Wünsche, Zwänge, Vorstellungen und Ängste bewältigen und komprimieren müssen; genau darin besteht die „Arbeit“ des Symbolisierungsprozesses, der immer eine Kompromissbildung ist. Die aus der Verdichtung hervorgegangene Überdeterminierung verweist also darauf, dass eine einzige Vorstellungsrepräsentanz (aber auch etwa ein Symptom) auf gleich mehrere assoziierte Zusammenhänge von Repräsentanzen und entsprechenden Energien verweist. Die konkrete Verdichtung ist daher die Schnittstelle, an der diese ökonomischen Zusammenhänge sich überschneiden und synergetisch zum Ausdruck kommen. Die konkrete manifeste Traumvorstellung stellt somit einen „Kräftekompromiß“[1093] dar. Schließlich ist noch auf die so genannte „formale Regression“[1094] hinzuweisen, die die „Ersetzung aller logischen Relationen durch bildliche Entsprechungen“ und somit „das Rückschreiten zum imaginierten oder konkreten Bild“ bezeichnet.[1095] Selbst

[1087] Die Interpretation, S. 104.

[1088] Die Interpretation, S. 417ff.

[1089] Die Interpretation, S. 421ff.

[1090] Die Interpretation, S. 424ff.

[1091] Zu Verschiebung und Entstellung vgl. Die Interpretation, S. 102ff.

[1092] Vgl. insbesondere Die Interpretation, S. 105f und S. 507ff.

[1093] Die Interpretation, S. 105; das ist der Punkt, an dem eine intersubjektiv erweiterte Tiefenpsychologie den Hegelschen Gedanken eines Kampfes um Anerkennung für das Zustandekommen und Verstehen solcher Formationsprozesse fruchtbar macht.

[1094] Freud selbst unterscheidet zwischen topischer, zeitlicher und formaler Regression in GW II/III, S. 554, vgl. Die Interpretation, S. 107, Anm. 8.

[1095] Die Interpretation, S. 106f.

komplexe Zusammenhänge werden „mit Rücksicht auf Darstellbarkeit“[1096] in affektiv besetzten, bildlichen Vorstellungen zusammengefasst, mit denen sie zwar ihre „sachgemäße“ Komplexität in objektiver Hinsicht einbüßen, dafür aber aufschlussreich für die Art und Weise werden, was die jeweiligen Inhalte für Ego bedeuten. Dadurch werden sie zu wichtigen Zeugnissen für die Frage, wie Ego mit diesen Themen und Personen umgeht, welche Spuren also die betreffenden Verarbeitungsmodi und affektiven Bewertungen in der Psyche hinterlassen. Aufgrund der Verdichtung und Überdeterminierung sind diese Manifestationen nicht nur besetzt, sondern überbesetzt und indizieren die zugrunde liegenden ökonomischen Zusammenhänge allenfalls äußerst verknappt und symptomatisch.

Die Triebrepräsentanzen bilden auf solche Weise eine „Semantik des Wunsches“, der die Grundlage der Verbindung von Energetik und Hermeneutik bildet. Innerhalb einer solchen Triebrepräsentanz lassen sich noch einmal Vorstellungsanteil und Affektanteil unterscheiden, wobei ersterer auf den Bereich des Sinns verweist, letzterer den Wunsch als solchen auszeichnet. Ob es nun sinnhafte Vorstellungen ohne Bezug auf Trieb und Wunsch geben mag oder nicht, der Affekt ist jedenfalls sozusagen intentional ungesättigt und einem einstelligen Prädikat der Valenzgrammatik vergleichbar. „Die Psychoanalyse stellt uns niemals vor nackte Kräfte, sondern immer vor Kräfte auf der Suche nach einem Sinn“, so dass gerade im Falle des Triebs von einer „Bindung der Kraft an den Sinn“ gesprochen werden muss.[1097] Welche Vorstellungen und Repräsentanzen es nun im konkreten Einzelfalle sind, an denen diese Triebkräfte auftreten, muss vom Analytiker erschlossen werden und erscheint zunächst und von außen betrachtet in unterschiedlicher „Entfernung“ und verschiedenem Grad der „Entstellung“. „Die zweite Stufe der Verdrängung, die eigentliche Verdrängung, betrifft psychische Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz, oder solche Gedankenzüge, die, anderswoher stammend, in assoziative Beziehung zu ihr geraten sind.“[1098] Durch diese „assoziative Beziehung" erklärt sich der Anschein von Beliebigkeit, der sich freilich nur dem ersten Blick ergibt. Der Zusammenhang von Trieb und Vorstellung darf beiden Relaten jedenfalls nicht äußerlich sein, sondern auch dann seiner eigenen Logik folgen, wenn Freuds oftmals kausal-deterministische Sprache so nicht aufrecht erhalten werden kann.[1099]

Von den bisher dargestellten Symbolisierungsprozessen im weiteren Sinne, die alle Umgestaltungsfunktionen der latenten in manifeste Traumgehalte umfassen und für die Freud selbst nicht den Ausdruck der Symbolisierung verwendet, ist Freuds eigene Verwendung des Symbolbegriffs zu unterscheiden, der aber einen sehr eingeschränkte Sinn hat. Insbesondere in den frühen Schriften stellt er die „symbolische“ Traumdeutung der Antike und der Tradition seiner eigenen tiefenpsychologischen Traumdeutung gegenüber. Daher ist immer Vorsicht angeraten, wenn er explizit von „Symbolen“ spricht, damit dieser enge Symbolbegriff Freuds nicht mit der allgemeinen Symbolisierungsfunktion verwechselt wird, der allen Umgestaltungen von latenten in manifeste Traumgehalte zugrunde liegt. Unter Symbolen in diesem engeren Sinne versteht Freud die zur kulturellen Selbstverständlichkeiten geronnenen Formen indirekter Darstellung, wie sie uns „aus den Märchen und Mythen, Schwänken und Witzen, aus der Folklore, d.i. der Kunde von den Sitten, Gebräuchen, Sprüchen und Liedern der Völker, aus dem poetischen und dem gemeinen Sprachgebrauch“ bekannt sind.[1100] Insbesondere auf sie trifft es zu, wenn er betont, dass der Traum keine eigentlich kreative Arbeit sei. Denn der Traum bedient sich dann „Symbolisierungen, welche im unbewußten Denken bereits fertig enthalten sind (…), weil sie wegen ihrer Darstellbarkeit, zumeist auch wegen ihrer Zensurfreiheit, den Anforderungen der Traumbildung besser genügen.“[1101] Weil diese Symbolik kulturell geronnene Bedeutungen transportiert, ist ihre Deutung ebenfalls standardisierbar und kann festen Entsprechungsverhältnissen folgen. „Indem die Symbole feststehende Übersetzungen sind, realisieren sie im gewissen Ausmaße das Ideal der antiken wie der populären Traumdeutung, von dem wir uns durch unsere Technik weit entfernt hatten. Sie gestatten uns unter Umständen, einen Traum zu deuten, ohne den Träumer zu befragen (…) Lassen Sie sich aber hierdurch nicht verführen. Es ist nicht unsere Aufgabe, Kunststücke zu machen. Die auf Symbolkenntnis beruhende Deutung ist keine Technik, welche die assoziative ersetzen oder

[1096] Freud, GW II/III, S. 344ff, zitiert in Die Interpretation, S. 107.

[1097] Die Interpretation, S. 161.

[1098] Freud, GW X, S. 250, zitiert bei Ricœur: Die Interpretation, S. 151.

[1099] Hier die Freudsche Variante des epistemologischen Grundproblems jeder Symboltheorie, die den Teilhabegedanken konstruktivistisch überwindet.

[1100] GW XI, S. 160f.

[1101] GW II/III, S. 354.

sich mit ihr messen kann. Sie ist eine Ergänzung zu ihr und liefert nur in sie eingefügt brauchbare Resultate."[1102]

Der zentrale Begriff für Ricœurs Rekonstruktion der psychoanalytischen Symbolisierungstheorie im weiteren (d.h. von Freuds eigener, kritischer Verwendung des Symbolbegriffs unabhängigen) Sinne ist aber der Begriff der Triebrepräsentanz. „Es gibt einen Punkt, an dem das Problem der Kraft und das des Sinns zusammenfallen; dieser Punkt ist jener, wo der Trieb sich selbst bezeichnet, sich kundtut, sich in einer psychischen Repräsentanz zeigt, das heißt in etwas Psychischem, das ‚für' den Trieb ‚gilt'; alles, was ins Bewußte tritt, ist nur eine Umsetzung dieser psychischen Repräsentanz, dieses ursprünglichen ‚Geltens für'. Um diesen Punkt zu bezeichnen, hat Freud den ausgezeichneten Begriff der *Repräsentanz* geprägt."[1103] An diesem Zitat lassen sich zentrale Grundlagen der Ricœurschen Lesart Freudscher Symbolanalyse ablesen. Zunächst können auf diese Weise die unbewussten Triebe erschlossen werden. Zweitens zeigen sich diese immer nur in systematisch verzerrter Form, als entstelltes Bewusstsein einerseits, an dem sie sich immer nur in verborgener Weise offenbaren, während sich andererseits auch die „objektiven" Gehalte nur als Ausdrucksformen und Erscheinungen der zugrunde liegenden Triebschicksale verstehen lassen. Die im Repräsentanzbegriff verorteten Triebschicksale lassen sich in ihre unterschiedlichen Aspekte wie Kraft und Sinn, unbewusste Ökonomik und Vorstellungen des Bewusstseins unterscheiden, müssen aber in der Analyse aus diesem gemeinsamen Ursprung heraus verstanden werden, was nichts anderes heißt, als dass die Analyse die erscheinenden Endprodukte dieser sich kontrastierenden Differenzen einklammert, um ihre gemeinsamen Konstitutionsbedingungen zu durchschauen. Das Symbol wird so als Ort erkennbar, an dem Kraft und Sinn zusammen fallen, was wiederum Grundlage der Ricœurschen Verbindung von Energetik und Hermeneutik darstellt, die sich also über die strukturellen Eigenschaften des Symbols begründet. Ablesbar wird aber schließlich auch schon hier die reziproke Verwiesenheit des ontologischen Realismus des Unbewussten auf die noetische Erschließungskraft des Repräsentanzbegriffs, die freilich näherer Bestimmungen bedarf.

Ricœurs Freudinterpretation geht davon aus, dass es ein und dieselbe ökonomische Struktur ist, die auch in Traum, Spiel, Fantasie, Mythos und Dichtung am Werk ist, und so auch diese Produkte derselben Energetik sind; daher rekonstruiert er die psychoanalytische Kulturtheorie auch entsprechend.[1104] „Die Exegese der Kultur ist zunächst einfach die ‚Anwendung' der Psychoanalyse und eine Analogie der Deutung von Träumen und Neurosen. (…) Alles, was sich in der Psychoanalyse über Kunst, Moral, Religion sagen lässt, ist doppelt determiniert: zuerst durch das topisch-ökonomische Modell, welches die Freudsche ‚Metapsychologie' konstituiert, sodann durch das Beispiel des Traums, der das erste Glied einer Reihe von Analoga liefert, einer Reihe vom Traumhaften zum Sublimen, die ins Unendliche ausgedehnt werden kann."[1105] Allerdings ist das Verhältnis von Metapsychologie bzw. dem interpretativen Instrumentarium der Traumdeutung zur Kulturhermeneutik nicht einlinig, denn die Kulturhermeneutik hat rückwirkend auch Korrekturen an ersteren bewirkt; insbesondere der „Übergang zur zweiten Topik: Ich, Es, Über-Ich"[1106] ist hier zu nennen, doch muss diese Rückwirkung im vorliegenden Rahmen vernachlässigt werden.

Die an der Traumdeutung gewonnenen topisch-ökonomischen Modelle legen die Konstruktionsprinzipien frei, die auch die verschiedenen kulturellen Ausdrucksgestalten bestimmen und formen. Insofern haben sie tatsächlich zumindest quasi-transzendentalen Charakter, denn sie sind notwendige Bedingungen der kulturellen Wirklichkeit, wie wir sie kennen[1107]. Sie sind aber nicht nur dies, sondern liefern auf diese Weise z. T. auch die Modelle „empirischer" Erkenntnis, wenn sie kulturelle Gestaltungen kausal und damit genetisch erklären; wo dies geschieht, geht die Deutung über eine bloße Analogie hinaus und der Übergang zum Verständnis von Kultur als Ausdruck neurotischer Verdrängungsprozesse wird fließend. Die These von der

[1102] GW XI, S. 152.

[1103] Die Interpretation, S. 144.

[1104] Zum Folgenden insgesamt Die Interpretation, S. 163ff, zur problematischen Analogie von Kulturtheorie und Traumdeutung insbesondere S. 168ff; prägnant die Aufsätze Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 36-81; Eine philosophische Freud-Interpretation, S. 82-102; Die Kunst und die freudsche Systematik, S. 125-139.

[1105] Die Interpretation, S. 163; vgl. S. 165: „Die beste Art und Weise, den Freudschen Schriften über Kunst, Moral und Religion gerecht zu werden, ist, sie als Versuche ‚angewandter' Psychoanalyse und als rein ‚analogische' Deutung anzusehen".

[1106] Die Interpretation, S. 165.

[1107] Daher erklärt sich Ricœurs Hinweis, diese offensichtlich vom tiefenpsychologischen Analytiker oder Theoretiker Freud postulierten und konstruierten Größen seien durch eine Art transzendentaler Deduktion zu rechtfertigen.

Psychoanalyse als Kulturhermeneutik gilt unabhängig davon, ob man nun mit Ricœur davon ausgeht, dass die freudsche Psychoanalyse gerade in ihrer genetischen Analyse von Sinn eben diesen Sinn auch affirmativ in Anspruch nimmt und nehmen muss, es sich also tatsächlich um einen gemischten Diskurs handelt. Teilt man Ricœurs These heißt das lediglich, dass es sich bei dieser Kulturhermeneutik nicht um ein rein kritisch-reduktionistisches Kulturverständnis handeln muss. In jedem Fall aber ist ihr Geltungsanspruch kritisch einzuschränken, denn sie betrachtet zwar prinzipiell alles menschliche Verhalten, Denken und Gestalten, doch dies alles nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt, weshalb sie diesen ihren Geltungsbereich nicht überschreiten darf.[1108]

Freud weigert sich prinzipiell, der klassischen Unterscheidung von Zivilisation und Kultur zu folgen, die zumindest dem Bereich der Kultur eine mögliche Eigengeltung und Selbstbegründung zugesteht, welche entweder (z.B. in der Ästhetik als zweckloser Zweck) grundsätzlich interessefrei ist, oder aber ihre eigenen Werte und Geltungsbereiche begründet. Im Fall der Traumdeutung wurde die psychoanalytische Rekonstruktion der zugrunde liegenden latenten Verdrängungsmechanismen nicht zuletzt auch dadurch plausibilisiert, dass die manifesten Gehalte kaum einen offensichtlichen Sinn ergeben, vielmehr oft wirr und unverständig erscheinen. Das ist allerdings im Fall der Kultur entschieden anders. Will Freud auch hier die manifesten Vorstellungen und Gehalte nur insofern gebrauchen, um auch hier zu einem latenten „Sinn" der zugrunde liegenden Mechanismen vorzustoßen, so muss er den Eigensinn und das Selbstverständnis dieser Kulturschöpfungen ausschalten und die kulturellen Erscheinungen gegen ihren (Erst-)Sinn lesen.[1109] Damit unterliegt nach Freud auch die Kultur dem meist unbewussten Konflikten von Trieben und Zwängen. Hier werden sie sogar sehr deutlich, weil sich die sonst unbemerkten Mächte von Eros und Thanatos nicht im nächtlichen Schlaf, sondern auf der großen Bühne der Weltgeschichte spiegeln.

Für das Verständnis der Kultur ist wie beim Individuum der Ödipuskomplex und seine Folgen von grundlegender Bedeutung, weshalb spätestens hier zumindest die wichtigsten Aspekte in Erinnerung gerufen werden müssen.[1110] „Die Psychoanalyse steht und fällt mit der Theorie des Ödipus. Entweder akzeptiert man sie, oder man lässt die Finger von der Psychoanalyse überhaupt."[1111] Der ursprüngliche Narzissmus des Kindes zeigt sich im noch weitgehend unverdeckten und allgegenwärtigen Wunschdenken und seinem „infantilen Allmachtswahn"[1112]. Der grundlegende Begriff des Narzissmus wurde von Freud 1914[1113] explizit eingeführt, und auch wenn er nicht immer ganz eindeutig verwendet wird, zielt er doch auf eine Zustandsbeschreibung, in dem das Kind noch nicht zwischen sich und seiner Umwelt bzw. den Bezugspersonen unterscheiden kann, weshalb er auch auf intrauteralen Zustand bezogen werden kann.[1114] Die späteren Unterscheidungen müssen sich aus dieser noch undifferenzierten Einheit erst noch gegeneinander ausdifferenziert werden. Das gilt auch

[1108] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 36-38.

[1109] Ein Vergleich mit Husserls Epochē legt sich hier ebenso nahe, wie ein solcher mit Heideggers Phänomenbegriff, der bekanntlich ganz im Gegensatz zu Husserl steht (Sein und Zeit, §7), weil das zu Erschließende durch eine „Verdeckung" zunächst „verborgen" und „verstellt" ist. „Was ist das, was die Phänomenologie ‚sehen lassen' soll? (…) Offenbar das, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht." (SZ, 35) Auf Parallelen zwischen Freud und Heidegger weist Ricœur nur beiläufig hin (Heidegger und die Frage nach dem Subjekt, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 131 zu Heideggers SZ, §25), doch wären sie eine eingehende Untersuchung wert.

[1110] Der Komplex ist freilich schon Ursache der Verdrängung und damit der Symbolisierungsprozesse; weil Ricœur sich aber an der werkgeschichtlichen Entwicklung Freuds orientiert, geht er zunächst, also in Bezug auf die Traumdeutung, noch nicht auf ihn ein. In Freuds eigenen Schriften taucht der Begriff explizit erst 1910 auf (Über einen besonderen Typus Objektwahl beim Manne, GW VIII, S. 73), wurde der Sache nach aber schon früher gebraucht (Daniel Laplanche u.a. (Hgg.): Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt: Suhrkamp 1997, S. 351-357).

[1111] Die Vatergestalt – Vom Phantasiebild zum Symbol, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 317.

[1112] Die Vatergestalt – Vom Phantasiebild zum Symbol, S. 318.

[1113] Zur Einführung des Narzißmus, GW X, S. 138-170.

[1114] So Freud in den Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917), GW XI, S. 431f. Die kulturgeschichtlichen Anschlussmöglichkeiten und die hermeneutische Fruchtbarkeit dieses Gedankens sind kaum zu überschätzen; die Verweise etwa der psychoanalytischen Literaturwissenschaft auf die Fruchtwassersymbolik rühren von dorther. In Romain Rollands „ozeanischen Gefühl" verbindet sich genau dies mit der Auflösung des Einzelnem in einem Ganzen ohne Gegensätze, wie es aus der Mystik bekannt ist; Rollands ursprünglich gegen Freuds Religionskritik gerichteter Begriff lässt sich aus Freuds Sicht jedenfalls unschwer der Fruchtwassersymbolik zuordnen. Die strukturelle Problematik des „Einen vor den Gegensätzen" und die Teilhabe bzw. der Ausgang von ihm wurde grundlegend schon im Emanationsgedanken des Neuplatonismus (insbesondere bei Plotin und Proklos) durchdacht, während die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Differenz die Philosophiegeschichte seit Platons Parmenidesdialog bestimmt hat.

für die topischen Instanzen, denn selbst das Ich muss sich aus dieser noch undifferenzierten Einheit, die scheinbar vor allem mit dem Es in Verbindung gebracht wird, erst noch herausdifferenzieren.

Weil die Allmachtsfantasien aber nur kraft der scheinbaren Allmacht des Vaters aufrechterhalten werden kann, wird die Erkenntnis von dessen Selbständigkeit zur Bedrohung, die sich schließlich in der Kastrationsangst zeigt und zuspitzt. Hinzu kommen die sexuelle Begierde nach der Mutter und der Wunsch, auch ihr gegenüber an die Stelle des Vaters zu treten, ein Wunsch, der erst durch die indirekte Bedrohung durch den Vater in der Kastrationsangst beendet wird. Dies alles führt zum Wunsch, den Vater zu töten, der durch Schuldgefühle begleitet wird. Die Suche nach Versöhnung und Bewältigung der Schuldgefühle führt zu Idealisierung und Identifizierung mit dem (imaginär) getöteten Vater und begründet die ambivalente Beziehung zu ihm. So wird deutlich, wie es zu den grundlegenden Prozessen von Verdrängung und Entstellung des Wunsches kommt, die innerhalb der Traumdeutung und Ricœurs Auseinandersetzung mit ihr zunächst nur statuiert wurden. Die Energetik bleibt sozusagen konstant, während die Umgangsweise mit ihr wie auch die inhaltliche Besetzung ihrer Vorstellungen variiert. Die Identifikation mit dem Vater ist in zweierlei Hinsicht tödlich, denn sie führt sowohl zum Wunsch des Vatermordes, als auch zur Selbstbestrafung durch Schuldgefühle und das schlechte Gewissen als Internalisierung der gesellschaftlichen Zwänge. Weil nun die Energien auf gesellschaftlich akzeptierte Weise besetzt werden müssen, kann dies nur über eine Desexualisierung und Sublimierung geschehen. Vor allem an der Melancholie wird dieser Prozess sehr deutlich, von deren kultureller Produktivität eine lange Tradition zeugt.[1115] Im Falle eines Objektverlustes kann es so verinnerlicht werden, dass die Objektbesetzung durch Identifikation ersetzt wird; das „Objekt" wird bewahrt, indem sein Mangel Teil der Person wird. Kulturschöpfungen entspringen entweder mehr oder weniger direkt und offensichtlich dem narzisstischen Wunschdenken, wenn es sich auch nur unter sublimierten Wünschen ausdrückt. Oder aber sie suchen den Wunsch bzw. Eros vor der Bedrohung zu schützen, eine Angst, die sich letztlich wohl immer auf den Tod bezieht; Kultur ist daher Ausdruck des „Kampf(es) zwischen Eros und Tod"[1116]. Kultur ist so gesehen „Arbeit gegen den Tod" bzw. gegen die Angst vor dem Tod.[1117] Drittens können Kulturproduktionen aber auch als Ersatzobjekte fungieren, die über den ursprünglichen Verlust hinweg trösten sollen.

Die Genese der Kultur führt Freud so auf den Triebverzicht zurück, den Verzicht auf unmittelbare und direkte Befriedigung grundlegender Wünsche (Inzest, Mord, Kannibalismus); ein Verzicht, der durch den Zwang der Gesellschaft durchgesetzt wird, der internalisiert durch das Über-Ich dann auch auf das Individuum einwirkt. So ist auch die Kultur Produkt eines Kräftekompromisses und zeugt vom „Konflikt zwischen Verbot und Trieb"[1118]. Kultur ist identisch mit der Bewältigung von Triebverzicht und Opfer, dem Versuch, den Zwang zu verringern oder – etwa durch fragwürdige „Identifikationen" – sich mit diesem Zwang zu „versöhnen". Die Versöhnung ist dabei immer eine falsche, und muss falsch sein, weil auch die Identifikation nur eine entfremdende sein kann. Hier liegt ein entscheidender Unterschied zu späteren, an G.H. Meads Hegelrezeption anknüpfende sozialpsychologische Konzeptionen, in denen die kulturellen Sinnprodukte und Fremdinterpretationen nicht schon prinzipiell äußerer Zwang sind, sondern dem „Ureigensten" des Ego in zweifacher Weise hilfreich gegenüber stehen, indem sie einerseits helfen, es zu artikulieren[1119], andererseits aber auch Erleben eigener Art durch entsprechende Ausdrücke und Symbolisierungen erst induzieren und ermöglichen. Nur deshalb ist es bei diesen Ansätzen im Gegensatz zu Freud auch möglich, Individuierung nicht einfach gegen den Zwang der Vergesellschaftung, sondern Individuierung durch Sozialisation zu denken.

Bei Freud dagegen läuft der Konflikt immer auf einen Kompromiss hinaus, der schwere Opfer verlangt, die dann wieder durch Ersatzbefriedigungen entschädigt werden müssen, in denen der Einzelne Trost sucht, weshalb der gesamte Kulturprozess auch als „Gegeneinander von Eros und Tod"[1120] bzw. Anankē bezeichnet werden kann. Der durch das Über-Ich internalisierte Zwang bewirkt ein Schuldgefühl, das stärkste Mittel der

[1115] Klassisch dazu Raymond Klibansky, Erwin Panowsky, Fritz Saxl: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, Frankfurt: Suhrkamp 1990.

[1116] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 44.

[1117] Dietrich Korsch: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 271; ders.: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 236.

[1118] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 40.

[1119] In Diltheys (auch an triadische Semiotikkonzeptionen anschlussfähige) Schema von Erleben, Ausdruck und Verstehen gedacht: indem sie Selbstverstehen ermöglichen, indem sie Interpretationsmöglichkeiten, Symbolisierungen als Ausdrucksmöglichkeiten anbieten.

[1120] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 43.

Kultur, „um die Aggressivität in Schach zu halten“, verursacht aber auch das Unglück des Einzelnen. Das „Schuldgefühl ist Ausdruck des Ambivalenzkonflikts, des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb“[1121]. So ergibt sich ein struktureller Zusammenhang von kulturellem Fortschritt und Unglück des Einzelnen, denn nur wenn der anti-kulturelle Todestrieb bzw. die damit verbundene Aggression durch ein stärkeres Schuldgefühl überwältigt wird, kann Kultur Bestand haben. Wie dünn die zivilisatorische Schale um den Aggressions- und Todestrieb ist, zeigen Katastrophen wie der Erste Weltkrieg[1122], in denen sich diese Triebe entfesselt gegen die üblichen Restriktionen wenden und doch wiederum so gegen einen äußeren Feind gewendet werden, dass die eigene Gesellschaft nicht gefährdet, sondern oft gar gestärkt wird, wenn es ihr gelingt, selbst diese Triebe noch zu instrumentalisieren.

Im Normalfall allerdings gelingt es, solche Ausbrüche durch geregelte und tolerierte Formen von Triebabfuhr zu verhindern, wo eine völlige Beseitigung des Triebs nicht gelingen will. Freuds Beschreibung von Kultur als Kampf von Eros und Anankē, als „Konflikt von Verbot und Trieb“ stellt insofern eine „ökonomische Kulturinterpretation“[1123] dar. Die Kultur hat daher zwei wesentliche Aufgaben.[1124] Erstens versucht sie mit Restriktionen und Zwängen die Triebwünsche zu verringern oder zu bekämpfen, wobei die Internalisierung ihrer Normen und das damit verbundene Schuldgefühl ihr stärkstes Mittel darstellt, denn der Konflikt wird hierdurch zum innerpsychischen Antagonismus. Zweitens aber kanalisiert die Kultur die unreduzierbaren Triebe und lenkt sie in Bahnen, die für sie ungefährlich sind. Damit ermöglicht sie einerseits Ersatzbefriedigungen, die als Triebabfuhr dienen, bietet aber andererseits auch Trost für die Übermacht der Natur und die Beschwernisse des Daseins insbesondere den Tod; gerade Kunst und Religion haben diese Funktion. „Die ästhetische ‚Verlockung’ und die religiöse ‚Illusion’ müssen zusammen begriffen werden, nämlich als die entgegen gesetzten Pole eines Strebens nach Entschädigung, das seinerseits eine spezifische Aufgabe der Kultur bildet.“[1125] Warum handelt es sich dennoch bloß um Illusionen? Antwort: Weil sich in der gegenwärtigen Illusion lediglich archaische Konflikte und Illusionen wiederholen. Das genetische Modell lässt die Religion als Wiederkehr des Verdrängten erkennen, in diesem Fall des verdrängten Mordes an den Urvater. Aber erst auf dem Hintergrund des ökonomisch-topischen Modells erhält der Konflikt eine strukturelle Notwendigkeit, die sich in jedem Sozialisationsprozess reproduzieren muss und die die Frage nach einem historischen oder biographischen Auslöser relativiert.[1126] Andererseits aber muss er die historische Realität des Vatermordes behaupten, denn nur wenn ein reales Ereignis jemanden traumatisiert, kann sich die Wiederkehr des Verdrängten einstellen. Wie in der Genese der Traumvorstellungen wird in den manifesten Vorstellungen von Kunst und Religion der latente Inhalt einerseits aufgrund von Zwang und Verdrängung entstellt, wie auch andererseits aufgenommen und vergegenwärtigt, da er bewältigt werden muss und der energetisch-ökonomische Konflikt nicht gelöst ist, was als Sublimierung bezeichnet wird. Allerdings kann er gerade aufgrund von Verdrängung und Entstellung niemals gelöst werden, was den neurotischen Wiederholungszwang erklärt. „(D)ieser Prozess kennzeichnet die Religion als eine ‚allgemein menschliche Zwangsneurose’“[1127]. Sie wird nicht nur in Analogie zur Neurose verstanden, sondern mit dieser identisch, wogegen die Kulturentwicklung insgesamt zumindest oft in ihrer Wechselwirkung zur Neurosenätiologie nachgezeichnet wird.[1128] „Die einzige Funktion des Imaginären, die er untersucht, ist die Entstellung dieser Erinnerung“[1129], also der verdrängten und doch zwanghaft wach gehaltenen Erinnerung an den Urvatermord. Der „Sinn der Sublimierung“[1130] dagegen liegt genau darin, die alten energetischen

[1121] Freud, GW XIV, S. 492, zitiert in: Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 46.

[1122] Zu dieser Deutung des Ersten Weltkrieges durch Freud vgl. Zeitgemäßes zu Krieg und Tod (1915), in ders.; GW X, S. 323-355, aber auch den Brief an Albert Einstein von 1933 unter dem Titel Warum Krieg? (GW XVI, S. 11-27).

[1123] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 41.

[1124] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 47ff.

[1125] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 39.

[1126] „(F)ür sich allein betrachtet, behält die genetische Erklärung etwas Problematisches an sich, aufgrund der Kontingenz, die sie in die Geschichte eines Gefühls einführt, das sonst alle Züge einer ‚verhängnisvollen Unvermeidbarkeit’ an sich führt. Der kontingente Charakter seiner Entstehung, die von der genetischen Erklärung rekonstruiert wird, mildert sich aber, sobald man die genetische Erklärung ihrerseits der strukturalen und ökonomischen unterordnet“. (Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 46). Die „verhängnisvolle() Unvermeidbarkeit“ des Konflikts diagnostiziert Freud in GW XIV, S. 492.

[1127] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 52, das Zitat bezieht sich auf Freud, GW XIV, S. 367.

[1128] Die Interpretation, S. 262.

[1129] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 51.

[1130] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 60.

Konflikte aufzunehmen und anhand neuer, gesellschaftlich tolerierter Vorstellungen entstellt und verschlüsselt aufs neue auszutragen, sie konstruiert daher neue Bedeutungen aus alten Energien und Triebkonflikten. Die „Grenze der Psychoanalyse“ liegt aber nun „mitten im freudschen Begriff der Sublimierung“, der ein „unreiner, gemischter Begriff“ ist.[1131] Denn in ihm werden die ökonomische Dimension der Verschiebung konstant bleibender Energien auf andere Objekte bzw. Vorstellungen auf der einen Seite und die axiologische Dimension auf der anderen Seite, die diesen Vorgang abqualifiziert, vermischt, ohne dass doch die Geltungsfrage eigens verhandelt wird. Der Begriff der Geltung verweist freilich eher auf die notwendige kulturgeschichtliche und epistemologische Verortung der von Freud selbstverständlich vorausgesetzten Geltung von Naturwissenschaften und Psychoanalyse, während die Frage nach der Axiologie nicht nur nach einem eventuellen Erkenntnisgewinn durch spezifisch ästhetische Weltzugänge fragt, sondern darüber hinaus auch die Möglichkeit nicht apriorisch ausschließen will, dass Ethik, Ästhetik und Religion auch Legitimationsstandards eigenen Rechts einbringen könnten.

Zeichnet sich so die Grundlage einer gesamten Kulturtheorie ab, stellt Ricœur die Frage nach der grundlegenden „Beziehung von Kraft und Sinn“[1132] in ihr, nach dem „Verhältnis zwischen Bedeutung und Wunsch, zwischen Sinn und Energie“[1133]; gefragt ist der „Geburtsort des Sinns“[1134] bzw. dessen „Ursprung“[1135]. Den entscheidenden Hinweis erhalten wir in der Beobachtung, dass der Wunsch niemals selbst Vorstellung werden kann, sondern immer mit und an Vorstellungen hervortritt. Die energetischen Anteile stellen sich nicht als isolierbare Vorstellungsgehalte, sondern als Verarbeitungsmodi dar. „Vielleicht (…) liegt im Gesetztsein des Wunsches selbst sowohl die Möglichkeit, von der Kraft zur Sprache überzugehen, als auch die Unmöglichkeit, die Kraft vollständig in die Sprache zu übernehmen.“[1136] Den Zusammenhang zwischen Energie und Sinn sieht Ricœur durch Freud daher dreifach ausgezeichnet. Der Wunsch ist in seiner Faktizität nicht weiter ableitbar, sondern als gesetzter der Ausgangspunkt der entsprechenden Mechanismen. Das heißt freilich nicht, dass er im analysierenden Vorgehen nicht erschlossen oder postuliert werden müsste, sondern nur, dass er als Wunsch auf keinen anderen als den leiblich induzierten Trieb zurück geführt werden kann, ja mit ihm identisch ist. Er ist zweitens nicht isoliert, sondern konkret besetzt, wie entstellt und verschoben er auch immer in Folge der Verdrängungsprozesse und Zensuren sein mag. Gleichzeitig ist sein Zusammenhang mit dem konkreten Sinn der Sprache bzw. der Symbole kein zufälliger, sondern folgt seiner eigenen, freilich zu erschließenden Logik. Drittens aber ist schließlich das Moment der Kraft niemals durch den Sinn einholbar; auch Hermeneutik und konkrete Reflexion können ihn allenfalls nachbuchstabieren und auslegen, nicht aber konstruieren oder in den Begriff aufheben.

Zunächst freilich begegnen die entsprechenden Symbole und Vorstellungen in Träumen bzw. Traumberichten; auch die Kulturdeutung geht hieraus erst hervor. Denn die unzugänglichen Kräfte des unbewussten Wunsches zeigen sich zunächst in verschleierter Form an den manifesten Traumgehalten, so dass sie auf diese hin entschlüsselt werden müssen. Die Traumerzählung wird so als Amalgam ersichtlich, das Kraft und Sinn vereint; insofern spricht der Traum tatsächlich „die Sprache des Wunsches“[1137] und steht dank dieser Sprachlichkeit als „Ausdruck des Wunsches zwischen Sinn und Kraft“[1138]. Die Leistungsfähigkeit des Traumes bleibt allerdings insbesondere im Bereich dessen, was Freud selbst mit dem Ausdruck „Symbolik“ bezeichnet, doch sehr begrenzt; diese Symbole im engeren Sinne sind in dieser Hinsicht nicht sehr leistungsfähig, denn es handelt sich ja um konventionelle Bildsprache, die der Traum allenfalls aufnimmt. Freud formuliert daher: „Alles leitet zum gleichen Schluß, daß man keine besondere symbolisierende Tätigkeit der Seele bei der Traumarbeit anzunehmen braucht, sondern daß der Traum sich solcher Symbolisierungen, welche im bewussten Denken bereits fertig enthalten sind, bedient“.[1139] Ricœur fasst dies so zusammen, dass der Traum uns keinen Aufschluss über die Genese dieser Art Symbole gibt, „weil in der Symbolik die Arbeit

[1131] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 63.

[1132] Existenz und Hermeneutik, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 11-36, hier S. 14; Eine philosophische Freud-Interpretation, S. 82 und S. 93.

[1133] Existenz und Hermeneutik, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 32.

[1134] Die Interpretation, S. 432.

[1135] Die Interpretation, S. 127.

[1136] Die Interpretation, S. 450.

[1137] Die Interpretation, S. 169.

[1138] Die Interpretation, S. 127.

[1139] Freud GW II/III, S. 354, zitiert in Die Interpretation, S. 112.

bereits anderswo getan worden ist; der Traum bedient sich nur der Symbolik, er erarbeitet sie nicht."[1140] In „seinen typischen Träumen (…) hat er (der Träumer, JT) lediglich, wie eine gebräuchliche Redewendung, symbolische Bruchstücke benutzt, die alltäglich geworden, vom Gebrauch verschlissen sind". Es bleibt aber zu betonen, dass solche kritische Einschätzungen der Leistungsfähigkeit von Träumen in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, Freuds ausdrücklichen Symbolbegriff im engeren Sinne betreffen, also den Bereich konventioneller, kulturell etablierter und sedimentierter Symbole, für die Ricœur den geringschätzigen Ausdruck „Symbolgeröll"[1141] verwenden kann. Ziel der Untersuchung muss es für Ricœur dagegen sein, das „Symbol in seinem schöpferischen Moment zu erfassen und nicht dann, wenn es sich erschöpft hat und im Traum wieder auftaucht"[1142].

Ricœur entwirft im Anschluss an Freud eine positive psychoanalytische Kulturhermeneutik, die er bei Freud zumindest in Ansätzen angelegt, wenn auch nicht wirklich ausgeführt sieht. Demnach kann die Sublimierung eine angemessene kulturelle Gestaltung ermöglichen, die ihren Anspruch auf Authentizität aufrecht zu erhalten vermag, indem sie ihre Genese aus der Energetik des Wunsches nicht verleugnet, sondern von dort aus ihre Kraft bezieht, ohne sich auf diese Genese reduzieren zu lassen.[1143] Dafür ist sie freilich auf eine eigenständige Valenz dieser kulturellen Gestaltungen angewiesen, die Freud zumindest in ihrer systematisch begründeten Allgemeinheit so nicht liefern kann, wenn er Geltungsfragen auf genetische reduziert. Allerdings nimmt sein Wissenschaftsbegriff die Möglichkeit einer solchen geltungstheoretischen Legitimation zumindest faktisch in Anspruch, denn seine Theorie lässt sich selbst nicht wiederum auf ihre tiefenpsychologische Genese oder Funktion reduzieren. Er berücksichtigt nicht, dass ja auch die Psychoanalyse kulturgeschichtlich verortet werden muss. Zwar besteht der Prozess der Sublimierung als ein Triebschicksal ebenfalls in der Abweisung ursprünglich sexueller Triebe. „Die Sublimierung ist ein Prozeß an der Objektlibido und besteht darin, daß sich ein Trieb auf ein anderes, von der sexuellen Befriedigung entferntes Ziel wirft; der Akzent ruht dabei auf der Ablenkung vom Sexuellen".[1144] Aber der Begriff der Sublimierung lässt sich erst dann in seinem affirmativen Potential fassen, wenn man seinen Gegensatz zum Begriff der Verdrängung erkennt. „Die Sublimierung stellt den Ausweg dar, wie die Anforderung erfüllt werden kann, ohne die Verdrängung herbeizuführen."[1145] Hierin unterscheiden sich Religion und Kunst fundamental, denn die Religion bleibt der ewigen Wiederkehr des Verdrängten verhaftet, während die Kunst qua Sublimierung nicht nur „Befreiung von Spannungen in unserer Seele", leistet, die wir „ohne jeden Vorwurf und ohne Schämen (…) genießen"[1146] können, sondern auch prospektive Sinnbezogene Gegenentwürfe vor Augen führt.[1147]

Die negativen Konnotationen des Sublimierungsbegriffes folgen daraus, dass Freud selbst die positiven Leistungen kultureller Schöpfungen nur in Ansätzen gewürdigt hat. Ricœur verweist hierzu auf dessen Auseinandersetzungen mit dem Moses des Michelangelo, Leonardo da Vinci, Shakespeares Hamlet und natürlich den König Ödipus von Sophokles[1148]; explizit theoretisch hat sich Freud mit diesen affirmativen Kunstfunktionen kaum auseinandergesetzt[1149]. Wenn es aber neben den Naturwissenschaften überhaupt kulturelle Geltungsbereiche eigenen Rechtes geben sollte, so sind es diese Kulturproduktionen, von denen her auch die energetisch-ökonomischen Gestaltungen eine neue Art Legitimation erhalten können, auch wenn es umstritten bleiben mag, inwiefern sich eine solche Argumentation bereits auf Freud berufen kann.

[1140] Die Interpretation, S. 112.

[1141] Die Interpretation, S. 516.

[1142] Die Interpretation, S. 517.

[1143] In diesem Sinne gibt es eine Entsprechung zwischen der „Sublimierung" und der „Aufhebung" der Kraft in den Sinn, die Telos und Archē im Symbol zusammenfallen lässt, indem sie ihre Kraftquelle auch in der Sinnbildung bewahrt, vgl. Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie, S. 147.

[1144] Freud GW X, S. 161; zitiert in Die Interpretation, S. 139.

[1145] Freud GW X, S. 162; zitiert in Die Interpretation, S. 139.

[1146] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 56.

[1147] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 58ff.

[1148] Die Interpretation, S. 532.

[1149] Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), GW VIII, S. 128-211; von Ricœur verhandelt in Die Interpretation, S. 179ff.

Aufgrund seines Verständnisses von Sublimierung als affirmativer Kulturgestaltung, kann Ricœurs jedenfalls formulieren: „Die Sublimierung (…) ist die symbolische Funktion selbst."[1150]

„Wenn der Traum ein privater, in der Einsamkeit des Schlafs verlorener Ausdruck bleibt, so deshalb, weil ihm die Vermittlung der Arbeit fehlt, welche die Phantasie in ein hartes Material gießt und sie einem Publikum mitteilt. Aber diese Vermittlung der handwerklichen Arbeit und diese Mitteilung fällt nur solchen Träumen zu, die gleichzeitig Werte tragen, welche das Bewußtsein zu einem neuen Verständnis seiner selbst voranzutreiben vermögen."[1151] Als kulturelle Gestaltungen legitimieren sie sich über ihre eigenen affirmativen Sinnentwürfe, die eines rein genetischen Kritik gegenüber ein Eigenrecht besitzt, weil sie in die Zukunft verweisen und neue Sinnhorizonte eröffnen. Dennoch bleiben auch die Neuentwürfe und Projektionen des Kunstwerks auf die expressiven Rückbezüge auf die energetischen Konflikte verwiesen, weil „sie keine bloßen Projektionen der Konflikte der Künstler, sondern auch Konturen ihrer Lösung darstellen". Es geht hier also keinesfalls um eskapistische „Traumwelten" im Sinne bloßer Fiktionen, denn gerade diese sind Produkte eines Wunschdenkens, das die Konflikte nicht entgegen allen Widerständen durcharbeitet, sondern diesen Widerständen, Wünschen und Ängsten nachgibt. Vielmehr handelt es sich um fantasievolle, stilbildende und wegweisende Umgangsweisen und Bewältigungsformen von Konflikten, die zunächst einmal treffend und angemessen ernst genommen und ausgedrückt werden wollen. Damit lässt sich der Unterschied zwischen Traum und Kunstwerk näher bestimmen, denn „weil im Traum die Verkleidung über die Entschleierung vorwaltet, blickt er eher nach rückwärts, in die Vergangenheit, in die Kindheit. Und weil im Kunstwerk die Entschleierung dominiert, ist er eher ein prospektives Symbol der persönlichen Synthese und der Zukunft des Menschen und nicht nur ein regressives Symbol seiner ungelösten Konflikte."[1152] Werden die Konflikte (der Kindheit) durchgearbeitet, kann an ihre libidinösen Energien angeschlossen werden, ohne deren Potential noch länger an die entsprechenden Konflikte zu verlieren und diese unfruchtbar zu perennieren; stattdessen können sie in die Gestaltung von Zukunft eingehen. Kunst ist daher regressiv, indem sie die Kraft der Vergangenheit aufnimmt und progressiv, indem sie diese in die Entwürfe zukünftiger Möglichkeiten investiert.[1153]

Hier liegt also der sachliche Kern für die programmatische Unterscheidung Ricœurs zwischen einer regressiven Archäologie und einer progressiven Teleologie, die sich sowohl auf die Energetik bzw. Hermeneutik des Symbols, wie auch auf das damit verbundene Subjektverständnis beziehen lässt. Genau in diesem Punkt ist die Kunst aus Freuds Sicht der Religion überlegen, die einseitig regressiv ausgerichtet ist, während die Sublimierungen der Kunst regressiv und progressiv ausgerichtet ist. Auch die Sublimierungen der Kunst bleiben regressiv den Triebkonflikten ihrer Genese verpflichtet, ja man muss sagen, dass sie ihre besondere Kraft daraus bezieht, dass sie diese erst einmal auch angemessen artikuliert, ohne sie aus Gründen innerer wie äußerer Zwänge soweit entstellen zu müssen, dass sie ihre expressive Kraft verlieren. Im Gegensatz zum sterilen, flüchtigen Traum verschafft schöpferische Kunst ihren Gestaltungen Dauer, aber auch öffentlichen Bestand im intersubjektiven Bereich des Objektiven Geistes und verleiht ihnen so eine „soziale Gültigkeit", auf die Ricœur ausdrücklich hinweist.[1154] Ihre progressive Leistung besteht dabei darin, als schöpferische Kunst kreative Entwürfe zur Verarbeitung der überkommenen Konflikte und sinnvolle Gestaltungsentwürfe zu entwickeln. Versteht man die Sublimierung als „regressive Progression" wird deutlich, dass damit keine Zweiteilung, sondern eine echte Vermittlungsleistung (Arbeit) bezeichnet wird, die auch die Vergangenheit als Ausgangsbedingung und Reservoir in die Zukunftsgestaltung mit einbezieht, während die Zukunftsentwürfe neue Sinnmöglichkeiten aus dem Material des alten, überkommenen Unbewussten entwickelt.[1155] Die expressive Authentizität ist zwar in erster Linie regressiv Vergangenheitsbezogen, bringt aber genau diejenigen Konflikte zum Ausdruck, die sich aus inneren Trieben wie äußeren bzw. internalisierten Zwängen und Verdrängungen *für die Gegenwart* ergeben; genau deswegen und nur deswegen kann die gelungene ästhetische Inszenierung dieser Konflikte auch als „Auslöser tiefer

[1150] Die Interpretation, S. 508. Das könnte man als Freudsche Variante des epistemologischen Grundproblems jeder Symboltheorie bezeichnen, die einen vorkritischen Symbolbegriff (Teilhabekonzept) konstruktivistisch überwindet.

[1151] Die Interpretation, S. 532; vgl. Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 58.

[1152] Die Interpretation, S. 533; vgl. ebd., S. 184: „(W)enn diese Werke Schöpfungen sind, dann insofern, als sie nicht bloße Projektionen der künstlerischen Konflikte sind, sondern die Skizzierung ihrer Lösung; der Traum blickt zurück in die Kindheit, in die Vergangenheit; das Kunstwerk ist dem Künstler selbst voraus: es ist mehr ein prospektives Symbol der persönlichen Synthese und der Zukunft des Menschen als ein regressives Symptom seiner ungelösten Konflikte." Vgl. auch Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 59f.

[1153] Das Bewußte und das Unbewußte, S. 31f.

[1154] Die Kunst und die freudsche Systematik, S. 137.

[1155] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 59f.

Entladungen“ erlebt werden, was Ricœur als „die kühnste Erkenntnis der ganzen psychoanalytischen Ästhetik“[1156] bezeichnet.

Handelt es sich aber um „Arbeit“ im Vollsinne des Wortes, kann zumindest das Kunstwerk nicht mehr auf die tiefenpsychologischen Bedingungen seiner Genese beschränkt werden; die Überdeterminierung bezeichnet nicht mehr allein einen Aspekt der individuellen Traumarbeit, sondern führt in eine „unvermutete Sinndichte“. „Der Michelangelo sagt bereits mehr aus, als er unmittelbar sagt: seine Überdeterminierung betrifft Moses, den verstorbenen Papst (an dessen Grabmal er steht, JT), Michelangelo – und vielleicht Freud selbst in seinem zwiespältigen Verhältnis zu Moses“[1157]. Damit weitet sich das Feld der so eröffneten Sinnbezüge erheblich. Denn auch wenn sie freilich an ihre Produktions- und Rezeptionsweisen im Individuum rückgebunden bleiben, werden so doch die Ansatzmöglichkeiten einer interdisziplinären Symbolhermeneutik, verbunden und ermöglicht durch die gemeinsame Bedingung der Sprache. Gerade weil (und nur wenn) sich die Psychoanalyse auf eine „Ökonomik des Wunsches und der Widerstände“ beschränkt. „Die Erklärung aus der Sicht der Libido hat uns nicht zu einem Endpunkt, sondern zu einer Schwelle geführt. (…) (D)er Wunsch, auf den sie verweist, bildet selbst wieder einen Verweis auf die Reihe seine ‚Abkömmlinge’ und eine unbegrenzte Symbolisierung seiner selbst. Diese endlose Fortbildung des Symbolischen gibt Anlaß zu einer Erforschung mittels anderer Methoden: einer phänomenologischen, hegelschen, ja theologischen Methode; die Berechtigung dieser anderen Annäherungen und ihre Beziehung zur Psychoanalyse muß in der semantischen Struktur des Symbols selbst aufgezeigt werden.“[1158]

Ist im Arbeitsbegriff der entscheidende Unterschied zwischen dem von Freud kritisch eingeschätzten Symbolbegriff im engeren Sinne von den ungleich leistungsfähigeren Symbolisierungsprozessen im weiteren Sinn zu suchen, so liegt Ricœurs Schwerpunkt bei der Profilierung des Freudschen Arbeitsbegriffs auf dem Aspekt des Widerstandes einerseits und auf dem Aspekt der Intersubjektivität andererseits. Auch der Traum kennt eine spezifische „Traumarbeit“ (Verschiebung, Verdichtung, Verbildlichung usw.) und nicht alles in ihm ist „Symbolgeröll“. Was dem Traum allerdings weitgehend fehlt sind diejenigen Aspekte von Arbeit, die sowohl intrapsychisch als auch in Auseinandersetzung mit der intersubjektiv-gesellschaftlichen Sphäre nicht nur mit Hilfe von Verschiebung, Verdichtung usw., sondern vor allem auch durch Sublimierung einen Kompromiss zwischen ursprünglichem Wunsch bzw. Trieb einerseits und den Zwängen andererseits ausarbeitet. Das geschieht, indem energetische Konflikte auf ungefährlichere, tolerierte Vorstellungen umgelenkt werden, die sich so als Produkt von Vermittlungsleistungen zwischen Angst und Wunsch, als „Kompromißbildungen“[1159] verstehen lassen.

Rang und Qualität der Arbeit wird ausschließlich am jeweiligen Widerstand deutlich, der überwunden und vermittelt werden muss. Die Arbeit allein gibt Hinweise auf die zugrunde liegende Energetik. Wo der kulturell geforderte Triebverzicht nicht gelingt, erfolgt die Sublimierung in Form der beschriebenen Verschiebungen und Verdrängungen. Die so entstehenden Triebrepräsentanzen sind dasjenige, was auf Abstand gehalten werden muss. Der Begriff des Widerstands kann behelfsweise zumindest insoweit zergliedert werden, dass die drei wichtigsten Bereiche unterschieden werden, in denen er auftritt. Zum einen gibt es den Antagonismus von Trieb und gesellschaftlichem Zwang, bzw. zwischen Wunsch- und Realitätsprinzip. Auch wenn Wunsch nicht mit Selbstbestimmung oder gar Autonomie oder Freiheit gleichgesetzt werden kann, weil das schon dem Begriff des Ich in keiner Weise gerecht würde und Gesellschaft entsprechend nicht einfach für Heteronomie und Zwang steht und das schon gar nicht für den Bereich der Kulturgestaltungen gilt, so ist doch der Grad, inwiefern Wünsche und Interessen des Ego gegenüber den gesellschaftlich ausdrücklich erwünschten, zumindest tolerierten oder gar unterschiedlich sanktionierten Ausdrucksformen durchgesetzt werden, davon abhängig, wie erfolgreich diese Widerstände bearbeitet, um nicht zu sagen, bekämpft werden[1160]. Neben diesem sozialem Widerstand ist der Widerstand in der ebenfalls intersubjektiven Analysesituation zu nennen, die entsprechend der Zergliederung des Arbeitsbegriffs in den Widerstand infolge des „analytische(n) Verfahren(s)“, der „Bewußtwerdung“ und dem Umgang mit dem „Mechanismus

[1156] Die Kunst und die freudsche Systematik, S. 130.

[1157] Die Kunst und die freudsche Systematik, S. 132.

[1158] Die Kunst und die freudsche Systematik, S. 138f.

[1159] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 57.

[1160] Hier legt sich natürlich Hegels Ausdruck vom „Kampf um Anerkennung“ nahe, und in der Tat besteht hier ein wichtiger Anknüpfungspunkt für vergleichbare oder alternative Theorien. Der Unterschied ist aber in erster Linie in der durchgängigen intersubjektiven Vermittlung bei Hegel (oder auch G.H. Mead) zu sehen, mit der sich Ego nicht einfach irgendwann auseinander zu setzen hat, sondern die Ego genetisch wie strukturell schon konstituiert.

der Neurose“[1161] unterschieden werden kann. Diese bestimmen so sehr das gesamte Verfahren der Analyse, dass man diese insgesamt als ein „Durcharbeiten“ und „Kampf gegen die Widerstände“ bezeichnen kann[1162]. Für diesen Punkt ist schon der Titel einer Schrift Freuds aus dem Jahr 1914 aufschlussreich: *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*. So lange unbewusste Konflikte verdrängt werden, ist der Analysand dazu verurteilt, Handlungen an denjenigen Vorstellungen oder Objekten zwanghaft zu wiederholen, auf die er seinen Konflikt projiziert und verschoben hat. Die Tatsache aber, dass diese durch Verdrängung entstellt sind, macht den Konflikt auf diese Weise unüberwindbar, ohne dass doch der hoffnungslose Versuch ihrer Überwindung unterlassen werden könnte, denn dazu zwingen die energetischen Konflikte. Mit der Erinnerung wird der jeweilige Konflikt bewusst und es bietet sich die Chance, ihn auf positivere und erfolgreichere Weise zu Wiederholen, in der Analysesituation meist im Zusammenhang mit einer Übertragung auf den Analytiker. Der Begriff der Wiederholung kann also auch positiv gebraucht werden und bezeichnet dann eine Form der Aneignung derjenigen Konflikte, die nicht auf erfolgreiche Weise verdrängt werden können. Der Widerstand wird zum Kennzeichen der Authentizität, weil damit deutlich wird, dass derjenigen Angst entgegen gearbeitet wird, die man sonst durch Verdrängung zu vermeiden versucht, man sich also demjenigen „Thema“ nähert, in dem ein Konflikt der zugrunde liegende Angst gefährlich nahe kommt und sie so ins Blickfeld, ins Bewusstsein zu nehmen „droht“. Nur so wird auch verständlich, warum eine bloße Wissensvermittlung nicht ausreicht, es also nicht genügt, wenn der Analysierende den Patienten darüber informiert, was seiner Meinung nach das unbewusste Problem darstellt. „In der Analyse geht es also nicht darum, das Nichtwissen durch das Wissen zu ersetzen, sondern mittels einer Arbeit an den Widerständen die Arbeit der Bewußtwerdung in Gang zu bringen.“[1163] Es wird aber auch deutlich, dass „Bewußtwerdung“ eben nicht in der Vermittlung wahrer Einsichten besteht. Sie ist eine echte „Errungenschaft“ und gerade deswegen so wertvoll, weil sie zu einem hohen Preis errungen wurde. Freud hält darum fest: „So mußte man sich denn entschließen, dem Wissen an sich die ihm vorgeschriebene Bedeutung zu entziehen und den Akzent auf die Widerstände zu legen, welche das Nichtwissen seinerseits verursacht hatten und jetzt noch bereit waren, es zu verteidigen. Das bewußte Wissen aber war gegen diese Widerstände (…) ohnmächtig.“[1164] Wenn Ricœur also zusammenfasst „Deuten und Arbeiten fallen zusammen“[1165], so liegt die Betonung auf der Arbeit. Die Kraft, ja die Macht der Traumsymbole bezieht sich also auf die zugrunde liegende Konstellation, die in ihnen artikuliert wird und die nur von innen, vom Analysanden selbst her überwunden werden kann. „(S)omit besteht die Kunst der Analyse darin, das Wissen und die Mitteilung des Wissens in diese Strategie des Widerstandes zu integrieren.“[1166] Diese auch didaktisch wie pädagogisch äußerst wichtige Einsicht macht verständlich, warum rein rationale Aufklärung oft so hilflos oberflächlich bleibt und echte Veränderungen und Lernprozesse geradezu in einem proportionalen Verhältnis zu den Ängsten und Widerständen stehen, die sie überwinden müssen.

Schließlich sind noch als dritte Widerstandssphäre die innerpsychischen Konflikte zu nennen. Schon die unterschiedlichenTriebregungen des Es können unter einander widersprüchlich sein, die Abgleichung der Wünsche gegen das Realitätsprinzip ist es allemal, und auch wenn eine Klarheit und Kohärenz der Wünsche untereinander und zusätzlich noch gegenüber dem Realitätsprinzip gefunden werden könnte, wäre der Konflikt mit dem Über-Ich noch nicht einmal in den Blick gekommen, dessen Stärke ja gerade darin besteht, dass sich Ego mit ihm identifiziert; eine Annahme, die sich nicht so leicht widerlegen lässt, wie es zunächst scheinen mag. Denn es ist gerade dieser zuletzt genannte Punkt, die zweite Topik, die zwar Widerstände und Konflikte implizieren mag, doch indem sie auf diese Weise ein „Arbeitsfeld“ öffnet, auch die Metapsychologie der Topik zur Sphäre der Intersubjektivität und des objektiven Geistes hin öffnet.

Was nun die Intersubjektivität angeht diskutiert Ricœur diese bei Freud freilich nicht ausdrücklich thematisierten Implikationen vor allem in seiner Untersuchung der Beziehung von Psychoanalyse und Phänomenologie. Zunächst verweist er auf die konstitutive Rolle, die die Intersubjektivität für die Phänomenologie spielt (und die erst mit den Arbeiten von Eugen Fink, heute vor allem durch Dan Zahavi deutlich aufgezeigt und gewürdigt, von Ricœur aber in seinen Schriften zu Husserl ebenfalls herausgestellt

[1161] Die Interpretation, S. 417ff; aufschlussreich auch Technik und Nicht-Technik in der Interpretation, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 105ff.

[1162] Die Interpretation, S. 422 und 425.

[1163] Technik und Nicht-Technik in der Interpretation, S. 106.

[1164] Freud GW VIII, S. 476.

[1165] Die Interpretation, S. 418.

[1166] Technik und Nicht-Technik in der Interpretation, S. 106.

wurde)[1167], die davon ausgeht, dass „alle unsere Beziehungen zur Welt (…) eine intersubjektive Konstitution (haben)"; vor allem hat „jeder Sinn letztlich intersubjektive Dimensionen"[1168]. Doch zunächst scheint dieser „Rekurs auf die Intersubjektivität (…) in keiner Beziehung zur Psychoanalyse zu stehen". Ricœur macht es sich nun zur Aufgabe, die Berührungspunkte von Psychoanalyse und Intersubjektivität herauszustellen. Zunächst einmal spielt die Intersubjektivität in einem ersten und nur scheinbar äußerlichen, weil praktischen Sinne in der Konstellation der Analysesituation eine grundlegende Rolle, die ja ein Gespräch ist. Dieser Sachverhalt ist auch für Ricœur mit der Zeit wichtiger geworden.[1169]

Der Weg über das Analysegespräch ist Teil von Freuds Version des notwendigen Umwegs, auf dem allein Selbstverstehen gelingen kann und der mindestens drei Stufen umfasst. Erstens muss alles das, was sich über Triebe sagen lässt, negativ über Triebrepräsentanzen und manifeste Vorstellungen als deren Verstellungen erschlossen werden; Triebe beziehungsweise Wünsche müssen sich an manifesten Vorstellungen konkretisieren. Zweitens müssen diese in Traumberichten artikuliert werden. Drittens geschieht auch dies nicht durch abgeschiedene Introspektion und einsame Monologe, sondern im analytischen Gespräch. Außerdem wird hier wieder deutlich, dass die Erschließbarkeit und Kommunizierbarkeit der Gehalte abhängig von der Sprache sind, denn analysiert werden ja Traumberichte, nicht Traumvorstellungen selbst. Sprache und der damit zusammenhängende Bezug auf Sinn aber scheinen unlösbar intersubjektiv vermittelt zu sein. Daraus ergibt sich aber immer die Gefahr, dass der erschlossene und rekonstruierte Bereich des Unbewussten und Vorbewussten, durch die thematisierende Sprache sozusagen überformt wird. Damit würde ihre Nicht-Sprachlichkeit und Andersheit prinzipiell gefährdet, denn auch hier erweisen sich die rekonstruierten ontologischen Strukturen als abhängig von den epistemischen Bedingungen ihrer Erkenntnis. Rechtfertigen lässt sich ein solches Vorgehen natürlich nicht durch eine irgendwie geartete „Überprüfung" der Angemessenheit solcher Erschließungsweisen, denn dazu müsste man ja über einen privilegierten Zugang zum Untersuchungsgegenstand verfügen, der unabhängig von der angesetzten Erschließungsweise ist, deren Angemessenheit überprüft werden soll. Dennoch können und müssen angewandte Methode und theoretische Grundlagen zumindest auf ihre innere Kohärenz hin überprüft, sowie Prämissen, Implikationen und Konsequenzen expliziert werden. Konkret heißt das, dass sich im Hinblick auf Freud die Frage stellt, ob Topik und Energetik der hier nur angerissenen Thematisierungsproblematik gerecht werden. Auch wenn also eine Verifikation der Freudschen Psychoanalyse ausgeschlossen ist, kann sie sich doch heuristisch und explanatorisch bewähren und zeigen, inwiefern sie menschliches Vorstellen, Fühlen, Verhalten und Denken verstehbar macht; genau das hat Ricœur im Sinn, wenn er sie als *Hermeneutik* reformuliert. Festzuhalten gilt, dass Intersubjektivität in diesem ersten Punkt schon über sprachliche Erschließung und Artikulation sowie das analytische Gespräch impliziert ist.

Weil es laut Ricœur aufgrund der konstitutiven Rolle der Intersubjektivität für Weltzugang und Sinn in der Phänomenologie aber „vergeblich wäre, ein Unbewusstes zu definieren, das nicht ursprünglich in intersubjektiven Beziehungen impliziert wäre", trifft diese Kritik „die psychoanalytische Theorie in dem Maße, wie die erste Topik (…) von Grund auf solipsistisch bleibt"[1170]. Das könnte erst dann korrigiert werden, wenn entweder das Unbewusste insgesamt als Vorbewusstes konzipiert würde, oder doch zumindest nur für die betreffende Person jeweils unbewusst bleibt, für andere aber zugänglich ist. Grundsätzlich ändert sich das mit der zweiten Topik, die nicht zufällig erst nach der Beschäftigung Freuds mit kulturtheoretischen Fragen entstanden ist. „(D)ie zweite Topik hingegen genügt grundlegend der Forderung der Phänomenologie, insofern Instanzen und Rollen nur innerhalb des intersubjektiven Feldes instituiert werden." Für die Rolle des Über-Ich ist das offensichtlich, und die Intersubjektivität zeigt sich hier vor allem in Form des Zwangs und des Widerstandes, die den Wünschen entgegengesetzt wird. Der Verweis auf Rollen und Instanzen markiert eine Anschlussfähigkeit für soziologische Untersuchungen und eine mögliche intersubjektive Neukonzeption der Psychoanalyse.

[1167] Husserl's fifth Cartesian Meditation, in: Husserl. An Analysis of his Phenomenology, Evanston: University Press 1967, S. 111-142, insbesondere S. 130ff; Dan Zahavi: Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht: Kluwer 1996; mit Bezug auf Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass (Hua XV), Dordrecht: Kluwer 1973. Dan Zahavi kritisiert u.a. Ricœur dafür, dass er die „Diskussion (…) oft unangemessen geführt" habe, weil er (wie auch Michael Theunissen und Alfred Schütz), „nicht gleichzeitig den Sinn der Konstitution analysierte, sondern einfach eine bestimmte (fehlerhafte) Interpretation von ihr voraussetzte." (Dan Zahavi: Husserls Phänomenologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 117)

[1168] Die Interpretation, S. 395f.

[1169] The Question of Proof in Freud, in: Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation, hg. von John B. Thompson, Cambridge: University Press 1981, S. 247-273

[1170] Die Interpretation, S. 396; auch die beiden folgenden Belege dort.

Doch nicht nur im Über-Ich der zweiten Topik sieht Ricœur eine intersubjektive Dimension schon bei Freud angelegt, sondern insbesondere bereits in seiner Theorie der Triebkonflikte. „Die intersubjektive Konstitution des Wunsches ist die tiefe Wahrheit der Freudschen Libidotheorie. Niemals hat Freud, auch nicht zur Zeit des Entwurfs und des VII. Kapitels der Traumdeutung, den Trieb außerhalb eines intersubjektiven Kontextes beschrieben; es gäbe weder Verdrängung, noch Zensur, noch Wunscherfüllung in der Phantasie, wenn der Wunsch sich nicht in der zwischenmenschlichen Situation befände." Dies ist allerdings dann doch eine etwas gewagte Behauptung, geht doch Freuds Bestreben in diesen Schriften gerade dahin, diese Konflikte aus der leibgebundenen Psyche selbst heraus, wenn nicht sogar biologistisch-vitalistisch zu verstehen, auch wenn diese Versuche eventuell nicht ohne intersubjektive Anleihen zu verstehen sein sollten. Dennoch bringt Ricœur ein Argument, das in der Tat wichtig ist, denn der Wunsch wird nicht von einem autonomen Selbstbewusstsein konstruiert, sondern findet sich erstens vor und findet sich zweitens als inhaltlich bestimmter, auf bestimmte Gehalte oder Vorstellungen ausgerichteter Wunsch vor. Diese uneinholbare Vorgängigkeit ist für die Psychoanalyse dem Bewusstsein mit struktureller Notwendigkeit entzogen. Das Bewusstsein ist die Spitze eines Eisbergs, der größtenteils unter der Oberfläche verborgen ist und auf dem es doch beruht. Ricœur rekonstruiert diese Voraussetzung als die „passive Genesis von Sinn"[1171], von der Husserl in seiner vierten cartesianischen Meditation gesprochen hat. Er schließt sich damit an Antoine Vergote an, der Freuds Pointe in dem Satz zusammenfasst „Das Seelenleben wird durch den Sinn definiert, und dieser Sinn ist dynamisch und historisch."[1172] Husserl hatte in seiner Krisisschrift eine „fungierende Intentionalität" von einer „thematischen Intentionalität"[1173] unterschieden, wobei erstere all das umfasst, was nicht im ausdrücklichen und klaren Bewusstsein eingeht und es doch begleitet und vorausgesetzt wird. Natürlich kann man versuchen, auch dies wieder zu thematisieren, doch wird damit wiederum eine fungierende Intentionalität in Anspruch genommen und mitgesetzt. „Die erste kann von der zweiten niemals eingeholt werden; immer geht ein agierender Sinn der reflektierenden Bewegung voraus, ohne dass diese in jemals zu erreichen vermöchte."[1174] Dieses Unreflektierte wird von Ricœur als das „Mitimplizierte" bezeichnet und weist deutliche Parallelen zu Freud Unbewussten auf; inhaltlich sind hiermit etwa die „affektiven, praktischen, axiologischen Prädikate der weltlichen Dinge" gemeint.[1175] Husserl hatte eine passive Genesis ihrer Wahrnehmung und ihres Sinnes in Anspruch genommen, die sich im uneinholbaren Vorsprung des Vollzugs und des impliziten Sinns vor dem expliziten und thematischen Bewusstsein zeigt. Die Psychoanalyse setzt analog hierzu die funktionierenden Mechanismen des Unbewussten und die Vorgängigkeit des Wunsches voraus. „Ist der Sinn, von dem die Phänomenologie spricht, mehr vollzogen denn ausgesprochen, mehr erlebt denn vorgestellt, dann kommt diese Textur am deutlichsten in der Semantik des Wunsches zum Vorschein"[1176].

Durch diese Argumentation kann Ricœur Freud aus der Sicht Husserls interpretieren und besser nachvollziehbar machen, insbesondere was die uneinholbare Vorgängigkeit des Bewusstseins bzw. des Wunsches angeht. Wenig überzeugen kann sein Versuch, die „Konstitution des Wunsches in der Intersubjektivität"[1177] aufzuzeigen. Zwar „gäbe (es) weder Verdrängung, noch Zensur, noch Wunscherfüllung in der Phantasie, wenn der Wunsch sich nicht in der zwischenmenschlichen Situation befände", doch ist erstens eine Bezogenheit auf andere etwas anderes, als die Konstitution des Wunsches selbst und zweitens sind Zensur und Verdrängung dem Wunsch zumindest zum Teil äußerlich, genauer gesagt, es sind äußere Grenzen und sie kommen daher immer zu spät. Vielleicht spielen sie sogar eine zentrale Rolle bei der Erkenntnis des Wunsches (insbesondere in der Überwindung des primären Narzissmus), aber damit konstituieren sie nicht schon den Wunsch selbst. Einzige Möglichkeit einer solche Behauptung wäre es, wenn der Wunsch immer und ausschließlich allein aus der Verdrängung aus seinen Triebrepräsentanzen als Formen einer bestimmten Negation erschlossen werden könnte, wobei diese bestimmte Negation allein und vollständig intersubjektiv als Zensur und nicht etwa aufgrund praktischer Unmöglichkeiten oder von Widersprüchen verschiedener Wünsche und Triebe untereinander resultieren müsste. Doch wird damit das Problem nur verschoben, noch dazu in immer unzugänglichere Gebiete; dasjenige was in der Urverdrängung

[1171] Die Interpretation, S. 389.

[1172] Antoine Vergote: L'intéret philosophique de la psychoanalyse freudienne, Archives de Philosophie, Jan.-Febr. 1959, S. 38, zitiert nach Die Interpretation, S. 388.

[1173] Die Interpretation, S. 388.

[1174] Die Interpretation, S. 388.

[1175] Die Interpretation, S. 389.

[1176] Die Interpretation, S. 396.

[1177] Die Interpretation, S. 398.

verdrängt wurde, dürfte jedenfalls nicht selbst wiederum bereits Wunsch sein. Geklärt werden müsste hier metapsychologisch, in welcher Beziehung das Ich zum Es steht, dessen Wünschen es unmittelbar ausgesetzt scheint und dennoch (in der Regel) nicht als Fremdbestimmung auffasst. Verweist dieser erste Punkt auf die unreduzierbare Sonderstellung des Es, müsste aber zweitens auch gezeigt werden, wie der „Sinn" auch schon jeden Wunsch insoweit formt, dass jeder Wunsch nur als konkreter Wunsch auftritt, d.h. immer schon unter Repräsentanzen zugänglich ist, die Hyle des Wunsches nur in ihrer morphologischen Gestalt und damit in ihrer konkreten Bestimmtheit wirklich ist.[1178] Man könnte auch sagen, es müsste dargelegt werden, wie die intersubjektive Sphäre des objektiven Geistes den Wunsch erst als bestimmten und bestimmbaren konstituiert, oder wie Mead sagen würde, wie jedes noch so spontane und instantane „I" nur als durch soziale Symbolisierungsprozesse erschlossenes „Me" zugänglich und thematisierbar ist.

Es ist die Auseinandersetzung mit der Dimension der Intersubjektivität des objektiven Geistes, die für eine wirkliche Vermittlung von Wunsch und Vorstellung, Kraft und Sinn unentbehrlich ist und die mit dem Begriff der „Arbeit" verbunden ist, wie sie im Kunstwerk paradigmatisch geleistet wird. Dabei können sich beide, der Traum wie das Kunstwerk, auf den gleichen Stoff beziehen. „Ein und dieselbe Hyletik, ein und derselbe Stoff des Wunsches sichern ihre Einheit, aber die Heraufkunft der Gestalten des Geistes zieht das nach sich, was Freud selbst ‚Zielumkehrung', ‚Zielverschiebung'. ‚Sublimierung' nennt."[1179]

3.1.3.3 Archäologie der Kraft und Teleologie des Sinns

Kann Freuds Theorie als kritische Hermeneutik des Verdachts, oder muss sie als eliminativer Reduktionismus gelesen werden, der kulturelle Sinngestalten als funktionale Illusionen und Wunschvorstellungen entlarvt, indem er sie auf Funktionen und Mechanismen des Unbewussten reduziert? Freud entwirft nicht eigentlich eine transzendentale Synthesisfunktion der Symbolbildung, auch wenn seine topisch-ökonomischen Modelle Instanzen skizzieren, die solche Vergleiche nahe legen. Die Frage nach dem Realismus des Freudschen Begriffs des Unbewussten ist deswegen wichtig, weil eine reduktionistische Lesart einen solchen Realismus behaupten muss, der eine Wirklichkeitsdimension bezeichnet, die allein mit naturwissenschaftlichen Methoden beschrieben werden kann und die ontologische Grundlage unserer Wirklichkeitsauffassungen bildet. Zweifellos folgt ein solcher Realismus dem Selbstverständnis Freuds, der hierin die eigentlichen, seines Erachtens „naturwissenschaftlich" zu beschreibenden Grundlagen sämtlicher psychoanalytisch zu beschreibender Phänomene sieht, die ihrerseits über den Status von Symptomen nicht hinaus kommen. „Der Freudianismus will ein Realismus des Unbewußten sein"[1180]. Auch wenn selbst die Psychoanalyse sich diesen eigentlichen Grundlagen allenfalls annähern kann, bilden sie doch die zu außerzeitlich ewigen ontologischen Instanzen hypostatisierten Grundlagen der Wirklichkeit, weshalb sich (insbesondere den Spätschriften gegenüber) der Vorwurf einer remythologisierenden Rede von archaischen „Mächten" nahe legt.[1181] Berücksichtigt man hingegen die konstruktiven Aspekte der analytischen Tätigkeit, stellen sich die betreffenden Begriffe und Instanzen als Postulate dar, die sich über ihre konstituierende Funktion der korrespondierenden Wirklichkeitsbereiche legitimieren müssen.

Johannes Rütsche fasst das Problem daher folgendermaßen zusammen: „Betrachtet man die Leistung der Psychoanalyse im Sinn eines ‚empirischen Realismus' wird folgendes klar ersichtlich: M.a.W. das Unbewußte der Psychoanalyse ist demnach empirisch real. – Dennoch gibt es diese Realität nur als eine ‚diagnostizierte'. In der Perspektive des transzendentalen Idealismus zeigt sich, daß das Unbewußte den Deutungsoperationen relativ ist, genauer: seine topische Erscheinungsform hat nur Sinn innerhalb der hermeneutischen

[1178] Die Deutung des Wunsches als Hylē macht noch einmal auf seine Unselbständigkeit aufmerksam, da aristotelisch gesehen einer Hylē (materia) ohne Morphē (forma) keine Wirklichkeit zukommt.

[1179] Die Interpretation, S. 532.

[1180] Die Interpretation, S. 441.

[1181] „Das Unbewußte kennt keine Zeit" (S. 89), ist „außer der Zeit" (S. 119), der Wunsch ist „unzerstörbar" und „unsterblich" (S. 159; S. 454). „Das Verdrängte (…) hat keine Geschichte (…), nur das Verdrängende hat eine Geschichte: es ist Geschichte: Geschichte des Menschen von der Kindheit zum Erwachsenenalter, und Geschichte der Menschheit von der Vorgeschichte bis zur Geschichte." (S. 188) Deshalb fasst Otto Friedrich Bollnow zusammen: „In diesem Sinn kann Freud das Unbewußte als ‚archaisch' bezeichnen (S. 252) und es in eine Parallele zur archaischen, mythologischen Stufe der Menschheitsgeschichte stellen, wofür der bekannte Ödipuskomplex nur ein Beispiel ist; denn es handelt sich ja nicht um eine gelehrte Namensgebung, sondern Freud ist überzeugt, daß es dieselben Vorgänge sind, die im mythischen Zeitalter geschehen sind und die sich noch heute in den Tiefenschichten der Seele wiederholen." (Bollnow: Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik, S. 393f). Insofern gilt auch für Freuds Modelle des Unbewussten, was Sallust über den Mythos sagt, der nie geschah, doch immer gilt.

Konstellation“.[1182] Wird dies nicht beachtet, gerät das Unbewusste zur unzugänglichen Hypostase, mit der gleichwohl schlechterdings alles erklärt werden kann. „Das Unbewußte ist insofern ein Gegenstand, als es sich durch das Ganze der hermeneutischen Schritte, die seine Entzifferung anstreben, ‚konstituiert’; es ist mithin nichts Absolutes, es existiert nur in relativem Verhältnis zur Methode und zum dialogischen Verlauf der hermeneutischen Beziehung.“[1183] Nur so kann erstens der konstruktive Charakter der Theorie des Unbewussten erkannt und zweitens über die Art und Weise seines Konstruierens, aber auch durch seine heuristische Erschließungskraft begründet werden. Dies zugestanden, legen sich tatsächlich Vergleiche mit Kants transzendentalem Idealismus nahe.[1184] Anders aber als bei Kant findet sich bei Freud selbst keine geltungstheoretische Diskussion, ja es stellt sich die Frage, ob sie vom gesamten Ansatz her überhaupt möglich sein könnte, oder ob sich dieser nicht auf eine Kritik der Authentizität beschränken müsste[1185], mit der nicht unerheblichen Einschränkung allerdings, dass eine wirkliche Authentizität dank der Urverdrängung für die meisten Triebrepräsentanzen prinzipiell unerschwinglich bleiben muss, so dass allenfalls graduelle Abstufungen des mehr oder weniger Unauthentischen aufgeboten werden können. Von einer konstruktiven Kulturtheorie oder Epistemologie, geschweige denn einem Ausblick auf eine sich selbst ermöglichende reflexive Selbstanwendung ganz zu schweigen.

Ricœur versteht die so angesprochene Konstellation hermeneutisch, aber durchaus durch folgende Elemente an reflexiven Standards ausweisbar: „1. durch die Deutungsregeln, 2. durch die intersubjektive Situation der Analyse, 3. durch die Übertragungssprache konstituiert.“[1186] Durch klar definierte Methoden und Deutungsregeln, die Notwendigkeit einer intersubjektiven Kommunizierbarkeit und der Anerkennung subjektiv authentischer Artikulationen im gemeinsamen Sinnmedium der Sprache wird gar eine „Idealität des Sinnes“[1187] gewährleistet. Gesteht man diese hermeneutische Fassung der Psychoanalyse zu, muss zwar die eingangs formulierte Anfrage einer eliminativ-reduktionistischen Lesart eines naiven ontologischen Realismus des Unbewussten negativ beantwortet werden, doch gilt dies keinesfalls für eine „Hermeneutik des Verdachts“. Denn auch die reduktionistische Lesart bleibt ebenso möglich wie ein ermäßigter Realismus des Unbewussten, nur ist dieser dadurch relativiert, dass seine hermeneutischen oder auch transzendentalen Bedingungen anerkannt werden müssen, so dass deren Wahrheit als Teilmomente innerhalb der Hermeneutik des Verdachts gewürdigt und verortet werden müssen.

Gerade so bringt Ricœur die eigentlichen Stärken der Psychoanalyse in ihrer Radikalität zur Geltung, wenn er sie als partikulare Kulturhermeneutik liest. Der gemischte Diskurs der Psychoanalyse entspricht insoweit der Koinzidenz von Kraft und Sinn im Begriff der Triebrepräsentanz; hieraus ergeben sich Recht und Notwendigkeit einer psychoanalytischen Kulturkritik. Sobald Freud allerdings seinem szientistischen Selbstmissverständnis unterliegt, trifft ihn Ricœurs berechtigte Kritik. „Er erweckt den Eindruck, als operiere er mit Begriffen und Vorstellungen, die zwei verschiedenen Welten der Rede angehören: der Rede der Kraft und jener des Sinnes.“[1188] Wenn diese beiden Aspekte auf diese Weise nicht nur geschieden, sondern getrennt werden, ist damit die Voraussetzung für den reduktionistischen Versuch geschaffen, eine Energetik zu entwickeln, die versucht, „alle ‚Sinn’relationen in der Sprache einer psychischen Hydraulik umzuschreiben.“[1189] Eine solchermaßen aufgefasste Energetik zeichnet „eine Legalität, durch die ich mir selbst als Mechanismus begegne.“[1190] „Die Psychoanalyse wird uns abwechselnd als die Erklärung psychischer Phänomene durch Kräftekonflikte erscheinen, folglich als Energetik, und als die Exegese des manifesten Sinns

[1182] Johannes Rütsche: Freud in der französischen Philosophie. Bericht und Kommentar zu P. Ricœur, Die Interpretation. Versuch über Freud, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1969, S. 530 S., in: Philosophisches Jahrbuch, 78 (1971), S. 401-422, hier S. 415.

[1183] Das Bewußte und das Unbewußte, S. 18.

[1184] Die Interpretation, S. 441f.

[1185] So beurteilt Ricœur Freuds Programm der Entlarvung des falschen Bewusstseins: „Doch etwas anderes als eine Kritik der Authentizität kann dieses Unternehmen nicht leisten, insbesondere soll man von ihm nicht verlangen, was man eine Kritik der Begründung nennen könnte.“ (Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 62)

[1186] Die Interpretation, S. 449

[1187] „In der dreifachen Abhängigkeit von den objektiven Regeln der Deutung, von der intersubjektiven Situation der Analyse und der subjektiven Übertragung setzt sich die Idealität des Sinnes durch, nun nicht mehr geheftet an mein Bewußtsein, sondern an ein mittelbares Deutungsverfahren.“ (Waldenfels: Paul Ricœur und die Umwege der Deutung, S. 309.

[1188] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie, S. 169.

[1189] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 65.

[1190] Die Interpretation, S. 444.

durch einen latenten Sinn, folglich als Hermeneutik."[1191] Demgegenüber entwirft Ricœur eine hermeneutische Dialektik, in der Ursprung und Ziel, Kraft und Sinn, Archē und Télos aufeinander verwiesen bleiben. „Die Dialektik von Archäologie und Teleologie ist der wahre philosophische Boden, auf dem die Komplementarität der irreduziblen und gegensätzlichen Hermeneutiken (…) begriffen werden kann."[1192] Damit wird ausdrücklich festgehalten, das die angesprochene Dialektik die antagonistischen Hermeneutiken keinesfalls aufheben will, auch wenn er für beide, sowohl für die affirmative Hermeneutik des Vertrauens wie für die kritische Hermeneutik des Verdachts, eine dialektische Verhältnisbestimmung von Sinn und Kraft, Telos und Arche nachweisen möchte.

Die Hermeneutik des Vertrauens liest die Dialektik von Sinn und Kraft von der Archē als Ursprung und Telos als sinnstiftender Intentionalität von einem bejahten Sinn her, der nach seinen tiefenpsychologischen Hintergründen und Quellen fragt. Auch die Hermeneutik des Verdachts verzichtet keineswegs völlig auf die Aspekte von Sinn und Telos, bindet diese aber in gegenläufiger Entsprechung zur Hermeneutik des Vertrauens umgekehrt so in ihre Lesart ein, dass sie als entlarvte Illusionen durchschaut werden.

Allerdings bringt der Hinweis darauf, dass auch die Hermeneutik des Verdachtes Sinnmomente positiv in Anspruch nimmt Ricœur in den Verdacht, nun doch deren radikale Sinn- und Kulturkritik entschärfen und überwinden zu wollen. Denn weil die Verwiesenheit von Telos und Archē auch für den unreduzierbaren Sinngehalt der Symbole gilt, die ebenfalls nicht genetisch kritisiert werden können, ohne normative Kriterien ins Spiel zu bringen, die affirmative Standards authentischen Sinns implizieren, kann Ricœur die drei Meister des Verdachts Marx, Nietzsche und Freud wie die „Hermeneutik des Verdachts" insgesamt in den notwendigen und kritischen Dienst einer positiven, von den Verzerrungen und Entstellungen des falschen Bewusstseins gereinigten Hermeneutik des Vertrauens stellen.[1193] „Diese drei Meister des Zweifels sind keine Meister des Skeptizismus. Gewiß sind sie drei große ‚Zerstörer'; doch darf uns das nicht irreführen. Die Destruktion, sagt Heidegger in *Sein und Zeit*, ist Moment einer völlig neuen Grundlegung, einschließlich der Destruktion der Religion, insofern sie, nach einem Wort Nietzsches, ‚Platonismus fürs Volk' ist. Erst jenseits der Destruktion stellt sich die Frage nach dem, was Denken, Vernunft und sogar Glaube noch bedeuten. Alle drei aber legen den Horizont frei für eine authentischere Sprache, für ein neues Reich der Wahrheit, nicht allein mittels ihrer ‚destruktiven' Kritik, sondern durch die Erfindung einer Kunst des Interpretierens."[1194] Diese Aussagen sind aber recht irreführend, denn mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Sinn könnte man allenfalls versuchen, einen radikalen Skeptizismus zu kritisieren, nicht aber eine Hermeneutik des Verdachts, die ja tatsächlich eine Hermeneutik sein will und genau deswegen auch nicht dem oben erwähnten „Idealismus des Sinnes" widersprechen muss. Auch wenn Kritiker „etwas" affirmieren, so doch keineswegs das Kritisierte. Auch wenn ein Realismus des Unbewussten die Erkenntnis dieses Unbewussten als epistemologische oder hermeneutische Bedingung anerkennen muss, bleibt eine Rückführung unserer kulturellen Sinngestalten auf ihre tiefenpsychologischen Funktionen und Mechanismen möglich. Was auch immer mit „Dialektik" im einzelnen gemeint sein mag, die Behauptung einer dialektischen Beziehung impliziert jedenfalls nicht nur, dass das jeweilige bestimmte andere mit impliziert ist, sondern den antinomischen Gegensatz konstituiert und steigert, anstatt ihn auszugleichen.

Der Unterschied zwischen einer *Hermeneutik des Vertrauens* und einer *Hermeneutik des Verdachts* liegt so gesehen darin, dass die in beiden Fällen vorliegende Dialektik zwischen Wunsch und Vorstellung, Kraft und Sinn das eine Mal auf dem einen, das andere Mal auf dem anderen Relat endet. Das eine Mal wird der Wunsch Teilmoment eines kraftvollen Sinnes, das andere Mal der Sinn ein Element einer wunschgesteuerten Illusion, die sich nur kausal oder funktional erklären lässt. Insofern kann man durchaus sagen, dass das jeweils andere im eigenen „aufgehoben" wird. Nur der Geist hat kein anderes mehr außer sich, zu allen früheren Positionen gibt es Alternativen. Sicherlich ist Ricœur zuzustimmen, als auch die nicht-spekulative, reflexiv oder negativ bleibende Dialektik frühere Stufen in sich aufhebt und somit die jeweils übergeordnete Stufe die Wahrheit der früheren bildet bzw. deren Wahrheitswert bestimmt. Aber sie kann im Gegensatz zu einer absoluten, spekulativen Dialektik alternative Verortungsmöglichkeiten deswegen nicht ausschließen, weil sie nicht alle theoretischen Positionsmöglichkeiten aufheben, und/oder diese Aufhebung nicht mit zwingendem und universalem Geltungsanspruch durchführen kann.

Wenn Ricœur darauf verweist, dass schon aus logisch-begrifflichen Gründen ein affirmativer Sinn vorausgesetzt werden muss, auch insbesondere dann, wenn er bezweifelt wird, so sind zunächst zwei

[1191] Die Interpretation, S. 76.

[1192] Die Interpretation, S. 471.

[1193] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 68f; vgl. auch Die Interpretation, S. 47.

[1194] Die Interpretation, S. 47.

Möglichkeiten zu unterscheiden. Erstens ist der zweifelnde Sinn vom bezweifelten zu unterscheiden. Ersterer bezeichnet den notwendigen Wahrheitsanspruch des kritisierenden Theoretikers, also den in Anspruch genommenen Geltungsanspruch in seiner argumentativ vollzogenen Funktion, letzteres ist der thematisierte Sinn bzw. der thematisierte und problematisierte Wahrheitsbegriff. Auch wenn man das spezielle Problem eines möglichen performativen Selbstwiderspruchs des radikalen Skeptizisten beiseite lässt, so gilt doch die richtige Beobachtung Ricœurs, dass im Vollzug des Argumentes die Unbedingtheit der Geltung in Anspruch genommen wird. Doch gilt dies nur für die Thematisierung selbst, für die Bezweiflung bzw. die Fragestellung, die damit in der Tat normativ für das Thematisierte und Erfragte gilt, weil sie dessen Wahrheit bedingt. Keinesfalls aber wird damit die Möglichkeit ausgeschlossen, dass Thematisierung und Fragestellung nun ihrerseits vom Thematisierten bzw. der Antwort des Erfragten korrigiert wird, mag man diese Rückwirkung nun reflexiv-dialektisch verständlich machen oder aber im Sinne des hermeneutischen Zirkels. Die Wahrheit der Fragestellung wird damit zum bloßen, nun aber negativ aufgehobenen Moment einer Bewegung, die in einer negativen Antwort endet, die daher ihrerseits die mögliche Wahrheit der Frage bestimmt. Die Dialektik des Zweifels und die Dialektik des Vertrauens unterscheiden sich also grundsätzlich darin, in welcher Position die Dialektik endet oder auch abbricht; der argumentative Verlauf des Weges dürfte über weite Strecken der gleiche sein.

Wenn Freud etwa die Religion als Illusion mit der Funktion der Angstbewältigung kritisiert, kann auch das so verstanden werden, dass Sinnmomente auf diese dialektische Weise vorausgesetzt sind. Die Entlarvung als Illusion verläuft nicht durch Beseitigung oder Bezweiflung aller Sinnmomente, sondern deren Verortung und Instrumentalisierung. Um als Illusion zu funktionieren, muss der Glaubende von Wahrheit und Sinn seiner Religion überzeugt sein, der tiefenpsychologische Kritiker muss zeigen, wie genau dieser scheinbare Wahrheitsbezug die Illusion erst so mächtig macht. Ignoriert er ihn dagegen, findet sich der Glaubende in diesen zentralen Aspekt gar nicht betroffen.

Man hat Ricœur eine doppeldeutige Verwendung des Regressionsbegriffs vorgeworfen. Und in der Tat hat die „regressiv"-archäologische Lesart der Symbole nichts mit einer „Regression" im Sinne des Rückfalls in infantile Verhaltensmuster zu tun. Solche unbekümmerte Unschärfen kommen bei Ricœur häufiger vor[1195] und sind Ricœur auch in vielen Fällen zurecht vor zu werfen.[1196] Gerade am Begriff der Regression aber kann man erkennen, dass Freud selbst zwar Kulturproduktionen insgesamt über den „Rückbezug" auf Genese und topisch-ökonomische Funktion hin versteht, seine psychoanalytische Hermeneutik aber freilich gerade nicht als „regressiv", sondern im Gegenteil als Überwindung von Regression auffasst. Natürlich hat auch er ein normatives Ideal und insofern einen positiven Sinnentwurf, den man mit Ricœur als „progressiv" auffassen kann, auch wenn er fast durchgehend negativ formuliert wird, etwa als Absage an narzisstische Wunschvorstellungen und das Bedürfnis nach Trost. Auch hier stoßen wir also auf das Problem der Selbstanwendung, das mehr ist als eine epistemologische oder wissenschaftstheoretische Spitzfindigkeit. Freud hat zweifellos ein starkes Vertrauen in die kritischen Möglichkeiten der Vernunft, aber auch in ihr positives Erkenntnispotential und ist gerade in dieser Hinsicht ein Kind des 19. Jahrhunderts. Skeptisch ist er nur im Hinblick auf die Frage, wie die Bedürfnisse des Menschen nach Sinn, Trost und Überwindung gesellschaftlicher Entfremdung gestillt werden könnten, denn in dieser Hinsicht hat die wissenschaftliche

[1195] Wie man das auch am oben erwähnten Begriff der Reflexion sehen kann. Daher ist nur schwer nachzuvollziehen, wie ein ansonsten so vortrefflicher Interpret wie Stefan Orth Ricœur ausdrücklich eine „analytische Präzision" bescheinigen kann; eine bloße Beschäftigung mit sprachanalytischer Philosophie ist dafür jedenfalls offensichtlich noch keine Garantie (Stefan Orth: Das verwundete Cogito und die Offenbarung, S. 170f).

[1196] So etwa insbesondere, was die großzügigen Gleichungen von Archē, Kraft, Regression auf der einen und Telos, Sinn, Progression auf der anderen Seite betrifft, die vor allem in bewusst zugespitzten Formulierung auftreten. „Das Bewußtsein ist die Ordnung des Endes, das Unbewußte die Ordnung des Ursprungs." Man kann die Begriffe in diesen Fällen meist metonymisch verstehen und sie erlauben in diesen vereinfachenden Überzeichnungen interessante neue Perspektiven. Allerdings sind spätestens in der reflexiven Rekonstruktion und philosophischen Kritik die Uneindeutigkeiten aufzuhellen. Ricœur geht auf diese Frage indirekt ein und ermöglicht einen aufschlussreichen Einblick in sein Selbstverständnis, wenn er Nietzsches oft pauschalisierenden Verallgemeinerungen gegen dessen Kritiker verteidigt. „Gewiß, der Philosophiehistoriker kann einer solchen gewaltsamen Interpretation, die so verschiedenen Philosophien wie die eines Leibniz, Kant und Hegel auf die Moral reduziert, nicht zustimmen (…); doch mit Hilfe dieser gewalttätigen Interpretation, die die augenfälligsten Unterschiede reduziert und negiert, macht Nietzsche den Weg frei für eine Hermeneutik, die hinter den gegensätzlichsten Arten des Philosophierens ein gemeinsames Moment aufzeigt." (Religion, Atheismus, Glaube, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 302) Dieser Umgang bleibt für Ricœurs Aneignung der philosophischen Tradition insgesamt kennzeichnend, denn in der Aneignung wird das „Sinnpotential" der Klassiker genutzt, um eine aktuelle Fragestellung zu beantworten; gerade so wird ihnen entsprochen und nur das kennzeichnet sie als Klassiker. „Offen gesagt: könnte man diese Ressourcen, die die großen Systeme der Vergangenheit zu ersticken oder zu verbergen neigen, nicht erwecken und freisetzen, so wäre keinerlei Innovation möglich, und das Denken der Gegenwart hätte nur die Wahl zwischen Wiederholung und Umherirren." (Das Selbst als ein Anderer, S. 361)

Vernunft nur Kritisches, aber nichts Konstruktives oder Affirmatives beizutragen. Doch betrifft diese Skepsis tatsächlich nur die als narzisstisch zu durchschauenden Trost- und Sinnbedürfnisse. Denn auch was die positive Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse angeht, sieht Freud die besondere Stärke von Wissenschaft und Technik.[1197]

Trotzdem sei nochmals darauf hingewiesen, dass auch die Position des radikalen Skeptizismus im Hinblick auf wissenschaftliche Erkenntnis auf psychoanalytischer Grundlage möglich bleibt. „Denn wir müssen uns klar darüber sein, daß dieses Bemühen, so legitim und gut begründet es sein mag, seinerseits als ein Versuch der Selbstrechtfertigung oder Rationalisierung betrachtet werden kann, den die Psychoanalyse gerade entlarven will. Deswegen müssen wir unsere Kritik in der Schwebe lassen und uns ohne weitere Absicherung der psychoanalytischen Infragestellung des Selbstbewußtseins ausliefern."[1198] Jede Art von Argumentation kann als Rationalisierung von Wünschen entlarvt werden. Der Einspruch gegen den naiven Realismus des Unbewussten verweist nur auf die konstruktive Beteiligung des Theoretikers und seine affirmative Inanspruchnahme eines theoretischen oder hermeneutischen Rahmens, so dass allein die Leugnung dieser konstruktiven und affirmativen Beteiligung unmöglich ist. Trotzdem bleibt in jedem Fall eine skeptische Position im weiteren Sinne möglich, die vom „internen" Realismus (wenn in diesem Zusammenhang dieser Ausdruck Hilary Putnams erlaubt sein sollte) des Unbewussten ausgeht, so lange sie die partielle Wahrheit der hermeneutischen oder konstruktiven Eigenbeteiligung des Theoretikers mit einbezieht.[1199] Allerdings bleibt ein Unbewusstes, ob Trieb oder Natur, kein abstraktes Anderes zu Rationalität und Sinn, wenn es diese hervorbringt. Ist auch ein radikaler Skeptizismus möglich? Eine transzendentale Argumentation gegen den radikalen Skeptizismus ist nicht notwendigerweise erfolgreich, denn der (transzendentale) Nachweis geltungstheoretischer Sinnunterstellungen auch auf Seiten desjenigen, der diese bestreitet, würde wiederum nur den treffen, der innere Kohärenz als normative Notwendigkeit akzeptiert usw. Die Problematik dreht sich gewissermaßen im Kreis, weil sie sich auf den verschiedenen Ebenen wiederholt. Ein radikaler Skeptizismus konstruiert sozusagen so etwas wie ein negatives Unbedingtes, das selbst dann, wenn jemand für es argumentieren sollte, nicht abhängig von der Geltung dieser Argumente sein darf. Jemand, der nur behauptet, es gebe überhaupt keinen Sinn, könnte sich mit dem Hinweis gut abfinden, nur Töne oder Tintenkleckse von sich zu geben, aber ebenso gut kann er seine Position als ausgezeichnet sinnvolle Theorie präsentieren, solange man sie (und das ist entscheidend) nach Einsicht der Dinge ebenso fallen lässt wie Wittgenstein seine Leiter. Und doch ist auch das wieder „wahr", wenn es von jemandem festgestellt wird; stellt sich nur die (unbeantwortbare) Frage, für wen diese Wahrheit spricht.[1200]

Ricœurs Anmerkungen zu einer möglichen *Teleologie des Sinns* der kulturellen Symbole antizipieren bereits zentrale Thesen seiner Metapherntheorie und Rezeptionsästhetik. Die doppelte Ausrichtung der authentischen Symbole bestimmt er durch die aufschlussreiche Metapher des „Vektors"[1201] so, „daß ein und dieselben Symbole die Träger zweier Vektoren sind: auf der einen Seite wiederholen sie unsere Kindheit in allen ihren Richtungen, den chronologischen wie den nicht-chronologischen. Auf der anderen Seite erforschen sie unser Erwachsenenleben: ‚O my prophetic soul', sagt Hamlet."[1202] Die beiden zeitlichen Ausrichtungen in Richtung Vergangenheit und Zukunft sind zwangsläufig mit zwei unterschiedlichen Wirklichkeitsaspekten verbunden, deren impliziten Ansprüchen auch eine Kriteriologie authentischer Symbole entsprechen müsste. Beide Dimensionen sind auf ihre Weise „expressiv". Der Rückbezug auf die Vergangenheit will das Gewordensein der faktizitären Ausgangslagen und die sie bestimmenden Einflüsse,

[1197] Hierauf geht Ricœur nicht gesondert ein, doch bildet das Problem einen wichtigen Berührungspunkt zur Religion, deren funktionale Erben Wissenschaft und Technik werden (zumindest was die aktive Bewältigung von Leid angeht), wenn ihnen die Aufgabe zukommt, „das Leben für alle erträglich" zu gestalten (GW IX, 183).

[1198] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 67.

[1199] Damit zeichnen sich Parallelen nicht nur zu ähnlichen Fragestellungen innerhalb des epistemologischen Realismusproblems ab, sondern auch zum theologischen Realismus und der Abgrenzung zum Supranaturalismus, der jede aktive und konstruktive Beteiligung des Menschen an der (Erkenntnis der) Wirklichkeit Gottes bestreitet und diese Wirklichkeit supranatural, also im strikten Gegensatz zur natürlichen Welt konstruiert. Andererseits bleibt es aber zunächst eine denkbare Möglichkeit, dass Gott in relativer (weil relational bedingter) Unabhängigkeit zum Menschen steht, so lange seine Abhängigkeit davon, dass der Mensch ihn genau so versteht, dem Begriff Gottes nicht äußerlich, ihm nichts fremdes ist, was die traditionelle Theologie (aber auch schon die Neuplatoniker) mit der Konzeption des Geistes zu denken versuchte.

[1200] „Die" Wahrheit (also Wahrheit überhaupt) scheint genauso wenig demonstrierbar zu sein wie „die" Freiheit. Beide können nur ergriffen und in Anspruch genommen werden. Auch das wirft ein interessantes Licht auf jemanden, der radikaler Skeptiker zu sein beansprucht, oder zu sein sucht. Offensichtlich „will" er das ja und man könnte fragen, warum.

[1201] Zur Metapher des Vektors auch Existenz und Hermeneutik, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 35.

[1202] Die Interpretation, S. 507

Instanzen, Ängste und Zwänge authentisch ausdrücken; modal gesehen geht es hier in erster Linie um den Nachvollzug gewordener Notwendigkeit, die genau durch diese Erhellung ihrer Genese nicht mehr notwendig bleiben muss, sondern remodalisiert werden kann. Die Perspektive auf die Zukunft hat es dagegen wesentlich mit Möglichkeiten und deren entwerfender Erschließung zu tun. „Aber diese beiden Funktionen sind einander nicht mehr äußerlich; sie bilden die Überdeterminierung der authentischen Symbole; indem sie in unsere Kindheit eintauchen und sie auf traumhafte Weise neu beleben, stellen sie die Projektion unserer Möglichkeiten im Bereich des Imaginären dar. Diese authentischen Symbole sind wahrhaft regressiv-progressiv – durch die Reminiszenz und die Antizipation, den Archaismus und die Prophezeiung.“[1203]

Es ist der Bereich des Imaginären, in dem sich Selbstverstehen und der Entwurf eigener Möglichkeiten abspielt. Aber natürlich geschieht dies nicht unabhängig vom jeweiligen Gewordensein der Person und den sie weiterhin bestimmenden Instanzen, Ängsten, Einflüssen und Wünschen. Andererseits wird genau so, also sowohl von einer möglichen Zukunft her als auch von den sie bestimmenden Instanzen des Unbewussten her das Verständnis von Vergangenheit und Gewordensein beeinflusst, ja bestimmt. Es wäre also eine völlige Verkürzung der Sachverhalte, wollte man der Vergangenheit einfach die Notwendigkeit, der Zukunft reine Möglichkeit zuordnen. Selbst wenn man Freuds deterministische Tendenzen berücksichtigt, so werden sie doch nicht einfach durch die Vergangenheit festgelegt und zwar in genau dem Sinne nicht, als die Vergangenheit von der ungeschichtlich-übergeschichtlichen Wirklichkeit des Unbewussten unterschieden bleibt. „Wenn diese Werke Schöpfungen sind, dann insofern, als sie nicht bloße Projektionen der künstlerischen Konflikte darstellen, sondern die Skizze ihrer Lösung; der Traum, so kann man sagen, blickt zurück in die Kindheit, in die Vergangenheit; das Kunstwerk hingegen ist dem Künstler selbst schon voraus, es bildet mehr ein prospektives Symbol der persönlichen Synthese und der Zukunft des Menschen als ein regressives Symptom seiner ungelösten Konflikte.“[1204]

Für Ricœur jedenfalls zeichnet sich schon hier das Bild einer Möglichkeitswissenschaft ab, das in einer Remodalisierung des Faktischen wurzelt. Das reziproke Interdependenzverhältnis von Archäologie und Teleologie schließt schon jene einsinnigen Zuordnungen vor vornherein aus, die die Archē auf Vergangenheit, Ursache, Energetik und Kraft reduzieren wollen und damit deren notwendige Verwiesenheit auf Zukunft, Möglichkeit, Hermeneutik und Sinn ausblenden. Natürlich überwiegen in archäologischer Hinsicht die einen, in teleologischer Hinsicht die anderen Momente und eine metonymisch verkürzte Benennung macht gerade dann Sinn, wenn im Hinblick auf eine analytische Unterscheidung die verschiedenen Aspekte des Symbolischen freigelegt werden sollen, was auch der Explikation der verschiedenen Dimensionen der Bedeutsamkeitsdimensionen zu Hilfe kommt. Die Einsicht in die Überdeterminiertheit des Symbols kann zwar sinnvoll auf den Bedeutsamkeitsbegriff bezogen werden, doch schließt die Koinzidenz der verschiedenen Bedeutungsaspekte im Symbolbegriff eine analytische Untersuchung der mehrdimensionalen Zusammenhänge keineswegs aus, noch gar sollte die These von der Unisolierbarkeit und Interdependenz dieser Dimensionen zur prinzipiellen Unanalysierbarkeit erklärt und dies dann noch als Stärke des Symbolbegriffs deklariert werden.

Die Beschränkung der Archē auf die Kraft und des Telos auf den Sinn wird erst dann überwunden, wenn auch die sinnstiftende Funktion der Archē einsichtig wird. Nun könnten die psychoanalytisch erschlossenen Instanzen des Unbewussten zunächst als rein negative Instanzen erscheinen (übrigens in einer paradoxen Analogie zu der ebenfalls zunächst rein negativ erscheinenden Funktion des Über-Ich). Man könnte erwarten, dass die hermeneutischen Sinnentwürfe relativ unabhängig Möglichkeiten austarieren, die dann nachgängig hierzu noch dem Test durch einschränkenden Bedingungen der psychoanalytischen Instanzen unterworfen würden. Dieses rein negative Verständnis verdankt sich wohl zum Teil auch der pessimistischen Anthropologie und vorwiegend negativen Terminologie der Freudschen Psychoanalyse als ganzer, die insgesamt auch von Freud nicht als optimistische Erschließung neuer, noch unbekannter Möglichkeiten aufgefasst wurde, sondern deren einzig positiver Beitrag in der Entlarvung von Illusionen zu bestehen scheint. Dementsprechend kurz kommt eine tiefenpsychologische Erschließung und Wertschätzung der kreativen Potentiale des Menschen. Eine echte Verschränkung von Archē und Telos aber müsste darauf verweisen, dass die energetischen Instanzen auch Verwirklichungspotentiale darstellen, die eine Realisierung von Entwürfen erst ermöglichen; gleichermaßen müsste die Faktizität der tiefenpsychologischen Bedingungen nicht einfach im Gegensatz zu potentiell unendlichen Möglichkeiten stehen, sondern erst so Sinnmöglichkeiten eröffnen, die ohne sie gar nicht bestünden. So erst könnte die Vergangenheit zur Ressource der Zukunft werden.

[1203] Die Interpretation, S. 507f; Ansätze zum Antagonismus und Dialektik von Progression und Regression umreißt Ricœur schon in der Symbolik des Bösen, S. 20.

[1204] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 58f.

Freuds Kulturtheorie wird von Ricœur als Frage nach der grundlegenden „Beziehung von Kraft und Sinn“[1205] in ihr, nach dem „Verhältnis zwischen Bedeutung und Wunsch, zwischen Sinn und Energie“[1206] verstanden. Wenn er diesen Zusammenhang als die grundlegende Beziehung „zwischen Sprache und Leben“[1207] bezeichnet, verweist er damit auf eine auffällige Nähe zur Position von Wilhelm Diltheys „Lebensphilosophie“, in der der Begriff des „Lebens“ bekanntlich den einheitlichen und grundlegenden Zusammenhang bezeichnet, der jeder Unterscheidung rationaler und irrationaler Elemente vorausgeht und der in seiner Struktur und systemrelevanten Funktion noch am ehesten mit Hegels Begriff des „Begriffs“ vergleichbar sein dürfte[1208] – wenn auch freilich jeder Bezug auf einen absoluten Geist fehlt. Der Sachverhalt, dass sowohl rationale, auf intentionalen Sinn und intersubjektiv sprachlichen Geltungsanspruch verweisende Vorstellungen aus dem „Leben“ entspringen, wie auch auf der anderen Seite solche Vorstellungen, die im eigentlichen Wortsinne als Ausdrucksgestalten oder Äußerungsformen dieses Lebens und seiner vorrationalen oder auch nicht-rationalen Elemente zu verstehen sind, bezeichnet Ricœur mit Hinweis auf Leibniz als „Gesetz() der doppelten Expressivität“[1209]. Kulturelle Gestaltungen sind als Objektivationen wesentlich Ausdrucksgestalten, die ohne Rückgriff auf jeweilige Gestaltungsabsichten und Darstellungsintentionen, aber auch unabhängig von der Geltungsfrage ihrer propositionalen Aussagen oder moralischen Entscheidungen als Artikulationsformen verstanden werden müssen. Für einen möglichen Wahrheitsbegriff heißt das, es geht in dieser ersteren Hinsicht (in Anlehnung an Jürgen Habermas formuliert) nicht um propositionale Wahrheit oder praktische Richtigkeit des Handelns, sondern um expressive Authentizität, was man am ehesten noch mit Wahrhaftigkeit wiedergeben könnte. Allerdings ist der Aspekt weitgehend unabhängig von den reflexiven Absichten der Betroffenen. Ganz im Gegenteil sagt es auch Vieles und Wichtiges über ein Individuum oder ein Kollektiv aus, wenn jemand absichtlich lügen oder irreführen will. Der artikulierte Ausdruck bezeichnet eine Expressivität im engeren Sinne, wie sie uns bereits bei Herder, aber auch bei Hamann und Humboldt begegnet, weshalb sie von Charles Taylor auch als „Triple-H-Theory“ bezeichnet wird (zumal er deren wichtigen Einfluss auf Hegel nachweist)[1210]. Sie verweisen damit auf die Situation des Menschen im natürlichen oder gesellschaftlichen Sein, seine Lage und Existenzweise. Davon zu unterscheiden sind die in theoretischen oder praktischen Urteilen erhobenen Geltungsansprüche, die ebenfalls auf Wahrheit bezogen sind. Anders als dies aber häufig bei romantischer Expressivität und teilweise auch bei Taylor[1211] der Fall ist, darf diese Expressivität nicht bestimmungslos gedacht werden. Insbesondere als Gefühlsqualität markiert sie eine Gegebenheitsweise von Inhalten, die eine präreflexive Wertung enthalten kann, nicht aber unartikulierbare und unbestimmbare Qualia, wie sie aus der *Philosophy of Mind* bekannt sind, oder aber auch als negationslose Unmittelbarkeit von Hegel kritisiert wurde. Vor allem aber versteht Ricœur sie als Artikulation von etwas, das sich nicht auf ein individuelles Bewusstsein beschränken lässt, sondern dieses bedingt und ihm als Bedingung entzogen ist, so dass es die Form eines überindividuellen ontologischen Grundes annimmt, auch wenn er sich im individuellen Bewusstsein manifestiert. „Leibniz bringt auf diese Weise ein doppeltes Gesetz der Vorstellung ans Licht: die Vorstellung ist Prätention auf Wahrheit, insofern sie etwas vorstellt; aber sie ist auch Ausdruck des Lebens, Ausdruck des Strebens oder Begehrens; die gegenseitige Durchdringung der ersten und zweiten Funktion ist es, aus der das Problem der Illusion erwächst“[1212]. Insofern kann man auf solche Weise auch unterscheiden zwischen den „objektiven“ Vorstellungsgehalten und Handlungen auf der einen und den modalen Formen auf der anderen Seite, in

[1205] Existenz und Hermeneutik, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 14; sowie Eine philosophische Freud-Interpretation, S. 82 und S. 93.

[1206] Existenz und Hermeneutik, S. 32.

[1207] Existenz und Hermeneutik, S. 32.

[1208] Was auch Ricœur (wohl dank Gadamer) nicht entgangen ist, denn er verweist im Anschluss an die Darstellung von Diltheys Verortung der Hermeneutik innerhalb einer Philosophie des Lebens nicht nur wie sonst auf die psychologistischen und historistischen Implikationen (sprich: Beschränkungen), sondern ausdrücklich auf „die grundlegende Frage nach der Beziehung von Kraft und Sinn, zwischen dem Leben, das Bedeutungen in sich enthält, und dem Geist, der imstande ist, diese in einer kohärenten Folge zu verknüpfen. Wenn das Leben nicht von Grund auf ein Bedeutungsträger ist, kann das Verstehen nirgendwo einsetzen; aber muß man, um diesem Verstehen einen Ansatzpunkt zu verschaffen, nicht in das Leben selbst jene Logik der immanenten Entwicklung, die Hegel Begriff nannte, hineintragen?“ (Existenz und Hermeneutik, in Hermeneutik und Strukturalismus, S. 14).

[1209] Die Interpretation, S. 467.

[1210] Charles Taylor: Bedeutungstheorien, in ders.: Negative Freiheit?, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 55-116; der Einfluss dieser romantischen Tradition auf Hegel wird aufgezeigt in ders.: Hegel, Frankfurt: Suhrkamp 1978, S. 28ff.

[1211] Insbesondere in Taylors zentralem Aufsatz über Bedeutungstheorien bleibt das Verhältnis expressiver und assertorischer Bedeutung ungeklärt bzw. in einer abstrakten Alternative.

[1212] Die Interpretation, S. 466.

denen solche Vorstellungen und Vollzüge verwirklicht werden, ihren Realisierungsweisen und Realisierungsbedingungen.

So dargestellt wird die Einseitigkeit von Freuds Beitrag zur Kulturtheorie deutlich, die Fragen der Geltung und des Eigenwerts der verschiedenen kulturellen Produkte und Praktiken ausblendet, allenfalls in Ausnahmefällen der Kunst einen produktiven oder zumindest entlastenden Beitrag zuspricht und die Geltung der Naturwissenschaften selbstverständlich voraussetzt. Aber auch die besondere Stärke von Freuds Beitrag wird ablesbar. Es handelt sich offensichtlich um ein expressives Verständnis der menschlichen Wirklichkeit, die als Ausdruck sonst unbemerkt bleibender Wünsche, Ängste, Zwänge und Funktionen aufgefasst werden muss. Ricœur bescheinigt der psychoanalytischen Kulturhermeneutik genau diese Stärke, aber auch nur diese. „Doch etwas anderes als eine Kritik der Authentizität kann dieses Unternehmen nicht leisten; insbesondere soll man von ihm nicht verlangen, was man eine Kritik der Begründung nennen könnte."[1213] Eine geltungstheoretische Kritik liegt Ricœur zufolge demnach also nicht nur faktisch nicht vor, sie ist mit den vorhandenen Mitteln auch gar nicht zu leisten. Das heißt aber nun gerade nicht, dass Freud die Fragen des Sinns nicht zum Thema seiner Fragestellung gemacht hätte, ganz im Gegenteil geht es ihm ja ebenfalls um den „dunklen Grund der Seele", wie das Herder formuliert hätte, auch er fragt nach der „Wurzel des Sagens"[1214], das er im Trieb bzw. den Triebrepräsentanzen vermutet. Die besondere Stärke Freuds liegt aber nun darin, Verfahrensweisen und Modelle entwickelt zu haben, die auch dasjenige zu erschließen erlauben, was anderen Kulturhermeneutiken verborgen bleibt, ja sogar verborgen bleiben muss. Auf den Zusammenhang von Entäußerung und Aneignung haben schon Subjektivitätstheoretiker wie Fichte verwiesen, Hermeneutiker wie Dilthey haben Kulturprodukte als expressive Objektivationen des menschlichen Geistes ausgelegt, der nur so verstanden werden kann, nicht aber durch unmittelbare Selbstreflexion oder Introspektion, und auch bei ihm verlief diese Selbsterschließung intersubjektiv vermittelt. Freud aber kann selbst dasjenige aufdecken, was systematisch verschleiert werden muss, hierin liegt seine „unleugbare Originalität"[1215]. Nötig ist in erster Linie ein entlarvendes Aufdecken, auch gegen den Widerstand des Wunsches in seinen vielfältigen Formen. Auf diese Weise ist „die Psychoanalyse (…) die Erkenntnis dessen, was bei der Vorstellung nicht in die Vorstellung eingeht. Was sich im Affekt repräsentiert und nicht in die Vorstellung eingeht, ist der Wunsch als Wunsch"[1216]. Ricœur verbindet diesen unbewussten Grund im Bewusstsein, diese Wurzel des Sinns, in der der Geist dem Bewusstsein uneinholbar voraus ist, mit der von der Phänomenologie herausgearbeiteten Horizontstruktur des intentionalen Bewusstseins. Diese Horizontstruktur besagt, dass „das Mitimplizierte, ‚Mitgemeinte', nicht völlig zur Klarheit des Bewußtseins kommen kann, gerade aufgrund der Textur des Bewußtseinsaktes".[1217] Das intentionale Bewusstsein hat mit struktureller Notwendigkeit in jeder thematisierenden Intentionalität immer Vorausgesetztes, prinzipiell Nicht-Thematisierbares im Rücken. Die Psychoanalyse identifiziert diesen unbewussten Grund des Bewusstseins, diesen vor-sinnhaften Grund des Sinns mit der Begierde, dem Streben des Wunsches[1218]. Dessen Vorsprung vor dem Bewusstsein zeigt sich im „Primat des Unreflektierten über das Reflektierte, des Vollzogenen über das Ausgesprochene, des Effektiven über das Thematische"[1219]. Das so bezeichnete Leben bleibt trotz wechselnder Terminologie ein wichtiger Bestandteil von Ricœurs Philosophie, in späteren Schriften ist es insbesondere Spinozas Begriff des „conatus", der dieses überindividuelle Streben, Drängen und Begehren zu einem vor-, aber keinesfalls irrationalen ontologischen Grundbegriff macht, das der Mensch in seinem Wunsch nach Sein und Leben in seiner Existenzbejahung aneignet und nachvollzieht. In seinem Freudbuch sind es die Symbole, die auf diese Herkunft (Archē) aus dem Unbewussten verweisen, das seine Spuren nicht in ihrem oberflächlichen Erstsinn, sondern im zugrunde liegenden Zweitsinn hinterlassen hat, so dass eine „regressive" Hermeneutik der Symbole deren expressiven, d.h. progressiven Hervorgang aus dem Unbewussten spiegelverkehrt von seinem Ende her aufrollt.

[1213] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 62.

[1214] Die Interpretation, S. 464.

[1215] Die Interpretation, S. 466.

[1216] Die Interpretation, S. 464.

[1217] Die Interpretation, S. 388.

[1218] Streng genommen sind positive Bezeichnungen dieses Grundes als sinnhaft oder nicht-sinnhaft unmöglich; die hier gebrauchte Bezeichnung als vor-sinnhaft will daher als rein negative Aussage verstanden werden.

[1219] Die Interpretation, S. 388

3.1.3.5 Eine psychoanalytisch belehrte hermeneutische Subjektivität

Von zentraler Bedeutung ist die dialektische Zuordnung von Archäologie und Teleologie natürlich für den Begriff des Subjekts. „Eine αρχή hat nur ein Subjekt, das ein τέλος hat."[1220] Freud hatte das Subjekt gewissermaßen zwischen Bewusstsein und Vorbewusstsein, Trieben, Es, Über-Ich und dem Narzissmus aufgelöst. Doch wie sollte eine Kritik des in-authentischen, verzerrten und entstellten Selbstverstehens verstanden werden können, die nicht zugleich einen positiven Gegenentwurf impliziert? Natürlich kann es auch reduktionistische Kritiken geben, die zurecht den Anspruch erheben, das Kritisierte als Illusion zu entlarven und letztlich zu eliminieren. Wollte man dies schon als bloße Möglichkeit bestreiten, indem man sich auf die These beruft, dass jede Archäologie eine Teleologie impliziere, wäre die argumentative Belastbarkeit dieser These deutlich überzogen. Doch trifft eine psychoanalytische Kritik der Subjektivität nur eine solche Subjektphilosophie, die eine inhaltliche Irrtumsunfähigkeit behauptet, wo ihr ein systematisch verzerrtes Bewusstsein nachgewiesen wird; eine hermeneutische Subjektphilosophie, die sich über ihr bereits vorgegebene Sinnfiguren oder Objektivationen des Geistes erst selbst noch inhaltlich erschließen will, wird hiervon zumindest nicht notwendigerweise und von vornherein getroffen.

Husserl hatte zwischen der Apodiktizität als punktueller, aber leerer Selbstgewissheit einerseits und der Adäquation einer inhaltlich irrtumslosen Selbsterkenntnis systematisch unterschieden; *dass* der Mensch ist, ist ihm unzweideutig gewiss, *was* er aber ist, muss er sich erst noch erschließen. Eine Subjektivitätstheorie ist hermeneutisch zu nennen, wenn sie von der Vorgängigkeit von Sinngestalten ausgeht, die sie nicht erst selbst transzendental zu konstituieren hat, auch wenn das Verhältnis von transzendentaler Geltungsdimension und (deren) geschichtlicher Erkenntnis äußerst komplex ist. Die Besonderheit einer psychoanalytischen belehrten Hermeneutik ist wie bei den übrigen Meistern des Verdachts (Marx, Nietzsche) die, dass das unmittelbare und „natürliche" Bewusstsein ein falsches Bewusstsein ist und zwar nicht nur kontingenterweise, sondern systematisch verzerrt, entstellt und getäuscht. „Freuds Äquivalent zum falschen Cogito"[1221] ist der Narzissmus. „Das Subjekt ist zunächst Erbe einer Selbstliebe, deren Tiefenstruktur einer objektbezogenen Libido gleicht. Es gibt eine der objektbezogenen Libido homogene ich-bezogene Libido. Das ist der Narzißmus, der die rein formale Wahrheit des Ich denke – ich bin erfüllt. Dieser Narzißmus bringt die Vermischung und Verwechslung des reflexiven Cogito mit dem unmittelbaren Bewußtsein und veranlasst mich zu der Annahme, daß ich so bin, wie ich zu sein glaube. Wenn aber das Subjekt nicht ist, was es nach meiner Meinung ist, muss ich das Bewußtsein aufgeben, um das Subjekt zu finden."[1222] Laut Ricœur ist daher der Kern der Person, die Quelle seiner Wirklichkeit ihm und seinem Bewusstsein entzogen und im Eros, im Begehren und Streben zu suchen, das sich wie ein roter Faden durch sein Werk zieht und im Freudbuch wie noch in *Das Selbst als ein Anderer* als Spinozas Conatus verstanden wird[1223], der als ontologisches Grundprinzip zwar vor allem im menschlichen Begehren und Streben anschaulich wird, darüber hinaus aber seine Spuren in der Wirklichkeit insgesamt hinterlässt. Freuds Analyse des Unbewussten verleiht diesem Begriff der Philosophiegeschichte eine neue Dimension und aktuelle Brisanz.

Die *Hermeneutik des Verdachts* ist durch ihre Einsicht in die Konstitutionsmomente dieser Täuschungen in der Lage, diese zu überwinden, wie es vor allem in der Ideologiekritik geschieht. Doch selbst ein solchermaßen ent-täuschtes Subjekt kann zumindest noch transzendentale und gar idealistische Spuren an sich tragen. Denn die Einsicht in die punktuelle Selbstgewissheit scheint selbst dann ein unbedingtes Geltungsmoment zu umfassen, wenn es in empirisch-genetischer Hinsicht durch Kommunikation und Interaktion bedingt und verursacht ist. Wenn Ricœur glaubt, an einem reflexiven Moment festhalten zu können, so liegt das an zumindest drei Gründen. Zunächst ist uns die Unterscheidung einer phänomenologischen von einer hermeneutischen, und dieser wiederum von einer reflexiven Symbolerschließung noch aus seiner früheren Symboltheorie bekannt, denn das kritische Denken der Symbole unterscheidet sich als Form der Reflexion deutlich vom bloßen Verstehen, das nachvollzieht, ohne die Geltungsfrage formulieren zu können. Um diesen Gedanken geht es ihm, wenn er von einer notwendigen „Zuflucht des Symbols zur Reflexion" spricht.[1224] Zweitens möchte Ricœur diese Form der reflexiven Symbolhermeneutik nun für die Thematik der Subjektivität fruchtbar machen. Das bezeichnet Ricœur

[1220] Die Interpretation, S. 470.

[1221] Heidegger und die Frage nach dem Subjekt, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 31.

[1222] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der semiologischen Herausforderung, S. 144.

[1223] Das Selbst als ein Anderer, S. 380ff.

[1224] So die Zwischenüberschrift in Die Interpretation, S. 50-55.

dementsprechend umgekehrt als „Zuflucht der Reflexion zum Symbol“[1225]. Die Vieldeutigkeit der Symbole bleibt für das reflexive Denken ein Skandal, der nur transzendental rechtfertigt werden kann.[1226] Schon Fichte und Jean Nabert hatten auf den Gedanken der Entäußerung verwiesen, der für Ricœurs Subjektivitätsverständnis zentral wird.[1227] So gewiss Subjektivität in einem Selbstverhältnis besteht, ist für das Subjekt doch gleichzeitig sein Außenverhältnis ebenso konstitutiv; insbesondere empfängt es sich selbst über seine Außenverhältnisse. Diese Beschreibung ist in höchstem Maße zweideutig, weil die Priorität fraglich ist. Wird das Selbst passiv durch ein Äußeres konstituiert, die Natur, die Gesellschaft, Eltern, Bezugspersonen oder was auch immer? Aber wie soll das möglich sein? Welches Selbstverständnis müsste hier zugrunde liegen, das sich selbst als auf diese Weise konstituiert versteht? Und wie sollte sich das Selbst als es selbst erkennen, wenn es nicht schon vorgängig irgendwie mit sich vertraut ist? Müsste man deswegen sagen, dass sich das inhaltlich gehaltvolle Selbstverstehen über diese geschichtlich-hermeneutischen Vermittlungen vollziehen mag, die ontologische Ebene aber von dieser noetischen noch einmal so zu unterscheiden wäre, dass die Rede von einer transzendentalen Funktion des Subjekts – abgesehen von der Frage nach dem Aufbau der geschichtlichen Welt – zumindest als vorgängiges Fürsichsein notwendig bleibt? Dieser Rest einer transzendentalen Spur könnte der dritte Grund dafür sein, warum Ricœur am Begriff der Reflexion festhalten möchte. So problematisch die Verhältnisbestimmung im Einzelnen ist, wird das inhaltliche Selbstverstehen meist über historisch-kulturelle Formen von Kommunikation und Interaktion begründet, nicht zuletzt deshalb, weil man dies auch empirisch plausibilisieren kann. Das punktuelle Gefühl der Selbstgewissheit allerdings kann so scheinbar nicht hergeleitet werden und so bleibt es ein hartnäckiges phänomenales Überbleibsel einer scheinbar veralteten Subjektivitätstheorie einerseits und der alltagspraktisch unbezweifelte Ausgangspunkt empirischer Selbstverstehensprozesse andererseits.

Gehen wir die einzelnen Stationen einer solchen Subjektphilosophie noch einmal der Reihe nach durch. Ausgangspunkt der Argumentation ist im Freudbuch nicht das zeichenproduzierende transzendentale Subjekt, sondern die Beschreibung eines „gebrochenen“ Cogito, das trotz einer apodiktischen Selbstgewissheit mit sich nicht identisch ist. Die phänomenalen Beschreibungen Ricœurs erinnern an Heideggers Begriff der Geworfenheit, er spricht von „Zerstreuung“ und davon, „daß die Anfangssituation, von der die Reflexion ausgeht, das ‚Vergessen’ ist; ich bin verloren, ‚verirrt’ zwischen den Objekten und vom Zentrum meiner Existenz getrennt“[1228]. Das ist Ricœur zufolge nur aufgrund einer Einsicht Husserls möglich: „Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz (gehen) nicht Hand in Hand“.[1229] So kommt es, dass trotz des Evidenzgefühls der Selbstgewissheit keine Einsicht in das inhaltliche Selbstverstehen gegeben ist. Denn dieser Selbstbezug ist keine „Intuition“ wie Ricœur im Anschluss an Nabert sagt; gemeint ist die „intellektuelle Selbstanschauung“ Fichtes. „Dies ist die letzte Gestalt unseres Anfangssatzes: die Reflexion ist nicht Intuition; jetzt sagen wir: das Setzen des Selbst ist nicht gegeben, es ist eine Aufgabe, – es ist nicht *gegeben*, sondern *aufgegeben*.“[1230] Auch dieser Satz wird noch genauer zu bestimmen sein, denn Ricœur kann durchaus von einem Selbst sprechen, „das sich setzt“ (auch wenn es sich nicht „besitzt“).[1231] Man muss sogar sagen, dass das Schicksal der Reflexionsphilosophie, wie „konkret“ und hermeneutisch modifiziert auch immer, mit der Rede des Sich-selbst-Setzens untrennbar verbunden ist. Eine Reflexionsphilosophie, die auf das Moment des Sichsetzens verzichtet, wäre keine Reflexionsphilosophie mehr.[1232]

Was ihm in jedem Fall abgeht ist (neben der Selbstverfügung über die eigene Existenz) ein inhaltliches Beisichsein, ein Selbstverstehen, das man auch als Übereinstimmung von Existenz und Essenz bezeichnen

---

[1225] Die Interpretation, S. 55-60.

[1226] „Darum legitimiert man die Hermeneutik nur dann wirklich radikal, wenn man in der Natur des reflexiven Denkens selbst das Prinzip einer Logik des Doppelsinns sucht. Aber eine solche Logik hat nicht mehr formalen, sondern transzendentalen Charakter: Sie befasst sich mit den Bedingungen der Möglichkeit, zwar nicht mit den Bedingungen der Objektivität einer Natur, aber mit den Bedingungen der Aneignung unseres Wunsches nach Sein. In diesem Sinn kann die Logik des Doppelsinns, die der Hermeneutik eignet, eine transzendentale genannt werden.“ (Existenz und Hermeneutik, in: Hermeneutik und Strukturalismus, S. 29)

[1227] Vgl. vor allem Die Interpretation, S. 449ff.

[1228] Die Interpretation, S. 58.

[1229] Husserl: Cartesianische Meditationen, § 9, zitiert in Die Interpretation, S. 431.

[1230] Die Interpretation, S. 59.

[1231] „Aus diesem Abenteuer (der Reflexion, JT) geht ein verwundetes Cogito hervor: ein Cogito, das sich setzt, aber nicht besitzt“. (Die Interpretation, S. 449).

[1232] „Reflexion besagt Selbstsetzung.“ So Bernhard Waldenfels lakonisch. Und er präzisiert: „Doch bedeutet dies keine unmittelbare Selbstanschauung, denn das Ego erfasst sich nur im Spiegel seiner Objekte, Werke und Akte.“ (Waldenfels: Paul Ricœur und die Umwege der Deutung, S. 302)

könnte. Nur diese Differenz innerhalb der eigenen Existenz macht die Lücke verständlich, die Wunsch und Streben zu füllen versuchen. „Die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein durch die Werke hindurch, die von diesem Streben und diesem Wunsch zeugen.“[1233] Auch die Hermeneutik Diltheys hatte ja schon auf die Notwendigkeit einer Hermeneutik der geschichtlichen Welt verwiesen, soll inhaltliches Selbstverstehen möglich sein. Über dieses optimistische Bildungskonzept geht Ricœur in zweifacher Weise hinaus. Erstens haben Marx, Nietzsche und Freud die Radikalität des Bruchs und der Fremdheit des Bewusstseins aufgezeigt, das gesellschaftlich und tiefenpsychologisch gesehen, systematisch entstelltes, „falsches Bewusstsein“ ist; Ricœur benutzt daher den hegelianisch-marxistischen Begriff der „Entfremdung“[1234]. Der zweite Unterschied zu Dilthey besteht in Ricœurs Festhalten am Begriff der Reflexion. Trotz aller Entfremdung kommt es zu positiven Erfahrungen der Selbstübereinstimmung bzw. gelingenden Lebens. Vielleicht trägt die Steigerung von notvoller Entfremdung auch dazu bei, dass solche Erfahrungen wichtiger werden oder auch nur auffälliger. Natürlich drängt sich hier der Begriff der Bedeutsamkeit auf. Doch bleiben wir zunächst bei Ricœur. „Gegen die Reduzierung der Reflexion auf bloße Kritik behaupte ich, mit Fichte und seinem französischen Nachfolger, Jean Nabert, daß die Reflexion weniger eine Rechtfertigung der Wissenschaft und der Pflicht, als eine Wiederaneignung unseres Strebens nach Existenz ist; die Erkenntnistheorie ist lediglich ein Teil jener umfassenderen Aufgabe: wir müssen den Existenzakt wiedererlangen, das Setzen des Selbst in der ganzen Dichte seiner Werke.“[1235] Die Rede von „Reflexion“ kann über die angedeuteten Ursachen hinaus auch noch den Grund haben, dass wir von der Unmittelbarkeit der ersten Naivität nicht so sehr durch die selbstgesuchte kritische Distanz des „Sapere aude!“ als vielmehr durch die erlittene Entfremdung getrennt sind. Ein neuer Zugang, eine neue Aneignung ist mit Selbstverantwortung und mit „Arbeit“ verbunden, auch im Freudschen Sinne des Ausdrucks. Um aber wirklich zu verstehen, warum Ricœur hier der Reflexionsphilosophie verbunden bleibt, ist der Begriff der Wiederaneignung zu beachten. „Warum muß nun diese Wiederaufnahme als Aneignung, ja sogar als Wiederaneignung charakterisiert werden? Ich muß etwas wiedererlangen, was zunächst verloren war, ich mache zu ‚eigen’, was aufgehört hat mein, mein eigen zu sein.“[1236] Die Frage die hier zu stellen ist ist ja doch, warum so etwas wie Aneignung überhaupt Wiederaneignung sein kann. Warum ist es möglich, dass die durch Wunsch und Streben indizierte Lücke teilweise erfolgreich gefüllt werden kann? Auch wenn endgültige Erfüllung oder erfülltes Selbstverstehen nur unter Vorbehalt möglich ist, warum gibt es hier überhaupt ein Besser oder Schlechter? Und kann dieser Gedanke ohne die wie kontrafaktisch auch immer anzunehmende regulative Idee von Erfüllung oder endgültigem Verstehen gedacht werden? Die Tatsache, dass uns überhaupt Symbole begegnen können, wäre ohne ihren Verweischarakter darauf, dass sie „irgendetwas“ mit dem ursprünglichen Selbst zu tun haben, völlig unverständlich. Und doch wird das Entäußerungskonzept von Fichte und Nabert noch einmal entscheidend verschärft. Denn der Ursprung des Sinns ist nicht mehr das Subjekt, wie unterschieden es als individuelles oder empirisches vom transzendentalen auch immer sein mag. Die Frage nach dem Ursprung des Sinns führt uns vielmehr zum Unbewussten, womit eine entscheidende Dezentrierung vorgenommen wird.[1237] Das Selbst ist ontologisch in einem Aktvollzug bzw. einem Ereignis gegründet, dass Ricœur mit Spinoza als Streben, mit Freud als Begehren bezeichnen kann; es ist durchaus im Menschen in dem Sinne, dass es ihm nichts Äußerliches, nichts Fremdes ist, sondern sein Selbstsein gerade gründet und ermöglicht. Es ist aber keine Funktion des Bewusstseins selbst, da dieses seine Konstitution immer schon voraussetzen muss und allenfalls nachvollziehen, beanspruchen kann; aber es ist dem Bewusstsein uneinholbar voraus. Dazu kommt, dass unmittelbares Bewusstsein keinesfalls der Königsweg der Selbsterkenntnis, sondern immer verzerrtes und verstelltes Bewusstsein ist. Daher muss zu seiner Erschließung nicht nur ein Umweg über die Objektivationen genommen, sondern diese Objektivationen noch „gegen den Strich“, gegen ihren Erstsinn, aber auch gegen ihren gesellschaftlich tolerierten und beanspruchten Zweitsinn gelesen werden. Der sich dann abzeichnende Zweitsinn trägt die Spuren seiner Herkunft an sich. Anders als Freud betont Ricœur aber auch das Wahrheits- und Authentizitätspotential dieses „dunklen Grunds der Seele“ (Herder), da es echte Selbsterkenntnis und objektive Wahrheit gibt. Mit der positiven ontologischen Würdigung des Selbst kann dann auch der Grund dieses Selbst einen positiven

[1233] Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 212; vgl. Die Interpretation, S. 59.

[1234] Die Interpretation, S. 59.

[1235] Die Interpretation, S. 58.

[1236] Die Interpretation, S. 58.

[1237] Die Interpretation, S. 432.

ontologischen Status erhalten. Ausdrücklicher noch als im Freudbuch wird Ricœur dann in *Das Selbst als ein Anderer* den ontologischen Grund aller Wirklichkeit in diesem Conatus suchen[1238].

3.1.3.6 Kritik der Religion

Religion ist zunächst ein Teil der Kultur und damit ebenfalls Produkt des Kampfes zwischen Eros und Thanatos, und insbesondere Zeichen eines narzisstischen Wunschdenkens. Daher hält Freud im Hinblick auf die Kulturentwicklung fest: „Sie muß uns den Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb zeigen, wie er sich an der Menschenart vollzieht. Dieser Kampf ist der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt und darum dies die Kulturentwicklung kurzweg zu bezeichnen als der Lebenskampf der Menschenart. Und diesen Streit der Giganten wollen unsere Kinderfrauen beschwichtigen mit dem ‚Eiapopeia vom Himmel'!"[1239] Religion wird hier als Flucht vor diesen das menschliche Leben wie das der gesamten Kultur bestimmenden Konflikten verstanden, die einem Wunschdenken gleichkommt. Doch lohnt sich schon hier die genaue Beachtung, was genau ausgesagt wird. Freud bestreitet keineswegs, dass es diese Konflikte gibt, sondern behauptet ja ganz im Gegenteil deren Zentralität für das individuelle wie kulturelle Leben. Er behauptet auch nicht, dass diese Gegensätze nicht in irgendeinem Sinne vermittelt werden müssten, oder die Notwendigkeit dessen, was man im Anschluss an Hegel „Versöhnung" nennen könnte. Seine Kritik richtet sich allein auf die Art und Weise, wie die Religion dies zu vollbringen vorgibt, indem sie es in ein Jenseits projiziert. Das ist nicht nur eine einfache, weil die Widerstände, Konflikte und Arbeit vermeidende Lösung, sondern gar keine Lösung, denn diese Gegensätze werden überhaupt nicht vermittelt; sie tauchen nur als das abstrakt Andere ihrer „Überwindung" auf, die denkbar weit unterschieden von ihnen vorgestellt wird. Die uns allein interessierende Frage in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik Freuds, die hier selbstverständlich nur äußerst selektiv durchgeführt werden kann, konzentriert sich daher auf die Art der Vermittlung dieser Gegensätze. Die Beschränkung auf diese Frage begründet sich durch die nahe liegende Vermutung, dass nur eine solche religiöse Symbolisierung relevant sein und bleiben könne, die den zugrunde liegenden Konflikt und damit die Problematik der Betroffenen angemessen artikuliert und durch einen konstruktiven Entwurf Möglichkeiten erschließt, die den Umgang mit den Konflikten erträglich machen. Auf diese Weise kann die Psychoanalyse die Bedeutsamkeit religiöser Symbole im Sinne ihrer Kraft- und Sinnpotentiale verständlich machen.

Ricœur hält nur eine solche Religion für lebensfähig und überlebenswürdig, die von Freuds Religionskritik durchleuchtet und kritisiert wurde. „Wenn (der) Glaube diese kritische Probe nicht besteht, so war er es eben nicht wert, zu überleben."[1240] Freuds Religionskritik unterscheidet sich dabei grundlegend von der klassischen Religionskritik und hat einzig in Nietzsche (und teilweise in Marx) seinen Vorläufer. Nietzsche und Freud sind die „markantesten Repräsentanten der Kritik der Religion als Verbot, Anklage, Bestrafung, Verurteilung. (…) Sie haben eine Hermeneutik geschaffen, die sich grundlegend von der Religionskritik unterscheidet, die aus der Tradition des englischen Empirismus oder des französischen Positivismus herangewachsen ist."[1241] Mit seiner bewussten Anknüpfung an diese *Hermeneutik des Verdachts* verlässt auch Ricœur ganz bewusst den „erkenntnistheoretischen Bereich" und schließt sich so der „Ersetzung der Erkenntnistheorie durch die Hermeneutik" an.[1242] Warum? „(E)rstens findet die Religion des moralischen Gottes ihre Vollendung in einer Kritik der Religion als Zuflucht und Schutz; zweitens schürft die von Nietzsche und Freud entwickelte Kritik viel tiefer als jede erkenntnistheoretische Kritik".[1243] Das ist deswegen so, weil Nietzsche und Freud auf ihre Weise die Religion „entlarven", indem sie ihre wahren Entstehungsbedingungen aufweisen, die bei Freud in erster Linie im Narzissmus und dem damit verbundenen Wunschdenken zu suchen ist. Er kann daher verständlich machen, warum religiöse Vorstellungen und Symbole eine solche Anziehungskraft besitzen und eine Dynamik entwickeln können, die Religion in der Kulturgeschichte der Menschheit zu einem beispiellosen Faktor werden lässt. Diese historisch kaum zu bezweifelnde Tatsache ist aber aus rein epistemologischer Sicht völlig unverständlich. Erkenntnistheoretisch gesehen sind religiöse Vorstellungen oft so widersprüchlich und schlecht begründet, dass deren Relevanz im Leben von Individuen wie von Kulturen sich hierüber kaum legitimieren lässt. Das Problem einer rein erkenntnistheoretischen Religionskritik besteht darin, diese

[1238] Die Interpretation, S. 380ff.

[1239] Freud: Das Unbehagen in der Kultur, GW XIV, S. 481, zitiert in Ricœur: Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 44.

[1240] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 64.

[1241] Religion, Atheismus, Glaube, S. 286.

[1242] Religion, Atheismus, Glaube, S. 301.

[1243] Religion, Atheismus, Glaube, S. 301.

Paradoxie nicht einmal als solche verständlich machen zu können, so dass deren paradoxer Charakter allenfalls durch Gewöhnung überdeckt ist, aber dennoch für jeden erstaunlich bleibt, der einmal vor diese Frage gestellt wird.

Freuds Religionskritik wird von Ricœur auf zwei untereinander spannungsvolle Grundbegriffe bezogen, deren Ambivalenz der phylogenetischen bzw. ontogenetischen Genese von Religion aus dem imaginierten bzw. realen Vatermord und der sich hieraus ergebenden Verarbeitung des Ödipuskomplexes herrührt. Entscheidend ist dabei aber nicht so sehr die genetische Theorie, sondern die hieraus resultierende Aufgabe. „Freud geht es nicht um die Frage nach Gott, sondern um die nach dem Gott der Menschen und nach seiner ökonomischen Funktion im Kräftespiel der Triebverzichte, der Ersatzbefriedigungen und der Entschädigungen, mit deren Hilfe der Mensch versucht, sein Leben ertragbar zu machen."[1244] Religion wird zum einen als moralische Religion auf das religiöse Gesetz begründet, wie es sich durch die Internalisierung der gesellschaftlichen Restriktionen und Zwänge (insbesondere das Begehren der Mutter und der Tötungswunsch des Vaters) in das Über-Ich ergibt. Auch hier wird versucht, das verlorene Objekt durch Idealisierung zu versöhnen.

Die zweite ökonomische Funktion der Religion aber ist der Trost, der vor allem in den späteren Schriften wie *Die Zukunft einer Illusion* von 1927 und *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 eine wichtige Rolle spielt. Die übermächtige Natur, die restriktive Gesellschaft, enttäuschte Hoffnungen, die Ungerechtigkeiten und Verluste des Daseins insgesamt, sie alle fügen dem Narzissmus schwere Verletzungen zu, die bewältigt werden müssen. Religion ist daher „eine Kompensation, die die Härte des Lebens ausgleichen soll, und in diesem Sinn bildet sie die höchste Funktion der Kultur. Ihre Aufgabe besteht darin, den Menschen vor der Übermacht der Natur zu beschützen und ihn für die Triebopfer, die ihm das Leben in der Gesellschaft abfordert, zu entschädigen".[1245] Eben dies macht die besondere, oft übersehene Eigenart des Illusionsbegriffs im Sinne Freuds aus, der nicht einfach einen Irrtum bezeichnet, sondern eine Vorstellung, die eine bestimmte Funktion hat und deren Genese auf den narzisstischen Wunsch zurück geführt wird. Eine Illusion in diesem Sinne muss nicht einmal notwendig unzutreffend sein, das Entscheidende ist vielmehr, dass sie sich nicht aus dem Realitätssinn begründet, sondern dem Wunsch entspringt und sich über seine ökonomische Funktion „legitimiert".[1246] Im Unterschied zu den früheren religionskritischen Schriften Freuds ändert sich damit die ökonomische Funktion von Religion, das „neue Gesicht" zeigt „nicht mehr das Verbot, sondern (den) Aspekt des Schutzes. Zugleich spricht sie weniger die Furcht als den Wunsch an".[1247] Auch hier spielt die Vaterfigur eine entscheidende Rolle, nun allerdings nicht mehr in erster Linie als Verkörperung des Verbots, sondern als vermeintlicher Adressat für das „Schutz- und Trostbedürfnis" des Menschen. „Dieser Wunsch ist die ‚Sehnsucht nach dem Vater'."[1248] Die beiden gegensätzlichen Aspekte des Vaters gleichen sich keineswegs aus, sondern steigern sich dialektisch, so dass die Ambivalenz dieser Figur ins Unermessliche gesteigert wird. Dieser Befund wird nicht nur durch jeden Blick in die Religions- und Theologiegeschichte bestätigt, vielmehr kann auch dieser scheinbare Widerspruch aus der Verarbeitung des Ödipuskomplexes konsequent nachvollzogen und verständlich gemacht werden. Diese wohlbegründete Kritik wird noch dadurch verschärft, dass jede Gegenargumentation sofort den Verdacht auf sich zieht, eine bloße Rationalisierung des Wunsches zu sein. Damit sind zugleich Vorbedingungen bestimmt, die für jede weitere kulturgeschichtliche und tiefenpsychologische Untersuchung von Religion gelten.

Muss aber die Erkenntnistheorie nicht auch weiterhin eine wichtige Rolle spielen? Oder stellt die Psychoanalyse nicht insofern einen Universalitätsanspruch, als auch Erkenntnistheorie und Reflexionsphilosophie von ihr aus topisch „verortet" und in ihrer ökonomischen Funktion der Weltbemächtigung und des Kontrollgewinns durchschaut werden, ebenso wie Gegenargumente als rationalisierte Wünsche und Widerstände gegen die narzisstische Kränkung des Subjekts erscheinen, das nur allzu gerne autonom erscheinen möchte? Zum einen muss ja Freuds gesamter Ansatz einer

[1244] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 47.

[1245] Religion, Atheismus, Glaube, S. 304.

[1246] Das wird in Ricœurs Verwendung des Illusionsbegriffs nicht immer so deutlich; schön dagegen in Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, S. 202. Falk Wagner dagegen hat diesen Punkt in seiner Auseinandersetzung mit Freud zurecht betont: „Indem Freud eine Illusion von einem Irrtum abhebt, muß von der Illusion gelten, daß durch sie nicht notwendigerweise falsche Behauptungen über die Wirklichkeit aufgestellt werden. Eine Illusion unterscheidet sich von einem Irrtum dadurch, daß die ihr zugrundeliegende Behauptung über einen Sachverhalt nicht falsch sein muß, sondern möglicherweise wahr oder falsch ist." (Was ist Religion? Gütersloh: Gerd Mohn 1986, S. 266)

[1247] Religion, Atheismus, Glaube, S. 304.

[1248] Religion, Atheismus, Glaube, S. 304.

epistemologischen Kritik unterzogen werden, zum anderen stellt sich die Frage, ob nicht auch die Religion (wie andere Wirklichkeitsdeutungen und symbolische Formen auch) eigene Standards und Kriterien entwickelt, die ein Recht auf eine eigenständige Wirklichkeitsperspektive hinreichend legitimieren. Ricœurs hartnäckiges Festhalten an der Reflexionsphilosophie, für das er zahlreiche Modifikationen in Kauf nimmt, muss in erster Linie als Plädoyer für das Recht auf reflexive Kritik verstanden werden. Es ist die Reflexion, die im „Konflikt der Interpretationen" schlichten bzw. entscheiden soll. Und tatsächlich beschränkt Ricœur die Psychoanalyse auf eine bestimmte Perspektive neben anderen, was deswegen alles andere als banal ist, als damit Selbstverständnis und Geltungsanspruch der Psychoanalyse widersprochen wird, die durchaus mehr sein will, als eine bloße „Kritik der der Authentizität"[1249].

Ricœurs besonderes Verdienst besteht darin, dass er die Einsichten der Psychoanalyse nicht nur von außen würdigt und gegebenenfalls relativiert, sondern sie darüber hinaus erstens auch für eine umfassendere und grundlegendere Kritik der Religion fruchtbar macht und zweitens alternative Möglichkeiten erkundet, ob nicht auch die positive Funktion von Religion auf psychoanalytischer Grundlage besser verstanden werden kann. Dabei bezieht er sich einmal auf die Kritik religiöser Gesetzlichkeit, wie auch den religiösen Umgang mit Angst und narzisstischem Wunsch und schließlich auf die Kritik der Vaterfigur, die Freud als basal für die monotheistischen Religionen erscheint.

Angesichts der durchgehend ambivalenten Funktion von Religion ist doch Freuds Kritik an ihr überraschend eindimensional. Moralische Vorschriften der Religion sind ausschließlich restriktiv, sie hilft dabei, Angst abzumildern bzw. zu kompensieren und narzisstischen Wünschen affirmativ nachzugehen. Ricœur bezweifelt diese Beobachtungen keineswegs, korrigiert aber deren Einseitigkeit, die oft an der eigentlichen Pointe zumindest des christlichen Glaubens vorbeigehen. „Wird man einwenden, die Kritik des alten Gesetzes der Belohnung bei den Weisen Babylons und mehr noch in den Büchern der Hebräer gehöre nicht der Religion an?"[1250] Der Glaube umfasst zweifellos moralische Dimensionen, aber der „Mythos der Moralreligion" ist zu „entmythisieren", denn das Evangelium besteht aus christlicher Sicht ja gerade in der Überwindung des Gesetzes und seiner Heilsrelevanz, etwa wenn der Hebräerbrief schon „den entscheidenden Bedeutungsgehalt des Alten Testaments nicht mehr auf das Gesetz, sondern auf den Glauben hin ausrichtet", oder etwa bei „Paulus, der seine gesamte Moraltheologie um den Konflikt von Gesetz und Gnade zentriert".[1251] Gerade bei Paulus wird die Gesetzeskritik theologisch unüberbietbar verschärft, es wird durch die Perversion der Sünde nun seinerseits zur diabolischen Größe. „Das Gesetz selbst wird eine Quelle der Sünde; indem das Gesetz die Erkenntnis des Bösen vermittelt, weckt es den Wunsch nach Übertretung und bringt den endlosen Prozeß von Verurteilung und Strafe in Gang. ‚Das Gebot', sagt Paulus, ‚hat der Sünde Leben gegeben' und ‚mir damit den Tod gebracht'; Gesetz und Sünde erzeugen einen Teufelskreis, der in seiner Ausweglosigkeit tödlich wird."[1252] Sicher: Das Gesetz an sich ist nicht diabolisch, sondern es bleibt das „gute" Gesetz Gottes, aber das spielt für den Menschen keine Rolle, denn *für ihn* ist es tödlich, weil es seine Verlorenheit deutlich macht.[1253] Kann man aber Moral und gesellschaftlichen Zwang nicht insgesamt als überflüssig ansehen, müsste der Bezug auf Gott kritisiert werden. In der Tat ist es nicht ganz selbstverständlich, dass der Mord am Urvater oder der ödipale Tötungswunsch auf Gott bezogen wird. Die Vorstellung, dass die imaginierte Allmacht des Vaters auf Gott übertragen wird, scheint eher auf eine umgekehrte Projektion (Übertragung?[1254]) des (doch wohl eher göttlichen!) Allmachtsprädikats auf den Vater zu implizieren.[1255] Jedenfalls ist der Versuch der Überwindung des „Gesetzes" als Inbegriff moralischer

[1249] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 62.

[1250] Die Interpretation, S. 561.

[1251] Die Anklage entmythisieren, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 225.

[1252] Schuld, Ethik und Religion, in: Hermeneutik und Psychoanalyse, S. 272; das Pauluszitat aus Röm 7,9f.

[1253] Die Religionskritik bleibt genau dann im Recht, wenn Geltung und Wahrheit des Gesetzes sich allein auf den arbiträren und willkürlichen Willen Gottes zurückführen lassen. Hat es aber seine Legitimation auch aus sich selbst, seiner lebensdienlichen Funktion o.ä., so muss der Mensch es nicht mehr allein deswegen anerkennen, weil es nun einmal kontingenterweise dem Willen Gottes entspricht. „Gottes" Gesetz ist dann nicht mehr Urheber der Verlorenheit des Menschen, sondern macht diese nur sichtbar.

[1254] Neuere psychoanalytische Religionstheorien stellen den Übertragungsprozess ins Zentrum ihres Interesses, indem sie ihn aus der analytischen Situation lösen, auf menschliche Beziehungen im allgemeinen beziehen und auf den Zusammenhang der Erfahrung menschlicher Beziehungsmuster mit den Gottesvorstellungen verweisen; so vor allem James W. Jones: Contemporary Psychoanalysis and Religion. Transference and Transcendence, Yale: University Press 1991.

[1255] Auch die Überwindung des primären Narzissmus überwindet keineswegs das Allmachtsprädikat, sondern nur seine Zuschreibung an das Ich, den Vater, ein Objekt usw. Für den Gedanken der „Steigerung" endlicher Eigenschaften ins Unendliche und deren Hypostasierung wäre die Frage zu stellen, ob der Begriff der Steigerung nicht schon den Begriff

Zwänge deswegen ein tödlicher „Teufelskreis“, weil er einerseits nicht gelingen, andererseits aber auch nicht unterlassen werden kann. Auch jede psychoanalytische Lösung muss von jemandem geleistet werden und so erweisen sich nicht nur positive Verhaltensempfehlungen oder Änderungswünsche des Patienten als „gesetzliche“ Imperative. Die Lösung dieses Konflikts sucht Ricœur darum in einer Auseinandersetzung mit den ödipalen Grundlagen des Verhältnisses von Zwang, Wunsch und ambivalenter Vaterfigur.

Doch zunächst ist noch auf das Verhältnis von Religion und narzisstischem Wunschdenken einzugehen. Ricœurs Reaktion auf diese Kritik relativiert sie keineswegs, sondern bestärkt sie noch. Dennoch ist es erstaunlich, dass er nicht auf die narzisstische Kränkung verweist, die die Sündenlehre für den Menschen darstellt. Auch die paulinisch-lutherische Sichtweise des Gesetzes als zweideutige Möglichkeit zur religiösen Hybris und (Macht-)Mittel, dessen sich der religiöse Mensch zu bedienen versucht, um über sich und andere zu verfügen, sein Leben, sich selbst, andere und sogar Gott in den Griff zu bekommen („sich rühmen“, Werkgerechtigkeit) klingen in diesen Texten allenfalls an, die freilich ja *philosophische* Texte sein wollen. Berücksichtigt man aber den gesetzeskritischen Aspekt von Religion, muss eine „Problematik eintreten, welche der Freudianismus nicht konzipiert zu haben scheint, nämlich die des inneren Konflikts zwischen Glauben und Religion: der Glaube Hiobs und nicht die Religion seiner Freunde verdient es, mit dem Freudschen Ikonoklasmus konfrontiert zu werden. Kann man dann nicht sagen, daß dieser Glaube etwas von jener Aufgabe erfüllt, die Freud jedem zuschreibt, der es unternimmt, ‚auf den Vater zu verzichten' (Leonardo)?“[1256] Der narzisstischen Religion muss „innerhalb des Konflikts zwischen Glaube und Religion“[1257] daher der wahre Glaube gegenüber gestellt werden. „Wenn der Glaube etwas anderes sein soll als die Religion, muss die Religion sterben, damit der Glaube auferstehen kann.“[1258] Genau dazu könnte der Psychoanalytiker verhelfen, denn „es liegt in seiner Kompetenz, dem Patienten zu helfen, infantile und neurotische Formen des Glaubens zu überwinden“[1259]. Hier zeichnet sich eine Möglichkeit ab, wie Freud die Religion als Kulturphänomen konstruktiver hätte nutzen können, ohne seine atheistisch-religionskritische Position aufzugeben. Wie alle Kulturprodukte umfasst auch Religion Vorstellungen, deren inhaltliche Geltungsansprüche aus psychoanalytischer Sicht zunächst nicht interessieren, sondern die in ihrer topisch-ökonomischen Funktion erkannt sein wollen. Betrachtet man Religion so rein anthropologisch wäre es eigenartig, a priori davon auszugehen, dass diese Vorstellungen nicht auch auf eine Weise in die Selbstdeutung übernommen werden könnten, die regressionskritisch die Härten des Daseins ernst zu nehmen erlauben. Ob dies tatsächlich geschieht, ist natürlich eine empirische Frage, aber natürlich kommt es vor, dass Religion Menschen dazu bringt, sich ihren Ängsten zu stellen, ihr Schicksal anzunehmen und gegen ihre narzisstischen Widerstände vorzugehen, weil sie dies für Gottes Willen halten. Letzteres wäre nach Freuds Auffassung natürlich psychoanalytisch gesehen eine Illusion und in seiner philosophisch-weltanschaulichen Sicht ein Irrtum. Aber gerade seine Unterscheidung von Illusion und Irrtum erlaubt es, die positiven wie negativen Funktionen jedweder Vorstellung auf topisch-ökonomischer Ebene unabhängig davon zu beschreiben, wie unsinnig die betreffende Überzeugung ist. „Freud scheint ohne Grund, ich meine ohne psychoanalytischen Grund die Möglichkeit auszuschließen, daß der Glaube an der Quelle des Eros teilhaben könnte und damit nicht die Tröstung der Kindheit in uns, sondern die Macht zu lieben betrifft, daß er darauf abzielt, dieser Macht zum Erwachsen sein zu verhelfen, im Angesicht des Hasses in und außer uns – im Angesicht des Todes.“[1260]

Wird das Vatersymbol eine partielle Rechtfertigung erfahren, ist das mit einem radikalen Selbstverzicht verbunden. „Das Realitätsprinzip fordert (…) den Verzicht auf (die) Vatersehnsucht.“[1261] Insofern ist auch die Religion Teil der Überwindung desjenigen regressiv-narzisstischen Wunschdenkens, die nur in einer „Trauerarbeit“[1262] verarbeitet werden kann, die Aufgabe von Kultur und Lebensführung insgesamt ist. „So

---

der Unendlichkeit impliziert, ebenso wie es auch zum Begriff des Unbedingten zu gehören scheint, nicht aus bedingten Vorbegriffen abgeleitet werden zu können. Damit soll hier nur festgehalten werden, dass die scheinbar einfachen „empirischen“ Herleitungen von Gottesvorstellungen Begriffe und Voraussetzungen in Anspruch nehmen, die mit ernst zu nehmenden epistemologischen und metaphysischen Fragestellungen behaftet sind; das gilt insbesondere für den oft unterschätzten Begriff der Projektion.

[1256] Die Interpretation, S. 561.

[1257] Die Anklage entmythisieren, S. 236.

[1258] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 64.

[1259] Die Psychoanalyse und die Kultur der Gegenwart, S. 64.

[1260] Die Interpretation, S. 548.

[1261] Religion, Atheismus, Glaube, S. 304.

[1262] Vgl. dazu auch Religion, Atheismus, Glaube, S. 289f.

bedeutet der ‚Verzicht auf den Vater' auch einen Verzicht auf den Trost. Und dieser Verzicht ist nicht der geringste, denn die moralische Verurteilung ziehen wir der Angst einer unbeschützten und ungetrösteten Existenz vor."[1263] Die Absage an die narzisstischen Wünsche und Interessen wird von Ricœur extrem radikal aufgefasst. Die Radikalität wird erst dann ersichtlich, wenn man die narzisstische Entlarvung nicht einfach auf ein Wunschdenken im Sinne gelegentlicher Träumereien bezieht, sondern schon auf das Selbstinteresse, und die „Selbstbekümmerung" der „Sorge" (Heidegger) bezieht. Die narzisstische Entlarvung wird durch Einsichten der Psychoanalyse ermöglicht, begründet aber wird sie einerseits philosophisch, andererseits theologisch. Philosophisch gesehen gehört sie zur Entäußerung und Dezentralisierung des Subjekts, ja zu seinem Selbstentzug. Die Theologie muss sie aus sich selbst heraus legitimieren und sie tut dies mit der genannten Unterscheidung von Glaube und Religion. „An diesem Punkt vollzieht der Glaube selbst den Ikonoklasmus, statt ihn zu erleiden. (…) Der Glaube selbst vollendet die Aufgabe, die Freud ‚Verzicht auf den Vater' nannte."[1264] Der Begriff des Ikonoklasmus verweist auf die Differenz von wahrem Gott zu demjenigen „Vater"-Gott, der als Instrument des religiösen Eigeninteresses zum Götzen wird. Wie kann diese „Vergötzung" verhindert werden? Ricœur verweist dazu auf einen Selbstverzicht von einer Radikalität, die philosophisch wie theologisch grenzwertig ist. Philosophisch besteht er in der Konzeption eines Subjektsbegriffs, der dem als narzisstisch durchschauten unmittelbaren Bewusstsein entgegen gesetzt und radikal entäußert wird. Theologisch versucht Ricœur den Gedanken einer Versöhnung ohne das Selbst zu konzipieren. Es kommt zwar zu einer Versöhnung, einer „Bejahung" und „Zustimmung", doch bezieht sie sich nicht mehr auf das Subjekt, sondern auf die Wirklichkeit insgesamt. Das ist „der Weg der nicht-narzisstischen Versöhnung; ich verzichte auf meinen Standpunkt, ich liebe das Ganze, so wie es ist."[1265] Die Zustimmung erfolgt „fern jeder Sorge um die eigene Person"[1266].

3.2. Rezeptionsästhetische Bedeutsamkeit

3.2.1 Verortung in Traditionen hermeneutischer Philosophie: Orientierung und Selbstverständnis

Die grundlegende Bedeutung von Jean Nabert, Edmund Husserl und Gabriel Marcel für die kritische Konzeption von Ricœurs früher Subjektivitätstheorie dürfte kaum zweifelhaft sein. Beachtet man nun Ricœurs Selbstverortung innerhalb der Geschichte der Hermeneutik, ergeben sich auffällige Analogien und Überschneidungen. Allerdings wird der Befund ein wenig dadurch erschwert, dass seine Äußerungen nicht in jedem Fall eindeutig, zumindest stellenweise auch pauschal bis verzerrend, ja manchmal nicht ohne gewisse Widersprüchlichkeiten sind, die sich sicherlich zum Teil auf den bedingten Informationsstand, zum Teil aber auch auf die strategische Funktion dieser Ausführungen zurück führen lassen. Denn gerade dann, wenn die Tendenzen zu gewissen Verzeichnungen unübersehbar werden, bekommt man auch einen Einblick in das Selbstverständnis, um nicht zu sagen in die Selbstinszenierung Ricœurs.

In seinen ersten Äußerungen zur Geschichte der Hermeneutik kann man die Beobachtung machen, dass Autoren wie Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey einer subjektzentrierten und erkenntnistheoretisch ausgerichteten Hermeneutik zugerechnet werden, die erst durch Martin Heidegger eine entscheidende ontologische Korrektur erfährt. Freilich rezipiert Ricœur auch Schleiermacher nicht als Subjektivitätstheoretiker im eigentlichen Sinne[1267], sondern als Hermeneutiker im Sinne methodologischer

[1263] Die Anklage entmythisieren, S. 222. Für diese Behauptung spricht auch eine Beobachtung von Fairbairn, dass die Idealisierung genau hiervor schützen soll, auch wenn damit eine Abwertung der eigenen Person verbunden ist. Er verweist sogar auf solche Fälle, in denen ungerecht behandelte Kinder sich nachträglich „böse" verhalten, damit das Verhalten des Vaters oder der Eltern im Nachhinein rechtfertigt erscheint. Die moralische Verurteilung ist in solchen Fällen offensichtlich ein gern in Kauf genommener Preis, um die moralische Weltordnung zu retten. Denn „it is better to be a sinner in a world ruled by God than to live in a world ruled by the Devil" (W.R.D. Fairbairn: The Repression and Return of Bad Objects, in: Psychoanalytic Studies of the Personality, London: Tavistock 1952, S. 67, zitiert nach James W. Jones: Terror and Transformation. The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective, Hove/East Sussex: Brunner-Routledge 2002, S. 55f.

[1264] Die Anklage entmythisieren, S. 236.

[1265] Die Anklage entmythisieren, S. 236.

[1266] Religion, Atheismus, Glaube, S. 307

[1267] Schleiermachers Schriften zur Dialektik scheinen ihm unbekannt zu sein, Äußerungen zur Glaubenslehre gehen kaum über Schlagworte wie „unmittelbares Selbstbewusstsein" und „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" hinaus, so dass man nicht annehmen darf, dass Ricœur mit dessen hier entfalteter Subjektivitätstheorie vertraut war. Tatsächlich gelesen hat er gemäß seiner eigenen Textbelege Schleiermachers „Hermeneutik" in der Ausgabe von H. Kimmerle (Heidelberg: Carl Winter 1959) sowie die frühen Entwürfe in der Ausgabe der „Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", Philosophisch-historische Klasse, Bd. 2 (1959) und schließlich seine „Abhandlungen

Reflexion von Verstehensprozessen und der Geisteswissenschaften insgesamt. Wie Schleiermacher rechnet er auch Dilthey der „Tradition der romantischen Hermeneutik“ zu, der er den Versuch unterstellt, „die Herrschaft der Subjektivität aufzurichten“[1268], doch widerspricht er in anderen Texten diesem Urteil auch wieder. So spricht er etwa im Hinblick auf Schleiermacher in einem späteren Text ausdrücklich von einer nur „vorgeblichen Meisterschaft des Subjekt“, insbesondere im Hinblick auf die Religionsproblematik, die aus historischen wie systematischen Gründen für jede Hermeneutik von zentralem Interesse ist. Er hält fest, dass es „durchaus Gefühle und Einstellungen (gibt), die man ‚religiös’ nennen könnte, die diesen Einflussbereich der Repräsentation überschreiten und in diesem Sinn die Entmächtigung des Subjekts hinsichtlich des gesamten Imperiums des Sinnes markieren“ und erwähnt Schleiermachers Hermeneutik und seine Religionstheorie ausdrücklich als Beispiel eines angemessenen Ausdruck dieses Sachverhalts.[1269]

Als genuinen Beitrag Schleiermachers zur Geschichte der Hermeneutik sieht Ricœur vor allem die Entregionalisierung und Generalisierung der ursprünglichen Texthermeneutik, die sich im Zusammenhang der Philologie klassischer Texte, juristischer Gesetzesauslegung und (insbesondere auf protestantischer Seite) im Zusammenhang der biblischen Exegese entwickelt hatte, zu einer allgemeinen Universalhermeneutik.[1270] Im Anschluss an Kants kopernikanische Revolution der „Denkungsart“, die das Subjekt als konstruktives Zentrum des geltungsdefiniten Welterkennens und Welthandelns rekonstruiert stellt sich für Schleiermacher die Aufgabe, das Verstehen historischer Zeugnisse, wie sie in klassischen und biblischen Texten vorliegen, als menschliche Erzeugnisse verständlich zu machen. Als grundlegende Schwierigkeit wird sich dabei die Geschichtlichkeit erweisen, auch wenn dies laut Ricœur erst bei Dilthey als Kernproblematik wirklich in vollem Umfang erkannt wird[1271]. Kants Fragestellung und sein gesamter transzendentaler Theorieansatz betrifft in seinen theoretischen, praktischen und ästhetischen Schriften allein rein geltungstheoretische Fragen, die sich nicht auf das empirische Individuum, sondern das transzendentale Subjekt beziehen. So sind etwa die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) aus der Urteilstafel der traditionellen Logik abgeleitetet und damit überzeitlich bzw. apriorisch gedacht. Das muss keineswegs heißen, dass sie als solche angeboren sind; tatsächlich hebt ja alle wirkliche Erkenntnis erst mit der Erfahrung an, wie bereits der erste Satz der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert.[1272] Vielmehr behauptet die Apriorizität eine rein geltungstheoretische

gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften“, in: Schleiermachers Werke, Bd. 1, hg. von Otto Braun u.a., Leipzig: Erkhardt 1911, S. 374ff (vgl. dazu Hermeneutics and the Human Sciences, S. 298f Anm. 4-6; aber auch Struktur und Hermeneutik, in Hermeneutik und Strukturalismus, S. 45). Seine sonstigen Kenntnisse Schleiermachers sind stark geprägt durch das entsprechende Referat in Hans-Georg Gadamers „Wahrheit und Methode“ sowie den klassischen Aufsatz von Wilhelm Dilthey „Die Entstehung der Hermeneutik“ aus dem Jahr 1900 (Gesammelte Schriften Bd. 5, hg. von Georg Misch, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1924, S. 317-331; falsch zitiert in Das hermeneutische und das semantische Problem des Doppelsinns (in Hermeneutik und Strukturalismus, S. 81-100), S. 83). Es scheint möglich, dass Ricœur mehr als diesen kurzen, gerade einmal 14 (!) Seiten umfassenden Aufsatz Diltheys nicht im Original gelesen hat, sondern sich auch hier auf Gadamers Rekonstruktion von Diltheys Hermeneutik beschränkt. Das könnte erklären, warum er sich trotz auffälliger Gemeinsamkeiten nicht häufiger auf Dilthey beruft, was schon Otto Friedrich Bollnow erstaunlich findet (Otto Friedrich Bollnow: Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik, Philosophische Rundschau 1976; S. 167-189 und 389-412; zu Dilthey insbesondere S. 171).

[1268] Hermeneutik der Idee der Offenbarung, S. 74f; der Aufsatz erschien ursprünglich 1977 auf Französisch (in Paul Ricœur (Hg.): La révélation, Louvain: Facultés universitaires Saint-Louis 1977, S. 15-54), so dass man in diesem Fall kaum von einer ganz frühen Schrift sprechen kann.

[1269] Phänomenologie der Religion, in Grenzen der Hermeneutik, S. 85

[1270] Zum folgenden The Task of Hermeneutics, S. 45ff.

[1271] The Task of Hermeneutics, S. 48.

[1272] Kant, KrV B 1, ein Satz, dessen nähere Beachtung sowohl zahlreiche, als klassisch zu bezeichnende Missverständnisse der Kantischen Philosophie verhindert haben könnte, der aber auch die Keimzelle berechtigter Problematisierungen bildet und die bleibende Aktualität der Problematik jeder zukünftigen Transzendentalphilosophie antizipiert, indem sie die Frage aufwirft, ob nicht auch die transzendentalen Geltungsstrukturen umgekehrt empirischen und historischen Bedingungen unterliegen. Auch wenn das vielleicht zunächst nur als noetische Abhängigkeit von empirischen Bedingungen meinen und damit auf die bloße Erkenntnis der Kategorien zielen sollte, und sei es auch die Erkenntnis von deren geltungstheoretischer Unabhängigkeit und Apriorizität, so muss doch auch diese Art von Bedingtheit auf das Erkannte zurückschlagen und auch die apriorischen Kategorien historisch dynamisieren, obwohl diese eigentlich und an sich unabhängig von allen empirischen Kontexten gelten sollen. Dagegen kann man sich nur wehren, wenn man die Grundeinsicht der Transzendentalphilosophie, dass von allem Erkannten oder zu Erkennenden nicht unabhängig von den Bedingungen ihrer Erkenntnis gesprochen werden kann, erstens auf die transzendentalen Bedingungen empirischer Erkenntnis beschränkt, zweitens für die Erkenntnis der transzendentalen Strukturen selbst eine besondere Erkenntnisform ansetzt, sei es die transzendentale Reflexion oder die Spekulation. Die Unterscheidbarkeit von transzendentalen und bloß empirischen, historischen oder psychologischen Erkenntnisbedingungen wird zumindest für den Transzendentalphilosophen voraussetzt. Ansonsten verfällt man einer geltungstheoretischen Variante der von Fichte in seiner späten Wissenschaftslehre von 1804 analysierten *projectio per hiatum irrationalem*, denn man setzt etwas als unabhängig geltend und zwar als unabhängig von diesem Vollzug des

Unabhängigkeit. Im Bereich historisch individueller Erfahrung und deren Artikulation konnte hieran nur sehr indirekt angeschlossen werden. Während bei Kant die Konstruktivität der Einbildungskraft objektive Erkenntnis gerade ermöglicht, eben weil und solange sie sich apriorisch-transzendentaler Formen bedient und die Einbildungskraft allein des transzendentalen Subjektes ist, wird sie in der Hermeneutik deswegen zum Problem, weil ihre Ausdrucksgestalten historisch und individuell bedingt sind. Die Romantik schließt sich zwar an die Wende zum Subjekt an, versteht dessen Kreativität aber gerade individuell in seiner Einmaligkeit. Schleiermachers Verdienst ist aus Ricœurs Perspektive darin zu sehen, dass er das Individualitätspathos der Romantik und die beginnende, im Laufe des 19. Jahrhunderts noch zunehmende Einsicht in die geschichtliche Kontingenz, Abhängigkeit und Einzigartigkeit historisch-kultureller Sinnbildungen unvermindert auch hermeneutisch zu ihrem Recht verhilft, andererseits Hermeneutik nachdrücklich als *kritisches* Verstehen konzipiert, das gezielt auf Methoden und Regeln zurück zu greifen hat.[1273] Schleiermachers bekannte Unterscheidung zwischen einer technischen und einer grammatischen Interpretation spiegelt deutlich das schwierige Verhältnis von individueller Kreativität (insbesondere der Genieästhetik) und der Notwendigkeit kritisch reflektierter Interpretationsmethoden wider. Die grammatische Interpretation ist eine Folge der

---

Setzens selbst. Das zeigt sich beispielhaft an der Dynamisierung der Kategorientafel in genetischen Begriffen des Werdens. Selbst wenn zutreffen sollte, dass etwa die Kategorien oder logische Gesetze unabhängig und universal gültig sind (sogar unabhängig von dessen empirischen Erkenntnisbedingungen), so begegnet auch das zunächst als Behauptung und damit als von einem Subjekt „gesetzt", ja begegnen kann diese Behauptung zunächst nur als *empirische* Behauptung eines empirischen Subjekts. Die Behauptung, die universalen Geltungsbedingungen hätten eine (von historischen, psychologischen Bedingungen) unbedingte Geltung „an sich" unterliegt zunächst den gleichen Schwierigkeiten wie alle Behauptungen, die sich auf ein An-Sich beziehen und doch nur „für" ein Subjekt gelten, so dass die Für-Relation nicht getilgt werden kann. Zweitens ist sie eine Behauptung, die sich auf Geltungsbedingungen insgesamt bezieht („dass"), ohne sie inhaltlich bestimmen zu können. D.h. selbst wenn man dem Satz zustimmen könnte, dass transzendentale oder logische Geltungsbedingungen (wenn überhaupt, dann) universal und unbedingt gelten, ist damit noch nichts darüber gesagt, welche das denn nun seien. Spätestens wenn die Urteilstafel, auf der die Kategorientafel bekanntlich beruht, strittig wird, werden zwangsläufig auch jene Kategorien strittig. Man kann das Problem daher auch so formulieren, dass auch das transzendentale Subjekt nur als empirisches Subjekt wirklich ist und so wiederholt sich das Problem folgerichtig auf der Stufe des erkennenden Subjekts wie auf der Stufe der zu erkennenden transzendentalen Strukturen des Subjekts. Weil aber beide letztlich identisch sein sollen, kann das transzendentale Subjekt wiederum nur durch ein ebenfalls transzendentales erkannt werden, denn nur so kann die Möglichkeit der reflexiven Selbstanwendung garantiert werden. So wiederholt sich hier die Problematik jeder Reflexionstheorie von Subjektivität: Entweder man setzt die Identität beider (des Erkennenden und des Erkannten, die Einheit von Subjektpol und Objektpol) voraus, oder man holt sie niemals ein (infiniter Progress bzw. Regress). Im Falle Kants ist bekanntlich fraglich, inwieweit er seine eigene Theorieproduktion in seiner Theorie reflexiv verorten kann und es stellt sich die Frage, wie man und wer transzendentale Strukturen erkennt. Hegel hat ihm genau diese fehlende reflexive Selbstanwendung vorgeworfen.

Hegel hat einerseits konsequent die durchgängige historische Dynamik thematisiert, um sie dann ebenso konsequent in rein geltungstheoretische Fragen zu verorten, die abgelöst und das heißt absolut gegenüber aller Geschichtlichkeit gelten, während der spätere Historismus ihm nur in ersterem folgen konnte. Das wird in seiner Religionsphilosophie beispielhaft etwa in folgendem Satz deutlich: „Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie ihr wollt, dass die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieses oder jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen oder von da oder dorther flossen – alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. XII, hg. von Eva Moldenhauer, Frankfurt: Suhrkamp 1970, S. 294) In Bezug auf transzendentale Geltungsstrukturen besteht das Problem aber nun darin, ob man die Möglichkeit von Irrtum und der möglicherweise nur sukzessiver Erkenntnis von transzendentalen (und damit „eigentlich" oder „an sich" historisch unabhängigen) Strukturen einräumt oder nicht. Hegel setzt insgesamt auf die geltungstheoretische Unabhängigkeit, die, wenn erst einmal erkannt, schon immer und für alle Zeiten gilt. Damit können historische Dynamiken noetischer Prozesse nur innerhalb des Systems verarbeitet werden, niemals aber das System selbst in einen historisch veränderlichen Rahmen verortet und dynamisiert werden. Was Fichte über das Selbstbewusstsein sagt, gilt auch für diese Art von System: es muss plötzlich und „mit einem Schlag" gelten. Die Alternative, dass auch Geltungsstrukturen immer nur von empirisch und historisch bedingten und damit irrtumsfähigen Subjekten erkannt werden können, leugnet noch nicht notwendigerweise, dass solche „an sich" unbedingt und unabhängig gelten, stellt aber jede inhaltlich bestimmte Erkenntnis unter einen erkenntnistheoretischen und historischen Vorbehalt. Der Vorteil ist neben der Einsicht in die offensichtlichen historischen Bedingtheiten von Transzendentalphilosophen, dass die so entwickelte Struktur offen gehalten wird, weil zwischen Erkennendem und Zu-Erkennendem kategorial unterschieden wird. Der Nachteil besteht neben der offensichtlichen Gefahr von Relativismus und Historismus in genau jenem prinzipiellen Problem, auf das vor allem Hegelianer immer wieder hinweisen, denn die fehlende reflexive Selbstanwendung ist nur ein äußeres Anzeichen dafür, dass hier erkennendes und erkanntes Subjekt nicht identisch sein können. Will man einen starken Wahrheitsbegriff verteidigen, muss man trotz der Einsicht in die eigenen historischen und fehlbaren Bedingungen von gewissen Sätzen behaupten, sie gälten universal, was soviel heißt wie: unabhängig von genau diesen eben noch eingeräumten historischen Bedingungen, was selbstwidersprüchlich ist und Fichtes Vorwurf des Setzens als nicht-gesetzt entspricht.

[1273] The Task of Hermeneutics, S. 46.

Einsicht in die Regelgebundenheit sprachlicher Dokumente, wie sie sich in den objektiven Strukturen der Sprache und ihrer Grammatik widerspiegelt. Diese Form der Interpretation wird auch „negativ" genannt, weil sie zwar notwendig und allgemeingültig, aber allein als solche nicht hinreichend für objektives Verstehen ist. Daher muss ihr die technische Interpretation zur Seite treten, die eine Form psychologischen Verstehens ist, wie sie durch das Empathievermögen des Menschen ermöglicht wird. Durch dieses Vermögen ist der Interpret fähig zu „Divination" und Einfühlung in die Aussageabsichten des Autors und die subjektiven Produktionsbedingungen von Texten und sprachlichen Äußerungen insgesamt. Sie wird positiv genannt, weil sie im Gegensatz zur grammatischen Interpretation die individuellen und kontingenten Eigenarten des Textes hinreichend verstehend nachzeichnen und ihnen so gerecht werden kann. Das geht nun allerdings zu Lasten von Allgemeingültigkeit und Überprüfbarkeit ihrer Ergebnisse, worin wiederum die besondere Stärke der grammatischen Interpretation liegt. Der Text und die sprachlichen Äußerungen und Zeichen bleiben der technisch-psychologischen Interpretation aber letztlich äußerlich; was angepeilt wird ist die Einsicht in das Bewusstsein des Autors, wozu die Sprache allenfalls Instrumente und Mittel darstellt. „What must be reached is the subjectivity of the one who speaks, the language being forgotten. Here language becomes an instrument at the service of individuality."[1274]

Obwohl auch Ricœur selbst Schleiermacher den Vorwurf eines subjektivistischen „Mentalismus" machen kann, verteidigt er ihn andererseits doch auch gegen eben solche Vorwürfe, indem er auf die kritischen Methoden auch des divinatorischen Verstehens der technisch-psychologischen Interpretation hinweist. „But even then, psychological interpretation (…) is never restricted to establish an affinity with the author. It implies critical motifs in the activity of comparison: an individuality can be grasped only by comparison and contrast. So the second hermeneutics also includes technical and discursive elements. We never directly grasp an individuality, but grasp only its difference from others and from ourselves."[1275] Daher ist Ricœur der Meinung, dass sich innerhalb der beiden grundsätzlich zu unterscheidenden Ansätze der grammatischen und der technisch-psychologischen Interpretation eine strukturelle Dualität wiederholt, nämlich die von Divination und Vergleich. Über Ricœur hinausgehend könnte man das auch so ausdeuten, dass mit Divination das Moment von Unmittelbarkeit und Einheit, mit dem Vergleich das Moment von Differenz und Kontrast abgehoben wird. In einem solchen Falle würde sich die Problematik tatsächlich innerhalb ihrer Teilelemente wiederholen und sich so gewissermaßen verschieben. Das muss nicht notwendigerweise fatal für diesen Ansatz sein, so lange auch für diese methodologische Grundstruktur des hermeneutischen Zirkels ein Erkenntnisgewinn zu verzeichnen ist, es sich also nicht um einen „bloßen" Zirkel handelt. Denn das Element der Divination würde tatsächlich auch den Aspekt der Differenz aus ihrer eigenen Begriffslogik heraus mit Notwendigkeit implizieren, wie auch die Differenz des Kontrasts die Einheit als Grundlage oder als Bezug voraussetzt. Die Unterscheidung ist insofern berechtigt und weiterführend, als man Divination als überwundene Unterscheidung, den vergleichenden Kontrast dagegen umgekehrt als noch nicht oder nicht mehr einheitlich verstehen könnte, sich beide in ihren Anfangs- und Endpunkten unterscheiden. Das eröffnet auch interessante Perspektiven auf das Verhältnis von Vermittlung und Unmittelbarkeit, die jene fruchtlose Alternative beider überwindet, die sich immer dann auftun muss, wenn das Verhältnis statisch und nicht dynamisch gedacht wird.

Jedenfalls wird an dieser Stelle eine weitere Dimension von Ricœurs Grundfigur des Umweges sichtbar, denn jede Form einer direkten „Einfühlung" wird hier selbst bei einem Theoretiker wie Schleiermacher bestritten, der Ricœur (und nicht nur ihm) ansonsten als Personifikation genau eines solchen „direkten" Gegenmodells dient; gleichzeitig wird deutlich, dass solche anders lautenden Belege in Ricœurs Werk eine vorwiegend argumentationsstrategische Funktion haben. Damit sollen die tatsächlichen und gewichtigen Unterschiede zwischen Schleiermacher und Ricœur natürlich in keiner Form herabgespielt, sondern vielmehr die Frage nach ihnen präzisiert werden, die sich nicht mehr auf die schlechte Alternative von direkter, unmittelbarer Introspektion und Einfühlung versus methodisch gesicherten Umweg über symbolische Vermittlungsfiguren. Und noch eine zweite Frage schließt sich an. Denn von hier aus drängt sich die Frage auf, wie die Antinomie von Differenz und Identität jeweils überwunden bzw. vermittelt wird, ob sich das in der Statik einer rein synchronen Betrachtung überhaupt so denken lässt, wie es Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus diesem unterstellt und es als dessen genuinen Beitrag positiv würdigt. Gerade aus seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus hätten sich interessante Bezüge zu Schleiermachers „grammatischer" Interpretation ergeben können. Und schließlich fragt sich, ob über die theoretisch nur sehr bedingt zu bewältigenden, tendenziell irrationalen Element von Empathie und Divination

[1274] The Task of Hermeneutics, S. 47.

[1275] The Task of Hermeneutics, S. 47.

überhaupt hinaus zu kommen ist, deren Bezeichnung als „psychologische“ oder „subjektivistische“ Interpretationselemente die zugrunde liegende Problematik allenfalls benennt.[1276]

Die besondere Leistung der Philosophie *Wilhelm Diltheys*[1277] sieht Ricœur in einer Präzisierung der bei Schleiermacher oftmals nur angelegten Problematik auf die Frage nach einer angemessenen Methode der Geisteswissenschaften hin, insbesondere auf dem Hintergrund der Erfahrung der durchgängigen Geschichtlichkeit aller kulturellen Sinngestaltungen bzw. „Objektivationen des Lebens.“[1278] Die ambivalente Rezeption, die schon bei Schleiermacher zu beobachten war, verschärft sich im Hinblick auf Dilthey noch. Ricœurs Verhältnis zu ihm lässt sich nämlich entweder positiv so darstellen, dass Dilthey trotz seines „psychologistischen“ oder historistischen Hintergrundes dessen Überwindung zum zentralen Anliegen seiner Philosophie macht und dies (wie wir noch sehen werden) auch aus Ricœurs Sicht durchaus mit adäquaten Mitteln und angemessenen versucht, so dass diese Ansätze nur auszubauen sind. Meist aber muss man Ricœurs Darstellung dahingehend zusammenfassen, dass Dilthey trotz exakter und zutreffender Problembeschreibung und der Wahl prinzipiell angemessener Methoden zu ihrer Überwindung letztlich dennoch scheitert, weil er einem psychologistischen bzw. historistischen Rahmen verhaftet bleibt, den keine bloße Methodenreflexion, sondern nur eine Ontologie überwinden kann, wie schon Heidegger gesehen hat[1279]. Beide Lesarten können mit einigem Recht wichtige Belege in Ricœurs Schriften für sich in Anspruch nehmen. Bei der erstgenannten Lesart stellt sich dementsprechend die Frage, woran Dilthey eigentlich scheitert, wenn er nicht doch entweder die falsche Problemstellung identifiziert, oder aber die falschen Methoden zu ihrer Bewältigung wählt; bei letztgenannter Lesart stellt sich dagegen die nahe liegende Frage, wie sowohl die (historistische) Problemstellung als auch Methoden adäquat und angemessen sein sollen, wenn Diltheys Ansatz dann doch prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist. In jedem Fall stellt sich die Frage, wie Ricœur einerseits Theorieelementen des Lösungsansatzes ausdrücklich zustimmen und sie teilweise für sich übernehmen kann, aber andererseits seine eigene Kritik nicht notwendig auf ihn selbst zurückschlagen muss; immer vorausgesetzt, der Ansatz scheitert aus prinzipiellen und nicht einfach historisch kontingenten Gründen oder bloßen Nachlässigkeiten Diltheys. Ricœurs These wird sein, dass zwar die von Dilthey anvisierten Methoden durchaus angemessen sind, für eine echte Überwindung des Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften sowie des Problems des Historismus aber ein rein erkenntnistheoretischer Ansatz nicht mehr ausreicht, diese vielmehr nur durch eine ontologische Argumentation überwunden werden können. Man könnte auch so formulieren, dass selbst wenn Diltheys hermeneutische Methoden sinnvoll sein sollten, das noch nicht für den „methodos“ seines Gesamtansatzes gilt. Weil die Einsicht in den Hermeneutischen Zirkel auf die Vorgängigkeit des Vorvertrautseins mit etwas verweist, muss auch eine zunächst rein methodologische Reflexion der Hermeneutik in letzter Konsequenz selbst ontologisch werden, weshalb Diltheys Philosophie auch immanente Inkonsequenzen aufweisen muss, wie schon Heidegger behauptet. Vor allem müssen zentrale Begriffe wie etwa der Begriff des Lebens immer dann zweideutig bleiben, wenn sich solche ontologischen Aspekte andeuten, der Schritt zur Ontologie aber dann doch nicht getan wird.

Die Ausgangslage Diltheys sieht Ricœur durch den Siegeszug der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert gekennzeichnet, die als einzige Geisteswissenschaft den Naturwissenschaften Paroli bieten können. Damit verschärft sich die Problemstellung für Dilthey (1833-1911) gegenüber Schleiermacher (1768-1834) enorm, auch wenn manche Schwierigkeit grundsätzlich schon bei letzterem erkannt und angegangen wird. Zunächst einmal steigt der methodologische und epistemologische Begründungs- um nicht zu sagen Rechtfertigungsdruck der Geisteswissenschaften gegenüber den erfolgreich arbeitenden Naturwissenschaften erheblich. Daraus erklärt sich auch für Ricœur Diltheys lebenslanges Projekt einer methodologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften.[1280] Zweitens wird nun aber ausgerechnet durch

[1276] Die Unreduzierbarkeit dieser irrationalen Elemente ist Thema der sehr erhellenden Schriften von Wolfgang Hogrebe, etwa ders., Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen, Frankfurt: Suhrkamp 1992.

[1277] Zu Dilthey insgesamt: Was ist ein Text? S. 79-108; The Task of Hermeneutics, S. 48ff.

[1278] Existenz und Hermeneutik, S. 28 vgl. auch dort, S. 21; Vorwort zu Bultmanns ‚Jesus’, S. 176; insgesamt The Task of Hermeneutics, S. 48ff.

[1279] Existenz und Hermeneutik, S. 13; auch Diltheys Ausdruck „Leben“ kann von Ricœur gegen bessere eigene Einsicht (Existenz und Hermeneutik S. 14) individuell und psychologisch auf das „Leben des Autors“ bezogen werden (Vorwort zu Bultmanns ‚Jesus’ S. 185; 193).

[1280] „Bei Dilthey sind die erkenntnistheoretischen Erfordernisse dringlicher (als bei Schleiermacher, JT). Mehrere Generationen trennen ihn vom romantischen Gelehrten, mehrere in der erkenntnistheoretischen Reflexion geübte Generationen.“ (Was ist ein Text, S. 88) Demgegenüber dürfte aber der Hinweis auf den Erfolg der

den Erfolg einer Geisteswissenschaft, nämlich der Historik, eben dieses Vorhaben entscheidend erschwert. Es ist nämlich aus mindestens zwei Gründen nicht mehr möglich, an die epistemologische Grundlegung durch Kant direkt anzuschließen. Erstens ist nicht mehr „Erkenntnis überhaupt" das fragliche Thema, sondern der Bereich historischer Kulturproduktionen, die nicht unabhängig von ihren historisch kontingenten sozialen, politischen und eben auch psychologischen Bedingungen und Kontexten zu verstehen sind; eine rein geltungstheoretische Reflexion auf die prinzipiellen Bedingungen begründbaren Erkennens reicht keinesfalls hin, um die solcherart im höchsten Maße individuelle historische Erscheinungen zu verstehen. Zweitens aber betrifft die Einsicht in die radikalen geschichtlichen Bedingtheiten nicht nur ausnahmslos alle objektiv „gegebenen" historischen Kulturprodukte im engeren Sinne, sondern mit gleicher radikaler Ausnahmslosigkeit auch alle sonstigen historisch-kulturellen „Erscheinungen" wie menschliches Handeln und Wissen. Weil auch der reflektierende Philosoph historisches Individuum ist, unterliegt auch er geschichtlichen Bedingungen. Daher müssen neben Wissensansprüchen auch deren Begründungen problematisiert werden, indem man sie historisch relativiert, d.h. die Genese von Gewissheiten auf Umstände zurückführt, die sich nun ihrerseits rechtfertigen lassen müssen. Es stellt sich damit die Frage, ob es überhaupt etwas gibt, dass sich dieser historischen Relativierung und Problematisierung entziehen lässt, wie es insbesondere in der Diskussion Diltheys mit Edmund Husserls Psychologismuskritik deutlich wird.

Ricœur notiert, dass Dilthey auf diese Herausforderungen nun nicht mit einer ontologischen Kritik und Verortung der Wissenschaften in einer vorgängigen Ontologie des Daseins antwortet, wie es Heidegger tun wird (obwohl Ricœur auch hierzu Spuren bei ihm findet) noch versteht er die Naturwissenschaften selbst als Kulturphänomene aus einer kulturwissenschaftlichen Grundlegung heraus, wie es beispielsweise bei Ernst Cassirer der Fall ist. Vielmehr übernimmt er das Ideal eines objektiven Methodenstandards und versucht eine methodologische Grundlegung der historischen Geisteswissenschaften, was man als Projekt einer objektiven Hermeneutik bezeichnen könnte.[1281] Daher kritisiert Ricœur Dilthey dafür, einem erkenntnistheoretischen Denken verhaftet zu bleiben, denn dieser sucht „the key to a solution not on the side of ontology, but in the reform of epistemology itself."[1282]

Als ausdrückliche Stärke dieses Ansatzes aber sieht Ricœur die Tatsache, dass die Texte als Zeugnisse der Vergangenheit nicht so sehr auf die Individualität eines einzelnen Autors zurück geführt werden, wie das noch in der Genieästhetik der Romantik der Fall war, sondern auf einen überindividuellen „Zusammenhang"[1283]. Die Stärke dieses Ansatzes liegt darin, dass ein solcher historischer Zusammenhang („historical interconnection") in seiner objektiven Struktur darstellbar ist, während sich die Aussageintentionen eines Autors in subjektive Überzeugungen und Motivationen verflüchtigen.

Damit überwindet Ricœur seine ursprüngliche Lesart Diltheys, die dessen Verstehenskonzept auf die psychologische Einfühlung in das individuelle Innenleben des Autors verkürzt hatte.[1284] „Die Interpretation,

---

Geschichtswissenschaften und die Prägung des Selbstverständnisses durch das historische Bewusstsein, auf das auch Ricœur hinweist, noch wichtiger sein.

[1281] Bekanntlich ist Dilthey selbst mit dem Begriff „Hermeneutik" selbst sehr sparsam umgegangen, der vor allem durch seinen berühmten Aufsatz aus dem Jahr 1900 Verbreitung gefunden hat. Dennoch kann die Bezeichnung der von ihm anvisierten methodischen Grundlegung der Geisteswissenschaften als Hermeneutik gute Argumente für sich geltend machen.

[1282] The Task of Hermeneutics, S. 48.

[1283] Ricœur gebraucht den Begriff „interconnection", mit dem er den deutschen Begriff des „Zusammenhangs" wiedergibt (The Task of Hermeneutics, S. 48); Dilthey selbst spricht freilich meist vom „Lebenszusammenhang", kann ihn aber auch auf den individuell-psychologischen Zusammenhang des „Seelenlebens" eines Autors verstehen, wie stellenweise im von Ricœur rezepierten Hermeneutikaufsatz von 1900, wenn er bspw. von der „Auslegung lebensmächtiger Werke und des Zusammenhangs derselben im Geiste ihres Urhebers" spricht (GS V, 328).

[1284] So etwa im Vorwort zu Bultmanns ‚Jesus" von 1951, S. 185; deutlich anders in „The Task of Hermeneutics" (erschienen erstmals 1973, S. 48-53, die französische Version erst 1975). Zur Überwindung dieser Einseitigkeit trägt wohl einerseits die Lektüre von Ditheys Aufsatz zur Entstehung der Hermeneutik aus dem Jahr 1900 bei, in dem sich das von Ricœur angeführte Zitat findet, das Ziel der Auslegung sei die Abwehr der subjektivistischen Willkür romantischer Interpreten durch die methodologische Sicherung objektiver Allgemeingültigkeit (The Task of Hermeneutics, S. 51; s.u.). Zweitens hängt dieses Neuverständnis Diltheys wohl auch mit Gadamers Nachweis zusammen, dass Dilthey zwar innerhalb seiner historistischen Voraussetzungen stecken geblieben, die Notwendigkeit eines „Übergangs von der *psychologischen* zu einer *hermeneutischen* Grundlegung der Geisteswissenschaften" (WM, 228, Kursivierung dort) aber durchaus gesehen hat. Das musste nach Gadamer eine spekulative Umformung des Lebensbegriffes mit sich bringen, die die tendenziell irrationalen und individuell-psychologischen Grundlagen dieses Begriffs überwinden und aufheben, woraus sich eine besondere Nähe zu Hegel zwangsläufig ergibt (WM, 231-235), die dann 1965 auch Ricœur wahrnimmt (Existenz und Hermeneutik, S. 14; das französische Original Existence et Herméneutique; Dialoque 4 (1965), S. 1-25). Der für das Verhältnis von Verstehen und Erklären bei Dilthey, aber auch für sein Verständnis Diltheys insgesamt

die sich nach Ansicht Diltheys in erster Linie an die schriftlich fixierten Dokumente hält, ist nur ein Teilsektor des viel weiteren Verstehensbereichs überhaupt, der sich von einem psychischen Leben zu einem fremden psychischen Leben hinbewegt; das hermeneutische Problem wird zu einem psychologischen, denn Verstehen bedeutet für ein endliches Leben, sich in ein anderes Leben hineinzuversetzen."[1285] An dieser Stelle wird paradigmatisch das klassische Diltheyverständnis deutlich, das ihn auf eine psychologische Einfühlung in das Innenleben eines individuellen Autors begrenzt, auch wenn Ricœur, wie bereits erwähnt, insbesondere in späteren Texten, über dieses verkürzte Verständnis hinausgehen kann. Auch er unterscheidet hier mit Dilthey nicht nur Verstehen und Erklären, sondern aufseiten des Verstehens auch noch zwischen diesem Überbegriff und der Auslegung im engeren Sinne, die sich auf Texte bezieht.[1286]

Es sind insbesondere drei Einsichten zu nennen, die Ricœur Dilthey zugute hält. Erstens ist es auch für Ricœur geradezu das Proprium der Diltheyschen Hermeneutik, die Unmöglichkeit der Vorstellung eines unmittelbaren Verstehens aufgedeckt zu haben.[1287] Jede Art des Verstehens ist immer vermittelt durch den Ausdruck, durch eine Objektivation des Lebens. Zweitens: Die Objektivationen und Ausdrucksgestalten sind eingebunden in überindividuelle und dauerhafte Zusammenhänge, die als Gesamtstrukturen die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke nach Art des Hermeneutischen Zirkels der Beziehung des Ganzen zu seinen Teilen bestimmen. Drittens: Aufgrund der Positivität dieser Objektivationen und Ausdrucksgestalten können intersubjektiv verbindliche Regeln und Methoden zu deren Erschließung angelegt werden. Denn die Hermeneutik „seeks to reproduce an interconnection, a structured totality, by drawing support by a category of signs which have been fixed by writing or by any other process of inscription equivalent to writing. So it is no langer possible to grasp the mental life of others in its immediate expressions; rather it is necessary to reproduce it, by interpreting objectified signs."[1288] Dieses Objektivitätspathos und das hartnäckige Insistieren auf kritische Interpretationsmethoden spiegeln sich auch in einem der wenigen direkten Zitate Diltheys wieder, die Ricœur anführt. Die Hermeneutik „soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begründen"[1289]. Insbesondere beim späten Dilthey erkennt Ricœur eine Tendenz zur „Entpsychologisierung der Interpretation, des Verstehens selbst, vielleicht sogar der Introspektion"[1290], denn es ist zumindest Diltheys durch die Kritik Husserls provozierte erklärte Absicht, das psychologische Verstehen zugunsten eines objektiven Bedeutungsbegriffs zu überwinden.

Ricœur erkennt auch die deutliche Parallele zu seinem eigenen Programm einer indirekten, über eine Hermeneutik kultureller Symbolisierungen vermittelten konkreten Reflexion, wenn er Diltheys Grundeinsicht so formuliert, dass nicht einmal das eigene Selbst auf direkte und unmittelbare Weise erkannt werden kann. „Self-knowledge is already an interpretation which is no easier than any other, and indeed probably more difficult, since I understand myself only by means of the signs which I give of my own life and which are returned to me via others. All self-knowledge is mediated through signs and works."[1291]

Weil auch Selbstverstehen nur kulturell vermittelt möglich ist, die Bedeutung dieser Symbolisierungen und Texte sich aber wiederum nur aus einem überindividuellen Zusammenhang heraus bestimmt, scheint Ricœur (wohl im Anschluss an Gadamer, der allerdings ungenannt bleibt) auch durchaus den Grundgedanken nachzuvollziehen, warum insbesondere der späte Dilthey die Hermeneutik auf eine Kulturtheorie des Objektiven Geistes hin ausbaut, die sich in mancherlei Hinsicht an Hegel anschließt. „It may be objected that

grundlegende Aufsatz „Was ist ein Text?" erschien im französischen Original erstmals 1970 in der Festschrift für Hans-Georg Gadamer.

[1285] Existenz und Hermeneutik, S. 13; vgl. Hermeneutics and Critique of Ideologies, S. 90; Intellektuelle Autobiographie, S. 44 (hier fällt Ricœur also wieder hinter Gadamer Einsicht zurück).

[1286] Hermeneutics and the critique of ideology, S. 90.

[1287] Auch dies spricht (paradox genug) gegen die Annahme, dass Ricœur auch nur einige der bekanntesten Texte Diltheys im Original gelesen hat, die das missverständliche Vorurteil einer unmittelbaren Einfühlungshermeneutik immerhin deutlich suggeriert haben, wie etwa die „Grundlegung der Geisteswissenschaften" von 1881 oder „Das Erlebnis und die Dichtung" (das zwar erst aus dem Jahr 1904 stammt, dessen Aufsätze allerdings weit älter sind), in denen Erleben und Verstehen noch nicht durch den Ausdruck vermittelt sind, wie es in der triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen in den späteren Schriften, insbesondere dem „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" von 1910 der Fall ist. Ricœur hätte solche Beispiele einer fehlgeleiteten Hermeneutik der Unmittelbarkeit, deren Überwindung er sich zum Programm macht, sicherlich nicht unerwähnt gelassen.

[1288] The Task of Hermeneutics, S. 51.

[1289] DIlthey, GS V, 331, zitiert in The Task of Hermeneutics, S. 51 sowie in Was ist ein Text? S. 88.

[1290] Was ist ein Text?, S. 89.

[1291] The Task of Hermeneutics, S. 51.

the mind, the spiritual world, is not inevitably the individual; did Hegel's work not attest to a sphere of objective spirit, the spirit of institutions and cultures, which could in no way be reduced to psychological phenomenon. But Dilthey still belongs to the generation of neo-Kantians for whom the pivot of all human sciences is the individual, considered, it is true, in his social relations, but fundamentally singular. It follows that the foundation of the human sciences must be psychology, the science of the individual acting in society and history."[1292] Aus diesem Grunde müssen auch alle noch so über-individuellen Methoden und Strukturanalysen durch das Nadelöhr der individuellen Psyche des seine Werke entwerfenden Autors, wobei diese Psyche wiederum nur durch individuell-psychologische Empathie und Re-Konstruktion der Autorenäußerungen verstanden werden kann. Deswegen muss Dilthey, trotz seiner Betonung der Notwendigkeit objektiver Methoden und über-individueller Strukturen zwangsläufig in „Mentalismus"[1293] und psychologische Betrachtung zurückfallen, wie er etwa an folgendem Diltheyzitat zeigt, das Ricœur als paradigmatisch, weil so grundlegend wie unvermeidbar für Diltheys Ansatz hält: „Sonach nennen wir Verstehen den Vorgang, in welchem wir aus sinnlich gegebenen Zeichen ein Psychisches, dessen Äußerung sie sind, erkennen."[1294] In diesem Zitat aus dem berühmten Aufsatz zur Entstehung der Hermeneutik aus dem Jahr 1900 klingt aber schon die Richtung an, in der Dilthey die psychologische Unmittelbarkeit von Erleben und Verstehen zugunsten einer unreduzierbar triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen auflöst, in der jedes Verstehen auf die bedeutungskonstituierende Vermittlung des Ausdrucks bzw. des Zeichens angewiesen ist. Das Zeichen selbst empfängt seine Bedeutung nicht einfach aus seinem Bezug auf ein psychisches Innenleben, sondern empfängt seine Bestimmtheit durch seinen Ort in der objektiven Bedeutungsstruktur des objektiven Geistes. Bezeichnender Weise geht Ricœur hierauf aber gar nicht ein, sondern liest diese Aussage so, als sei das Zeichen eben doch nur psychologistisch zu verstehen.

Weil echtes Verstehen so auf das psychologische Innenleben des Autors und die kulturellen Objektivationen des Lebens verkürzt werden, können Vorgänge der Natur natürlich nicht verstanden, sondern allenfalls erklärt werden. Insofern scheint auch Ricœur der Dualismus von Verstehen und Erklären, wie er sich in der Entgegensetzung von Geistes- und Naturwissenschaften niederschlägt, als unumgängliche Konsequenz von Diltheys Entwurf.[1295] Naturwissenschaftliche Erkenntnisprozesse gehen auf die Konfrontation mit der „dinglichen" Welt zurück, die in keinem inneren Bezug zum Menschen steht und ihm rein äußerlich ist. Diese Form der Fremdheit ist aber kategorial von der Fremdheit menschlicher Objektivationen zu unterscheiden. Prinzipiell nämlich können wir kulturelle Objektivationen verstehen, was sich gerade an der hermeneutischen Erfahrung von Fremdheit zeigen lässt, während die Dinge uns deswegen fremd erscheinen müssen, weil man an sie die Fragen des Verstehens gar nicht richten darf. „For in natural knowledge, man grasps only phenomena distinct from himself, the fundamental ‚thingness' of which escapes him. In the human order, on the other hand, man knows man; however alien another man may be to us, he is not alien in the sense of an unknowable physical thing. The difference of status between natural things and the mind dictates the difference of status between explanation and understanding."[1296] Der universale Geltungsanspruch naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden ist um den Preis erkauft, dass auf den Versuch des Verstehens verzichtet werden und die reine Äußerlichkeit einer bloß dinglichen Welt anerkannt werden muss.

„In diesem antagonistischen System unterschied sich das Verstehen durch drei Kriterien vom Erklären: Der Beobachtung von Tatsachen in den Naturwissenschaften entsprach auf Seiten der Geisteswissenschaften die Aneignung äußerer Zeichen, die ein innerpsychisches Leben ausdrückten. Der objektiven, nicht engagierten Einstellung entsprach die Übertragung durch Einfühlung in ein fremdes Leben. Schließlich stand der analytischen Untersuchung kausaler Ketten die Erfassung der Kohäsion von Bedeutungszusammenhängen gegenüber. Ein ontologischer Dualismus, der den Geist der Natur gegenüberstellte, verdoppelte so den erkenntnistheoretischen Dualismus von Verstehen und Erklären. In diesem dichotomischen Schema konnte die Interpretation nur als eine Unterabteilung des Verstehens

[1292] The Task of Hermeneutics, S. 49; auch die Nähe von Diltheys Lebensbegriff zu Hegel erkennt er (auch hier wiederum im Anschluss an den ungenannten Gadamer) ausdrücklich an (Existenz und Hermeneutik, S. 14).

[1293] Den Begriff des „Mentalismus" benutzt Ricœur pejorativ in Bezug auf diejenigen Theorien, die Bedeutung mit Hilfe einer „Phänomenologie des Sprechens" im Sinne einer „Bewusstseinsphilosophie" auf ein bedeutungskonstituierendes Subjekt zurückführen, sei es nun transzendental wie im Falle Husserls, oder individuell historisch wie im Falle Diltheys (Die Struktur, das Wort und das Ereignis, S. 109).

[1294] Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik, GS V, 318, zitiert in Was ist ein Text? S. 87.

[1295] Vorwort zu Bultmanns ‚Jesus' S. 192f; Was ist ein Text? S. 79; 86; Intellektuelle Autobiographie, S. 43.

[1296] The Task of Hermeneutics, S. 49.

erscheinen“[1297]. Gehören so distanzierte Beobachtung, Desengagement und Kausalitätsanalyse auf die Seite naturwissenschaftlichen Erklärens, so Einfühlung, Aneignung und Bedeutungsgewinn durch Einordnung in strukturelle Zusammenhänge, von denen auch der erkennende Mensch umgriffen ist, auf die Seite geisteswissenschaftlichen Verstehens. Dilthey selbst hat die Notwendigkeit der Überwindung psychologischen Verstehens (insbesondere nach der Auseinandersetzung mit Husserl) immer wieder betont und konnte ihm nach Ricœur doch nicht entkommen. Daher bleibt die Interpretation dem Verstehen untergeordnet und die besonderen Stärken von Erklärungen und objektiven Methoden können nicht wirklich für die Interpretation nutzbar gemacht werden. Deswegen muss die Interpretation aus der Umklammerung durch das Paradigma des Verstehens im weiteren Sinne des Wortes gelöst werden. „So erfüllt die Hermeneutik die Wünsche des Verstehens nur, indem sie sich von der Unmittelbarkeit des Verstehens des Anderen, sagen wir, von den dialogischen Werten, losreißt.“[1298] Das zu ermöglichen ist die besondere Stärke des Textes, der sich gegenüber den Aussagenabsichten oder gar dem Seelenleben des Autors unabhängig macht und als objektiv zugängliches Sinngebilde die Anwendung von strukturalen Analysen und Erklärungen erlaubt. Dilthey argumentiert ansatzweise in diese Richtung und zeigt insofern bereits an, dass der Historismus nur durch in sich autonome Bedeutungseinheiten überwunden werden kann, „which rise above the historical flux“[1299], bleibt aber Ricœurs Ansicht nach letztlich dem psychologischen Verstehensbegriff verhaftet. So besteht die größte Leistung Diltheys in der Formulierung des eigentlichen Problems, das darin besteht, den Historismus zu überwinden, ohne eine Position des absoluten Geistes für sich in Anspruch zu nehmen und so seine eigene Endlichkeit und mitsamt ihren historische Bedingtheiten zu leugnen.[1300]

Den entscheidenden Schritt zur Überwindung von Diltheys aporetischen Dualismen von Subjekt und Objekt, Verstehen und Erklären, Geistes- und Naturwissenschaften, welcher auch für die heutige Problematik ausschlaggebend ist, sieht Ricœur nicht in der Perfektionierung der methodologischen Grundlagen, die so den naturwissenschaftlichen Standards angepasst werden, indem der hermeneutische Zirkel mit seinen Vorverständnissen und sämtliche „subjektive“ Elemente zum Verschwinden gebracht werden. Dilthey wurde zum unfreiwilligen Beispiel dafür, dass eine solche Überwindung trotz klarer Erkenntnis der Problematik und berechtigter Ideen zu ihrer Überwindung scheitern und vielleicht auch scheitern müssen. Vielmehr erfolgt die Überwindung seiner Ansicht nach in einem Schritt, der zunächst paradox erscheinen muss: in der Radikalisierung der Hermeneutik und des hermeneutischen Zirkels durch die fundamentalontologische Fragestellung. Wie auch immer sich die Notwendigkeit einer Daseinsanalyse aus ontologischer oder phänomenologischer Sicht nahe legen mag, muss Martin Heideggers *Sein und Zeit* auch aus der Perspektive der Geschichte von Hermeneutik und Erkenntnistheorie und der Position Diltheys als sachgemäße Konsequenz nachvollzogen werden können.

Auch Ricœur sieht Heideggers entscheidende Leistung in der ontologischen Grundlegung der Hermeneutik (oder hermeneutische Grundlegung der Ontologie[1301]), hinter die die Hermeneutik auch nicht zurück fallen darf. Genauer gesagt ist es die Überwindung des erkenntnistheoretisch festgeschriebenen Dualismus von Subjekt und Welt durch den Begriff des Daseins, das „In-der-Welt-sein“ ist, d.h. schon immer Sein verstehend erschließt. Ricœur nennt mindestens vier grundlegende Konsequenzen, die mit diesem Schritt verbunden sind: der Vollzug einer zweiten kopernikanischen Wende, ein Wechsel des Leitparadigma des Verstehens durch Priorisierung des Weltverstehens gegenüber dem intersubjektiven Verstehen oder auch dem Textverstehen, die ontologische Absicht der Analyse des selbst seinerseits seinserschließenden und

[1297] Intellektuelle Autobiographie, S. 43f.

[1298] Was ist ein Text, S. 88.

[1299] The Task of Hermeneutics, S. 53.

[1300] Folgerichtig wird überall dort, wo die Überwindung dieser historisch zu relativierenden Position für sich in Anspruch genommen wird, die hybride Prätention des absoluten Geistes gewittert. „Wer das ‚Ansichsein’ diesen ‚Ansichten’ entgegenstellt, muß entweder theologisch denken – dann ist das Ansichsein nicht für ihn, sondern allein für Gott –; oder er wird luziferisch denken, als einer, der sich seine eigene Göttlichkeit dadurch beweisen möchte, dass ihm die ganze Welt zu gehorchen hat – dann ist ihm das Ansichsein der Welt eine Einschränkung der Allmacht seiner Einbildungskraft.“ (so H.-G. Gadamer: WM, 424/451) Diesem Zitat Gadamers könnten leicht entsprechende Zitate von Habermas gegenüber gestellt werden, die sich gegen die Ontologisierung und Hyposthatisierung von Wirkungsgeschichte und Sprache richten, und in der Tat liest sich dieses Zitat wie ein antizipierender Kommentar zur Auseinandersetzung mit der Ideologiekritik.

[1301] Solche Chiasmen dürfen nicht als rhetorische Geistreichigkeiten missverstanden oder verwendet werden (was leider immer wieder geschieht), sondern haben einen präzisen Sinn, der sich im vorliegenden Fall der gegenseitigen Implikation beider Begriffe und der Überwindung (oder besser: das Unterlaufen) des Dualismus von Denken bzw. Verstehen und Sein durch Heidegger verdankt.

insofern ontologischen In-der-Welt-seins, die deswegen nicht existentialistisch oder anthropologisch missverstanden werden darf und schließlich das neue Verständnis des hermeneutischen Zirkels.

Zunächst darf das „Dasein" nicht als Subjektivität verstanden werden, die der Welt gegenübersteht, auch wenn der Begriff solche Anklänge haben mag und er auch sachlich die Frage nach dem Subjekt ontologisch überwinden und verorten will. Die Struktur des Daseins ist als „In-der-Welt-sein" allerdings immer schon in einem unauflöslichen und unhintergehbaren Zusammenhang mit der Welt, von dem das Dasein zwar abstrahieren kann, allerdings nicht ohne sich damit auch schon zu verfehlen bzw. (was unter diesen Vorzeichen das gleiche heißen muss) den Sachverhalten und der Weltlichkeit der Welt nicht gerecht zu werden[1302]. Somit ist das Dasein vorgängig eingebunden in das Sein und nur so können dann, sich distanzierend vom unmittelbaren In-der-Welt-sein, auch erkenntnistheoretische oder auch naturwissenschaftliche Fragen überhaupt erst gestellt werden. Damit vollzieht Heidegger auf dem Feld Hermeneutik das, was für Ricœur Gabriel Marcel auf dem Gebiet der Reflexionsphilosophie geleistet hat: eine zweite kopernikanische Wende. „If the first movement, from regional to general hermeneutics, could be situated under the sign of the Copernican revolution, then the second movement which we are now undertaking must be placed under the auspices of a second Copernican inversion, which could subsume questions of method to the reign of a primordial ontology."[1303] Mit dieser zweiten kopernikanischen Wende wir das Dasein wieder in das Sein zurück versetzt, aus dem es Subjektivitätstheorie und Erkenntnistheorie der Neuzeit herausgelöst haben[1304]. Insofern ist es falsch oder doch zumindest sehr missverständlich zu sagen, das Dasein verstehe das Sein, denn damit wird das Dasein dem Sein zu sehr gegenüber und entgegen gestellt; vielmehr bezeichnet das Dasein einen Ort, nämlich denjenigen Ort, an dem das Sein sich selbst versteht.[1305] Dasein wird damit zu einem Relationsgeflecht, das nicht mit einem seiner Relate gleichgesetzt werden kann, sondern im praktischen Sich-Verhalten zu diesem Geflecht insgesamt[1306] besteht. Dasein ist strukturell gesehen ein „Zwischen" oder, wie Heidegger sagt, „In-Sein"[1307]. Zweitens erfolgt durch die Konzentration auf das In-der-Welt-sein ein Wechsel des Leitparadigmas, an dem „Verstehen" expliziert werden kann. Was Verstehen ist wird zunächst nicht intersubjektiv erläutert, sondern durch den Hinweis auf unseren verständigen Weltumgang mit Zuhandenem und einer Analyse der Weltlichkeit von Welt. Zwar ist auch das „Mitsein" ein Existenzial des Daseins, doch wird es von Heidegger nicht zufälligerweise vor allem in der Form

[1302] Aus diesem Grund muss Heidegger in *Sein und Zeit* Wahrheit mit Erschlossenheit gleichsetzen, der gegenüber ein Korrespondenzbegriff der Wahrheit (bzw. die Adäquation von Sachverhalt und Aussage oder Urteil) genauso einseitig, abgeleitet und sekundär sein muss wie ein Authentizitätsbegriff, der sich rein ontisch-existentiell auf das Individuum beschränkt.

[1303] The Task of Hermeneutics, S. 53f.

[1304] Ricœur verwendet den Begriff der Erkenntnistheorie und des Subjekt-Objekt Modells oft geradezu synonym, so etwa in Bezug auf die von Heidegger herausgeartbeitete Vorstruktur des Verstehens: „But it would be entirely mistaken if we continued to describe pre-understanding in terms of the theory of knowledge, that is, in the categories of subject and object." (The Task of Hermeneutics, S. 57)

[1305] „*Dasein* designates the place where the question of being arises, the *place* of manifestation; the centrality of *Dasein* is simply that of a being which understands being." (The Task of Hermeneutics, S. 54)

[1306] Dass damit die Probleme der klassischen Subjekttheorien aufgenommen und reformuliert werden, spricht nicht gegen, sondern für beide. Die hier gebrauchte Formulierung erinnert stark an Kierkegaards Bestimmung des Selbst bzw. von Geist als Verhältnis, „das sich zu sich selbst verhält". Heidegger bestimmt das Dasein entsprechend dadurch, „daß es diesem Seienden in seinem Sein um sein Sein geht." (SZ, 12), oder, was das gleiche besagen soll: „Die ontische Auszeichnung des Daseins lieht darin, dass es ontologisch ist." (SZ, 12) Der besondere Beitrag Heideggers zum Subjektivitätsbegriff könnte so nicht zuletzt (vielleicht auch nicht ganz freiwillig) im Nachweis der Persistenz des Problems liegen, vielleicht auch im Nachweis der ontologischen und erkenntnistheoretischen Fruchtbarkeit einer nun hermeneutisch verstandenen Subjektivität, sicherlich aber im Aufweis der Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit pragmatischer und existenzieller Umgangsweisen mit unserem je eigenen In-der-Welt-sein sowie deren jeweilige Aporien, Einseitigkeiten und Gefahren. Für die Legitimität subjekttheoretischer Fragestellungen trotz der massiven Kritik am Paradigma der Subjektivität (die vielleicht die einzige gemeinsame Konstante in den Hauptströmungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts von logischem Neopositivismus des Wiener Kreises, der kontinentaleuropäischen Hermeneutik, des französischen Strukturalismus bis zu Derridas Dekonstruktion, Foucaults Diskursanalyse, aber auch aus weiten Teilen der angelsächsischen sprachanalytischen Positionen) ist nicht nur der reflexionstheoretische Nachweis transzendentaler Notwendigkeit, sondern die Hartnäckigkeit und Unübersehbarkeit des Phänomens entscheidend, das theoretisch vielleicht überholt, illusionär, einseitig verkürzend oder sozialgeschichtlich fatal sein mag, pragmatisch aber jeden Tag bewältigt werden muss und auf diese Weise faktisch anerkannt wird.

[1307] Ich folge der eigenwilligen Schreibweise Heideggers, der das Wort „Sein" im Fall von In-Sein groß, im Fall von In-der-Welt-sein aber klein schreibt, was orthographisch falsch ist, vielleicht aber stärker auf die Eigenart des In-der-Welt-seins abheben könnte, das Vollzug und nicht Eigenschaft oder Sachverhalt ist.

der alltäglichen Verfallenheit an das „Man“ thematisiert.[1308] Es geht nicht in erster Linie um das Verstehen von Mitmenschen, aber auch nicht in erster Linie um das Verstehen von Texten; beides kommt als Mitsein bzw. Auslegung vielmehr allein in den Blick, um die Weise der Erschlossenheit von Welt herauszuarbeiten, und nur von hier aus legitimieren sie sich.[1309] Wenn man, inspiriert durch den späteren Heidegger und seinen Verweis auf die welterschließende Funktion der Sprache, aber auch intersubjektivitätstheoretische Entwürfe etwa des Pragmatismus oder noch einmal ganz anders den späten Wittgenstein, der Sprache und die ihr korrespondierenden Interaktionverhältnisse und Lebensformen auf seine Weise im Begriff Sprachspiels vereint, stärker auf die Rolle von Mitsein und die Sprache in *Sein und Zeit* abheben möchte, muss man auch diese beiden als Momente der Weltlichkeit von Welt nachzeichnen, weil nur durch sie sich Bewandtnis und Bedeutsamkeit erschließen lassen.[1310]

Drittens ist auch die Zielperspektive von Heideggers Analyse eine ontologische, und auch das wird für die Geschichte der Hermeneutik Folgen haben. Denn der Mensch und seine Beziehung zur Welt, die Untersuchung der existenzialen Strukturen werden nur deswegen durchgeführt, weil das Sein verstanden werden soll, richtiger gesagt, weil die Frage nach dem Sinn von Sein wieder gewonnen werden soll. Auf diese Weise wird die Untersuchung der existenzialen Verfassung des In-der-Welt-seins nötig, möglich wird sie dagegen dadurch, dass sie in der Vorstruktur des Verstehens schon gestellt und erschlossen ist. Diese ontologische Perspektive wird immer dann übersehen, wenn Heidegger existentialistisch oder anthropologisch interpretiert wird.[1311] Auch die Analysen von Angst und Furcht, Verfallenheit und Man und des Seins zum Tode dienen der Explikation der ontologischen Fragestellung. Das heißt allerdings umgekehrt natürlich nicht, dass Heideggers Analysen nicht auch anthropologische Dimensionen untersuchen oder folgenlos für das Verständnis menschlicher Existenz blieben. Vor allem aber werfen die Untersuchungen ein Licht auf Voraussetzungen und Horizonte des Verstehens im Allgemeinen und des Textverstehens im Besonderen. Welche sind das? „The first function of understanding is to orient us in a situation. So understanding is not concerned with grasping a fact but with apprehending a possibility of being.“[1312] Verstehen geht nicht einfach entwicklungsbiologisch oder geistesgeschichtlich aus dem praktischen „Sich-Verstehen auf das In-der-Welt-sein“ hervor, sondern es gründet „ontologisch“ oder „ursprünglich“ darin, so dass es bleibend darauf gründet und bezogen bleibt. In dieser Weise ist Verstehen erstens wesentlich der Versuch und die Gewährung von Orientierung und zweitens die Erschließung und Eröffnung eigener Möglichkeiten. Der Mensch orientiert sich, indem er die Dinge in ihrer Handlungsrelevanz und Bedeutsamkeit für sich versteht und er versteht sich selbst, indem er seine Welt versteht; er versteht sich in genau dem Maße auf etwas hin, wie er sich auf etwas versteht. Das ist der Punkt, an dem Heideggers Begriff des Verstehens von grundlegender Bedeutung für Ricœurs Hermeneutik wird, worauf dieser auch ausdrücklich hinweist. „We must not lose sight of this point when we draw the methodological consequences of this analysis: to understand a text, we shall say, is not to find a lifeless sense which is contained therein, but to unfold the possibility of being indicated by the text.“[1313] Gleicherweise gilt auch für die Welt, dass sie nicht als Summe aller Extensionen und Entitäten verstanden wird (wie etwa beim frühen Wittgenstein: „Die Welt ist alles, was der Fall ist“[1314]); vielmehr kann sie nur deswegen als vorhandenes stummes Faktum (besser: Datum) erscheinen, weil sie ursprünglich als Zuhandenes erschlossen ist. Ricœur macht damit auf einen wichtigen Unterschied sowohl zum radikalen Konstruktivismus als auch zum Existentialismus Sartres aufmerksam, denn die Welt ist nicht zunächst das fremde Gegenüber, in das der Mensch geworfen ist und dem er nun Sinn künstlich abringen muss, indem er es auf eine ursprünglich sinnfremde Wirklichkeit projiziert. Freilich ist auch

[1308] So im bekannten §27 von *Sein und Zeit*.

[1309] „The foundations of the ontological problem are sought in the relation of being with the world and not in the relation with another.“ (The Task of Hermeneutics, S. 55)

[1310] Das dürfte zumindest im Hinblick auf das Mitsein möglich sein, während der Fall der Sprache komplexer ist und von Ricœur eher skeptisch beurteilt wird (The Task of Hermeneutics, S. 58f). Immerhin aber hält Heidegger fest: „Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde.“ (SZ, S. 161) Die These, dass auch der verständige Umgang mit dem Zuhandenen immer schon sprachlich vermittelt ist, müsste auf diese Weise versuchen darauf hinzuweisen, dass auch Sprache dem verstehenden Weltumgang nichts ihm Fremdes und Äußerliches von außen anhängt, sondern Strukturen und Weisen des Weltumgangs lediglich expliziert.

[1311] The Task of hermementics, S. 56f.

[1312] The Task of Hermeneutics, S. 56.

[1313] The Task of Hermeneutics, S. 56.

[1314] Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico philosophicus. Logisch-philosophischer Traktat, Frankfurt: Suhrkamp 2003, Satz 1.0.

bei Heidegger das Dasein wesentlich Geworfenheit, doch ist er erstens geworfener Entwurf, ja er ist gerade in den Entwerfungsvollzug geworfen,[1315] und zweitens ist er als In-Sein geworfen, das heißt schon immer verstehend in der Welt, bevor er sich als auf sich zurück geworfen erleben kann. Vor allem der Slogan von der „Hermeneutik der Faktizität" aus der frühen Marburger Zeit darf nicht so verstanden werden, als sei der Mensch in eine Welt der stummen Fakten geworfen, mit der er nun zurechtkommen, sprich, die er sich nun verstehend erschließen müsse.

Nach Ricœur wird viertens schließlich durch Heidegger der hermeneutische Zirkel neu und sehr viel radikaler verstanden. Und nur von hier aus auch lässt sich die Frage angehen, wie diese (von Ricœur scheinbar eher lose an einander gereihten) Konsequenzen zusammenhängen und wie sie sich sachlich begründen lassen. Heideggers Aufweis der Vorstruktur des Verstehens (auch Bultmanns Begriff „Vorverständnis" ist sachlich durchaus angemessen), verweist auf Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff, die ontologische Bedingungen jedes Verstehens sind, nicht obwohl, sondern weil sie es bleibend vorstrukturieren. Dilthey hatte den Zirkel auf alles Verstehen und nicht nur auf das Textverstehen angewandt, ihn aber zumeist auf einer rein methodologischen Ebene verhandelt. Heideggers Radikalisierung macht von der Eigendynamik dieser Vorstruktur gebrauch, die sich auch schon bei Dilthey zeitweilig zeigt, etwa wenn seine Lebenskategorien deutlich ontologische Dimensionen annehmen. Denn die hermeneutische Logik bleibt meist dem Modell von Frage und Antwort verhaftet; ich verstehe einen Text bzw. einen Textabschnitt genau dann, wenn ich weiß, auf welche Frage er die Antwort ist, wobei die Frage wiederum nicht einfach aus dem Text gewonnen werden kann[1316], denn ich muss bereits vorher zumindest eine ungefähre Vorstellung davon haben, von was die Rede ist. Egal wie radikal Ausgangsfrage und -vorstellung noch korrigiert werden mögen, sie bleiben doch normativ in dem Sinne, dass ich in jeder noch so überraschenden, nicht vorausgeahnten Antwort eine Antwort auf meine Ausgangsfrage wieder erkennen muss, sie als solche anerkennen muss.[1317] Desweiteren ist dies keine methodologische Forderung, die ein völlig neues Vorgehen einführen will, sondern erhebt den Anspruch, dass ein solcher Vorgriff schon immer geleistet ist, wie verworren und irrtumsbeladen auch immer; er muss in die ontologische Struktur des Menschen eingeschrieben sein, will er nicht immer zu spät kommen und gewissermaßen in der Luft hängen. Auch die Erschließung völlig neuer Wissensgebiete muss bereits Bekanntes in Anspruch nehmen und sei es nur, dass auch erlernte Fachbegriffe oder Fachsprachen über die Alltagssprache erlernt werden müssen.[1318] Die kritische Unterscheidung von falschen oder „bloß subjektiven" Vorstellungen über eine Sache und dieser selbst ist für ein wirkliches Verstehen und Erkennen unerlässlich, doch wäre sie nicht möglich, wenn nicht einige von diesen ersten Vorannahmen zutreffend gewesen wären;

[1315] Anders gesagt, es ist seine konstruktive Freiheit, die er als Faktizität anzuerkennen und zu gebrauchen hat. Allerdings darf die Formulierung vom geworfenen Entwurf nicht in dem Sinne essentialistisch verstanden werden, als müsse der Mensch ein bereits angelegtes Wesen nur noch aktual realisieren. Es ist auch nicht einfach ein ausgleichendes Moment gegenüber der Freiheit des entwerfenden Menschen gemeint, sondern vielmehr deren Bedingung und Folge: Gerade weil der Mensch faktisch ein frei entwerfender ist, muss er sich als ein solcher Entwurf anerkennen und ergreifen wie auch umgekehrt gilt, dass nur vom Entwurfcharakter gesprochen werden kann, weil er sich als ein solcher konstruktiv versteht und ergreift.

[1316] Dieses Modell von Frage und Antwort wird etwa von Gadamer anschaulich beschrieben (WM, 375ff) und vielfältig kritisiert, etwa weil damit ein wirklich Anderes oder Neues nur beschränkt denkbar ist. So hat (teilweise im Ausgang von neueren französischen Phänomenologen und Poststrukturalisten) unter anderem Bernhard Waldenfels versucht, ein phänomenologisch inspiriertes Verstehensmodell zu entwickeln, das sich am Modell der „Gabe" orientiert. An die Stelle symmetrischer Verhältnisse tritt damit eine Asymmetrie, die die Vorgängigkeit des zu Verstehenden denkbar zu machen versucht, die auch im Verstehensvollzug nicht einverleibt wird.

[1317] Im Fall einer reduktionistischen Antwort ergibt sich damit der interessante Fall, dass die Ausgangsfrage insgesamt als falsch oder unsinnig erweisen kann. Das spricht aber keineswegs gegen das hier verwendete Normativitätskonzept, das eine rein immanente Normativität bezeichnet, die auf eine Entsprechung von Frage und Antwort verweist, keineswegs aber Angemessenheit oder Legitimität der Frage garantieren muss. Wenn danach gefragt wird, warum und wie ein Donnergott seine Macht erweist oder Bifröst Midgard und Asgard verbindet, kann (!) eine rein physikalische Erklärung von Donner und Regenbogen als gelungene reduktionistische Antwort auf die Ausgangsfrage verstanden werden, die damit natürlich auch normative Rückwirkungen auf die Ausgangsfrage hat, denn sie zeigt kritisch, was an ihr sinnvoll und war und was nicht. In einem solchen Fall kann entweder die Ausgangsfrage so uminterpretiert werden, dass sie weiterhin Sinn macht („Was ich eigentlich fragen wollte war: Wie entstehen die Effekte von Blitz und Donner?") oder insgesamt als unsinnig abgelegt werden („Früher glaubte ich noch an Donnergötter."), was zum Großteil historisch kontingent geschieht (vgl. zu dieser Frage auch die Diskussion um Rortys Dämonen, s.o. Kapitel 2.2.3).

[1318] Soll dieser Ausgangssprache dann überwunden werden, gleicht dieses reduktionistische Vorgehen Wittgensteins Bild vom Wegwerfen der Leiter, auf der man heraufgeklettert ist. „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)" Ludwig Wittgenstein, Tractatus-logico philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt: Suhrkamp 2003, Satz 6.54.

ansonsten wäre schlichtweg von einer anderen Sache, einem anderen Thema die Rede.[1319] Auf diese Weise erkennt die spätere kritische Unterscheidung des „bloß Subjektiven“ vom Objektiven, dass die Unterscheidung von Subjekt und Objekt anfangs noch nicht kritisch vorlag, sondern aus einer noch nicht ausdifferenzierten ursprünglichen Einheit herauszuarbeiten ist. Ist die Unterscheidung eingeführt zeigt sich, dass manche Vorstellungen auch Wahrheitsannahmen und Behauptungen implizieren, die zurecht bestehen, diese Unterscheidung also auch überwinden können. Damit ändert sich das grundlegende Modell des Verstehens. Zunächst könnte man idealtypisch ein Modell annehmen, in dem ein Subjekt als *tabula rasa* in die Welt kommt und Objekten begegnet, was spätestens seit Kant als unsinnig erkannt wurde. Nach Kant sind es die kategorialen Formen, die Arten der Einheitsbildung (Synthesis) präfigurieren, deren Grundfunktion durch die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption ermöglicht wird. Das historistische Denken des 19. Jahrhunderts hat auf die Abhängigkeit aller Grundbegriffe und Erkenntniskategorien von historischen, psychologischen und sozialen Kontexten aufmerksam gemacht, auch wenn ihre Wahrheitsansprüche (in einigen Fällen eventuell zurecht) als universal und damit zwar nicht empirisch, aber doch geltungstheoretisch unabhängig von diesen Kontexten behauptet werden. Der Einspruch der Hermeneutik gegen Theorien epistemologischer Letztbegründung besteht so gesehen darin, dass eine solche vorgängige erkenntnistheoretische Klärung von Geltungsgrundlagen nicht möglich ist und nur in der Auseinandersetzung und gegenseitigen Korrektur mit den empirischen Inhalten von Erkenntnis gewonnen werden kann. Welche Erkenntnistheorie und welche Methodologie angewandt werden müssen, kann nicht unabhängig von inhaltlichen Erkenntnissen (auch der Einzelwissenschaften) geklärt werden, denn sie müssen sachgemäß sein. Damit wird für sie zum Problem, worin die Stärke der klassischen Erkenntnistheorie bestand, nämlich kontextunabhängige, universelle Geltungsansprüche, wie sich in der Psychologismusproblematik (etwa bei Dilthey) oder dem Historismusproblem (etwa bei Troeltsch) zeigt. In genauer Entsprechung hierzu liegt ihre Stärke umgekehrt dort, wo die Schwäche der traditionellen transzendentalen Erkenntnistheorie Kants liegt, nämlich in der Berücksichtigung der empirischen (psychologischen, sozialen, historischen) Genese von Überzeugungen und deren grundlegenden Strukturen. Damit lässt sich eine hermeneutische Position die Ausgangssituation vorgegeben sein, indem sie den *status quo* historisch kontingent gewachsener Überzeugungen zur Kenntnis nimmt und sich dann in einem zweiten Schritt kritisch auf die bezieht. Auch das Grundmodell ändert sich, indem der hermeneutische Zirkel das ersetzt, was Ricœur das Subjekt-Objekt Modell nennt. Grob vereinfachend kann man dies so beschreiben, dass einem abstrakt gedachten Subjekt ein ebenso abstrakt gedachtes Objekt gegenüber tritt oder thematisch wird, dem dann nach und nach Eigenschaften zugesprochen werden. Demgegenüber geht das hermeneutische Modell nicht von einer solchen ursprünglichen Differenz aus, sondern von einer ursprünglichen, vorkritischen, noch nicht ausdifferenzierten Einheit, die aber immer auch schon (und sei es minimal) kritisch überwunden ist. Man kann es auch ein Modell der Ausdifferenzierung nennen, in dem es kritische Rückwirkungseffekte der jeweiligen Relate aufeinander gibt, ohne doch jemals eine absolute Position in Anspruch nehmen zu können, die endgültig so zwischen Subjekt und Objekt, Erkenntnistheorie und Ontologie, Methoden und inhaltlichen Aussagen, Intensionen und Extensionen unterscheiden könnte, dass es zwischen ihnen keine Lerneffekte und gegenseitigen Korrekturen mehr geben könnte. So ist einerseits Welt immer schon verstanden und der Nullpunkt der Anfangsphilosophie immer schon vergangen, andererseits aber ist die Welt auch niemald endgültig und vollständig verstanden.

Wenn Ricœur in Heideggers Fall eine solche Ent-psychologisierung am Werke sieht, zielt er damit auf genau diese Konsequenz Heideggers gegenüber Dilthey. Eine reine Methodologie ist nicht möglich, sondern sie muss empirisch und damit historisch und psychologisch verwirklicht sein, so dass sich eine strikte Differenz, ein strikter Dualismus hier nicht aufrecht erhalten lässt. Ebenso wenig lässt sich aber auch die Differenz von Methodologie und Wirklichkeit aufrecht erhalten, denn jede Methodologie hat ontologische Implikationen und Konsequenzen. Damit überschneidet sich die scheinbare „Methode“ der Hermeneutik bereits zweifach mit der Wirklichkeit, denn sie impliziert eine mögliche Ontologie und ist selbst Teil einer solchen. Das Problem der Selbstanwendung ist daher nicht länger der letzte Härtetest für jeden Erkenntnistheoretiker, der Hegels Reflexionslogik gelesen hat, sondern die Selbstanwendung wird zum Programm, weil sie nur eine andere Beschreibung der gegenseitigen Korrektur von Verstehendem und Verstandenem innerhalb des hermeneutischen Zirkels ist. Genauer gesagt ist sie aber auch nicht einfach normatives Programm, sondern in gewissem Sinne schon immer praktiziert, denn sie ist in der These der

[1319] Hier berührt sich das Problem einer hermeneutischen Logik auf der Grundlage des Frage-Antwort Modells mit der sprachanalytisch-pragmatischen Referenzproblematik, die die Identität des Bezugs auch „quer-Welt-ein“, etwa durch verschiedene Theoriesprachen hindurch und in relativer Unabhängigkeit von Intensionen zu denken versucht. Darüber hinaus ist dies auch die Schlüsselfrage des Reduktionismusproblems, denn die Ausgangsfrage muss in der gegebenen Antwort, die eventuell zurecht reduktionistisch ist, zumindest re-identifizierbar sein.

kritischen Interdependenz beider Relate schon impliziert. Freilich heißt das keineswegs, dass die so in gegenseitiger Abhängigkeit oder noch vorsichtiger formuliert: gegenseitiger Beeinflussung entstandenen Überzeugungen kritischen Überprüfungen stand halten. Zwar ermöglichen sie diese (ontologisch) und eine kritische Prüfung bleibt insofern auf sie angewiesen, doch wird wissenschaftliche und philosophische Kritik durch sie ermöglicht, nicht vorentschieden und solche gewordenen Entsprechungsverhältnisse (sagen wir zwischen einer Kultur, ihrem Weltbild, ihrer Religion, Wirtschaftsordnung und dem entsprechenden politischen System) sind keineswegs gleich-gültig oder gleichermaßen kritikfähig. Im Falle von Heidegger und Gadamer sieht Ricœur die ontologischen Implikationen des hermeneutischen Grundgedankens bzw. hermeneutischen Zirkels am konsequentesten verwirklicht so dass hier ihre Stärke liegt. So muss sich für sie die Frage stellen, in wie weit sie dennoch das Anliegen einer kritischen Erkenntnistheorie und Methodologie aufnehmen können. In Bezug auf Heidegger ist Ricœur eher skeptisch: „Have we not overcome it (die Aporie Diltheys, JT) by subordinating epistemology to ontology? In my opinion, the aporia is not resolved but merely displaced elsewhere and thereby aggravated. It is no longer between two modalities of knowing within epistemology but within ontology and epistemology taken as a whole. With Heidegger's philosophy we are always engaged in going back to the foundations, but we are left incapable of beginning the movement of return which would lead from the fundamental ontology to the properly epistemological question of the status of the human sciences. (…) For me, the question which remains unresolved in Heidegger's work is this: how can a question of critique in general be accounted for within a framework of a fundamental hermeneutics?"[1320]

Trotz aller Ähnlichkeit mit Heidegger ist sich Ricœur über diesen entscheidenden Unterschied sehr klar. Heideggers Existenzialanalyse in ontologischer Absicht ist der Versuch einer „direkten Ontologie", denn er schlägt einen „kurzen Weg der intuitiven Erkenntnis seiner selbst durch sich selbst"[1321] ein. Genau das aber ist Ricœurs zur Zeit des Freudbuches um die Mitte der sechziger Jahre gewonnener Einsicht nach nicht möglich. Eine inhaltliche Erkenntnis des Subjekts über die bloße Gewissheit der eigenen Faktizität hinaus ist deshalb nicht möglich, „weil sie weder in einer psychologischen Evidenz, noch in einer intellektuellen Intuition, noch in einer mystischen Schau gegeben ist."[1322] Darum wählt Ricœur statt diesem „kurzen" Weg, wie ihn Heidegger gegangen ist, den „langen Weg"[1323], der dadurch ausgezeichnet ist, dass er „durch die Werke hindurch"[1324] das Subjekt indirekt erschließt. Möglich ist das deswegen, weil diese „Werke" Ausdruckscharakter haben, so dass sich in ihnen der Mensch indirekt spiegelt. Was genau versteht Ricœur aber unter diesen Werken? Sie sind allgemein gesprochen „das, was Dilthey die Objektivationen des Lebens nannte"[1325], genauer gesagt „Zeichen", so dass „der lange Weg der Interpretation der Zeichen"[1326] entspricht, worunter auch die Symbole fallen. Möglich ist dies deshalb, weil auch Symbole sprachlich strukturiert sind und so besteht der lange Marsch durch die Institutionen und Objektivationen wesentlich aus den „unterschiedlichen Analysen der Sprache"[1327]. Der Umweg über die kulturellen Ausdrucksformen stellt zum einen eine enorme Erweiterung des Horizontes von Ricœurs Philosophie dar. Zweitens ermöglicht die These von der Sprachgebundenheit[1328] der kulturellen Ausdrucksgestalten ein hermeneutisches Vorgehen im engeren Sinne. Sie ist darüber hinaus auch der methodologische Grund für die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen und widersprüchlichen methodologischen Ansätzen der Philosophie, deren wichtigste Gemeinsamkeit in eben diesem Sprachbezug besteht.[1329] In deutlicher Abgrenzung zu Gadamer besteht Ricœur ausdrücklich auf der Notwendigkeit interpretativer Methoden[1330], wodurch seine Hermeneutik eine kritische Kompetenz gewinnt, sich aber auch selbst konsequent weil

[1320] The Task of Hermeneutics, S. 59.

[1321] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie, S. 171.

[1322] Die Interpretation, S. 56f.

[1323] Existenz und Hermeneutik, in Hermeneutik und Strukturalismus, S. 14, 19.

[1324] Existenz und Hermeneutik, S. 28.

[1325] Existenz und Hermeneutik, S. 28.

[1326] Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie, S. 171.

[1327] Existenz und Hermeneutik, S. 20.

[1328] Existenz und Hermeneutik, S. 23.

[1329] „Mir scheint es gibt *ein* Gebiet, auf dem sich heute alle philosophischen Forschungen überschneiden – das Gebiet der Sprache." (Die Interpretation, S. 15)

[1330] „Wir widerstehen der Versuchung, die Wahrheit, die im Verstehen angezielt wird, von der Methode zu trennen, welche die Disziplinen, die aus der Exegese hervorgegangen sind, anwenden." (Hermeneutik und Strukturalismus, S. 20)

programmatisch der Kritik der regionalen Hermeneutiken der Fachdisziplinen aussetzt. Hier finden wir den sachlichen Grund für die weitverzweigten Diskussionen mit den unterschiedlichsten philosophischen Ansätzen und Fachwissenschaften in Ricœurs Werk, die sich aus dem methodisch ausgenutzten wie in Kauf genommenen „Konflikt der Interpretationen" ergeben. Wird der lange Weg einer Auslegung des Menschen über seine kulturellen Objektivationen erst einmal eingeschlagen, wird eine Begrenzung auf Ausdrucksgestalten des Bösen unmöglich. Und so weitet Ricœur seine Hermeneutik spätestens im Freudbuch auf alle Symbole insgesamt aus, wo die Interpretation noch auf Auslegung zweideutiger Zeichen, also auf die Deutung von Symbole beschränkt wird. Erst in der Folgezeit weitet er den Interpretationsbegriff auf Texte insgesamt aus, um schließlich auch die soziale Wirklichkeit in Analogie zum Textverstehen zu deuten.

So führt Ricœurs Entwicklung von einer subjektivitätstheoretischen verstandenen Sinngenese im Anschluss an Nabert und Husserl ihn aufgrund seiner Einsicht in die grundlegende Bedeutung von Entäußerung des Subjekts und seiner intentionalen Ausrichtung auf Sinngestalten hin zu einer Neuverortung von Sinn. Auch wenn er darauf hinweisen kann, das es um ein primordiales Sprachgeschehen geht, zu dem der Mensch in der Beziehung der „Teilhabe"[1331] steht, oder auch, wenn Ricœur wiederholt betont, nicht das menschliche Subjekt konstituiere Sinn, sondern es sein in erster Linie Hörer der Sprache, die zu ihm gesprochen ihn damit auch konstituiere) hat er sich doch auch wiederholt gegen eine Hypostasierung der Sprache zu einer selbständigen ontologischen Größe gewand.

Im Anschluss an Heidegger versteht Ricœur Verstehen und Sprache als Existenzial des Menschen, das Grundbestimmung seines In-der-Welt-seins ist. Die Frage nach der Vorgängigkeit und Basalität von Sprache oder Subjektivität wird damit auf eine unhintergehbare Gleichursprünglichkeit verwiesen. Das apriorische Perfekt des „immer schon" Eingebundenseins in ein sprachliches Sinnverstehen steht in einer deutlichen Spannung zur Möglichkeit einer partikularen und aspekthaften Distanzierung hiervon, steht hierzu aber in keinem prinzipiellen Widerspruch, so lange sich eine solche Distanzierung auf bestimmte inhaltliche Elemente und nicht auf die existenzialen Strukturen als solcher bezieht. Dennoch sollte der Hinweis auf den apriorischen Charakter des unhintergehbaren und gleichursprünglichen Eingebundenseins von Mensch, Sinn und Sein im ursprünglichen In-der-Welt-sein nicht einseitig als „Überwindung" epistemologischer „Aporien" und Dualismen gefeiert werden, ohne die damit verbundenen Kosten und Schwierigkeiten zu bedenken. Denn mit dem Hinweis auf eine Gleichursprünglichkeit ist es freilich nicht getan, wenn man sich nicht den in mancher Hinsicht analogen Vorwurf Hegels an die Adresse des frühen Schelling zuziehen möchte, dass in einer identitätslogischen Nacht alle Katzen grau, bzw. alle Kühe schwarz erscheinen[1332]. In jedem Fall darf auf

[1331] Die Interpretation, S. 45.

[1332] So Hegels Vorwurf an Schellings Konzeption eines differenzlosen Absoluten in seiner frühen Identitätsphilosophie, wie er sie in der Vorrede zu seiner Phänomenologie des Geistes von 1807 formuliert: „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten, oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, – oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Hamburg: Meiner 1988, S. 13). Vgl. die Anmerkung dort S. 561, wo Heinrich Steffens von einer Begegnung mit Friedrich Schlegel berichtet: „Er erschöpfte sich in Witzen über die absolute Identität, und den sonst wohl Hegel zugeschriebenen Einfall: ‚im Dunkeln sind alle Katzen grau' habe ich damals von Fr. Schlegel gehört." (mit dem Verweis auf Heinrich Steffens: Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben, Band 4, Breslau: Josef Mar und Komp. 1841, S. 312.) Das apriorische Perfekt Heideggers könnte in mancherlei Hinsicht als hermeneutische Version von Schellings früher Konzeption des identitätsphilosophisch aufgefassten Absoluten verstanden werden, ein Indifferenzpunkt von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, das zwar immer schon vergangen und in Differenzverhältnisse übergegangen ist, aber dennoch jeweils vorausgesetzt werden muss. Freilich denkt Heidegger nicht mehr transzendentalphilosophisch-idealistisch, sondern von der geschichtlichen Faktizität und Endlichkeit des Daseins. Aber gerade der späte Schelling kann als entscheidender Wegbereiter für eine solche Position verstanden werden, denn der Kerngedanke seiner positiven Philosophie ist die klare Unterscheidung des Unbedingten vom „Vortrefflichsten", die die bisherige Metaphysik sein Platon und Aristoteles im Begriff des „anhypotheton" miteinander identifiziert hatten. Das Unvordenkliche dagegen ist zwar als Grund der Existenz unbedingte Bedingung der menschlichen Existenz und Freiheit, liegt dieser aber nicht zeitlich voraus, sondern begleitet sie. Sie erscheint nur dann zeitlich am Anfang verortet, wenn man sie von der Abfolge der Reihe zeitlicher Bedingungen her denkt und verorten will.

Weitgehend anerkannt ist die Bedeutung Schellings für die „Kehre" Heideggers, auf die er mit der Veröffentlichung seiner Vorlesung zu Schellings Freiheitsschrift innerhalb der Gesamtausgabe im Jahr 1971 selbst hingewiesen hat. Aber gerade deswegen passt der spätere Schelling nicht recht zum transzendentalphilosophischen Selbstverständnis von *Sein und Zeit*, wohl aber interessanter weise zu Heideggers Vorlesungen in den frühen zwanziger Jahren. Auf diesen sachlichen Zusammenhang von Heideggers früher „Hermeneutik der Faktizität" vor 1927 und Schellings Konzeption des Unvordenklichen hat bereits Hans-Georg Gadamer hingewiesen, wenn Schelling insgesamt auch selten und nur an abgelegenen Stellen thematisiert wird: „Indem die Ideen Diltheys (und Kierkegaards) in die Grundlegung der Existentialphilosophie eingingen, erfuhr das hermeneutische Problem seine philosophische Radikalisierung. Damals bildete Heidegger den Begriff einer ‚Hermeneutik der Faktizität' und formulierte damit gegen die phänomenologische Wesensontologie Husserls die paradoxe Aufgaben, das ‚Unvordenkliche' (Schelling) der ‚Existenz' dennoch auszulegen,

diese Weise die Möglichkeit von Differenz und Kritik nicht ausgeschaltet werden. Die Möglichkeit kritischer Distanzierung gehört schließlich zum eisernen Bestand reflexionsfähiger Subjektivität, die von Ricœur gerade nicht aufgegeben werden will und zwar aus guten Gründen. Daher wird die Frage zu stellen sein, wie er beide Aspekte zu verbinden versucht.

In der Verhältnisbestimmung dieser grundlegenden Dichotomie sieht Ricœur das Thema und Anliegen des hermeneutischen Entwurfs *Hans-Georg Gadamers*, wie er vor allem in seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode" von 1960 vorliegt.

Eindeutigen Vorrang als basaler ontologischer Grundbestimmung kommt dabei dem Begriff der Zugehörigkeit zu. Der Mensch ist in Überlieferungszusammenhängen bestimmter Traditionen hineingestellt, die seine „Vorurteile" prägen und genau deshalb und nur auf diese Weise Verstehen ermöglichen. Gadamer kann für diesen Sachverhalt auch den platonischen Begriff der Teilhabe[1333] gebrauchen. Der verstehende Mensch ist Teil eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, in das er eingerückt ist; die Überlieferungsgeschichte kann als das eigentliche Subjekt erscheinen. Für die Möglichkeit einer kritischen Funktion der Hermeneutik wird die Frage nach möglicher Distanzierung ausschlaggebend, denn nur durch Distanzierung, Verfremdung und Objektivierung des zunächst unkritisch übernommenen und vorausgesetzten wird eine methodisch reflektierte Verantwortung und erkenntniskritische Rechtfertigung überhaupt erst möglich. Auch wenn Gadamer diesen kritischen Aspekt durchaus im Blick hat und Kritik, Methode und damit verbundene Kriterien und Standards nicht einfach übergehen will, zeigen die intensiven Diskussionen um Hermeneutik und Ideologiekritik, dass seine Betonung der ontologischen Zugehörigkeit und Einbettung in den Überlieferungszusammenhang jeder kritischen Korrektur prinzipiell enge Grenzen setzen.

Als „Grunderfahrung", von der Gadamer ausgeht, identifiziert Ricœur nicht einfach Gadamers Konzept der Zugehörigkeit, sondern vielmehr den „Skandal" der Verfremdung („alienating distanciation") der

---

ja Existenz selber als ‚Verstehen' und ‚Auslegung', nämlich als Sichentwerfen auf die Möglichkeiten seiner selbst, zu interpretieren." (Hans-Georg Gadamer 1968: Klassische und philosophische Hermeneutik, in ders.: Gesammelte Werke Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 1986, S. 103). Damit wird das scheinbare Hauptwerk Heideggers zur Episode, da der ganz frühe Heidegger der „Hermeneutik der Faktizität", wie auch der spätere Heidegger des Denkens der Seinsgeschichte mit Schelling auf das Unvordenkliche hinweisen, das immer schon vergangen und vorauszusetzen ist, sobald das Dasein zu sich kommt und das prinzipiell nicht völlig in rationale Selbstdurchsichtigkeit überführt werden kann.

Das gesagt, ergibt sich aber dann auch für Gadamer eine vergleichbare Perspektive, denn Ähnliches lässt sich für das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein festhalten. Denn nichts anderes wird behauptet, wenn Gadamer formuliert, „wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr sein als Bewußtsein" (Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, S. 78). Die Selbstaufklärung der Vernunft durch die Reflexion ist durchaus möglich und auch bitter notwendig, nur kann sie eben aus prinzipiellen Gründen niemals zur vollen Selbstdurchsichtigkeit gelangen, müssen doch in jedem reflexiven Akt auf's Neue unreflektierte und nichtaufgeklärte Voraussetzungen in Anspruch genommen werden, so dass sich Gadamer hier der von Husserl stammende Horizontbegriff aufdrängt. Das gilt einmal (ganz schlicht) für sämtliche inhaltlichen Vorstellungen insgesamt, die nicht allesamt gleichzeitig kritisch geprüft werden können. In verschärftem Maße gilt es aber für die Bedingungen des reflexiven Denkens selbst. Und schließlich gilt es zuletzt erst recht für diejenigen Verhältnisse, die das reflexiv-kritische Denken gerade durch seine Thematisierung verdecken muss, etwa weil der differenzumreifende Grund einem Denken entzogen bleiben muss, das etwa nur in Differenzen und Synthesen vollzogen werden kann, so dass deren Überwindung (Versöhnung) allenfalls ästhetisch oder religiös symbolisiert wird. So bleiben eine unreduzierbare Opazität und Substanzialität des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das sich nicht völlig selbstdurchsichtig werden kann. Diesen uneinholbaren Grund (Schelling spricht vom Abgrund) bezeichnet bei Gadamer bekanntlich die Sprachlichkeit, die den bleibenden Horizont des Verstehens bildet, wobei die Metapher des „Horizonts" nicht zuletzt deswegen trifft, weil sie diese Uneinholbarkeit einer apräsenten Präsenz so anschaulich verdeutlicht. Die Nähe zu Schelling ist so deutlich, dass man es mit Jean Grondin als geradezu „verblüffend" ansehen kann, „daß *Wahrheit und Methode* noch ohne diese Schellingschen Anleihen auskommt". (Jean Grondin: Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik, in Werner G. Jacobs (Hg.): Zeit und Freiheit. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Budapest: Ketef 1999, S. 71f.)

Die Besonderheit Ricœurs scheint mir darin zu liegen, dass er bereits in den stärker reflexionsphilosophisch ausgerichteten Phasen seines Schaffens durch den Gedanken des fragmentarischen Cogito, das sich setzt, aber nicht besitzt, die Figur der Entäußerung aufgewiesen hat, um so die Notwendigkeit der Hermeneutik gerade subjektivitätstheoretisch aufzuzeigen. Reflexionstheorie und Hermeneutik wiedersprechen sich deswegen nicht, weil der geschichtliche Charakter der Hermeneutik allenfalls mögliche transzendentale Strukturen des Subjekts untergraben mag, nicht aber die Minimalstruktur einer hermeneutisch verstandenen Subjektivität, die in ihrer Angewiesenheit auf jeweilige Selbstdeutungen in einem reziproken Bedingungsverhältnis solcher Geschichtlichkeit gegenüber steht. Zum Unvordenklichen vgl. etwa Axel Hutter: Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard, in Jochem Hennigfeld (Hg.): Kierkegaard und Schelling. Angst, Freiheit und Wirklichkeit, Berlin: de Gruyter 2003, S. 117-132.

[1333] The hermeneutical function of distanciation, in Hermeneutics and the Human Sciences, S. 131; zu Ricœurs eigenem Gebrauch des Teilhabebegriffs vgl. Die Interpretation, S. 45.

ursprünglichen Zugehörigkeit[1334]. Das Verhältnis von Zugehörigkeit und Distanzierung bildet insofern das sachliche Kernproblem von Gadamers hermeneutischem Entwurf. Der Begriff der Distanzierung (bzw. der Verfremdung oder Abstandes) ist dementsprechend komplex und mehrdeutig, seine nähere Bestimmung für das Verständnis Gadamers entscheidend. Zunächst verweist Ricœur darauf, dass hiermit mehr gemeint ist als ein bloßes Gefühl, sondern eine ontologische Voraussetzung des Verstehens. Verstehen wird damit nicht nur durch die Zugehörigkeit zu und Teilhabe an der Wirkungsgeschichte ermöglicht, sondern auch durch die Distanzierung. Das darf die Rede vom zu überwindenden Skandal nicht verschleiern. Gadamer verweist ausdrücklich auf beide Momente, wobei sie allerdings in der Rezeption äußerst unterschiedlich gewichtet wurden. So hat etwa Jürgen Habermas in der Diskussion um die sogenannte Ideologiekritik die Vorgängigkeit der Zugehörigkeit zur Tradition in Gadamers Entwurf betont und ihn dementsprechend kritisiert, wobei er auf Gadamers konservativen Gestus und der provozierenden Rede von Autorität und Vorurteilen verweisen kann. Diese Sichtweise kann sich außerdem darauf berufen, dass die Distanz nur als jeweils zu überwindende in den Blick kommt, die irgendwann doch endlich wieder von der Wirkungsgeschichte geschluckt wird. Eine ganz anders gewichtete Rezeption könnte sich dagegen auf den Sachverhalten berufen, dass explizites Verstehen von Gadamer ausdrücklich an das Moment der Differenz und des Abstandes gebunden wird, ohne welche Verstehen nicht möglich wäre, worauf Gadamer in der Diskussion mit Habermas hingewiesen hat, was aber auch von Ricœur herausgestellt wurde.

Die Besonderheit der Hermeneutik Ricœurs lässt sich gerade im Vergleich mit und im Kontrast zu den vier großen Namen der Hermeneutik, zu Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Gadamer herausarbeiten. Zu diesem Zweck eignet sich eine Orientierung an Ricœurs spätem Modell einer dreifachen Mimesis am besten, weil hier auch die Schwerpunkte seiner früheren Entwicklungsphasen integriert sind. Mimesis I bezeichnet eine ursprüngliche Vertrautheit mit Sprache und Dingen, die noch vorkritisch ist und sich als Unmittelbarkeit zu einer ontologisch vorgängigen Wirklichkeit versteht, wie dies insbesondere in Ricœurs Symboltheorie betont wird. Die Differenz gegenüber den Symbolen und ihrer Wirklichkeit geht hier gegen Null, was freilich nur ein nie erreichter Grenzwert ist, wie die Rede von einer „minimalen Hermeneutik“ oder der Verweis auf die Notwendigkeit der Erfahrungsdimension zeigen[1335]. Auch hier gilt, dass eine prototypische, differenzlose und enttäuschungsfreie Lebenswelt in optimaler Passung immer schon vergangen, verloren oder überwunden ist. Dennoch ist die Rede von einer vorgängigen Wirklichkeit der Symbole und einer ontologischen Unmittelbarkeit nicht unsinnig, wenn auch nur in einem relativen Sinn. Denn innerhalb einer solchen „minimalen Hermeneutik“ bzw. in solchen Erfahrungen sind diese tatsächlich gegeben, freilich immer „für“ das betreffende Subjekt. So kann die phänomenal treffende und auch semiotisch beschreibbare erste Unmittelbarkeit bzw. Erstheit als Zugehörigkeit und Teilhabe an der symbolischen Wirklichkeit verstanden werden. In der Betonung dieses Sachverhalts trifft sich Ricœur mit der Herausstellung der Vorstruktur des Verstehens bei Heidegger und des Vorurteils bei Gadamer. Wer in einer unbefragten und unbezweifelten Tradition steht, für den gehören sprachliche Symbole und die ihnen entsprechenden symbolischen Erfahrungen, Riten und Institutionen unmittelbar und zweifellos zusammen. Ungleich stärker als Gadamer und insbesondere Heidegger betont Ricœur dagegen die Notwendigkeit einer kritischen Distanzierung, in der die zunächst wie „Rudimente einer natürlichen Beziehung“[1336] erscheinende Symbole als Produkte konstruktiver Deutungsvollzüge der produktiven Einbildungskraft problematisiert werden. Hier kommen neben erkenntnistheoretischen auch ideologiekritische Fragen zu ihrem Recht. Kann man hierin das Spezifikum von Ricœurs Hermeneutik gegenüber Heidegger und Gadamer sehen, so mahnt Ricœur doch von den frühen Schriften an die Notwendigkeit einer zweiten kopernikanischen Wende an, in der auch der kritische, konstruierende und rezipierende Menschen nicht nur auf Wirklichkeit und Text zugreift und sie so in seiner Welt verortet, sondern umgekehrt auch dieser kritische und mündige Mensch wieder im Sein verortet wird. Insbesondere seine ontologischen Ausblicke in den Abschlusskapiteln von *Die lebendige Metapher* und *Das Selbst als ein Anderer* verdeutlichen das. So wird eine zweite Naivität ermöglicht, in der Traditionen aufs Neue affirmiert oder gegründet werden können, indem zunächst künstlich vorgenommene Deutungen internalisiert werden, oder soziale Wirklichkeiten bilden, die beispielsweise in der Pädagogik als neue erste Naivitäten vermittelt werden.

[1334] „The core experience around which the whole of Gadamer's work is organised, and from which hermeneutics raises its claim for universality, is the scandal constituted, at the level of modern consciousness, by the sort of *alienating distanciation (Verfremdung)* which seems to him the presupposition of these sciences.“ (The Task of Hermeneutics, S. 60, Kursivierung dort)

[1335] Metaphor and Symbol, S. 62; zur Erfahrungsdimension vgl. Metaphor and Symbol, S. 52ff und Poetik und Symbolik, S. 11ff.

[1336] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, S. 200.

Die größten Gemeinsamkeiten bestehen vielleicht aber gerade mit der Hermeneutik Diltheys und sie treten hervor, wenn man sich der von Dilthey übernommenen Problematik einer Verhältnisbestimmung von Verstehen und Erklären zuwendet, die bei Ricœur eng an den von Strukturalisten herausgearbeiteten Textbegriff als objektive Sinngestaltung verknüpft wird. Ricœur betont, dass sich „die Erklärung nicht auf die Anwendung der Humeschen Kausalität beschränkt, sondern eine Vielfalt an Formen beinhaltet, darunter die genetische Erklärung, die Erklärung durch den zugrundeliegenden Stoff, die strukturale Erklärung und die Erklärung durch optimale Konvergenz“[1337]. Dieser weite Erklärungsbegriff steht nicht mehr im ausschließenden Gegensatz zum Verstehen oder zur Interpretation, sondern ist selbst ein Element des Verstehens, auch des interpretierenden Textverstehens; man könnte anstatt von Erklärung im engeren Sinne auch von „explanatorischem Verstehen“[1338] (Jürgen Habermas) sprechen. Aufgelöst wird der Dualismus von Verstehen und Erklären, der auch eine Grenzmarkierung im Konflikt der Interpretationen und den Ansprüchen auf Deutungsmacht und Zuständigkeiten von Geistes- und Naturwissenschaften darstellt, zugunsten eines umfassenden, ontologisch vorgeordneten Verstehensbegriff; die Erklärung bezeichnet hier bloß eine „explikative Phase“[1339] im Gesamtprozess des Verstehens[1340]. Weil die strukturalistischen Textmodelle Sinn als Produkt konstituierender sprachlicher Differenzen und ohne Rückgriff auf ein verstehendes Subjekt bestimmen, können sie für Ricœur paradigmatisch für erklärende Verfahren insgesamt betrachtet werden. In welchem Sinne also gilt für ich die Formel: „Mehr erklären, um besser zu verstehen“[1341]?

Ricœurs Ansatz zur Überwindung der tendenziell aporetischen Verhältnisbestimmung von Verstehen und Erklären setzt bei einem Neuverständnis der Textualität an. Denn ein Text ist zunächst ein objektiv vorliegendes Werk und Kulturprodukt. Wie schon Gadamer wendet sich auch Ricœur damit gegen die Begründungsversuche eines objektiven Textsinnes durch einen Rekurs auf die Intentionen und Aussageabsichten des Autors, wie er sie der romantischen Hermeneutik zur Last legt, der er neben Schleiermacher auch Dilthey zurechnet. Diese habe durch die Betonung der Notwendigkeit psychologischen Verstehens durch empathisches Nacherleben des Innenleben des Autors die Konstruktion des Textes durch eine Rekonstruktion der Texterzeugung nachzeichnen wollen. Von diesem Auslegungskonzept her erschließt sich demnach auch der Sinn der Maxime, Ziel der hermeneutischen Bemühungen sei es, einen Autor besser zu verstehen, als sich dieser selbst verstanden hat. Auf diese Art und Weise wird laut Ricœur eine Einfühlungshermeneutik propagiert, die in einer Psychologisierung des Sinnbegriffs enden muss.

Im Gegensatz zu Gadamer aber sieht Ricœur in der Ablösung des Textes vom Autor und seiner „objektiv“ vorliegenden Gestalt die Möglichkeit, Methoden der Texterschließung einzubringen, die auf ihre Weise den objektivierten Sinn des Textes zu bestimmen vermögen. Der Text ist damit mehr als lediglich das vom Autor „Geschriebene“ im Sinne einer bloß sekundären Ausdruckgestalt, womit er Sediment einer Sinnfiguration würde, die sich auf die Expressivität eines sinnproduktiven Autorensubjekts zurückführen ließe. Damit wird Ricœurs methodologische Wende von der Analyse des sinnproduktiven Subjekts zur positiv vorliegenden Ausdrucksgestalt des Textes deutlich. Denn sein Neuansatz leugnet keineswegs prinzipiell die subjektiven Sinnprozesse des Autors, sondern markiert vielmehr eine methodologische Umorientierung des Ansatzpunktes. Ausgangspunkt ist nicht mehr die transzendentale Analyse dieser Sinnbildungsprozesse als Quelle der unterschiedlichen kulturellen Objektivationen von Sinns, sondern diese selbst. Von dort aus kann dann durchaus auch eine Hermeneutik des Subjekts im Sinne der konkreten Reflexion erfolgen, oder aber auch anthropologische Untersuchungen, etwa des Bösen.

Die spezifischen hermeneutischen Probleme entstehen nicht so aufgrund des geschriebenen Textes als solchem, sondern den darin sich manifestierenden Spannungen, die Ricœur als „dialektisch“ bezeichnet.[1342]

[1337] Intellektuelle Autobiographie, S. 44.

[1338] Jürgen Habermas spricht in seinem grundlegenden Aufsatz zum Universalitätsanspruch der Hermeneutik von „explanatorischem Verstehen“ (Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Rüdiger Bubner/Konrad Cramer (Hgg.): Hermeneutik und Dialektik. Bd. 1: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte, FS für Hans-Georg Gadamer, Tübingen: Mohr Siebeck 1970, S. 83). Interessanterweise findet sich die französische Originalfassung von Ricœurs in dieser Hinsicht programmatischem Aufsatz „Was ist ein Text?“ ebenfalls in eben dieser 1970 erschienenen Festschrift für Hans-Georg Gadamer.

[1339] Intellektuelle Autobiographie, S. 44.

[1340] In seiner intellektuellen Autobiographie spricht er daher von einer „dialektische(n) Beziehung“ beider (Intellektuelle Autobiographie, S. 45).

[1341] Intellektuelle Autobiographie, S. 45.

[1342] Hermeneutical function of distanciation, S. 132.

Hier ist vor allem die Dialektik von Sprechen und Schreiben zu nennen, die auf die Objektivierung des Diskurses im schriftlichen Werk zielt, so dass sie auch als Dialektik zwischen der Textwelt als objektiven Sinngestalt und deren hermeneutisch wie erkenntnistheoretisch notwendige Rahmung durch das schreibende wie lesende Subjekt (produktive Einbildungskraft und Rezeptionsästhetik) beschrieben werden kann. Zunächst realisiert sich Sprache in der Form von Rede bzw. im gesprochenen Diskurs. Dieser Diskurs zeichnet sich durch eine dichotomische Struktur von Ereignis und Sinn aus. So unterscheidet Ferdinand de Saussure[1343] zwischen „langue“ (Sprache) und „parole“ (Rede, Sprechen); analog dazu unterscheidet Louis Hjelmslev[1344] zwischen „schema“ und „use“, also einer virtuellen Möglichkeit und ihrer aktualen Verwirklichung. Der von Ricœur besonders geschätzte Emile Benveniste[1345] geht noch einen entscheidenden Schritt darüber hinaus, wenn er Sprache und Diskurs grundsätzlich unterscheidet. So ist das Zeichen (gleichermaßen als Phonem oder Lexem) Grundeinheit der Sprache, die Grundeinheit des Diskurses aber ist der Satz. Aufgrund dieser Unterscheidung wird Benveniste wichtig für Ricœurs Metapherntheorie, denn die Metapher ist für ihn ein syntaktisches, nicht aber ein parataktisches Phänomen, worin ihm Ricœur folgt. Wie wird es Ricœur möglich, an die grundlegenden Untersuchungen des linguistischen Strukturalismus anzuschließen? Schließt eine hermeneutische Herangehensweise strukturalistische Methoden nicht aus? Zunächst zur Ausgangsüberlegung betreffend des Zusammenhanges von Sinn und Ereignis. Nur weil der Diskurs nicht einfach bloßes Ereignis ist, sondern als ein solches Ereignis aktuale Verwirklichung strukturalistisch beschreibbarer virtueller Sinnzusammenhänge, also sozusagen von Sinnpotentialen darstellt, kann Ricœur strukturalistische Analysen für seine Hermeneutik fruchtbar machen. Als Ereignis lässt sich der Diskurs zeitlich verorten, während die zugrunde liegenden Sinnstrukturen als solche außerzeitlich sind. Ricœur freilich hält auch einen Bezug auf das sprechende Subjekt auf diese Weise für möglich, ja sogar notwendig, ganz im Gegensatz zum Strukturalismus selbst, der gerade auf eine Verabschiedung des Subjektes zielt. Während die Zeichen nur einen rein immanenten Sinn innerhalb des Zeichensystems haben, den Ricœur auch als Sinn bezeichnen kann, hat der Diskurs darüber hinaus auch „Bedeutung“ im Sinne eines systemtranszendenten außersprachlichen Bezugs. Auf solche Weise wird die reine Immanenz des strukturalen Systemzusammenhanges gesprengt; so ist nicht nur der Bezug auf ein außersprachliches „Anderes“ möglich, sondern es kommt neben dem Sprecher auch ein Adressat ins Spiel. Damit kann der Diskurs die Erkenntnisse der Theorie der Sprechakte fruchtbar machen, wie sie von Austin und Searle inauguriert wurde.

Diese Aufnahme eines strukturalistischen Textbegriffs stellt eine wichtige Gemeinsamkeit ausgerechnet mit denjenigen Autoren der klassischen Hermeneutik dar, gegen deren vorgeblich subjektivistische Einfühlungshermeneutik Ricœur glaubte, sich gerade so entschieden abgrenzen zu müssen und zu können: mit Schleiermacher und Dilthey. Schon Schleiermacher hat neben der psychologischen eine grammatische Methode angemahnt, die sich an die objektiv in Texten vorliegenden Strukturen und Spracheigenschaften wendet.[1346] Wirklich ausgebildet hat das Verständnis des Texts als objektive Sinnstruktur aber erst Wilhelm Dilthey, was Ricœur aber nur ansatzweise zur Kenntnis nimmt. Dabei lesen sich manche Aussagen des späten Dilthey wie Aussagen Ricœurs aus seiner Zeit der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre. „Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit.“ Was verstanden wird sind daher „nicht die inneren Vorgänge im Dichter, sondern ein in diesen geschaffener, aber von ihnen lösbarer Zusammenhang.“[1347] Dass auch diese objektiven Sinngestalten immer von einem sprechenden und hörenden, schreibenden und lesenden Subjekt bedingt sind, macht das Hauptargument Ricœurs gegen Dilthey aus. Und doch bezeichnet dieser von Dilthey festgehaltene Subjektbezug nichts anderes als derjenige Subjektbezug, den auch Ricœur festhält und der nebenbei bemerkt auch völlig sinnvoll und notwendig ist. So wie es keine Symbole vor dem sprechenden Menschen gibt, so auch keine

[1343] Ferdinand de Saussure: Cours de linguistiqwue générale, Paris: Edition critique Tullio de Mauro 1973, S. 30ff, 36ff, 112, 227; deutsch ders., Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter 1967.

[1344] Louis Hjelmslev: Essais linguistiques, Kopenhagen: Linguistischer Zirkel 1959; deutsch unter ders.: Aufsätze zur Sprachwissenschaft, Stuttgart: Klett 1974.

[1345] Emile Benveniste: Problemes de linguistique générale, Paris: Gallimar 1966; deutsch ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München: List 1974.

[1346] Friedrich Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik, hg. von Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp 1977, zur Einführung vgl. neben der Einleitung zu diesem Band von Manfred Frank etwa Hendrik Birus: Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in ders. (Hg.): Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982, S. 15-58; Günther Scholz: Hermeneutik und Ethik, Frankfurt: Suhrkamp 1998.

[1347] Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, 85.

strukturalistischen Sinnwelten. Das heißt aber gleichzeitig, dass man dem Problem von Historismus und Psychologismus so nicht entkommen kann. Immerhin aber bezeichnen sowohl Historismus wie auch Psychologismus auf diese Weise kein zwingendes Schicksal mehr, denn wahre und zutreffende Aussagen sind durchaus möglich und der Verweis auf objektive Sinnstrukturen spielt dabei eine wichtige Rolle. Nur garantieren sie nicht mehr die Überwindung von Historismus und Psychologismus auf eine Weise, wie sie der Strukturalismus für sich beansprucht hat. Man kann nicht einerseits Psychologismus und Historismus mit strukturalistischen Argumenten für überwunden erklären, andererseits aber das Subjekt wieder einführen, um einen systemtranszendenten Bezug auf Wirklichkeit behaupten zu können. Wird die Notwendigkeit eines durch produktive Einbildungskraft konstruierenden Subjekts wie auch eines rezeptionsästhetischen Lesers eingeräumt, unterliegen sämtliche Sinnbedingungen, seien sie transzendental oder strukturalistisch, dem historischen und kulturellen Wandel des empirischen Subjekts. Damit freilich muss keineswegs behauptet werden, es gebe diese universal gültigen Strukturen nicht, sondern lediglich, dass sie vom empirischen Subjekt aus nicht inhaltlich bestimmt und mit Sicherheit von bloß kulturell, historisch oder individuell bedingten, aber fehlerhaften subjektiven Überzeugungen unterschieden werden können.

3.2.2 Metapher und Rezeptionsästhetik: Bedeutsamkeit als Erschließungsgeschehen

Das Erscheinen der französischen Ausgabe der *Lebendigen Metapher* von 1975 markiert einen sichtbaren werkgeschichtlichen Übergang von symboltheoretischen Untersuchungen insbesondere der *Symbolik des Bösen* und der Auseinandersetzung mit Freud hin zu linguistischen Fragestellungen, Ende der 60er Jahre zunächst strukturalistischen Ansätzen, dann insbesondere Anfang der 70er der Aufnahme und Kritik sprachanalytisch orientierter Philosophie. Auch die *Symbolik des Bösen* geht von der Notwendigkeit einer kritischen Analyse sprachlicher Dokumente menschlichen Selbstverstehens aus, wie sie etwa in Mythos und Symbol vorliegen. Insgesamt aber gehört diese Auseinandersetzung noch in den Rahmen einer Hermeneutik des ‚Ich bin' und damit in das reflexionsphilosophische Programm. Die symboltheoretische Hermeneutik ist der notwendige Umweg, ein Zwischenstück zwischen dem Ausgang vom sinnproduzierenden Subjekt zu seiner reflexionstheoretischen, inhaltlichen Bestimmung. Die rezeptionsästhetische Phase, deren Beginn die *Lebendige Metapher* bezeichnet, darf nicht als Abwendung vom subjektphilosophischen Rahmen verstanden werden, wohl aber eine grundlegende Verschiebung des Schwerpunktes; sie findet in den Bänden zu *Zeit und Erzählung* ihren Höhepunkt, bevor *Das Selbst als ein Anderer* dann explizit den Rückbezug zur Subjektphilosophie wieder herstellt. Eigenart dieser rezeptionsästhetischen Phase ist die Überzeugung, dass gerade das scheinbare Intermezzo der sprachlichen Vermittlung und des Selbstverstehens vor dem Text von solch zentraler Bedeutung ist, dass es eine eingehende Beschäftigung verlangt, die die betreffenden Probleme rein für sich würdigt, ohne sie gleich auf eine mögliche Subjektphilosophie hin zu funktionalisieren. Damit folgt Ricœur einer Bewegung, die sich phänomenologisch, hermeneutisch, symboltheoretisch und rezeptionsästhetisch beschreiben lässt: nur durch die intentionale Ausrichtung auf Gegebenes vollzieht sich Selbstkonstitution bzw. das (Selbst-) Verstehen, nur durch das Moment des Geltenlassens des Erstsinns wird ein symbolisch-metaphorischer Zweitsinn erschließbar, nur durch die Würdigung der Autonomie rein textimmanenter Sinnstrukturen und Konfigurationen erschließt sich ein neues Welt- und Selbstverstehen. Nur weil diese Struktur auch subjekttheoretisch beschreibbar ist, lässt sich die unverzweckt-autonome Betrachtung sprachlicher Zeichen, Sätze, Texte und Werke um ihrer selbst willen wiederum mit einer Subjektphilosophie verbinden: das Subjekt empfängt sich in seiner Bestimmtheit von äußeren Sinnstrukturen her.[1348]

3.2.2.1 Metapher, Lexis, Mythos und Mimesis

Weil die Metapher Teil des Diskurses ist, eignen ihr auch Eigenschaften des Diskurses.[1349] Diese sind insbesondere als Spannungen zwischen grundlegenden Polaritäten zu bestimmen, die dem Diskurs und mit ihm auch der Metapher zukommen. Die wichtigsten sind hierbei erstens, die Spannung zwischen Ereignis und Signifikation bzw. Bedeutung. Zweitens die Polarität zwischen der Identifizierung eines individuellen Hauptgegenstandes und einer allgemeinen Prädikation bzw. Attribution. Schon diese Eigenschaft der Metapher macht einen wichtigen Gegensatz zum Symbol aus, weil bei letzterem oft nur sehr schwer zu sagen ist, was das Referenzobjekt des Symbols sein könnte, dem es einerseits um es selbst geht, andererseits aber auch wieder nicht. An dritter Stelle ist die Spannung zwischen propositionalem Gehalt einerseits und der illokutionären Kraft andererseits zu nennen. Viertens ist sowohl beim Diskurs als auch im Fall der Metapher zwischen dem „Sinn" als Prädikation und der „Referenz" zu unterscheiden, die sich auf „etwas" bezieht, womit ein bestimmter Gegenstandsbereich gemeint ist. Gottlob Frege versteht in seinem Epoche machenden Aufsatz über Sinn und Bedeutung[1350] den Sinn als Intension, als sprachliche Bestimmtheit und als Art und Weise des linguistischen Bezugs auf Wirklichkeit, während diese selbst als Bedeutung extensional aufgefasst wird. Sein berühmtes Beispiel von der Venus, die als Morgenstern und als Abendstern bezeichnet werden

[1348] Natürlich stellt sich die Frage, ob nach dieser Formulierung das Subjekt noch als Sinnproduzent und Autor aufgefasst werden kann. Dazu sei an dieser Stelle nur darauf verwiesen, dass auch die sprachlichen Sinnformen nicht hypostasiert werden dürfen, denn einerseits gibt es keinen sprachlichen Sinn, ohne sprechende Subjekte und die „Konstitution" durch Sprache muss auf Inhalte beschränkt werden und darf die Subjekte nicht zu Epiphänomenen sprachlicher Vollzüge degradieren. Behält so das Subjekt seine relative Selbständigkeit, gilt das in reziproker Weise aber auch für den sprachlichen Sinn, hier allerdings nicht in ontologischer Hinsicht, sondern im Hinblick auf die Autonomie der textimmanenten Sinnstrukturen.

[1349] Zum folgenden vgl. Ricœur: Lebendige Metapher, S. 124-133, sowie ders.: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in Anselm Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 356-375, insbesondere S. 357-362 (wieder abgedruckt in Vom Text zur Person, Hamburg: Meiner 2005, S. 109-134; vgl. hierzu auch Bernhard Debatin: Die Rationalität der Metapher, S. 126-133.

[1350] Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (100) 1892; Ricœur erläutert die Unterscheidung Freges in Lebendige Metapher, vor allem auf S. 130f und S. 210-212.

kann, macht deutlich, dass hier mittels zweier von einander zu unterscheidender Begriffe auf ein einziges, gemeinsames Objekt bezogen wird (Koreferenz); sie unterscheiden sich im Sinn, stimmen aber in der Bedeutung überein. Der Bedeutungsbegriff wird oft mit dem Referenzbegriff in Verbindung gebracht, vor allem seitdem Max Black und andere Freges Aufsatz und seine Unterscheidung als Unterscheidung von „Sense and reference" ins Englische übersetzt haben, so dass es sich beim Referenzbegriff um eine Art sprachphilosophischen Re-Import handelt. Allerdings sollte der Referenzbegriff vom Bedeutungsbegriff schon deswegen unterschieden werden, weil erstere auch für außersemantische Bezugstiftung stehen kann (etwa mit Hilfe deiktischer Gesten). Andererseits kann es entsprechend dieser Grundunterscheidung durchaus auch sinnhafte Ausdrücke ohne Bedeutung geben, etwa wenn wir von Atlantis sprechen, oder vom Phlogiston.[1351] Die Pointe von Ricœurs Metapherntheorie besagt freilich, dass auch fiktive Textwelten einen Wirklichkeitsbezug (Bedeutung) haben können, aber eben nicht haben müssen. Fünftens ist schließlich in beiden Fällen, d.h. beim Diskurs wie bei der Metapher zwischen einer intentionalen Fremdreferenz (intentione recta) und einer reflexiven Selbstreferenz (intentione obliqua) zu unterscheiden, zwischen der „Referenz auf die Wirklichkeit und Referenz auf den Sprecher"[1352]. Die Metapher umfasst beides, „die intentionale Gerichtetheit auf eine Welt und die reflexive Gerichtetheit auf ein Selbst"[1353]. Als sechstes Merkmal fügt Ricœur zumindest in *Die lebendige Metapher* noch den Gegensatz zwischen dem Paradigmatischen und dem Syntagmatischen hinzu, der sich der Unterscheidung von Semiotik und Semantik verdankt.[1354] Denn die Semiotik hat nur den systemimmanenten Sinn im Blick, der sich aus den Differenzen der einzelnen Zeichen untereinander ergibt, während die kleinste Einheit der Semantik die Syntax des Satzes bzw. der Äußerung ist. Die angeführten sechs Punkte wenden sich gegen die Verwechslung der Metapher mit einem einzelnen Wort. Dagegen macht Ricœur geltend, dass erst der sprachliche Kontext die Metapher zur Metapher macht. Dieser markiert auch einen wichtigen Unterschied zum Symbol, das in erster Linie als physischer Gegenstand vorgestellt wird. Seine Gegebenheitsweise kann visuell, haptisch, akustisch usw. und damit außersprachlich vergegenwärtigt werden, was bei der Metapher nicht der Fall ist. Dennoch gilt zu beachten, dass auch beim Symbol dessen sprachliche Einbindung konstitutiv ist, da es außerhalb des sprechenden und interpretierenden Menschen, trotz aller ontologischen Dimensionen des Symbols, keine Symbole geben kann.

Die Auseinandersetzung mit Aristoteles beschränkt sich nicht auf die Diskussion mit der Substitutionstheorie der Metapher. Von grundlegender Bedeutung für Ricœurs gesamte philosophische Erzähltheorie wird seine Auseinandersetzung mit der aristotelischen Poetik. Für Aristoteles ist die Metapher ein Teil der Lexis, was man mit „Redeweise" zu übersetzen versuchen kann.[1355] Die Lexis wiederum ist Teil der Dichtung bzw. der Tragödie. Der „Sinn" der Tragödie ist der „Mythos" (μύθος), wenn man diesen Begriff im Sinn des deutschen Begriffs der „Fabel" oder des englischen „plot" verstehen will. Der so verstandene Mythos ist das Sinn bestimmende Wesen der Dichtung, ihr Kern. So wie die Lexis ihren Sinn vom Mythos erhält, prägt diese wiederum den Sinn der Metapher. Auch in dieser Hinsicht also ist die Metapher in den Kontext der Rede eingestellt und nicht etwa eine „Eigenschaft" des einzelnen Wortes, sie ist syntagmatisch, nicht paradigmatisch zu erfassen. So hilfreich semiotische Analysen zum Verständnis der Metapher sein mögen, macht es doch keinen Sinn, von der Semiotik der Metapher zu sprechen, wenn man sich damit auf ein isoliertes Zeichen bezieht, wohl aber macht die Rede von der Semantik der Metapher Sinn, denn die kleinste metaphorische Einheit ist der Satz bzw. die Äußerung, oder eben, wie Aristoteles sagt, die Lexis.

Die so verstandene mimēsis wird nicht mehr wie bei Platon als Abbildung einer Wirklichkeit verstanden, als Nachbildung der idealen Urbilder (Ideen). Gegen Jacques Derrida, der auch den aristotelischen Mimesisbegriff als ein Repräsentationskonzept aufgefasst hatte, betont Ricœur den schöpferischen Aspekt dieses Begriffs, der als kreativer Entwurf und nicht als bloßer Nachvollzug zu verstehen ist. Die Lexis verweist die Bedeutung der Metapher aber nicht allein auf ihren semantischen Kontext, sondern stellt sie als Diskursform auch in einen pragmatischen Kontext, weshalb man hier auch fruchtbar zum einen an die traditionelle Rhetorik, zum anderen an die Theorien der Sprechakte anschließen kann, wie sie im Anschluss an John Austin und John Searle entwickelt wurden.

[1351] Ricœur verweist auf Ähnliches (Lebendige Metapher, S. III).

[1352] Lebendige Metapher, S. 131.

[1353] Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, S. 363.

[1354] Lebendige Metapher, S. 132; dieser sechste Gegensatz fehlt im Aufsatz „Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik" noch.

[1355] Zum folgenden Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, S. 372ff.

Der Ansatzpunkt von Ricœurs Metapherntheorie ergibt sich einmal aus seinen früheren Arbeiten, insbesondere zur Symboltheorie einerseits und der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Substitutionstheorie andererseits. Für die Beschäftigung mit letzterer spricht erstens eine gewisse intuitive Plausibilität, vor allem aber ihre unglaubliche Wirkungsgeschichte, zu der indirekt auch diejenigen aktuelleren Metaphertheorien gehören, die sich als alternative Entwürfe im Gegensatz zu ihr verstehen, so dass sie hier als Negativfolie dient.

Ricœur wendet sich damit keinesfalls pauschal gegen die aristotelische Substitutionstheorie, deren Wahrheitsmomente er vielmehr retten möchte. Das versucht er in zweierlei Hinsicht. Auch wenn die Metapher nicht Produkt einzelner Wörter, sondern ganzer Sätze und Aussagen ist, bleibt es erstens durchaus richtig, dass es sich um die metaphorische Verwendung eines einzelnen Wortes innerhalb dieser Sätze oder Aussagen handelt. Daher wird Ricœur den Ort der Metapher im Anschluss an Max Black so auffassen, dass Satz und Äußerung den Rahmen (*frame*) bilden, im Fokus aber das einzelne Wort steht. „Die Realdefinition der Metapher als Aussagephänomen kann (…) die Nominaldefinition als Wort oder Namen nicht überflüssig machen, weil das Wort der Träger des metaphorischen Sinneffektes bleibt; nur vom Wort sagt man, es habe einen metaphorischen Sinn; darum wird die Definition des Aristoteles nicht (…) aufgehoben“[1356].

Als zweites Wahrheitsmoment der Substitutionstheorie verweist Ricœur auf die Ähnlichkeit.[1357] Bei Aristoteles bildet sie den Grund der metaphorischen Übertragung, die diese rechtfertigt; problematisch ist hier, dass hiermit konsequenterweise auch ihre Übersetzbarkeit in wörtliche Umschreibungen behauptet werden muss. Es muss angegeben werden können, worin die Ähnlichkeit zwischen Bildspender und Bildempfänger besteht, d.h. welche Prädikationen sie teilen. Aus diesem Grund haben sich neuere zumeist interaktionistische Metapherntheorien gegen die Vorstellung einer Ähnlichkeit gewandt. Ricœurs Version einer interaktionistischen Spannungstheorie dagegen hält an der Ähnlichkeit mit der entscheidenden Modifikation fest, dass sie nicht mehr vorausgesetzt wird, sondern vielmehr gleichermaßen geschaffen wie auch erschlossen wird.[1358]

3.2.2.2 Ort und Struktur der Metapher

Die eigentliche Leistung von Ricœurs Metapherntheorie liegt eindeutig in der Herausarbeitung der Wirklichkeit erschließenden Kraft insbesondere der kreativen, „lebendige“ Metapher und ihrer texthermeneutisch-rezeptionsästhetischen Analyse. Was ihre strukturelle Beschreibung angeht, schließt er sich vor allem an die interaktionstheoretischen Entwürfe von Richards und Black, aber auch an Beardsley an, denn „dazu, was eine Metapher sei, hat er (i.e. Ricœur, JT) wenig Neues zu sagen.“[1359] Allerdings ist die Bestimmung der metaphorischen Grundstruktur entscheidend für sein weiteres Vorgehen, insbesondere auch für Ricœurs hermeneutische und ontologische Konsequenzen, weshalb sie mit einiger Sorgfalt untersucht wird. Deswegen kann er seine Analyse der semantischen Eigenart der Metapher als „Schlüsseltext“ seiner gesamten Untersuchung bezeichnen, denn sie bestimmt „die Aussage- und die Wort-Theorie der Metapher“[1360] zunächst als solche, dann aber vor allem in ihrem Verhältnis zueinander. Da die Metapher kein paradigmatisches Phänomen des einzelnen Wortes ist, sondern auf den linguistischen und pragmatischen Kontext des Satzes und der Aussage angewiesen ist ergibt sich bereits auf diese Weise eine Nähe zu I.A. Richards Kritik an dem „Aberglauben an die eigentliche Bedeutung“[1361]. Denn Richards begründet seine Kritik darin, dass nicht etwa das einzelne Wort, sondern die Rede als Ganzes den Sinn trägt und fasst dies als „Theorem der Kontextgebundenheit der Bedeutung“[1362] zusammen. Die einzelnen Wörter sind keinesfalls als Repräsentationen von korrespondierenden und unabhängigen Ideen oder Sachverhalten zu verstehen, ihre Bedeutungen sind vielmehr kontextgeneriert. Spricht man von der „Überdeterminiertheit“

[1356] Lebendige Metapher, S. 119.

[1357] Lebendige Metapher, S. 168-208.

[1358] Vgl. die prägnante Zusammenfassung seiner Thesen in Lebendige Metapher, S. 181.

[1359] Georg Schöffel: Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder, Oppladen: Westdeutscher Verlag 1987, S. 173; dort auch der Verweis auf Ricœurs Affirmation der Interaktionstheorie („Ich stimme der ‚Interaktionstheorie' vollauf zu…“; in Ricœur: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, S. 364).

[1360] Lebendige Metapher, S. 8.

[1361] Ivor Armstrong Richards: Philosophy of Rhetoric, Oxford: University Press (1936) 1971, S. 11.

[1362] Richards: Philosophy of Rhetoric, S. 40; zitiert in Lebendige Metapher, S. 135.

eines Wortes, so meint man damit folglich „Kontextrivalitäten großen Maßstabes“[1363], weil sie in einem Passungsverhältnis zu verschiedenen, gegebenenfalls widersprüchlichen Kontexten passen. Richards gilt als Ahnherr heutiger Interaktionstheorien der Metapher, doch bildet seine Metapherntheorie nur einen Spezialfall einer universalen Interaktionstheorie der Bedeutung, die insgesamt von der „wechselseitige(n) Beseelung der Worte“[1364] ausgeht. Daher ergibt sich hier eher die Gefahr eines hypertrophen Metaphernbegriffs. Denn wenn die Metapher als Wechselverhältnis und „Austausch zwischen Gedanken“ und „Transaktion zwischen Kontexten“ verstanden wird, bezeichnet sie „das Prinzip, das bei jeder freien Entfaltung (der Sprache) allgegenwärtig ist“[1365]. So ergibt sich für Ricœur die Frage, ob dann „nicht jeder zum Ausdruck verkürzte Gedanke eine Metapher“[1366] ist?

Die Gefahr eines hypertrophen Metaphernbegriffs versucht Richards mit der Herausarbeitung einer *differentia specifica* zu umgehen. Im Gegensatz zu anderen sprachlichen Formen haben wir es im Fall der Metapher mit einer Interaktion[1367] zu tun, in der „die beiden Gedanken sozusagen ausgeglichen (sind), insofern als wir den einen mit den Kennzeichen des anderen beschreiben. I.A. Richards schlägt vor, die zugrundeliegende Idee *tenor* und die Idee, unter der die erstere erfasst wird, *vehicle* zu nennen.“[1368] Demnach bezeichnete im Standardbeispiel „Achill ist ein Löwe“ der Begriff „Löwe“ das Vehikel, während „Achill“ den Tenor bezeichnet. Dabei darf allerdings nicht das Vehikel mit der Metapher verwechselt werden, denn die Metapher bezeichnet erst das Ganze, die Einheit der so bezeichneten Differenz.

Auf diese Weise umgeht Richards nicht nur die Dichotomie einer eigentlichen und einer uneigentlichen Bedeutung, sondern auch die Gefahr der Verselbständigung des Tenors auf Kosten des Vehikels, das dann als bloßer Schmuck aufgefasst werden, und daher semantisch überflüssig werden könnte. Allein die Wechselwirkung beider macht die Metapher aus, die nur so lange erscheint, als die Differenz beider als Einheit gefasst wird. Folglich haben wir es noch nicht mit einer Metapher zu tun, wenn die Einheit beider so stark ist, dass die Unterschiedenheit von Tenor und Vehikel nicht bemerkt wird; umgekehrt handelt es sich nicht mehr um eine Metapher, wenn die Tenor und Vehikel nicht nur unterschieden, sondern getrennt werden, so dass wir es mit zwei verschiedenen logischen Subjekten bzw. Extensionen zu tun hätten, wobei freilich der hier verwendete Einheitsbegriff erst noch erarbeitet werden muss und zunächst nur als Aufgabenstellung erscheint.

Als eigentlicher Begründer der modernen Metaphertheorie insgesamt wie der Interaktionstheorie im Besonderen gilt gemeinhin allerdings erst Max Black, der in seinem Aufsatz von 1954 die Anregungen Richards aufnimmt und erstmals systematisch entwickelt. Ricœur hält drei zentrale Einsichten Blacks fest. Erstens die Analyse der Struktur der Metapher, zweitens seine scharfe Unterscheidung seiner eigenen Interaktionstheorie von der klassischen Substitutionstheorie und der Vergleichstheorie und drittens schließlich die Ergebnisse seiner Untersuchung der Funktionsweise der Interaktion.

Black ersetzt Richards’ Unterscheidung von *Vehikel* und *Tenor* durch die von Fokus (*Fokus)* und Rahmen (*frame)*.[1369] Der Fokus bezeichnet denjenigen Teil des Satzes oder denjenigen Ausdruck, der als „Metapher“ im engeren Sinne bezeichnet werden kann. Die Unterscheidung „erlaubt es, das metaphorische Wort aus dem Satz herauszulösen; man wird dann von *Fokus* sprechen, um das Wort zu bezeichnen, und vom *Rahmen* zur Bezeichnung des übrigen Satzes; diese Termini haben den Vorteil, direkt das Phänomen der Fokalisierung

[1363] Richards: Philosophy of Rhetoric, S. 40; zitiert in Lebendige Metapher, S. 136.

[1364] Richards: Philosophy of Rhetoric, S. 47; zitiert in Lebendige Metapher, S. 136.

[1365] Richards: Philosophy of Rhetoric, S. 90; zitiert in Lebendige Metapher, S. 139.

[1366] Lebendige Metapher, S. 139.

[1367] Unter den synonym verwendeten Begriffen Interaktion, Interpenetration und Interanimation gebraucht Richards die Begriffe der Interaktion und Interpenetration in dem entsprechenden Abschnitten nur ein einziges Mal, da er meist den Begriff der Interanimation gebraucht. Erst Black stellt den Begriff der Interaktion ins Zentrum sowohl seiner Interpretation von Richards als auch seines eigenen Entwurfes (vgl. dazu Schöffel: Denken in Metaphern, S. 138).

[1368] Lebendige Metapher, S. 139 mit Verweis auf Richards: Philosophy of Rhetoric, S. 90.

[1369] Damit legen sich allerdings Missverständnisse nahe, auf die Black nur unzureichend eingeht (Black: Metapher, S. 77, Anm. 23). Allzu leicht werden nämlich Richards’ *Tenor* und Blacks *Fokus* miteinander identifiziert, weshalb man auch bei Ricœur missverständliche Aufzählungen findet (bspw. Lebendige Metapher, S. 160). Das logische Subjekt ist nicht Blacks *frame*, sondern der metaphorische Ausdruck als Ganzheit, auch wenn er vor allem über diesen *Rahmen* identifiziert wird; was Black selbst allerdings nicht davon abhält, gelegentlich das Gegenteil zu behaupten (Black: Metapher, S. 75). Auch ist es mehr als unglücklich, ausgerechnet den „Hauptgegenstand“ als Rahmen und den „untergeordneten Gegenstand“ als Fokus zu bezeichnen, wie das sowohl Black als auch Ricœur tun (Black: Metapher, S. 75; Ricœur: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, S. 117). Richards *Tenor* dagegen bezeichnet mal Blacks Rahmen, mal den metaphorischen Ausdruck insgesamt.

auf ein Wort auszudrücken, ohne doch zu der Illusion zurückzukehren, daß die Worte in sich selbst einen Sinn habe. Denn der metaphorische Gebrauch des ‚Fokus' beruht auf dem Verhältnis zwischen ‚Fokus' und ‚Rahmen'."[1370] Genauer ausgedrückt müsste man sagen, dass der Fokus dasjenige Wort oder denjenigen Ausdruck bezeichnet, der offensichtlich als Teil einer Metapher verstanden werden muss, weil er als solcher auffällt und heraussteht; die eigentliche Metapher dagegen bezeichnet ähnlich wie schon bei Richards erst das Ganze des Zusammenspiels von Fokus und Rahmen (*frame*). Damit ist zwar der Substitutionstheorie fundamental widersprochen, doch zugleich die Möglichkeit geschaffen, an einem ihrer zentralen Wahrheitsaspekte festzuhalten (worauf explizit allerdings erst Ricœur, nicht aber schon Black selbst hinweist), denn im Zentrum der Aufmerksamkeit steht tatsächlich ein einzelnes Wort. Hier schließt sich Blacks zweite, von Ricœur festgehaltene Einsicht an, nämlich seine scharfe Kritik und grundlegende Unterscheidung von der Substitutionstheorie.[1371]

Diese hatte den ‚eigentlichen'[1372] und ‚wörtlichen' Ausdruck durch einen analogen, aber uneigentlichen Ausdruck ersetzt. Ob und in wie weit der metaphorische Ausdruck zurecht gebraucht wird, entscheidet der eigentliche, wörtliche und ursprüngliche Ausdruck. Diesem muss der metaphorische zumindest analog sein, wobei (und daran kann nicht oft genug erinnert werden) die so verstandene Analogie auf einem ontologisch vorgängigen Wirklichkeitsverständnis beruht, dessen kosmologischer Ordnung die topologische Ordnung der Worte korrespondiert. Der ontologisch vorgängigen Ordnung der Dinge entspricht nur eine einzige wahre Ordnung der Sprache, in diesem Modell vor allem: der Namen und Designationen. Dem ontologischen Realismus auf der einen entspricht und korreliert der begrifflich-topologische Realismus auf der anderen Seite; beide Relate wie auch ihre Korrespondenz sind strikt statisch zu verstehen. Einer Analogie zwischen Worten korrespondieren entsprechende Analogien der Wirklichkeit, an denen keine Erkenntnis, Begriffsverwendung oder Wortgebrauch etwas ändert. Wo überhaupt eine Analogie vorliegt, ist diese partiell, aber dann auch streng im Sinne wörtlicher Identität zu verstehen. Wenn es Ähnlichkeiten gibt, muss immer ausgesagt werden können, worin diese bestehen.[1373] Die Metapher ist daher genau dann verstanden, wenn der ursprüngliche, eigentliche Ausdruck wieder gefunden wird. „Man kann daher die Metapher durch eine wörtliche Paraphrase übersetzen; infolgedessen hat die Metapher keinerlei neuen Informationsgehalt"[1374]. Genau deswegen konvergieren Vergleichstheorie[1375] und Substitutionstheorie für Max Black, denn die Explikation der Analogie läuft auch für ihn auf einen „wörtlichen Vergleich" hinaus, „der als Äquivalent der metaphorischen Aussage gilt"[1376].

Blacks Kritik an der Vergleichstheorie richtet sich gegen eine überwältigende Mehrzahl traditioneller Metapher- und Analogietheorien. Insbesondere die Philosophie hat gegenüber metaphorischer oder

[1370] Lebendige Metapher, S. 146.

[1371] Zur folgenden knappen Zusammenfassung der traditionellen, von Aristoteles (und Quintillian) ausgehenden Rhetorik und Poetik vgl. Die Lebendige Metapher, S. 20-31. Davon zu unterscheiden ist sind die Metaphertheorien der strukturalistischen Sprachwissenschaften, bei denen freilich eine besondere „Treue (…) zur Theorie der Substitution" zu vermerken ist, die als „These der Wortmetapher" zusammengefasst werden kann. Die strukturalistische Sprachwissenschaft „erhebt nur die klassische Theorie der Tropen, für die die Metapher nur ein an die Stelle des fehlenden passenden Wortes gesetztes Lehnwort ist, auf eine höhere wissenschaftliche Stufe. Die Metapher bleibt hier, was sie in der klassischen Rhetorik war: ein Tropus in einem einzigen Wort" (Lebendige Metapher, S. 58).

[1372] Den „Gegensatz zwischen dem Übertragenem und dem Eigentlichen" macht erst „die spätere Rhetorik" im Anschluss an Quintillian auf, was Ricœur ausdrücklich vermerkt, doch beruft sie sich dazu auf die Grundlegung durch Aristoteles (Lebendige Metapher, S. 24f).

[1373] Dieses Analogieverständnis hat eine äußerst einflussreiche Wirkungsgeschichte, gerade auch in Religionsphilosophie und Theologie.

[1374] Lebendige Metapher, S. 147.

[1375] Gegen die traditionelle Rückführung der Vergleichstheorie auf Aristoteles argumentieren Harald Weinrich (Artikel „Metapher" im HWPh Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, Sp. 1179f) und Earl Mac Cormack (A Cognitive Theory of Metaphor, Cambridge/Mass.: MIT Press 1985, S. 34; übersichtlich zusammengefasst bei Eckart Rolf: Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin: de Gruyter 2005, S. 21-32). Der Kern der Kritik besteht darin, dass Aristoteles an der betreffenden Stelle seiner Rhetorik nicht von der Metapher, sondern vom Gleichnis (griechisch ‚eikon') bzw. Vergleich (englisch ‚simile') handelt, beide aber nicht deckungsgleich sind, da zwar jedes Gleichnis (jeder Vergleich) eine Metapher, aber nicht jede Metapher ein Vergleich ist. Diese Sichtweise wird schon bei Ricœur angebahnt, der eine solche Korrektur der traditionellen Rückführung der Vergleichstheorie der Metapher auf Aristoteles einleitet, indem er beide nicht miteinander identifiziert, sondern etwa von der „Unterordnung des Vergleichs unter die Metapher" bzw. vom „Primat der Metapher gegenüber dem Vergleich" spricht (Lebendige Metapher, S. 34 und S. 188). Die Vergleichstheorie der Metapher sollte daher eher auf Cicero als auf Aristoteles zurück geführt werden (Rolf: Metaphertheorien, S. 29).

[1376] Lebendige Metapher, S. 148.

symbolischer Sprache in Dichtung und Religion immer wieder die zunächst einleuchtende Kritik vorgebracht, dass die rein negative Auskunft nicht ausreicht, die behauptet, dass etwa ein Gedicht, eine Metapher, ein Mythos oder eine sonstige figurative Sprachform nicht wörtlich (etwa im Sinne einer prädikativen Bestimmung, eines historischen Berichts oder eine naturwissenschaftlichen Erklärung) verstanden werden soll. Vielmehr müsse es zumindest möglich sein positiv auszusagen, wie sie stattdessen verstanden sein will und welche Inhalte sie aussagt, so dass jede Begründung figurativer Rede insofern univok und „wörtlich" sein muss, als artikulierbar sein muss, worin die implizite Analogie zwischen ihr und dem anvisierten Sachverhalt bestehen soll.

Zwar teilt Ricœur nun Blacks Kritik, doch versteht Ricœur sie insofern radikaler, als schon die Identifikation von Substitutions- und Vergleichstheorie hinterfragt wird, denn der Vergleich bzw. das Gleichnis kann nicht einfach mit der Metapher gleichgesetzt werden. „Man darf daran zweifeln, daß die Ähnlichkeit, die in der Metapher am Werk ist, im Vergleich bloß entfaltet (und sozusagen wörtlich gemacht) wird; unsere Untersuchung des Aristoteles hat die Komplexität der Beziehung zwischen Metapher und Vergleich gezeigt; die Vorstellung, daß die Metapher ein verdichteter, abgekürzter, elliptischer Vergleich ist, ist nicht selbstverständlich."[1377] Und Ricœur fügt ein zweites Argument direkt im Anschluss an: „Außerdem beweist nichts, daß der durch die Explizierung des Vergleichspunktes wiederhergestellte Vergleich (wie, ähnlich, vergleichbar) eine wörtliche Aussage darstellt, die man als Äquivalent der von ihr substituierten Aussage metaphorischen betrachten kann. Kurz, eine Theorie, in der die Ähnlichkeit eine Rolle spielt, ist nicht notwendig eine Theorie, in der der Vergleich die Paraphrase der Metapher darstellt."[1378] Und es ist daher, so möchte man hinzufügen, erst recht noch nicht entschieden, welche sprachliche Form eine solche Paraphrase haben könnte. Damit widerspricht Ricœur Black weniger, als er vielmehr dessen Kritik verschärft. Völlig zustimmen kann er wiederum dessen Behauptung, dass selbst in jenen Fällen, in denen die Ähnlichkeit tatsächlich eine zentrale Rolle spielt, sie „mehr auf subjektiver Einschätzung als auf objektiver Beobachtung beruht"[1379]. Diesen Punkt fasst Black unter dem Schlagwort des „Systems von assoziierten Gemeinplätzen"[1380], die ausdrücklich auch falsch sein können und dennoch funktionieren. Für die Untersuchung der Bedeutsamkeitspotentiale der Metapher stellt sich hier die Frage, welcher Art das *Vehikel* des „Bild"-Spenders[1381] zum Sprecher steht und ob es nicht in einem lebensweltlichen Verhältnis zum Autor bzw. Leser (Sprecher bzw. Hörer) stehen muss, worauf die Formel von der „subjektive(n) Einschätzung" ein Hinweis sein kann. Genau dieser Frage entzieht sich Black allerdings scheinbar mit seinem Verzicht auf jede Form von Taxonomie und „die ganze tropologische Theorie sowie die Theorien der Verwandlungsfunktionen"[1382]. Und so hält Black ausdrücklich fest: „Im Allgemeinen gibt es keine ‚einfache Begründung' für die notwendigen Bedeutungsveränderungen – keinen Grund, der erklärte, warum bestimmte Metaphern wirken und andere nicht."[1383] Dennoch gibt er wichtige Hinweise darauf, wie die Interaktion des Fokalbegriffs mit dem Rahmen beschrieben werden kann, was Ricœur als die dritte wichtige Errungenschaft Blacks bezeichnet und für seine eigene Metapherntheorie fruchtbar macht. Black verdeutlicht die metaphorische Interaktion zwischen Fokus und Rahmen anhand des Beispielsatzes „Der Mensch ist ein Wolf".

Zunächst lässt sich das Substantiv Wolf unschwer als Fokus erkennen; der Rest des Satzes ist durchaus unmetaphorisch und auch Wolf ist nur innerhalb dieses Rahmens (frame) metaphorisch zu verstehen. Der metaphorische Ausdruck wird auch bei Black über seine attributive Funktion analysiert, denn der Fokus ist Teil eines kategorematischen Satzteils, so dass sich die Frage stellt, welche Prädikate auf welche Weise dem logischen Subjekt zugesprochen werden. Nun sieht natürlich auch Black, was für Ricœur zentraler Bestandteil seiner Metapherntheorie wird, nämlich das Scheitern der sich zunächst rein grammatisch aufdrängenden Prädikation, denn der Mensch ist kein Wolf. Wenn dem Satz dennoch ein Sinn unterstellt werden soll (dieser hermeneutische Imperativ ist die vielleicht oft unterschätzte Möglichkeitsbedingung der Metapher), müssen es andere Eigenschaften des Wolfssystems sein, die dem Menschen zugeschrieben werden. Die kreative Sichtung des Menschen auf sein mögliches Wolfsein hin ist die eigentliche Leistung der Metapher, genau

[1377] Lebendige Metapher, S. 148.

[1378] Lebendige Metapher, S. 148.

[1379] Lebendige Metapher, S. 148.

[1380] Lebendige Metapher, S. 149f.

[1381] Die Rede vom Bildspender ist deswegen zu einfach, weil Fokus und Vehikel natürlich nicht auf einen visuellen Hintergrund zu beschränken sind.

[1382] Lebendige Metapher, S. 149.

[1383] Lebendige Metapher, S. 149.

hierauf bezieht sich Black, wenn er von Filter und Schirm als ihre grundlegenden Modelle spricht. So „schaltet die Metapher – Wolf – bestimmte Details aus, akzentuiert andere, kurz, *formt* unsere Anschauung vom Menschen.“[1384] Offensichtlich ist das so zu verstehen, dass aus einer Menge möglicher Wolfsprädikate einige dem Menschen zugesprochen werden, andere nicht. Black macht nun darauf aufmerksam, dass es nicht etwa Zoologen und Wolfspezialisten sind, die solche Metaphern besonders gut erschließen können, sondern ein „System assoziierter Gemeinplätze“[1385] aus dem ‚Wolfssystem' auf den Menschen übertragen werden, die durchaus falsch sein können. Bedingung ist nur, dass Autor wie Leser über die gleichen kulturell generierten Assoziationen verfügen, der Wolf beispielsweise weder Totemtier noch Erscheinung einer Gottheit ist. Damit scheinen bestimmte assoziierte Eigenschaften des Fokus auf das Subjekt übertragen zu werden, andere nicht. Bliebe es bei diesem Befund, wäre aber kaum einzusehen, warum dieser Teilbereich tatsächlich zugesprochener Prädikate nicht „wörtlich“ und unmetaphorisch artikuliert werden können, was auch Ricœur als die „Hauptschwierigkeit“[1386] dieses Punktes ansieht. Wird damit nicht die eigentliche Leistung der kreativen poetischen Metapher gerade übersehen? Black versucht dieses Problem zu überwinden, indem er darauf verweist, dass Metaphern „von eigens konstruierten Implikationssystemen ebenso gut wie von schon geltenden Gemeinplätzen getragen werden“[1387] können. Blacks These, dass es in solchen Fällen „erhellender (ist) zu sagen, daß die Metapher die Ähnlichkeit schafft, als daß die Metapher eine vorher existierende Ähnlichkeit nur formulierte“, wird Ricœurs Generalthese der vierten Studie seines Buches zum „Wirken der Ähnlichkeit“ und kann als eine der zentralen Aussagen seiner gesamten Metapherntheorie angesehen werden, da die mit ihr verbundene Verhältnisbestimmung von Substitutions-, Vergleichs- und Interaktionstheorie „den Ausgangspunkt unserer eigenen Fragestellung in den folgenden Studien bildet“.[1388]

Black geht über die von ihm behauptete rein „logische Grammatik“ hinaus, wenn er auf „Gewicht“ und „Nachdruck“ verweist, der sowohl in Aussage- wie im Verstehensakt auf die anvisierten Bedeutungsaspekte gelegt werden muss und bezeichnet dies mit der traditionellen Rhetorik mit dem Begriff der „Emphase“[1389], also einem begriffsgeschichtlichen Vorläufer des Bedeutsamkeitsbegriffs. Damit überschreitet er die Semantik zugunsten der Pragmatik, womit die Wirkungskraft zu einem Kriterium der Metapher wird. Das „Entscheidende für die Wirksamkeit der Metapher (ist) nicht die Wahrheit der Gemeinplätze, sondern ihre Eignung zu einer leichten und freien Evokation“[1390]. Im Rezipienten sollen die entsprechenden Assoziationen geweckt und als metaphorische Prädikationen dem logischen Subjekt zugesprochen werden. Damit wird einerseits auf eben dasjenige abgezielt, was Georg Misch in Aufnahme gestaltpsychologischer Begrifflichkeit als Anmutung bezeichnet[1391] und andererseits Ricœurs rezeptionsästhetische Analyse des Metaphernbegriffes in der strukturellen Eigenart der Metapher grundgelegt. Auch wenn Ricœur zufolge die Einsicht in das kreative Potential der Metapher zur „Neubeschreibung“[1392] erst auf dem Hintergrund der Referenzproblematik deutlich werden kann, so kann zumindest die These vom unreduzierbaren kognitiven Gehalt der Metapher mit diesen Thesen Blacks erhärtet werden. Das Bedeutsamkeitspotential der Metapher lässt sich so als ihre Anmutungskraft verstehen, die in den Diskursteilnehmern die passenden Assoziationen evoziert. Etwas präziser ausgedrückt ist es nicht eigentlich ein fertiger metaphorischer Gehalt, der von der Metapher lediglich übermittelt wird, sondern die responsive Kreativität des Rezipienten, die sich vor dem Hintergrund („Schirm“ oder „Filter“) des Fokalbegriffs (in unserem Fall das „Wolfsystem“) auf die korrespondierenden Eigenschaften des Menschen bezieht. Fokus und Rahmen stehen in einer bleibenden Spannung und diese Lücke der Differenz wird durch eine Art interpollierendem Verstehen (Konjekturen) jeweils rezeptiv vermittelt.[1393] Ricœur verweist auf Blacks Modelle vom Filter bzw. Schirm, der jeweils die

[1384] Lebendige Metapher, S. 150 mit Bezug auf Max Black: Modells and Metaphors. Studies in Language and Philosophy, Ithaca: Cornell University Press 1962, S. 39 und S. 41.

[1385] Black: Modells and Metaphors, S. 40, nach Lebendige Metapher, S. 149f.

[1386] Lebendige Metapher, S. 150.

[1387] Black: Modells and Metaphors, S. 43, nach Lebendige Metapher, S. 150.

[1388] Lebendige Metapher, S. 146f.

[1389] Black: Modells and Metaphors, S. 29f; nach Lebendige Metapher, S. 152.

[1390] Black: Models and Metaphors, S. 40, nach Lebendige Metapher, S. 153.

[1391] Fritjof Rodi: Art. Anmutung, HWPh, Bd. 1, Sp. 328f.

[1392] Lebendige Metapher, S. 150.

[1393] Auf diese interpolierende Tätigkeit kommt Ricœur im Rahmen seiner Erzähltheorie als wichtigen Aspekt von Mimesis III zurück (Zeit und Erzählung. Die dreifache Mimesis, in: Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung, München: Fink 1988, S. 121f). Dort ist es der Leser, der den Text erst vollendet, indem er ihn konfiguriert, d.h. seine Lücken, Vieldeutigkeiten und offenen Möglichkeit ausfüllt bzw. aktualisiert. Der Leser folgt so einem hermeneutischen Imperativ der Sinnoptimierung, einer „Arbeit am Sinn“ (Die lebende Metapher, S. 161). Auf das hier vorliegende Problem

entsprechenden Eigenschaften „(aus)schaltet“, „akzentuiert“ und „formt“[1394], womit freilich noch nicht wirklich überzeugend dargelegt wird, ob diese Eigenschaften wirklich kreativ entworfen, oder doch nur als vorgängig vorausgesetzt bloß leichter wahrgenommen werden.

3.2.2.3 Kritik an Interaktions- und Widerspruchstheorie

Mit seinem Hinweis, dass es in der Interaktion von *Rahmen* und *Fokus* nicht um den „wörtlichen“ oder „eigentlichen“ Sinn des *Fokus* geht, sondern um ein „System von Assoziationen“, weist Black auf ein Problem hin, das er zwar äußerst hilfreich reformuliert, aber doch nicht ganz überwindet. Zunächst ist ihm voll zuzustimmen, wenn er betont, dass es bei der Anwendung etwa von Wolf oder Löwe nicht um Expertenwissen gehen kann, sondern um Assoziationen des ‚Manns auf der Straße’, doch ist das bei ihm nur eine modifizierende Einschränkung, eine Behauptung, die lediglich auf Beobachtung beruht, deren strukturelle Notwendigkeit er aber nicht aufweisen kann.

In der Tat wäre für den Metapherngebrauch wie auch die Metapherntheorie wenig gewonnen, wenn man ein Expertenwissen (in diesem Fall etwa der Zoologen oder Verhaltensbiologen) für den Input des Fokus in Anspruch nimmt. Äußerst klar wird das im Falle von Substitutions- und Vergleichstheorie der Metapher. Größe, Paarungsverhalten, Beuteschema, Verbreitungsgebiete, Unterarten: all dieses Detailwissen ist für das Verständnis der Metapher in unserem Beispiel eher hinderlich und schädlich, weshalb Black auch darauf verweist, dass der Experte sein Expertenwissen sogar vergessen und sich vergegenwärtigen können muss, was „der Mann auf der Straße von der Sache hält“[1395]. Das gilt erst recht und in verstärktem Maße, je mehr dieses Wissen auf äußerer Beobachtung und Sinnesdaten beruht; nicht nur Größe, Gewicht und Alter von Wölfen sind unbrauchbar, sondern sogar eine verhaltenbiologische Kenntnis, so lange diese wirklich behavioristisch verstanden und nicht mit anthropomorphisierenden Reaktionsweisen auf Seiten des Beobachters verwechselt wird.

An dieser Stelle setzen die Überlegungen Monroe Beardsleys an, mit deren Hilfe Ricœur seine für sich genommen eher vage Unterscheidung zwischen Erst- und Zweitsinn durchdenkt. Was die Metapher vom Wolfsschema übernimmt, ist gerade nicht sein physischer, biologischer oder behavioristischer Erstsinn, sondern sein Zweitsinn, oder wie Beardsley sagt: nicht seine Primär-, sondern seine Sekundärbedeutung, nicht die Denotation der Metapher, sondern deren Konnotation. Des Weiteren übernimmt Ricœur von Beardsley die konstitutive Funktion der „logischen Absurdität“ für die Unterscheidung von Primär- und Sekundärbedeutung, die Unterscheidung von Sinn und Referenz im Werk, wobei die Metapher als kleines Gedicht und damit als kleines poetisches Werk verstanden wird sowie seine Analyse der hermeneutischen Rolle des Rezipienten für die semantische Innovation der kreativen Metapher.

Beardsley setzt bei der neopositivistischen Unterscheidung von kognitiver und emotiver Sprache an, die er zu einer Unterscheidung innerhalb des Bedeutungsbegriffs insgesamt alteriert, indem er zwischen Designation als primäre Bedeutung und der Konnotation als sekundäre Bedeutung unterscheidet. So gelingt es ihm, einerseits den rationalen Kern der neopositivistischen Distinktion zu bewahren, ohne doch den emotiven Aspekt als irrational und kognitiv irrelevant abzuqualifizieren. Denn eine Konnotation ist keinesfalls notwendigerweise rein emotiv; sie kann durchaus ebenfalls rationale[1396], sogar kognitive Implikationen haben. Die entscheidende Differenz sieht Beardsley (und Ricœur mit ihm) vielmehr darin, dass sie implizit suggeriert, was die Denotation der primären Bedeutung explizit behauptet und „setzt“.[1397] Der Konnotationsbegriff erinnert nicht zufällig an Blacks „System assoziierter Gemeinplätze“. Aus der „vollständige(n) Skala der Konnotationen“ werden jeweils nur ganz bestimmte aktualisiert, was Ricœur mit Beardsley auch als „kontextgebundene Konnotation“[1398] bezeichnet. Während die technisch-

angewandt könnte man sagen, dass es der Rezipient ist, der zwischen Fokus und Rahmen vermittelt, indem er sich und seine Welt ins Spiel bringt.

[1394] Lebendige Metapher, S. 150; dies erinnert nicht zufällig an Diltheys prägnanzsteigernde Gesetze der Bildmetamorphose.

[1395] Black: Die Metapher, S. 71.

[1396] Eine Reduktion des Rationalitätsbegriffs auf die Kognition wäre jedenfalls begründungspflichtig; neben einem kognitiven Rationalitätsaspekt könnte man beispielsweise im Anschluss an Jürgen Habermas eine praktisch-normative und eine expressive Rationalitätsdimension unterscheiden.

[1397] Lebendige Metapher, S. 154.

[1398] Monroe C. Beardsley: Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism, New York: Hartcourt, Brace and World Inc. 1958, S. 125, nach Lebendige Metapher, S. 154.

wissenschaftliche Sprache solche Konnotationen vermeidet und möglichst rein denotativ verfährt, ist sie für die Polysemie figurativer Sprache besonders kennzeichnend, „Wortspiele, Anspielungen, Metaphern und Ironie sind Sonderfälle dieser Polysemie“[1399]. Es ist insbesondere die „logische Absurdität auf der Ebene der Primärbedeutung, (der) als Mittel zur Freisetzung der Sekundärbedeutung eine entscheidende Rolle zugeschrieben wird.“[1400] Damit gelingt Beardsley eine nähere Bestimmung dessen, was Ricœur als Emergenz des Zweitsinns aus dem Scheitern des Erstsinns beschrieben hatte. Ähnlich wie Richards und Black beschreibt auch Beardsley die Metapher als Attributionsvorgang, in dem ein logisches „Subjekt“ durch einen „Modifikator“ prädiziert wird. Ganz anders als diese aber bindet Beardsley dessen Möglichkeit an dessen Selbstnegation auf der Grundlage einer „selbstwidersprüchlichen, selbstzerstörerischen Attribution“[1401] zurück. Gegen eine allzu bedenkenlose Verwendung von Begriffen wie Absurdität, Paradoxie oder Selbstwiderspruch ist jedoch darauf zu verweisen, dass ein logischer Widerspruch im strengen Sinne hier gerade (noch) nicht vorliegt. Bisher beschreibt Beardsley die metaphorische Attribution völlig unproblematisch als Prädikation einiger Eigenschaften (des konnotierten Zweitsinns) und der Negation anderer (nämlich des anschaulich-expliziten Erstsinns). Wenn Beardsley festhält, dass „die Attribution metaphorisch, eine Metapher ist, wenn sie indirekt selbstwidersprüchlich ist und der Modifikator Konnotationen mit sich führt, die dem Subjekt zugeschrieben werden können“[1402], dann werden diese Konnotationen dem Subjekt völlig unparadox, unselbstwidersprüchlich und undialektisch zugesprochen. Die entscheidende Rolle übernimmt nun der Metaphernrezipient, der eine „Arbeit am Sinn“[1403] vollbringt. Er versucht trotz des offensichtlichen Scheiterns des Erstsinns der Metapher dennoch einen Sinn abzugewinnen und wird bei den Konnotationen fündig. Damit ist der Weg frei zu einer hermeneutisch-rezeptionsästhetischen Wendung der Metapherntheorie, denn „es ist ja der Leser, der die Konnotationen des Modifikators herausarbeitet (*work out*), die einen Sinn ergeben können“[1404].

Für jede Metapher gelten dabei zwei hermeneutische Grundmaximen, die beispielsweise auch in der Auslegung eines poetischen Werks angewandt werden. Zunächst gilt, dass aus der Totalität aller möglichen Attributionen diejenigen ausgewählt werden, die „passen“. Daher ist das erste Prinzip „ein Prinzip der Angemessenheit oder Kongruenz; es muß entschieden werden, ‚welche der Konnotationen des Modifikators für das Subjekt passt (*can fit*)‘“[1405] – und welche nicht. „Das zweite Prinzip korrigiert das erste: es ist ein Prinzip der *Fülle*: alle Konnotationen, die mit dem übrigen Kontext ‚vereinbar‘ sind, müssen dem Gedicht zugeschrieben werden: dieses ‚bedeutet alles, was es bedeuten kann‘“[1406]. Ist das erste Prinzip eines der Selektion und als solches (in erster Linie) negativ-kritisch, ist das zweite positiv-affirmierend; Kriterium ist jeweils die mögliche Kongruenz. Gerade an den Stichworten des Passens und der Kongruenz wird deutlich, wie die Analyse der metaphorischen Attribution und ihrer hermeneutischen Konsequenzen beständig zwischen zwei Extremen schwebt, indem sie entweder trivial wird (etwa weil „passen“ einfach ein anderer Name für mögliche Attribution wird) oder von ihr etwas verlangt wird, was von ihr sinnvoller weise nicht zu leisten erwartet werden kann (etwa die sprachliche Attribution über ein Korrespondenzverhältnis zu einem sprachunabhängig bestimmbaren Sachverhalt zu begründen). Was eine metapherntheoretische Analyse bzw. eine entsprechende Hermeneutik leisten können, ist die Explikation der im Metapherngebrauch implizierten Verstehensleistungen, womit gleichzeitig behauptet wird, dass eine außerhermeneutische Erklärung oder epistemologisch-methodologische Begründung nicht geleistet werden kann, wohl aber dass es innerhalb des Verstehens verschiedene methodische Verfahren und Explikationsstufen gibt. Nichts anderes will eine jede anspruchsvolle Theorie des hermeneutischen Zirkels behaupten, die diese als unhintergehbar voraussetzen muss. Auch das Verhältnis von Ganzem und seinen Teilen ist beispielsweise keine „Erklärung“ des Verstehensprozesses, wenn man darunter die Rückführung auf dem Verstehen äußerliche Elemente versteht, sondern eine explizierende Analyse im Sinne einer Beschreibung der einzelnen Verstehensmomente; für jedes dieser Elemente aber bleibt der Verstehensbegriff konstitutive Voraussetzung.

[1399] Lebendige Metapher, S. 155.

[1400] Lebendige Metapher, S. 160.

[1401] Lebendige Metapher, S. 160.

[1402] Lebendige Metapher, S. 161 mit Beardsley: Aesthetics, S. 141.

[1403] So Ricœurs Bezeichnung Lebendige Metapher, S. 161.

[1404] Lebendige Metapher, S. 161.

[1405] Lebendige Metapher, S. 162 mit Beardsley: Aesthetics, S. 144.

[1406] Lebendige Metapher, S. 162 mit Beardsley: Aesthetics, S. 144.

Beardsley nimmt hier auf literaturwissenschaftlichem Boden ein Problem in Angriff, dass uns in der neukantianischen Wissenschaftstheorie begegnet war, die im Anschluss an Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert bei der epistemisch-methodologischen Grundlegung der (im Gegensatz zu den „nomothetischen" Naturwissenschaften) „idiographischen" Geschichts- und Kulturwissenschaften fragt, wie ein individueller Gegenstand, ein individuelles Ereignis regelgeleitet bestimmt werden kann. Beardsleys Lösungsansatz bringt die kreative Aneignungskraft des Rezipienten in Anschlag, während die Kontextgebundenheit der Metapher (in Entsprechung zum poetischen Werk) die kritischen Grenzen absteckt. Dadurch wird der Konstruktionscharakter der metaphorischen Bedeutung zur affirmativen Größe, ohne dem relativistischen Verdikt zu verfallen.

Bevor wir auf dieses zentrale Problem zurückkommen, wollen wir uns zunächst noch einer weiteren Unterscheidung Beardsleys zuwenden, die Ricœur von ihm übernimmt und die ebenfalls für seine gesamte Metapherntheorie, ja für seine gesamte rezeptionsästhetische Spätphilosophie grundlegend wird. Ihr gemäß unterscheidet Beardsley innerhalb der „Bedeutung eines Werkes" zwischen der „Welt des Werkes" auf der einen Seite und dessen „sprachliche(r) Konfiguration (*verbal design*)"[1407] auf der anderen. Mit ersterer ist ein Wirklichkeitsbereich im weitesten Sinne des Wortes gemeint, der auch fiktive Charaktere umfassen kann; dieser Textwelt gehören alle sachhaltigen Fragen und Inhalte an, die ein literarisches Werk aufwirft. Dagegen bezeichnet die sprachliche Konfiguration eines Textes seinen Aufbau, Zusammenhang und Struktur in einem rein sprachlich immanenten Sinn. Ihr gemäß ist ein Text eine „strukturierte Totalität"[1408], denn der reinen Sinnstruktur selbst wird ja durch den Verweis auf Inhalte nichts zugefügt und weil sie auf der reinen Sinnebene durch letztere nicht modifiziert wird, bildet sie eine in sich vollständige Ganzheit. Ricœur bezieht diese Unterscheidung Beardsleys nun auf zwei ältere, so bekannte wie wirkungsmächtige Unterscheidungen der Philosophiegeschichte: die aristotelische Unterscheidung von mythos und mimēsis einerseits und Gottlob Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung andererseits. Wie bereits erwähnt hatte Aristoteles in seiner Poetik die poēsis auf die Konstruktion des mythos bezogen, mit dem hier weder eine literaturwissenschaftliche Gattung noch eine religionsgeschichtliche Kategorie gemeint ist, sondern die Struktur und der Aufbau einer Erzählung bzw. der Erzählverlauf („Fabel"). Der mythos ist insofern eine fiktive Gestaltung und bezeichnet den textimmanenten Sinn, deren Bedeutung sich aber durchaus auf Wirklichkeit beziehen kann, denn sie vollzieht eine „Projektion einer bewohnbaren möglichen Welt"[1409]; erst die Verwirklichung des Entwurfs im menschlichen Handeln und Erleiden wird als mimēsis bezeichnet.

Wie hängt nun diese Unterscheidung mit der von Beardsley analysierten Metaphernstruktur zusammen? Um diesen Zusammenhang zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, dass die Metapher kein Phänomen des Wortes, sondern der Rede ist und Beardsley sie dementsprechend literaturwissenschaftlich untersucht. Die Unterscheidung eines rein sprachimmanenten Textsinnes (mythos) vom Wirklichkeitsbezug der Textwelt (Bedeutung, mimēsis) wird erst dann getroffen, wenn vom normalerweise üblichen Bezug auf die Wirklichkeit der Textwelt abgesehen wird, weil dieser aus irgendeinem Grund unterbrochen wird. „Das Entscheidende ist, daß diese Frage (des immanenten Sinns, JT) auf der Suspendierung und den Aufschub der vorigen (d.h. der Bedeutung, der Textwelt, JT) beruht", denn nur so werden „*mythos* und *mimēsis* dissoziiert"[1410]. Genau dies ist bei der Metapher der Fall, wenn die gewöhnliche Denotation des Erstsinns bzw. der Primärbedeutung scheitert. Wie im Gedicht zunächst ein direkter Wirklichkeitsbezug verneint und das Interesse vielmehr auf die sprachliche Form und den Aufbau gelenkt wird (wie das die Literaturwissenschaften tun), so ist das auch bei der Metapher der Fall. Erst wenn dies geschehen ist, kann in beiden Fällen ein neuer Wirklichkeitsbezug generiert werden, indem die Textwelt bzw. die Sekundärbedeutung eine neue „Projektion einer bewohnbaren möglichen Welt" liefert. „Die Literaturkritik (…) suspendiert diese spontane Bewegung (zum Wirklichkeitsbezug der Textwelt, JT), bleibt beim Sinn stehen und nimmt das Problem der Referenz erst im Lichte der Sinnerklärung wieder auf"[1411]. Genau deswegen auch kann die Metapher als „*Miniaturgedicht*"[1412] bezeichnet werden. „Der Schriftsteller spricht somit nur deswegen mehrsinnig, weil er die Gegenstände, auf

[1407] Lebendige Metapher, S. 156.

[1408] Lebendige Metapher, S. 155.

[1409] Lebendige Metapher, S. 156.

[1410] Lebendige Metapher, S. 156.

[1411] Lebendige Metapher, S. 156f.

[1412] Lebendige Metapher, S. 158, Kursivierung dort.

die er sich bezieht, mit den Kennzeichen belehnt, die von den Sekundärbedeutungen seiner Rede entwickelt werden."[1413]

Dennoch bleibt die Hauptschwierigkeit bestehen, das Entstehen neuer Bedeutungsdimensionen nachvollziehbar zu machen. Machen wir uns das noch einmal an den Phasen der Metaphern- und Texterschließung klar. In der Rezeption eines Gedichts, eines fiktiven Werks oder einer Metapher wird im Lesen oder Hören eine (Selbst-) Negation des direkten („wörtlichen") Wirklichkeitsbezuges der denotativen Primärbedeutung vernommen. Dadurch rückt der rein sprachimmanente Sinn der Textstruktur, seine sprachliche Form ins Zentrum des Interesses; nur auf diese Weise können die kontextgenerierten Assoziationen (Konnotationen) trotz der scheiternden denotativen Primärbedeutung hervorgerufen werden.[1414] Diese Konnotationen können als *ad hoc* zu vollziehende Konstruktion von Ähnlichkeit verstanden werden, die eine neue Art und Weise des Weltverstehens und damit des Wirklichkeitsbezugs der Textwelt erschließt. Im Anschluss an Beardsley sieht Ricœur die Leistung der Metapher darin, durch das Scheitern der Primärbedeutung (Denotation^1) mit Hilfe der Konnotationen eine Denotation zweiten Grades (Denotation^2) zu etablieren.

Die Individualität der Metapher wird deswegen nicht zum Problem, weil sie durch ihre Kontextgebundenheit nicht nur generiert, sondern auch bestimmt wird. Ihre Individualität wird durch zwei Kontexte garantiert, durch die sprachliche Struktur der Metapher bzw. des Werks einerseits und dem Kontext des Rezeptionsvorgangs andererseits. Der Begriff des Kontextes hält die Metapher offen für „Konnotationen (…), die im Wesen der Dinge aufblitzen, um aktualisiert zu werden, und die darauf warten, vom Wort aufgefangen zu werden (…) ebenso wie bestimmte Teile seiner Bedeutung in einem künftigen Kontext"[1415]. An solche Formulierungen ist aber nun zumindest zweierlei fraglich. Einmal implizieren sie einen gewissen Eigenschaftsrealismus, dem gemäß Prädikate in einer außersprachlichen Wirklichkeit auftauchen, um von dort aus in die Sprache eingeführt zu werden. Zweitens drängt sich der Verdacht auf, dass auch Black und Beardsley „nicht wirklich von der Substitutionstheorie los(kommen)"[1416], nur dass es sich jetzt eben um die Substitution assoziierter Eigenschaften handelt. Daher ist Ricœur der Ansicht, dass ein Rückfall in die Substitutionstheorie zwar nicht der Nomentheorie, wohl aber der vorgegebenen Konnotationen nur dann vermieden werden kann, wenn wir „den Standpunkt des Hörers oder des Lesers einnehmen und das Neue einer aufblitzenden Bedeutung als die Augenblickschöpfung des Lesers behandeln."[1417] Wenn das der Fall ist, müssen wir die These von der Bestimmtheit der Metapher durch ihren Kontext noch einmal präzisieren und sagen, dass sie durch ihre Kontexte nicht bestimmt, sondern lediglich bestimm*bar* wird. Tatsächlich bestimmt wird sie nur jeweils im Vollzug der kreativen Rezeption. Die Grundproblematik der Bestimmtheit einer kreativen Metapher lässt sich daher so formulieren, dass die Metapher entweder tatsächlich lebendig, neu und kreativ ist und auf einmalig individuelle Weise metaphorische Zuschreibungen generiert, indem sie Konnotationen im Rezipienten evoziert, für die dann allerdings keine überindividuelle Geltung, sondern die dann allenfalls eine subjektive Gewissheit des Nachvollziehens beansprucht werden kann. Oder aber sie wird gemäß allgemeingültigen Regeln bestimmt bzw. bestimmbar und fällt nicht der Relativität anheim, dann aber ist schlecht einzusehen, warum diese Bestimmtheit durch denotative wie konnotative Eigenschaften nicht unmetaphorisch und exakt artikuliert werden können soll, und warum sie in diesem Fall nicht wieder unter das Substitutionsmodell fallen sollte.

Ein wichtiger Einwand ist schon an dieser Stelle gegen die Absurditätsthese zu richten, die Ricœur von Beardsley übernimmt und die so kennzeichnend für seine Metapherntheorie wird, dass diese insgesamt als

---

[1413] Lebendige Metapher, S. 157.

[1414] Die Konnotationen mit der sprachlichen Konfiguration des immanenten Sinns und die denotierende Primärbedeutung mit der Textwelt (Bedeutung) zu identifizieren, wäre dagegen ein übereiltes Missverständnis, denn die Konnotationen beziehen sich am Ende ebenso auf die objektive Textwelt (Bedeutung) wie die Denotationen auch. Allerdings bezieht sich umgekehrt das für die Metapher kennzeichnende Scheitern der denotativen Primärbedeutung auf die objektive Textwelt der Bedeutung. Nicht jedes Element der objektiven Textwelt (Bedeutung) ist denotierend, wohl aber gehören umgekehrt alle denotierenden Primärbedeutungen der objektiven Textwelt an. Die Pointe in Ricœurs Metaphernverständnis besteht darin, dass auch scheinbar fiktive und unmögliche Attributionen, die scheinbar nur sprachimmanenten „Sinn" haben, Wirklichkeit als objektive Textwelt erschließen können. Inwiefern die Unterscheidung von Denotation und Konnotation dafür wirklich hilfreich oder doch etwas verwirrend ist, ist eine andere Frage.

[1415] Lebendige Metapher, S. 163 mit Monroe Beardsley: The Metaphorical Twist, in: Philosophy and Phenomenological Research 22 (1962), S. 293-307, hier S. 300; deutsch in Anselm Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 120-141, hier S. 130.

[1416] Lebendige Metapher, S. 165.

[1417] Lebendige Metapher, S. 165.

Widerspruchs- oder Absurditätstheorie bezeichnet werden konnte. Ihr gemäß definiert Ricœur im Anschluss an Colin Murray Turbayne[1418] die Metapher geradezu als „kalkulierte(n) Kategorienfehler“[1419]. Mit dem Verweis auf einen Kategorienfehler oder eine „Kategorienverletzung“[1420] macht Turbayne eine Kritik Gilbert Ryles für die Metapherntheorie fruchtbar, die sich dagegen richtet, dass „Tatsachen, die zu einer bestimmten Kategorie gehören, in einer zu einer anderen Kategorie gehörigen Ausdrucksweise“[1421] formuliert werden. Der Grundgedanke ist schon aus Ricœurs früheren Schriften zur Symboltheorie bekannt, in denen er darauf verweist, dass erst eine (minimale) Negation des „wörtlichen“ Erstsinns die Emergenz des übertragenen Zweitsinns ermöglicht, wobei er das Scheitern nun im Fall der Metapher aber genauer als absurden Widerspruch von *Fokus* und *Rahmen* bestimmt und zur notwendigen Bedingung metaphorischer Prädikation macht. Beide Behauptungen, die Notwendigkeit des absurden Widerspruchs wie auch dessen Bestimmung als Kategorienfehler sind falsch, wobei freilich keinesfalls bestritten werden muss, dass beides der Fall sein *kann*. Ryle versteht unter einem Kategoriefehler gerade keinen inhaltlichen Widerspruch, sondern eine fehlerhafte Bestimmung des zugrunde liegenden kategorialen Rahmens. Weder „Achill ist ein Löwe“ noch „Man is a wolf“ sind Kategorienfehler, sondern lediglich inhaltlich falsch; rein theoretisch könnte ein Löwe Achill heißen oder der Mensch eine Unterart der Gattung Wolf sein. Dagegen ist es gerade kennzeichnend für Kategorienfehler, dass die vorausgesetzten Referenzklassen inkommensurabel sind. Weil ein inhaltlicher Vergleich damit aber unmöglich wird, kann ihr Wahrheitswert gar nicht bestimmt werden. Prädikationen und Vergleiche auf der Grundlage heterogener Kategorien sind nicht falsch, sondern sinnlos. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es nicht auch Metaphern geben kann, die auf der Kombination zweier Terme basieren, die unterschiedlichen Kategorien angehören („Mein Problem ist schwerer als die Titanic“), doch wird zumindest deutlich, dass dies keinesfalls notwendigerweise der Fall sein muss, und vielleicht nicht einmal die Regel ist. Darüber hinaus ist auch die Behauptung zweifelhaft, dass überhaupt ein Widerspruch vorliegen muss, auch wenn hier ebenfalls gilt, dass dies selbstverständlich der Fall sein *kann*. Und auch hier gibt es freilich auch Grenzfälle. Benutzt derjenige, der die Wohnungseinrichtung oder Lebensweise einer Person als „spartanisch“ bezeichnet, nur dann eine Metapher, wenn es sich bei diesem Menschen nicht tatsächlich um einen Spartaner handelt? Wohl kaum. Und es gab wohl auch Einwohner Spartas, die nicht „spartanisch“ (bzw. wie Spartaner in diesem Sinne) gelebt haben, so dass hier keine bloße Tautologie vorliegen würde. Eine englische Schlagzeile wie „Hunnen besetzen das neutrale Belgien“ spricht von der Armee des Deutschen Kaiserreiches als Angehörigen eines historischen asiatischen Volksstamms; ist sie bloß faktisch falsch, weil rein kontingenterweise keine Hunnen beteiligt waren, oder würde man sagen, dass dies aus historischen Gründen prinzipiell nicht der Fall sein konnte? Und wann genau ist eine solche „prinzipielle“ Unmöglichkeit als kategoriale zu bestimmen? Klar ist jedenfalls, dass man hier beliebige Übergangsbeispiele konstruieren kann.

Immerhin lassen sich zumindest zwei Konsequenzen ziehen. Zum einen, dass es bei der Rede von Widersprüchen vor allem um Vehikel oder Fokus geht, dem widersprochen wird und von dem doch der „metaphorical twist“ ausgeht. Von einer Selbstnegation der Metapher zu sprechen ist insofern missverständlich, als nur bestimmte Aspekte des Vehikels bzw. Fokus negiert werden, etwa die Denotation im Sinne der Festlegung eines Referenzobjekts. Wenn Achill als Löwe bezeichnet wird, sagt man damit zwar auch etwas über den kulturspezifischen, alltagssprachlichen Sinn von „Löwe“, dem offensichtlich Eigenschaften wie Mut und Stärke usw. zugesprochen werden. Aber als Referenzobjekt dieser Aussage muss eindeutig Achill identifiziert werden, nicht etwa irgendwelche bestimmten einzelnen empirischen Löwen (token) oder allgemeine, kulturell bedingte Löwenbegriffe oder Löwenvorstellungen (type). Daher kann Beardsley insofern zugestimmt werden, als nur die Konnotationen, nicht aber die Denotation auf das Referenzobjekt übertragen werden. Die Rede von einer doppelten Referenz (split reference) mag zum Teil der disparaten Verwendung des Referenzbegriffs geschuldet sein; auf der Ebene der Aussage jedenfalls ist sie unsinnig. Etwas weniger missverständlich kann man hier von einem asymmetrischen Verhältnis von Vehikel

[1418] Colin Murray Turbayne: The Myth of Metaphor, Yale: University Press 1962, S. 12.

[1419] Lebendige Metapher, S. 188, vgl. auch die Bezeichnung von Metaphern als „kalkulierten Irrtum“ (S. 27), „kalkulierte Irrtümer“ (S. 232) oder „kalkulierte Fehler“ (S. 246). Die durch Christian Strub bekannt gewordene Formel von den „kalkulierten Absurditäten“ findet sich m.W. bei Ricœur nicht, ist aber in deutlichen Anklang an ihn formuliert (Christian Strub: Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten, sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/München: Alber 1991).

[1420] Lebendige Metapher, S. 246; vgl. zum Kategorienfehler im Anschluss an Gilbert Ryle auch Lebendige Metapher, S. 27f, 30f, 114, 152, 187f, 227, vor allem aber S. 245-247.

[1421] Gilbert Ryle: Der Begriff des Geistes (1949), Stuttgart: Reclam 1969, S. 4f (die wichtigsten Ausführungen Ryles hierzu finden sich in der deutschen Ausgabe auf S. 14ff, 99ff und 279ff), die hier angeführte Stelle zitiert nach Lebendige Metapher, S. 187 (vgl. auch Lebendige Metapher, S. 245f).

und Tenor sprechen, denn der metaphorische Ausdruck im engeren Sinne, also das Vehikel beziehungsweise der Fokus, übernimmt immer Prädikatsfunktion und kann niemals das logische Subjekt sein.[1422]

Zum anderen aber müssen sich Erst- und Zweitsinn keineswegs widersprechen. Wird ein Mensch als Judas beschimpft ist dass in der Regel die Metapher für einen Verräter, auch wenn eine solche Namensgebung nicht prinzipiell unmöglich ist, ja selbst dann, wenn er tatsächlich Judas heißt. Auch ein Faultier kann ein Faultier sein, auch ein Kyniker ein Zyniker. Natürlich kann man nun allein diejenigen Ausdrücke als Metaphern bezeichnen, in denen solche Widersprüche tatsächlich vorliegen, und in der Tat hat man trotz der vielfältigen und oft widersprüchlichen Begriffsbestimmungen genau in dieser Nähe zum „wörtlich" empirischen Erstsinn häufig eine Eigenschaft des Symbols im Unterschied zur Metapher gesehen[1423], und in diese Richtung argumentiert ja auch Ricœur selbst. Dann wäre der Übergang zum Symbol fließend. Wenn Sven als Fuchs bezeichnet wird, handelt es sich möglicherweise um einen gewöhnlichen Aussagesatz, ist Sven ein Mensch, um eine Metapher; aber um was handelt es sich, wenn Sven der Name eines Fuchses ist? Der Fuchs ist ein Symbol für Schlauheit, Klugheit und Verschlagenheit, wenn aber ein Fuchs als Fuchs bezeichnet wird, könnte auch das eine Metapher sein. Zu zeigen, dass die Metapher ihre Bedeutung gerade aus dieser Kontradiktion bezieht, ist ein ungleich anspruchvolleres Ziel und es ist nicht ersichtlich, wie es auf diesem Weg erwiesen werden könnte, denn die Metapher müsste dann in einen sehr viel schärferen Gegensatz zum Symbol gebracht werden, als dies bei Ricœur in der Regel geschieht. Gemeinsam ist Symbol und Metapher jedenfalls eine Distanzierung vom Erstsinn, die sich zumindest graduell unterscheidet und freilich im Fall der Metapher bis zum scharfen Kontrast reichen kann, wenn auch der Begriff der Absurdität eine *ultima ratio* darstellen sollte. Das Symbol mag den Erstsinn inkludieren, doch geht es auch bei ihm nicht um diesen Erstsinn. Schellings Feststellung, der Mythos sei tautegorisch, lässt sich (mit Ricœur) völlig sachgemäß auf das Symbol beziehen, nicht aber auf die Metapher, die insofern immer etwas anderes „bedeutet", weil sie sich als Attribution auf etwas anderes, auf ein anderes logisches Subjekt bezieht.

Gerade weil das Symbol einen empirischen Erstsinn hat, hat es ein allgemeineres, abstrakteres logisches Subjekt (Denotat); denn dieses symbolisierte Denotat (oder Referenzobjekt) kann niemals mit dem empirischen Aspekt des Erstsinns koextensiv sein; das Symbolisierte schließt den Erstsinn eventuell mit ein, geht aber immer über das konkrete, empirisch beschreibbare Einzelding hinaus und bezieht sich auch auf die Gegebenheitsweisen, Assoziationen, Konsequenzen, Konnotationen usw. Die Metapher kann dagegen einen sehr konkreten einzelnen Sachverhalt attribuieren, gerade weil der Bildspender, also das Vehikel, niemals mit diesem logischen Subjekt (Denotat) verwechselt werden könnte. Der Unterschied zwischen beiden könnte genau darin liegen, dass das logische Subjekt, der Tenor oder das Denotat im Fall der Metapher eindeutig identifiziert sein muss, während das Vehikel zwar ebenfalls eindeutig sprachlich identifizierbar ist und ganz offensichtlich als Bildspender dient, die metaphorische Attribution selbst aber Aufgabe des Rezeptionsvollzugs, das eigentliche Interpretandum ist. Wenn Percy B. Shelley „her eyes" als „seashells" bezeichnet, weiß der Leser genau, was (ihre) Augen und auch Muscheln sind, die Herausforderung liegt in der Art der metaphorischen Beschreibung des einen durch das andere. Was die Metapher eigentlich bedeuten soll ist deswegen sprachlich nicht terminierbar, obwohl das logische Subjekt (Denotat) eindeutig identifiziert sein muss und auch das Vehikel, der Bildspender zumindest im anvisierten Aspekt bekannt und verstanden sein muss. Das Denotat (logische Subjekt) kann dagegen inhaltlich unbestimmt oder unverstanden sein, niemals aber un-identifizierbar; gerade die Metapher erschließt das Unbekanntere mit Hilfe des Bekannteren. Gegeben sind somit ein eindeutig identifiziertes Referenzobjekt als Bildempfänger und ein (zumindest partiell) bekanntes Vehikel als Bildspender. Die Interaktionstheorie sieht völlig zurecht, dass die metaphorische Attribution zwischen diesen beiden Polen vollzogen wird, ja dass die Metapher im Akt des Beziehens dieser Differenten aufeinander besteht, das deswegen keine Synthesis ist, weil sie kein Produkt fabriziert, in dem die Spannung aufgehoben wäre, die Synthesis also sozusagen niemals an ihr Ziel kommt und festgehalten wird, sondern sich zwischen beiden Polen hin und her spielt. Weil in diesem Rezeptionsvollzug die Zusammengehörigkeit und Passung allenfalls aufleuchten, nicht aber gestiftet werden kann, kann von einem Ereignis gesprochen werden. Dies alles mag bei theorie-konstituierenden Metaphern in den Wissenschaften anderes sein, deren „Unbeherrschbarkeit" allenfalls die Kehrseite ihrer Kreativität ist,

[1422] Strub: Kalkulierte Absurditäten, S. 359f; vgl. auch unten in § 3.3.3 die Kritik von Janet Martin Soskice.

[1423] So grundsätzlich etwa die bewährte und zuverlässige, einen vergleichenden Überblick gewährende Einführung in die Problematik von Gerhard Kurz: „Bei Metaphern ist unsere Aufmerksamkeit mehr auf Wörter gerichtet, auf semantische Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten sprachlicher Elemente. Bei Symbolen ist unsere Aufmerksamkeit auf die dargestellte Empirie gerichtet. Beim Symbol wird daher auch die wörtliche Bedeutung gewahrt, die Referenz des Wortes. Bei der Metapher wird sie okkasionell ausgedehnt. Bei Metaphern aktivieren wir ein Sprachbewußtsein, bei Symbolen ein Gegenstandsbewußtsein." (Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993, S. 73)

deren Bestimmungsvorschläge aber immer auf Verifikation bzw. Falsifikation und Operationalisierung, vor allem aber sprachliche Eindeutigkeit zielen. Die Interaktionstheorie kann manchmal aber auch die Thesen umfassen, dass erstens im metaphorischen Prozess Tenor und Vehikel erst gemeinsam das logische Subjekt der Metapher bilden, oder zweitens, beide Elemente mit einem Bedeutungsgewinn aus dem Prozess hervorgehen. Letztgenannte These ist für das Verstehen der Metapher unwichtig und zielt auf ein semantisches Folgeschicksal von Tenor und Vehikel, im sprachlichen Gebrauch nach ihrer metaphorischen Funktion. Die erstgenannte These dagegen hat durchaus Folgen für eine Hermeneutik der Metapher. Thema und logisches Subjekt ist in der Tat nicht allein der Tenor, sondern der durch das Vehikel prädizierte Tenor. Das kann aber nicht heißen, dass beide Faktoren gleichermaßen zur Identifikation des Referenzobjekts beitragen. Die Rede ist eindeutig von Achill und nicht von Großkatzen, so wie Shelley von den Augen der Geliebten sprechen, und nicht unser Wissen über Meeresmuscheln erweitern will.

3.2.2.6 „Referenz“ und metaphorische Wahrheit

Zum argumentativen Aufweis der wirklichkeitserschließenden Kraft der Metapher wie des Gedichts, ja fiktionaler Poetik insgesamt orientiert sich Ricœur an der semantischen Struktur der Metapher selbst. Wie ein direktes Verständnis des *Fokus* in seiner alltagssprachlichen, „wörtlichen“ Bedeutung scheitert, so wird auch dem Gedicht und der poetischen Fiktion ein direkter Bezug auf die Wirklichkeit abgesprochen. Damit wird die *particular veri* derjenigen Literaturtheorien aufgenommen, die die besondere Eigenart poetischer Sprache in ihrem Gegensatz zur alltagspragmatischen Weltbeschreibung darin sehen, die Wirklichkeit gerade nicht einfach abbilden zu wollen, sondern einem literarisch-ästhetischen Selbstzweck zu dienen. Wenn man mit Ricœur Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung auch auf Texte insgesamt bezieht, hat ein Gedicht zwar Sinn, aber zunächst keine Bedeutung. Das entspricht auch dem Selbstverständnis weiter Teile der Literaturwissenschaften, die primär an der sprachlichen Gestaltung interessiert sind, auch wenn inhaltlichen Aussagen, den jeweiligen Wirklichkeitsverständnissen und Werten damit natürlich noch nicht prinzipiell jede Relevanz abgesprochen wird. Das poetische Werk ist in sich sinnvoll und legitimiert sich nicht über irgendeine externe Funktion, jedenfalls nicht über eine repräsentierende Darstellung. So verstanden wird ihm eine direkte „Referenz“ im Sinne einer korrespondierenden extensionalen Bedeutung abgesprochen, auch wenn ihm ein Sinn zukommen mag. Auf diese Weise argumentieren schon Marcus Hester und Northrop Frye für eine „Suspension“[1424] von einem solchen repräsentierenden Wirklichkeitsbezug. Hester „vergleicht das Lesen mit Husserls *epochē*, die durch Suspendierung jeder Setzung der natürlichen Wirklichkeit das ursprüngliche Recht aller Gegebenheiten freisetzt; auch das Lesen ist eine Suspendierung alles Wirklichen und eine ‚aktive Hingabe an den Text’“[1425]. Die an Samuel Taylor Coleridges *„willing suspension of disbelief“* erinnernde „Hingabe an den Text“ entspricht dessen immanenter Selbstbezüglichkeit bzw. der Negation seines externen Außenbezugs, da der Text in seiner Textualität als solcher und das heißt seinem strukturellen Aufbau, inneren Sinnbezügen, kurz, seiner Konfiguration wahrgenommen werden will. Hester nimmt Husserls Begriff der *epochē* auf, „um ihn auf das referenzlose Spiel des Imaginären in der dichterischen Strategie anzuwenden“[1426]. Damit entspricht Dichtung dem, was Northrop Frye als zentripetale Ausrichtung bezeichnet. Frye unterscheidet eine „zentrifugal(e)“ Bewegung, „die uns aus der Sprache heraus, von den Worten zu den Dingen führt“ von einer „zentripetal(en)“, die umgekehrt die Richtung der „Bewegung der Worte zu den umfassenderen sprachlichen Konfigurationen hin, die das sprachliche Kunstwerk in seiner Gesamtheit ausmachen“[1427]. Diese textimmanenten Sinnstrukturen waren uns bereits begegnet; schon Frye bezeichnet sie mit dem Begriff, den Aristoteles in seiner Poetik für Aufbau und Struktur der „Fabel“ bzw. Erzählung benutzt und spricht mit ihm von „mythos“. Ricœur folgt ihm darin und macht den so verstandenen Mythosbegriff zu einem Grundbegriff seiner Narrationstheorie. Zunächst aber kommt ebenfalls im Anschluss an Frye ein weiteres Charakteristikum von selbstbezüglicher Dichtung hinzu, das geradezu als Inbegriff zentripetaler, nach innen gerichteter Poesie verstanden wird, nämlich das Gefühl oder genauer gesagt, die Stimmung. Allerdings versteht schon Frye die Stimmung – im Gegensatz zu einem bloßen Gefühl – keinesfalls als völlig unstrukturiert, muss die Stimmung doch engstens auf Inhalt und Form des Gedichts bezogen werden. „‚Die Einheit des Gedichts (…) ist die Einheit einer Stimmung (mood)’“[1428], zitiert Ricœur Frye zustimmend. Die poetischen Bilder „drücken diese Stimmung aus oder artikulieren sie’“. Dass darf aber nicht

[1424] Lebendige Metapher, S. 222.

[1425] Lebendige Metapher, S. 200 mit Marcus B. Hester: The Meaning of Poetic Metaphor, Den Haag: de Gruyter Mouton 1967, S. 131.

[1426] Lebendige Metapher, S. 222.

[1427] Lebendige Metapher, S. 222.

[1428] Lebendige Metapher, S. 223 mit Northrop Frye: Anatomy of Criticism, Princeton: University Press 1957, S. 80.

so verstanden werden, als repräsentiere das Gedicht nun doch eine Wirklichkeit, nur eben die besondere Wirklichkeit einer subjektiven Innenwelt. Stimmung ist nichts unabhängig existierendes, sondern sie „‚*ist* das Gedicht, nichts hinter ihm Seiendes'"[1429], wie Ricœur wiederum mit Frye sagt.

Nicht immer wurde die Metapher in traditionellen Metaphertheorien als vollständig paraphrasierbar verstanden, und ihre genuine und irreduzible, und damit unübersetzbare Besonderheit oft in ihrem emotiven Aspekt gesehen. Hierin bestärkte die frühe Analytische Philosophie die ansonsten gern kritisierten traditionellen Konzepte: Gemeinsam war ihnen vor allem die Behauptung der kognitiven Irrelevanz des metaphorischen Mehrwerts. Wenn nun aber der emotive Aspekt selbst konstitutiv für die hermeneutische Funktion sprachlich vermittelter Welterschließung sein sollte, so konnte dem „Gefühl" eine kognitive, ja ontologische Dimension zukommen. Sowohl die Unreduzierbarkeit metaphorischer auf terminologisch-unmetaphorische Sprache als auch ihre kognitiven Gehalte ergeben sich in diesem Fall beide aus dem gleichen Grund, dem Gefühl als metaphorischem Aspekt und hermeneutischem Modus der Gegebenheitsweise von Welt.

Wie nun aber im Fall der Metapher das Scheitern des „wörtlichen" Erstsinns die negative Bedingung eines metaphorischen Zweitsinns ist, will Ricœur nun auch die von Frye, Jakobson und anderen vorgebrachten Argumente gegen die Referentialität metaphorischer Rede nutzen, sie aber zur negativen Bedingung gelingender metaphorischer Referenz machen. Was für den Sinn gilt soll auch für die Referenz gelten. Daher muss er die grundlegende, aus dem Neopositivismus stammende erkenntnistheoretische Voraussetzung kritisieren, die die emotiven Aspekte der Sprache in die wirklichkeitsferne „Innerlichkeit" von Sprechern und Hörern verbannt. Hierzu müsste er zweierlei nachweisen. Einmal müsste gezeigt werden, dass eine Stimmung nichts bloß rein Subjektiv-Innerliches ist, sondern ein notwendiger Modus des Weltbezuges; und zweitens, dass man einer bestimmten Stimmung, wie etwa der nur scheinbar interessenlosen *theoria*, kein ausschließendes Privileg einräumen darf.

Als „Indiz für eine Seinsweise"[1430] darf eine Stimmung nicht auf das Innere des Menschen beschränkt werden. Eine solche Seinsweise ist nicht einfach ein Lebensstil, sondern ein Existenzial. Damit wird sie erstens als notwendige Struktureigenschaft des Daseins verstanden und zweitens nicht der Welt in eine wirklichkeitsferne Innenwelt gegenüber gestellt. Denn Welt ist gar nicht anders gegeben als in Form des In-der-Welt-seins. Dafür steht Heideggers Begriff der „Befindlichkeit"[1431], die als Modus des In-Seins die Art und Weise der „Erschlossenheit" von Welt ist.[1432]

3.2.2.4 Analogie und Ontologie

Die Analogie ist Grundlage der klassischen Substitutionstheorie der Metapher. Sie wird im traditionellen, auf Aristoteles zumindest aufbauenden Modell als ontologische Analogie verstanden, die die Ordnung des Seienden (Kosmos) in einer strukturierten Entsprechung (Isomorphie) zur Ordnung der Sprache (Logos) aufgefasst wird. So hat gemäß dem topologischen Sprachmodell[1433] jedes Wort seinen Platz, seinen Ort, je nachdem, welchem Seienden es entspricht. Nicht erst das Substitutionsmodell, sondern schon das zugrunde liegende topologische Sprachmodell bezieht sich offensichtlich in erster Linie auf Substantive (Nomentheorie), womit gleichzeitig schon eine Grenze deutlich wird. Wird nun im Fall der Metapher ein Wort durch das andere ersetzt (substituiert), so wird dies dadurch ermöglicht, dass es eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen beiden in genau demjenigen Aspekt gibt, der (etwa rhetorisch) betont werden soll. Die so verstandene Analogie bezeichnet eine bestimmte Menge von Eigenschaften, die beiden Substantiven zukommen. Die Stärke dieses Modells liegt in seiner scheinbar unmittelbaren Plausibilität; insbesondere in der Philosophiegeschichte ist von den verschiedensten Standpunkten aus gefordert worden, dass, wenn jemand darauf verweist, etwas sei nicht wörtlich, sondern metaphorisch gemeint, er dennoch angeben können müsse, was mit dieser oder jener Metapher denn stattdessen gemeint und ausgesagt werden soll. Das gleiche gilt insbesondere für Dichtung oder die Theologie, denn wenn etwa betont wird, dass

[1429] Lebendige Metapher, S. 223 mit Northrop Frye: Anatomy of Criticism, S. 80f.

[1430] Lebendige Metapher, S. 225.

[1431] Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), HGA Bd. 2, Halle: Max Niemeyer 1999, § 29; zitiert in Lebendige Metapher, S. 225.

[1432] Es ist zumindest unglücklich und missverständlich, sie als „eine" Weise der Erschlossenheit von Welt (In-Sein) zu bezeichnen, denn es ist nicht eine unter mehreren möglichen, sondern eine unter mehreren notwendigen Strukturelementen. Jeder Wirklichkeitsbezug, jedes In-Sein ist gestimmt.

[1433] Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, S. 58ff.

Schöpfungserzählungen keine historischen oder naturwissenschaftlichen Schilderungen seien, sondern uns etwas andere „sagen“ wollen, drängt sich die Frage auf, was das denn sein soll. Die Antwort auf diese Frage soll nun aber in terminologisch eindeutiger Sprache gegeben werden, weil man sich ansonsten durch die erneute Verwendung symbolisch-metaphorischer Sprache scheinbar nur im Kreis bewegt.[1434] Ist dies nicht möglich, wird der Metapher der kognitive Gehalt abgesprochen, ihre Besonderheit allenfalls emotiv, rhetorisch oder poetisch bestimmt, die Behauptung eines unartikulierbaren kognitiven Gehalts aber als Selbstimmunisierung kritisiert. Ricœur möchte nun beide Ansprüche miteinander vereinen und der Metapher sowohl einen kognitiven Gehalt zusprechen, als auch ihr Unreduzierbarkeit behaupten. Letzteres leisten emotive Metapherntheorien nur unter Verzicht auf ersteres, während die Substitutionstheorien (wie gesehen) umgekehrt ersteres unter Verzicht auf letzteres veranschlagen.

Wenn Ricœur nun im Gegensatz hierzu sowohl die Unreduzierbarkeit der Metapher[1435] wie auch ihren kognitiven Gehalt behaupten will, ja ihre Unreduzierbarkeit auf diese ihre kognitive Funktion begründen will, stellen sich sogleich nahe liegende Anfragen. Was soll unter einem kognitiven Gehalt verstanden werden, der gleichwohl nicht terminologisch explizierbar ist? Wie hängen ihr Gehalt und ihre hermeneutische Funktion mit ihren emotiven Aspekten zusammen? Muss nicht die Berufung auf ein Passungsverhältnis des konnotativen Zweitsinns des *Vehikels* oder *Rahmens* gegenüber dem *Tenor* oder *Fokus* ein Ähnlichkeitsverhältnis behaupten? Und warum sollte dann nicht explizierbar sein, worin es besteht?

Ricœurs Verhältnisbestimmung von metaphorischem Ausdruck und Analogie besteht in der Umkehrung der traditionellen Substitutionstheorie, in der die Analogie ontologische Voraussetzung der Metapher ist; er dagegen schließt von der semantischen Struktur auf die implizierte bzw. anvisierte Analogie[1436] zurück. Denn

[1434] Das wäre allerdings nur dann der Fall, wenn man erstens eine strenge Dichotomie von terminologischer und symbolisch-metaphorischer Sprache aufmacht und zweitens letzterer jede kognitiv erhellende Funktion von vornherein abspricht, was aber offensichtlich eine *petitio principii* darstellt. Vielmehr kann auch mit Hilfe von Geschichten, Beispielen, Metaphern usw. die betreffenden Sachverhalte und Fragestellungen erhellt werden, auch wenn die sprachliche Form nicht „terminologischer“ werden sollte. Entscheidend ist der Bestimmtheitsgewinn, der oft in einem einzigen anvisierten Aspekt besteht, der mit welchen Mitteln auch immer, erzielt wird. Um etwa eine Person zu charakterisieren, können nicht nur hilfreiche, sondern treffende Angaben gemacht werden, indem eine wichtige Episode aus ihrem Leben erzählt, ihre Lieblingsbücher, -filme, -musik, oder –tiere usw. aufgezählt werden; auch Angaben, die unter Umständen gar nicht der Wahrheit entsprechen, können einen treffenden im Sinne von authentischen Eindruck vermitteln, wie die betreffende Person auf ihre Umgebung wirkt.

[1435] An dieser Stelle sei – hoffentlich überflüssigerweise – noch einmal darauf hingewiesen, dass diese vereinfachende Redeweise von „der“ Metapher nur für einen Teil der Menge aller Metaphern zutrifft, denn sie betrifft diejenigen, die Ricœur ebenfalls vereinfachend „lebendige“ Metaphern nennt, die kreativ, kognitiv gehaltvoll, epistemisch und ontologisch relevant und unübersetzbar in terminologische Sprache sind. Das mag unter Umständen nur für einen kleinen Teil aller Metaphern gelten, weshalb auch solche Metapherntheorien wie die Substitutionstheorie oder emotive Theorien durchaus sinnvoll auf bestimmte einzelne Metaphern angewandt werden können. Der Anspruch Ricœurs muss es dagegen sein, dass im Fall der anspruchsvollen lebendigen Metapher das genuin Metaphorische der Metapher zum Vorschein kommt, ihre spezifische semiotische, semantische und hermeneutische Struktur und Funktion. Doch auch in diesen Fällen ist der Versuch einer vorsichtigen Auslegung keineswegs prinzipiell sinnlos, insbesondere muss sich derjenige, der zugunsten der Metapher auf die Grenzen terminologischer Sprache verweist, der Gefahr der Selbstimmunisierung und des Fideismus bewusst sein und ihr methodologisch entgegen wirken. Mit Fideismus ist hier die Gefahr derjenigen Metaphertheorien bezeichnet, die im (vielleicht nur indirekten) Anschluss an Wittgenstein darauf verweisen, dass eine einzelne Metapher nur innerhalb eines internen Verweisungszusammenhangs zugrunde liegender Bedeutungsbezüge, zugehöriger Weltzugänge, Handlungsoptionen und Lebensstile, verstanden werden kann, sich ihre Bedeutung und „Rationalität“ daher nicht im Rückgriff auf externe Kriterien begründen lässt. Das ist zwar u.U. hermeneutisch durchaus sinnvoll (und kommt in der Tat Ricœurs Sicht der Dinge teilweise nahe), doch müssen auch solche Metaphern, die ein gesamtes Wirklichkeitsverständnis inklusive einer praktischen Umgangsweise mit implizieren, sich hermeneutisch und pragmatisch über ihre Erschließungskraft und ihr Weltbewältigungspotential bewähren.

[1436] Das darf dann natürlich nicht so verstanden werden, als ob die Metapher doch wieder nur eine vorausgesetzte Analogie lediglich noetisch aufdeckt, während diese abermals im Sinne eines ontologischen Realismus unabhängig hiervon und dazu vorgängig wäre. Vielmehr muss die ontologische Dimension dynamisch verstanden werden, denn ihre Wirklichkeit ist zunächst nur problematisch, aber modal gesehen möglich. Die Metapher entwirft eine mögliche Realitätsauffassung. Das muss sofort gegen zwei mögliche Missverständnisse abgegrenzt werden. Erstens ist, was sie wahrnimmt, nicht zunächst ein Wirklichkeitsbereich, dem entsprechend in einem zweiten Schritt dann noch zu handeln ist; vielmehr implizieren sich die Erkenntnis von Wirklichkeit einerseits und die damit gegebenen Umgangsweisen mit ihnen umzugehen andererseits, denn die Unterscheidung von „theoretischer“ Erkenntnis und „praktischer“ Behandlung sind diesem hermeneutischen Weltverstehen gegenüber sekundär. Hermeneutik und Pragmatismus verweisen beide überzeugend auf den Sachverhalt, dass eine Sache zu erkennen heißt, zu wissen, wie man mit ihr umgeht, welche Konsequenzen sie für unser Handeln hat. Wissen ist ursprünglich Umgangswissen; rein theoretisches Wissen ist die Folge höchst erfolgreicher Rationalisierungsprozesse, d.h. der Abstraktion von historischen und individuellen Kontexten und praktischen Bewertungsinstanzen, Universalisierungen und Formalisierungen, traditionskritischer Begründungsanforderungen und vor allem des Bedürfnisses nach Funktionalisierung. Zweitens ist die Wirklichkeit nicht auf die rein passive Wahrnehmung des bereits bestehenden und damit zeitlich auf die Vergangenheit beschränkt,

wie die Interaktions- und Absurditätstheoretiker geht Ricœur vom metaphorischen Ausdruck aus, fragt aber anders als die meisten unter ihnen von da aus nach dem implizierten Analogieverständnis, ja sogar nach den ontologischen Implikationen und Folgen. Der gewählte Ausgangspunkt beim vorliegenden metaphorischen Ausdruck ist *hermeneutisch* und entscheidend für seinen gesamten Ansatz, der nicht als synthetische Konstruktionstheorie zum Metaphernaufbau verstanden werden darf, denn in einer solchen müsste jede Verwendung eines metaphorischen Ausdruck doch immer über eine vorauszusetzende Analogie begründet werden. Vielmehr geht er (ganz hermeneutisch) von der Positivität vorhandener Metaphern aus und fragt von hier aus analytisch nach den zugrunde liegenden semiotischen, semantischen und hermeneutischen Bedingungen und Zusammenhängen. Damit setzt er die Verstehbarkeit und „Rationalität" von Metaphern im gewissen Sinne bereits voraus und fragt nun nach den zugrunde liegenden Strukturen und den sich daraus ergebenden angemessenen hermeneutischen Umgangsweisen.

Die nicht nur ästhetische, sondern auch kognitiv gehaltvolle und praktische Handlungsperspektiven eröffnende Dimension der Metapher gründet auf ihrer welterschließenden Kraft. Um dieses noetisch-ontologische Potenzial der Metapher nachvollziehen zu können, muss der Zusammenhang von ihrer hermeneutischen Funktion und ihrer semantischen Struktur verstanden werden, weil diese jene erst ermöglicht. Ricœur leistet das durch seine Analyse des Aspektsehens oder des „Sehens-als". Er geht also auch hier vom metaphorischen Ausdruck aus, der etwas als etwas sehen lässt. Vom metaphorischen Ausdruck aus kann einerseits auf die semantische Analyse verwiesen werden, in der ein solcher Ausdruck einen Gegenstand als dieses oder jenes zu erkennen gibt. Andererseits kann aber auch nach den ontologischen Konsequenzen gefragt werden, die ein solches metaphorisches Aspektsehen impliziert. Denn – und dies kann uns als Leitthese dienen – ein „Sehen-als" impliziert und zeitigt immer ein „Sein-wie". So kann Ricœur im Anschluss an Marcus Hester seine Grundthese prägnant zusammenfassen: „‚*Sehen als*' *definiert* die Ähnlichkeit, nicht umgekehrt."[1437] Diese grundlegende These wird er auch in *Zeit und Erzählung* beibehalten[1438]. Mit der Formulierung soll darauf hingewiesen werden, dass es erstens einen notwendigen Zusammenhang beider Aspekte gibt, zweitens Ricœur keineswegs bestreiten will (oder kann), dass eine Ähnlichkeit (Analogie, Sein-wie) einer Metapher vorgehen und sie begründen kann[1439], dass aber drittens seine besondere Pointe darin liegt, Ähnlichkeit und Sein-wie als Folge des metaphorischen Aspektsehens (Sehen-als) erweisen können.

Die Frage nach Analogie bzw. Ähnlichkeit (Ähnlichkeiten besteht zwischen Entitäten, Analogien zwischen Relationen) als „Grund der Metapher"[1440] bezeichnet für Ricœur den „Übergang zwischen der semantischen und der hermeneutischen Ebene"[1441]. Das ist sinnvoll, denn erst die hermeneutische Ebene der Aussagen bietet (metaphorische) Prädikationen im Vollsinne, und doch bleibt die Ähnlichkeit wie auch die Metapher insgesamt an die Semantik der in Widerspruch zueinander stehenden Teilelemente von *Fokus* und *Rahmen*

während sich der Entwurf von Handlungsmöglichkeiten auf die Zukunft beschränken würde. Die Pointe des Ricœurschen Ansatzes wird erst dann erkannt, wenn man sieht, dass nicht nur die Wirklichkeitserkenntnis Folgen für unser Handeln, sondern auch umgekehrt die Erkenntnis von Handlungsoptionen ein Wirklichkeitsverstehen impliziert. Indem der handlungs-ermöglichende Charakter einer Sache erkannt wird, sie als eine solchermaßen zu behandelnde behandelt wird, stellt sie sich als genau so etwas heraus. Indem ich einen Holzstamm in seiner speziellen Form als möglichen Stützbalken erkennen und ihn eventuell als einen solchen einsetze, ist es völlig legitim zu sagen, dass er tatsächlich ein solcher ist. Das Verhältnis darf also nicht einseitig so verstanden werden, als hätte nur das theoretische Erkennen gegebener Wirklichkeit Folgen für das Handeln bzw. praktische Erkennen, sondern umgekehrt gilt auch, dass auch praktische Handlungsentwürfe Folgen nicht nur für die Wirklichkeitserkenntnis, sondern auch für die Wirklichkeit selbst hat. Deswegen übernimmt Ricœur von Aristoteles die ontologischen Konzepte von Akt und Potenz, um sein dynamisches Ontologieverständnis zu formulieren; ein Holzstamm ist ein potenzieller Stützbalken, doch erst in seiner Verwendung als solcher wird diese seine Wirklichkeitspotenz aktualisiert. Die bloße Metapher ist zunächst ein Entwurf, die Behauptung einer Möglichkeit. Sie wird ratifiziert, wenn sie sich entweder praktisch bewahrheitet, indem sich ihr Wirklichkeitsentwurf handelnd verwirklichen lässt, oder sie sich heuristisch bewahrheitet, indem sich mit ihrer Hilfe Wirklichkeit entsprechend erschließt und eröffnet, sich also Realitätsaspekte zeigen und durchschaut werden, die sonst unentdeckt blieben.

[1437] Lebendige Metapher, S. 206, eine Formulierung in Anlehnung an Marcus B. Hester: The Meaning of Poetic Metaphor, Den Haag: Mouton 1967, S. 183.

[1438] Die dreifache Mimesis, in Zeit und Erzählung, Bd. 1, S. 126.

[1439] Dazu seine zweite Leitthese seines Plädoyers für die Ähnlichkeit, „daß sie (die Ähnlichkeit, JT) nicht nur das von der metaphorischen Aussage konstruierte, sondern auch das sie Leitende und Erzeugende ist". (Lebendige Metapher, S. 181)

[1440] Lebendige Metapher, S. 147.

[1441] Lebendige Metapher, S. 9.

zurückgebunden: Nur hier, in diesem Widerspruch, wird eine paradoxe Ähnlichkeit generiert, die auf der Ebene der Aussage behauptet wird.

In Ricœurs Analyse der Ähnlichkeitsdimension von Metaphern werden diese in zumindest vier Hinsichten expliziert und transformiert.[1442] Erstens geht es nicht um die Ähnlichkeit einzelner Benennungen; entsprechend seiner Kritik an der Substitutionstheorie ist Ähnlichkeit keine Frage der Nomination, sondern der metaphorischen Prädikation, die mit Faktoren zustande gebracht wird, die zueinander in Spannung stehen. Trotz dieser Spannung stehen diese Faktoren in einem Passungsverhältnis, das die Rede von Ähnlichkeit legitimiert. Weil das genuin Metaphorische als Prädikation kognitiv gehaltvoll ist und eine kognitive Differenz etabliert, ist nicht nur ihr emotiver Anteil unübersetzbar. Ricœur behauptet sogar, dass für eine Spannungstheorie ihre Fähigkeit, Ähnlichkeiten sichtbar zu machen oder auch überhaupt erst zu erzeugen, noch wichtiger ist als die Rolle, die Ähnlichkeit in der Substitutionstheorie spielt.[1443] Zweitens zeichnet sich die Ähnlichkeit durch eine gewisse Paradoxität aus, denn sie bezeichnet sowohl eine passive Anschauungsweise (Intuition) wie auch umgekehrt einen aktiven Konstruktionsmodus; die Metapher bezeichnet gleichermaßen ein Finden wie ein Erfinden. Während die Epiphora[1444] die eher passive Wahrnehmung einer Ähnlichkeit bezeichnet, bezieht sich die Diaphora auf die Konstruktion von Ähnlichkeit[1445], doch entsteht die Metapher nach der Spannungstheorie erst durch das Zusammenwirken beider Momente. Ricœur fasst die Grundidee Wheelwrights folgendermaßen zusammen: Die „*epiphor* verbindet und verschmilzt die Begriffe durch unmittelbare Assimilierung auf der Ebene des Bildes; die *diaphor* geht vermittelt und durch Kombinierung getrennter Begriffe vor; die Metapher ist die Spannung von *epiphor* und *diaphor*.“[1446] Drittens nun ist auch ihr logischer Status paradox, wenn nicht gar widersprüchlich, denn sie behauptet trotz Widerspruchs- und Absurditätsthese dennoch einen sinnvollen Zusammenhang und damit gleichzeitig eine Differenz wie auch eine Identität, ein „ist“ wie auch ein „ist nicht“[1447]. Daher kann Ricœur auch mit Hegel geradezu eine „Einheit von Identität und Differenz“[1448] behaupten. Viertens umfasst schließlich seine Ähnlichkeitskonzeption ein radikales Neuverständnis von Imagination (im Anschluss an Kants produktive Einbildungskraft) und ikonischer Argumentation. Hier liegt dann auch der Grund, warum er die Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu sehen, aufzudecken und zu konstruieren, am ursprünglich visuellen Phänomen des Aspektsehens verdeutlicht, wie es zunächst in der Gestaltpsychologie untersucht und dann vor allem von Wittgenstein in seiner philosophischen Relevanz analysiert wurde.

3.2.2.5 Aspektsehen und „Sehen-als“

Schon Aristoteles hatte die Funktion der Metapher in ihrer Fähigkeit gesehen, etwas „vor Augen zu führen“[1449]. Die Erschließung von Metaphern über die Analogie zum „Bildlichen“ liegt nahe, vielleicht allzu nahe und bedürfte einer eingehenden Rechtfertigung; zumindest sollte man sich über die Tatsache der damit in Kauf genommenen Voraussetzungen, Folgen und blinden Flecke auch dann im klaren sein, wenn sie kaum zu überblicken sind. Jedenfalls ist auch die Rede von Metaphern als bildlicher Sprache eine solche Metapher, die sich behelfsweise für den Moment dadurch rechtfertigen lässt, dass sie wie andere Metaphern auch eine heuristische und hermeneutische Erschließungskraft an den Tag legt.

[1442] Zum Folgenden insgesamt Lebendige Metapher, S. 181-192; hilfreich auch James Fodor: Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguring of Theology, Oxford: Clarendon Press 1995, S. 156-163.

[1443] Lebendige Metapher, S. 182f.

[1444] Zur Unterscheidung von Epiphora und Diaphora Philipp Wheelwright: Semantik und Ontologie, in Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher, S. 112f.

[1445] Lebendige Metapher, S. 184f.

[1446] Lebendige Metapher, S. 243.

[1447] Zu dieser umstrittenen These vgl. die Entwicklung der Hauptidee aus dem Aspektsehen (Lebendige Metapher, S. 196-208) als Ermöglichung von Referenz der Metapher, wie auch fiktiver poetischer Werke überhaupt, seine Konsequenzen für den Begriff metaphorischer (und poetischer) Referenz aus der Negation der direkten Referenz ersten Grades (Lebendige Metapher, S. 219-251, insbesondere S. 238-251) und die Ausarbeitung der ontologischen Implikationen in der sechsten Studie (insbesondere Lebendige Metapher, S. 285-304). Zur Kritik etwa Janet M. Soskice: Metaphor and Religious Language, Oxford: University Press 1985, S. 87ff.

[1448] Lebendige Metapher, S. 198.

[1449] Aristoteles: Rhetorik, III, 10, 1410b 33; vgl. auch III, 11, 1411b, 24f.

Auch Bilder zeigen etwas, was von ihnen unterschieden ist. Paul Henle erläutert die Metapher so, dass „metaphorisch sprechen heißt, etwas anderes ‚*durch*' (through) einen wörtlichen Sinn (zu) sagen"[1450]. Damit wird die epistemologische Grundmetapher der Linse[1451] auf den Bereich der Sprache angewandt, wo diese Funktion spätestens seit Kant durch Kategorien und Schemata erfüllt wurde. Dass niemand jemals eine Kategorie gesehen hat, wir die Welt aber nur „durch" sie sehen und verstehen können, ist die Kantische Folgerung aus Humes empiristischen Einwand gegen den Versuch, Naturgesetze selbst „beobachten" zu wollen.

In einem vergleichbaren Sinne versucht auch die gegenwärtige Psycho- und Neurolinguistik zu zeigen, „how metaphors create categories – quickly"[1452]. Zwar ist sich die Psycholinguistik nicht immer aller ihrer philosophischen Vorannahmen, Abhängigkeiten und Implikationen bewusst, doch gilt das ja auch umgekehrt. In jedem Fall kann so durch empirische Versuche erhellend gezeigt werden, wie selbstverständlich wir mit Hilfe von Bildern und einfachen Begriffen Wörter, Assoziationen, Gefühle, Wahrnehmungen und (wiederum) Bilder ordnen und deuten, indem wir sie versuchsweise und *ad hoc* klassifizieren und zuordnen, was nichts anderes bezeichnet als den Versuch metaphorischer Prädikation. Schwierig und problematisch ist allenfalls die Frage nach philosophischen Konsequenzen, dem argumentativen Status solcher Untersuchungen, inwiefern ihnen prinzipiell Begründungslasten auferlegt werden können, noch bevor überhaupt gefragt werden kann, welche das sein könnten.

Marcus B. Hester[1453] schließt sich Henle grundsätzlich an, betont aber stärker als dieser das sinnliche Moment, das die Metapher noch näher an das Bild heranrückt. Das ist nur konsequent, denn schon für jedes Verstehen gilt der Grundsatz, dass Unbekanntes mit Hilfe von Bekanntem verstanden wird, weshalb sich Bilder, die oft den ersten und scheinbar unmittelbaren[1454] Eindruck einer Sache vermitteln, als Medien und *Vehikel* im Sinne Richards nahe legen. Vielleicht kann man im Anschluss an den Hinweis auf die schematisierende Funktion der Metapher und ihrer Nähe zur Sinnlichkeit Metaphern auch als paradigmatisierende Kategorien verstehen, wenn man unter einem Paradigma nicht nur Elemente einer Austauschklasse, sondern deren Bestimmtheit nicht durch eine abstrakte oder konventionell-arbiträre Regel, sondern durch einen beispielhaften Modellfall bestimmt. Ähnlich wie bei Kants Begriff des Symbols in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* steht die Metapher für ein Allgemeines (wie ein Allgemeinbegriff oder eine Kategorie), das aber an einem individuellen Einzelfall festgemacht und paradigmatisch illusitriert wird, ein individuelles Allgemeines also.

Es sind drei Einsichten Hesters, die für Ricœurs eigene Theorie zentral sind. Zunächst betont er (gegen Konventionalität und Arbitrarität von Zeichen) den engen Zusammenhang von Sinn und Sinnlichkeit im Fall der Metapher[1455]. Zweitens geht das gewöhnliche Zeichen in seiner referentiellen Funktion auf und wird keinesfalls selbst thematisch, wie dies bei der dichterischen Metapher der Fall ist. Im letztgenannten Fall wird die Aufmerksamkeit auch auf sie selbst gelenkt („looked at"), während erstere in ihrer Verweisungsfunktion sich selbst zum Verschwinden bringt („looked trough")[1456]. Etwas missverständlich ist diese Formulierung deswegen, weil soeben erst auch für die Metapher ihre Perspikuität betont wurde, die sie von einer reinen Selbstbezüglichkeit unterscheidet; es ist ja gerade Ricœurs Pointe, dass auch die Metapher referentielle Funktion hat. Zwar betont Hester mit diesem Aspekt den nicht-referentiellen Charakter der Dichtung, doch

[1450] Paul Henle: Metaphor, in Paul Henle (Hg.): Language, Thought and Culture, Ann Archor: University of Michigan Press 1958, S. 175, zitiert in Lebendige Metapher, S. 193.

[1451] Schon Black gebraucht ja bereits die Linse als Modell zum Verständnis der Metapher; die klassische Untersuchung zu Spiegel und Lampe als epistemologische Grundmodelle in der Neuzeit ist zum einen Meyer H. Abrams: Spiegel und Lampe. Die romantische Theorie und die Tradition der Kritik, München: Fink 1978, und zum anderen Robert Kearney: The Wake of Imagination. Ideas of Creativity in Western Culture, London: Routledge 1988.

[1452] Sam Glucksberg: How Metaphors Create Categories – Quickly, in Raymond W. Gibbs (Hg.): Cambridge Handbook of Metaphor and Thought, Cambridge: University Press 2008, S. 67-83.

[1453] Lebendige Metapher, S. 196ff.

[1454] Gegen diesen Satz müssen sogleich zwei Präzisierungen angemahnt werden. Erstens können auch begrifflich abstrakte und hoch komplizierte Sachverhalte hinreichend „bekannt" sein um als Metapher genutzt zu werden (man denke nur an die Rede von einem metaphorischen „Quantensprung"), vor allem individuelle Gewöhnung und kulturelle Verbreitung der geteilten Assoziationen spielen hier eine wichtige Rolle. Zweitens sind natürlich auch sinnliche Eindrücke bereits interpretativ strukturiert, doch spricht dies nicht gegen deren (relative) Unmittelbarkeit (Wo Kulturfremde oder kleine Kinder kurze Haare und weiße Schnürsenkel sehen, sehen Erwachsene Fremdenfeindlichkeit, Ausländer Gefahr usw.). Beide Einwände hängen zusammen, präzisieren aber den Satz allenfalls, statt ihm zu widersprechen.

[1455] Lebendige Metapher, S. 199.

[1456] Lebendige Metapher, S. 199.

räumt er ihm daher durch den nun folgenden Punkt der virtuellen Erfahrung wieder ein partielles Recht ein.[1457] Mit diesem dritten Punkt schließt sich Hester (und auch darin folgt ihm Ricœur) an eine zentrale Einsicht Susanne K. Langers an, nach der Dichtung eine „fiktive Erfahrung" ausdrückt bzw. die Möglichkeit eines „virtuellen Lebens"[1458] einführt. Es ist eine der zentralen Leistungen der Einbildungskraft, Situationen kontrafaktisch zu imaginieren bzw. zu antizipieren, um sie in ihren Handlungsmöglichkeiten durchzuspielen (daher auch die immer wieder betonte Bedeutung des Spielvermögens und der Simulation für die gesamte Kulturgeschichte, von Schiller, Mead und Gadamer bis Huizinga). Schon Aristoteles hatte die Bedeutung des virtuell-imaginären Sich-vorweg-Seins für menschliches Handeln und Sozialität erkannt, das dann von Heidegger unter dem Begriff der Sorge als integrale Grundkategorie des Daseins insgesamt analysiert wurde. Sämtliche drei Aspekte sieht Hester im Begriff des sprachlichen Ikons[1459] zusammengefasst.

Die entscheidende Vorarbeit Hesters besteht aber im Bezug dieser drei Aspekte der Dichtung bzw. Metapher auf das Aspektsehen, wie es Wittgenstein in seiner Betrachtung des „Sehens-als" entwickelt hat[1460]. Wittgenstein setzt sich im Anschluss an die Gestalttheorie mit Vexierbildern u.ä. auseinander und entdeckt die philosophische Relevanz interpretierenden Wahrnehmens. Warum man beispielsweise im Fall des Hasen-Enten Kopfes einmal einen Hasen, einmal eine Ente sieht, versuchten schon die Gestaltpsychologen verstehen; entscheidend aber ist die Frage, welche theoretischen Konsequenzen daraus gezogen werden. Die Relevanz der philosophischen Ausdeutung dieses Phänomens scheint aus der Einsicht in die Notwendigkeit von Interpretationsmustern schon im Fall der Wahrnehmung zu folgen, die hier besonders deutlich werden.

Es sind nun insbesondere zwei Folgerungen, die zwar nicht explizit in dieser Form von Wittgenstein selbst, aber doch im Anschluss an ihn formuliert werden. Erstens gilt: „Das ‚Sehen als' ist (…) halb Denken, halb Erfahrung."[1461] Natürlich ist einen Hasen oder ein Kaninchen zu sehen eine (visuelle) Erfahrung und damit primär rezeptiv. Was aber in diesen und anderen von der Gestaltpsychologie untersuchten Fällen deutlicher wird als in sonstigen visuellen Perzeptionen, ist die Notwendigkeit interpretierender Deutungsmuster. Wer keinen Hasen kennt, sieht nur ein Kaninchen, wer keines von beiden kennt, sieht nur Striche, Linien und Punkte. So wird die interpretierende und konstruktive Deutungsleistung deutlich, die die Erfahrung als einen Erfahrungsakt erweist; deswegen ist diese Erfahrung auch aktives „Denken", im Sinne aktiver Synthesisleistungen. Schon Kant spricht mit seiner Unterscheidung verschiedener Synthesisformen insbesondere in der ersten Fassung der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 von einer figürlichen Synthesis und schließt sich mit dem Hinweis auf die einheitsstiftende Wahrnehmung der sinnlichen Mannigfaltigkeit teilweise an Leibnizens Hinweis auf apperzeptiv verarbeitete, „kleine" Teilperzeptionen (petites perceptions) an[1462]. Aber erst die Gestaltpsychologie ermöglicht die genauere Unterscheidung der verschiedenen Interpretationsstufen, wie sie heute beispielsweise die Interpretationsphilosophie analysiert.[1463] Ricœur weist mit seiner Formulierung

[1457] „Daher ist auch die Leugnung des Referenzcharakters der Dichtung bei Hester nicht so unzweideutig wie es scheint; der Begriff der virtuellen Erfahrung führt indirekt wieder eine ‚relatedness' auf die Realität ein; (…) Hester erwägt sogar im Vorübergehen die von Hospers vorgeschlagene Unterscheidung zwischen *truth about* und *truth to*." (Lebendige Metapher, S. 202) John Hospers entwickelt diese Unterscheidung innerhalb seiner Ästhetik (John Hospers: Meaning and Truth in the Arts, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1948). Die Nähe der Unterscheidung einer „objektiven" kontextunabhängigen, universal-allgemeinen Aussagenwahrheit zur kontextsensitiven, handlungseröffnenden und subjektbezogenen Erschließungswahrheit könnte auch hier wichtige Einsichten zur Unterscheidung von Bedeutung (was etwas bedeutet) und Bedeutsamkeit (was etwas für jemanden bedeutet) ermöglichen.

[1458] Susanne K. Langer: Philosophy in a New Key, New York: MacMillian 1951; dt. Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt: Fischer 1965; Lebendige Metapher, S. 199f.

[1459] Auch hier wird also die eine ontologische Interpretation durch den ausdrücklichen Hinweis auf „die Ikone des byzantinischen Kultes" offen gehalten, der durch Ritus und Teilhabe freilich eher dem Symbol nahe steht. In die gleiche Richtung weist auch der Hinweis, den Ricœur mit Hester auf die Verwirklichung des Bildes gibt, das nicht einfach durch Synthesisleistung eines Subjekts zustande kommt, sondern das „geschieht (occurs)", sich also einstellt, bzw. sich ereignet (Lebendige Metapher, S. 200f).

[1460] Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt: Suhrkamp 1986, Teil II, § 11.

[1461] Lebendige Metapher, S. 204.

[1462] Diese nun alledings sehr vereinfachende Behauptung wäre genauer zu untersuchen und zu belegen. Gemeint sind insbesondere diejenigen Stellen der transzendentalen Deduktion der Kategorien, in denen Kant die interpretative Schematisierung schon der Wahrnehmung analysiert. So will sein Beispiel vom Zeichnen einer Linie nicht die Handlung an sich erläutern, sondern schon die Wahrnehmung als eine solche einheitsstiftende Apperzeption beschreiben (KrV, B 135f).

[1463] Siehe den Schlussteil dieser Arbeit.

von „halb Denken, halb Erfahrung“ aber darüber hinaus m.E. noch auf eine Besonderheit hin, die leicht übersehen wird. Die Erfahrung bleibt Erfahrung und in gewissem Sinne unmittelbar, trotz aller Vermittlungen. Schon Kant spricht nur in diesem Sinne von Erfahrung (die Abstraktion einer vorsynthetischen Gegebenheitsweise von Sinneseindrücken nennt er bekanntlich Empfindungen). Wer überhaupt einen Hasen sieht, sieht ihn unmittelbar. Das ist natürlich nicht zeitlich zu verstehen, sondern gegen die Vorstellungen einer schrittweisen Erschließung, eines progressiven sinnlichen Erkennens einer Figur oder Gestalt gerichtet. Diese Einsicht hat weit reichende Konsequenzen für das Verhältnis von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Bereich von Erfahrung insgesamt und von metaphorischen Erschließungsprozessen im Besonderen. Auch wenn das Wahrnehmungen über komplexe Interpretationsprozesse verlaufen, können diese doch so sehr internalisiert und automatisiert werden, dass etwa ein Arzt beim Blick auf computergenerierte Zahlen und Diagramme oder ein Seemann beim Blick auf Wolkenformationen unmittelbar zusammenzuckt oder aufatmet; sie wissen, was das *für sie* (bzw. den Patienten) „bedeutet“. Und: Nur weil bereits Interpretationsleistungen in Wahrnehmungsprozesse eingehen, können diese überhaupt expliziert und kritisiert werden. Sie ‚sehen’ komplexe Zusammenhänge ebenso unmittelbar, wie auch die Bewertung ihrer Konsequenzen ‚für’ uns, wie etwa Heideggers Schilderung des „Kathedererlebnisses“ zeigt.

Eine zweite zentrale Folgerung für die Metapherntheorie aus Wittgensteins Beispiel liegt im Begriff des Aspektes. Natürlich kann von ein und derselben Erfahrung Unterschiedliches ausgesagt werden und manchmal werden auch diese Unterschiede als unterschiedliche Aspekte bezeichnet. Die wirklich interessante Folgerung des Aspektsehens liegt allerdings darin, dass nicht nur unterschiedliches, sondern Gegensätzliches behauptet werden und beides je nach gewähltem Standpunkt richtig sein kann, ohne mögliche andere Aspekte auszuschließen.[1464] Man kann sowohl einen Hasen als auch eine Ente sehen, aber niemals beides gleichzeitig; die Figur „kippt“. Man könnte sie aber nur dann „vage“ nennen, wenn man darunter graduelle Uneindeutigkeit statt Mehrdeutigkeit versteht, denn je für sich genommen sind diese Deutungsmöglichkeiten eindeutig und bestimmt, daher wären Umschreibungen als Bedeutungsfülle oder Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten und Sinnpotentialen exakter.

Dass im spannungstheoretischen Metaphernverständnis anders als im substitutionstheoretischen nicht eine vorgängige Ähnlichkeit die Verwendbarkeit des metaphorischen Bildes für eine Sache verbürgt, sondern umgekehrt dieses jene, wird daher gerade im Aspektsehen deutlich. Ausgangspunkt ist etwa das Sehen eines Hasen oder einer Ente, von dort aus kann man sich auf die Suche nach Ähnlichkeiten machen. „Das Ähnliche, sagt Hester mit Nachdruck, ist das, was aus dem Erfahrungsakt des ‚Sehens als’ hervorgeht. ‚*Sehen als*’ definiert die Ähnlichkeit, nicht umgekehrt.“[1465] Damit ist die Ähnlichkeit kein vorgängiges und unabhängiges Entsprechungsverhältnis, sei es im Sinne eines ontologischen, erkenntnistheoretischen oder semantischen Realismus. Der Hinweis auf den Erfahrungsakt verlegt die Analogie in den Vollzug des Subjekts, der aber selbst dann nicht „bloß subjektiv“ ist, wenn man ihn an die Bestimmtheit qualitativen Erlebens[1466] im Gefühl knüpft. Verstanden als „mood“ (Northrop Frye) im Sinne von Heideggers Befindlichkeit und Stimmung, auf die Ricœur ausdrücklich verweist[1467], bezeichnen sie vielmehr modale Gegebenheitsweisen von Welt, sie zeigen „wie“ etwas ist bzw. gegeben ist. Das so verstandene Gefühl wird uns noch im Hinblick auf Wahrheitsfähigkeit und Referenz der Metapher beschäftigen und interessiert uns hier zunächst nur in seiner semantischen Relevanz, da es in seiner Gebundenheit an individuelle Kontexte und Subjekte Aspekte erst erschließt und bestimmt. Das ist genau deswegen nicht „subjektivistisch“ zu verstehen, als im Fall eines bloß subjektiven Urteils ausdrücklich zwischen den „wahren“ im Sinne intersubjektiv streng allgemeiner Eigenschaften eines Objekts, die ihm also immer und mit Notwendigkeit zugesprochen werden müssen einerseits und seiner bloß kontingenten Gegebenheitsweise anderseits unterschieden wird. Genau diese Möglichkeit wird aber im Fall der Metapher geleugnet, *Vehikel* und *Tenor* bilden tatsächlich eine Einheit, ohne dass der *Tenor* bzw. das logische Subjekt der metaphorischen Prädikation immer und mit Notwendigkeit auf solch metaphorische Art und Weise zugänglich sein müsste[1468]. Hester verweist auf Owen Barfields Bestimmung einer Metapher als „*a*

[1464] Hier drängt sich natürlich ein Vergleich mit dem schon von Johann Martin Chladenius 1742 in die Hermeneutik eingeführten „Sehe-Punktes“ auf (Chladenius: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, zitiert nach Hans-Georg Gadamer/Gottfried Boehm (Hgg.): Seminar Philosophische Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 71; vgl. Matthias Jung: Hermeneutik zur Einführung, Hamburg: Junius 2002, S. 47f).

[1465] So Ricœur: Lebendige Metapher, S. 206 im Anschluss an Hester: Meaning of Poetic Metaphor, S. 183.

[1466] Die Rolle qualitativen Erlebens und des phänomenalen Bewusstseins (im Sinne Thomas Nagels) nicht nur für jede „Äußerung“ des Menschen, sondern auch den Rückschluss von diesen Äußerungsprozessen auf das „Menschliche“ ist Thema von Matthias Jungs Anthropologischen Entwurf (Jung: Der bewusste Ausdruck).

[1467] Lebendige Metapher, S. 225 mit Verweis auf Heidegger: Sein und Zeit, § 29.

[1468] Das ist wohl nur bei der Katachrese der Fall.

deliberate yoking of unlikes by an individual artificer“[1469]. Ricœur zieht hieraus weit reichende Konsequenzen, die die Grundlagen für seine Folgerungen im Hinblick auf die referentiellen und insbesondere ontologischen Dimensionen der Metapher bilden. „Hester kann daher mit Recht sagen, daß das ‚*Sehen als*' die Vereinbarkeit einer Spannungs- und einer Verschmelzungstheorie ermöglicht. Ich gehe noch weiter: die *Verschmelzung* von Sinn und Imaginärem, wie sie für den ‚ikonisch dargestellten Sinn' charakteristisch ist, ist die notwendige Ergänzung einer Theorie der Wechselwirkung.“[1470]

Während die Interaktionstheorie vor allem den konstruktivistischen Aspekt betont, verweist das intuitive Moment der Wahrnehmung stärker auf die Verschmelzung. „In dieser Hinsicht bezeichnet die Wechselwirkung nur die Diaphora. Die eigentliche Epiphora ist etwas anderes. Sie kann nun aber nicht ohne Verschmelzung, ohne intuitiven Übergang erfolgen. Das Geheimnis der Epiphora scheint damit durchaus in dem ikonischen Charakter des intuitiven Übergangs zu liegen.“[1471] Im epiphorischen Moment der metaphorischen Wirklichkeitswahrnehmung wird das unleugbar konstruktionistische Moment der Metapher überhaupt erst ratifiziert, indem sich ihre hermeneutische Erschließungskraft und Wahrheitsfähigkeit erweist. Für die Einbildungskraft bedeutet dies, dass sie zwar besonders im aktiven Konstruieren hervortritt, sie selbst aber gerade nicht „gemacht“ werden kann, sondern in Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozessen passiv aktiviert *wird*; die „Tiefendimension des Imaginären“ kann trotz aller Aktivität nur erschlossen werden. Wie das Gefühl als sein Indikator ist die Einbildungskraft Vermittlungsinstanz in den angesprochenen „Übergängen“ zwischen Zuständen des Subjekts, Aktivität und Passivität, subjektiven Zuschreibungsakten und objektiven Eigenschaften. Solche Ausführungen sind ohne die ontologischen Voraussetzungen einer hermeneutischen Subjektivität des In-der-Welt-seins im Anschluss an Heidegger kaum zu verstehen. Nur weil und nur wenn das Dasein als In-Sein der Welt nicht gegenüber steht, sondern mit seinem Verhalten, Verstehen der Welt identisch ist, es also ein faktisch-verstehendes „Verhältnis“ (Kierkegaard) ein In-Sein als „Zwischen“ ist, sind Verstehen, Einbildungskraft und Gefühl nichts rein Subjektives, sondern konstituieren immer schon Weltlichkeit, wie irrtumsanfällig und vorläufig auch immer. „Der metaphorische Sinn als solcher lebt von der Tiefendimension des Imaginären, das vom Gedicht freigesetzt wird.“[1472] Dieses „Gefühl“ ist gemäß den Stimmungen in Heidegger Befindlichkeitsbegriff als Gegebenheitsweisen von Welt zu verstehen. Gefühle und Stimmungen (bei Heidegger deutlicher zu unterscheiden als hier) liefern keine Informationen über die Welt, sondern zeigen, wie eine Sache (oder auch das Leben oder die Welt) hingenommen werden kann, auf welche Weise die Welt gesehen und behandelt werden kann. Darauf hatte schon Dilthey verwiesen, wenn er dem ästhetischen Erleben die Fähigkeit zuspricht, zwar nicht die jeweiligen Einzelbedeutungen, wohl aber deren Bedeutsamkeit zu erschließen, d.h. die Art und Weise, wie etwas gesehen werden kann und was das für den Betrachter bedeutet. Wenn hier das Gedicht als Auslöser einer „Tiefendimension des Imaginären“ bezeichnet wird, so könnte Dilthey diesen Sachverhalt so formulieren, dass ein Ausdruck ein fühlend-erlebendes Verstehen vermittelt, das eine Art Kommentar einer Sichtweise in Bezug auf etwas angemutet (G. Misch) wird. Damit wird nicht gefragt: Hat diese Sache folgende Eigenschaften (und seien es „metaphorische“)? Sondern: Lässt sich die Sache auch auf solche Weise sehen und beurteilen? Ist die Art und

[1469] Owen Barfield: Poetic Diction. A Study in Meaning (1928), London: Faber and Faber 1952, S. 81, zitiert bei Hester: Meaning of Poetic Metaphor, S. 27, zitiert in Lebendige Metapher, S. 207.

[1470] Lebendige Metapher, S. 207.

[1471] Lebendige Metapher, S. 207.

[1472] Lebendige Metapher, S. 207; solche Formulierungen erinnern deutlich an die Rolle der Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) der ersten Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* von 1781. Insbesondere aber sind die Spuren von Heideggers Kantinterpretation deutlich, der nicht nur (wie im Kapitel zu Heidegger bereits erwähnt) die Version der Deduktion in der ersten Auflage derjenigen der zweiten vorgezogen, sondern hier insbesondere die Einbildungskraft als Einheitspunkt der Subjektivität herausgearbeitet hat (Kant und das Problem der Metaphysik (1929), GA 3, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1973[4]). Der Zusammenhang von Einbildungskraft und Zeit, den Kant im Schematismuskapitel entwickelt und wie er in Heideggers Kantbuch nachgezeichnet wird, hat schon Lesern wie J.-P. Sartre den Zugang zu Heideggers eigenem Ansatz in *Sein und Zeit* erschlossen. Wie wichtig das Thema der (Kantischen) Einbildungskraft für den frühen Heidegger war, zeigt schon der Umstand, dass die Dissertation von Hermann Mörchen (der später Grundlegendes zum systematischen Verhältnis von Heidegger und Adorno veröffentlicht hat) zu diesem Thema neben der Gnosisarbeit von Hans Jonas die einzige von Heidegger betreute Dissertation aus seiner Marburger Zeit ist. Zur Kritik dieses Ansatzes hat schon Ernst Cassirer auf der Davoser Disputation Wichtiges vorgebracht, die darum in neueren Auflagen als Anhang zum Kantbuch Heideggers angefügt ist. Die systematisch und historisch wichtigste Auseinandersetzung mit Heideggers Kantinterpretation ist weiterhin die Rezension der zweiten Auflage des Kantbuches von Dieter Henrich: Über die Einheit der Subjektivität, in: Philosophische Rundschau 3 (1955), S. 28-69. Nur aus dieser Problemgeschichte heraus sind dann auch Ricœurs Versuche einer Verhältnisbestimmung von Einbildungskraft und Zeitlichkeit, wie er sie in den Bänden von Zeit und Erzählung unternimmt, zu verstehen (Susanne Kaul: Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur, München: Fink 2003, S. 57-92).

Weise deines Bezugs (samt Implikationen) zu der nun thematisierten Sache „a“ (=Bildempfänger, Tenor) nicht so ähnlich einzschätzen wie dein Bezug zu „b“ (Bildspender, Vehikel)? Sind die Konsequenzen von „a“ und die Möglichkeiten deines Umgangs damit so ähnlich wie die dir bereits bekannteren Konsquenzen und Umgangsmöglichkeiten von „b“, so dass sich „a“ gegenüber auch ähnliche Gefühle einstellen? Kommt es zu signifikanten Reaktionen (Erleben, wiederum mit dem Gefühl als Index), drängt die neue Sichtweise von „a“ die Einbildungskraft auf Ausdruck (sei es in Sprache oder Verhalten), wobei die Einbildungskraft vom ausdrückenden Gedicht aktiviert und durch die kommentierende Gefühlsqualität gelenkt wird. Das also meint Ricœur, wenn er sagt, dass die „Teifendimension des Imaginären“ vom Gedicht „freigesetzt“ wird. Natürlich können das durchaus auch mal gemeinsame Eigenschaften von „a“ und „b“, Tenor und Vehikel sein, aber dann wäre diese prinzipiell benennbar und die Metapher in wörtliche Sprache übersetzbar. Aber bereits wenn es (wie es meist der Fall ist) um die Art des Bezugs und bewertenden Einschätzens einer Sache geht, zu der die Metapher verhelfen sein soll, ist das nicht mehr möglich, da bereits qualitatives Bewusstsein unübersetzbar ist. Wie eng der Zusammenhang von Urteilsvermögen, Evidenzbewusstsein und Gefühlen ist, ist in den letzten Jahren von neurobiologischer und philosophischer Seite immer deutlicher herausgearbeitet worden. Was man den Zusammenhang von theoretischen Sachverhaltsurteilen und praktischen Werturteilen nennen könnte, wurde bei aller Heterogenität der Positionen von Dilthey, Rickert und Heidegger (und auf seine Weise auch Blumenberg) Bedeutsamkeit genannt. Die von Ricœur beschriebenen Metaphernfunktionen können als Bedeutsamkeitsfunktionen beschrieben werden, die handlungsrelevant sind, indem sie die Sicht auf Welt und Selbst verändern.

Diese Überlegungen sind auch für Ricœurs Verständnis narrativer Identität richtungweisend. Das Gefühl ist dabei Indikator und Vermittlungsinstanz; es ist weder bestimmt noch unbestimmt, sondern ermöglicht Bestimmbarkeit. Die „Expressivität“ einer Metapher oder eines Gedichts kann jedenfalls nicht heißen, dass in ihr bzw. ihm eine bereits bestehende „subjektive“ Wirklichkeit des Innenlebens lediglich dargestellt wird (Repräsentationsmodell). Im Streit zwischen einem so verstandenem „Detectivism“, der vorhandenes Innenleben lediglich aufdeckt und darstellt und einem „Constitutivism“, der es konstruiert (David Finkelstein[1473]) kommt ihr nach Ricœur eine zentrale Rolle zu. Um dies zu verdeutlichen zitiert er zustimmend Gaston Bachelards phänomenologische Untersuchungen zur Imagination. Das „dichterische Bild ‚wird ein neues Sein in unserer Sprache; es drückt uns aus, indem es uns zu dem macht, was es ausdrückt; anders gesagt, es ist zugleich das Werden eines Ausdrucks und ein Werden unseres Seins.‘“[1474] Weder ist das Gefühl völlig unbestimmt, noch auf vorsprachliche Weise so bestimmt, dass eine repräsentierende Adäquation zum Kriterium angemessener sprachlicher Bestimmungen werden könnte. Allenfalls könnte man von einer Ko-Respondenz im wörtlichen Sinne sprechen, denn hier antworten beide Elemente aufeinander, sie verstärken und profilieren sich gegenseitig, so dass man von einem Prozess gegenseitiger Ausdifferenzierung sprechen könnte. Die metaphorische Artikulation versucht die noch so minimale Bestimmtheit des Gefühls aufzunehmen und auszudrücken, das Gefühl wiederum reagiert auf solche Artikulationsversuche durch positive und negative Rückkoppelungen. Ähnlich wie in Diltheys Beschreibung der Bildmetamorphose besteht auch hier das Verhältnis eines hermeneutischen Zirkels, der besser als Spirale verstanden werden sollte, denn weil sich beide Seiten verstärken, kommt es zu einem gegenseitigen Bestimmtheitsgewinn, man muss sogar sagen: Seinsgewinn. Denn ohne Artikulation würde es manche Gefühle gar nicht geben, oder doch nicht so geben, wie sie sind; das gleiche gilt aber auch umgekehrt. Daher spricht Ricœur vom „Leitfaden des ‚Widerhalls‘ des dichterischen Bildes in den Tiefen der Existenz“[1475]. Auf diese Weise nimmt er mit dem Modell der Resonanz ein zentrales Konzept gegenwärtiger Ästhetik und Religionsphilosophie auf, das schon in seiner Symboltheorie eine Rolle spielt. Dort spricht er von „kosmischen Resonanzen bis hinein ins reflexive Bewusstsein“, denn „das ‚Heilige‘ am ‚Kosmos‘ oder in der ‚Psyche‘ zu manifestieren ist ein und dasselbe“[1476]. Wie das Gefühl Indikator metaphorischen Sinns ist, so können auch umgekehrt äußere Erscheinungen Rückkoppelungen im Subjekt erzeugen. Im Fall von Symbolen sprechen wir von ästhetischer oder religiöser Erfahrung, wenn Sinn und Sinnlichkeit, Symbol und Symbolisiertes in einer Einheit bestehen, die erst *ex post* zwischen Erst- und Zweitsinn unterschieden werden kann, wenn sich die Möglichkeit eines rein empirisch-materialen Erstsinns einerseits und eines rein geistigen Bedeutungssinns (Selbstbewusstsein) andererseits ergibt. Subjektivitätstheoretiker würden hier vor allem auf das Fürsichsein verweisen, wonach sich das Subjekt in allen Erfahrungen und Verhältnissen in einem doch noch engeren Selbstverhältnis erlebt. Auf

[1473] David H. Finkelstein: Expression and the Inner, Harvard: University Press 2003.

[1474] Gaston Bachelard: Die Poetik des Raums, Frankfurt: Suhrkamp 1975, S. 17; zitiert in Lebendige Metapher, S. 208.

[1475] Lebendige Metapher, S. 208 unter Verweis auf Eugène Minkowski: Vers une cosmologie, Paris: Aubier 1936, Kap. IX.

[1476] Symbolik des Bösen, S. 19

diesem Hintergrund wird dann kontrastiv der Gedanke des Nicht-Ich generiert, so dass Subjekt und Objekt in gewissem Sinne gleichursprünglich sind. Symbol und Metapher bezeichnen diejenigen Vermittlungsformen, in denen der ursprüngliche Zusammenhang der Relate zwar unterschieden, aber niemals getrennt ist, wobei die Einheit einmal als ursprüngliche Einheit, einmal als überwundene Differenz gedacht wird. Im Fall des Symbols erscheint die Einheit als ursprünglich, weil exakt die gleiche Differenz immer schon überwunden, ja latenziert und vergessen gemacht wird, die bei der Metapher so unübersehbar herausgehoben wird, dass die Einheit zunächst kaum vorstellbar erscheint. Im Fall der Metapher ist die Differenz von vornherein gegeben, sie fängt mit ihr an und wird aus ihr konstituiert. Der Zusammenhang ist nicht konventionell festgelegt, wie in formalen Sprachen, sondern es besteht ein überraschendes Passungsverhältnis, das von Ricœur analog genannt wird.[1477] Das Gefühl zeigt dieses Passungsverhältnis an; zwar kann es nicht seinerseits den Ausdruck strukturieren oder „bestimmen", aber es ist andererseits weder reine Unbestimmbarkeit, noch einfach ein bivalentes Passen oder nicht Passen, denn das Gefühl reagiert und begleitet verstärkt oder geschwächt, verstärkend und schwächend, und genau deswegen kann der Ausdruck präziser, dichter, treffender werden. Ricœurs Metapherntheorie ist insbesondere für ihre Rehabilitierung von kognitiven, ja ontologischen Ansprüchen bekannt geworden. Wirklichkeitsbezug, Analogie und Ontologie werden über das In-der-Welt-sein begründet, welches sie konstituieren, so dass sich ein ontologisches Gefälle ergibt, denn im metaphorischen Selbstverstehensvollzug wird die Metapher als mindestens ebenso wirklich verstandende wie das durch sie gestiftete eigene In-der-Welt-sein. An den Metaphern kann man lernen, wie jedes Dasein, jedes „Leben" (Dilthey) sprachlich vermittelt ist (narrative Identität), indem sie inhaltliche Selbstbestimmung *durch* Wirklichkeitserschließung ermöglichen. Das von der Gestaltpsychologie und Wittgenstein inspirierte Aspektsehen, das man auch mit Hilfe von Cassirers Ausdrucksverstehen verdeutlichen kann, ist der Schlüssel zu diesen Leistungen der Metapher. Auf der Seite der behaupteten Wirklichkeitserschließung kann durch sie gegen den Vorwurf des Konstruktivismus gezeigt werden, wie trotz aller konstruktiven Vermittlung Wirklichkeit dennoch ‚unmittelbar' erschlossen werden kann. Dadurch werden diese konstruktiven Deutungen zwar nicht einfach „verifiziert", aber deutlich, dass sie nicht einfach auf etwas rein „Subjektives" reduziert werden können, in ihnen der Umgang mit noch so vagen und ungesicherten Ursprungs- und Ganzheitsdimensionen zumindest symbolisiert wird, da aufgrund des Handlungsdrucks Orientierungsversuche in praktischer Hinsicht unvermeidbar sind. Auf der Seite des Selbstverstehens drückt sich diese Unmittelbarkeit im Gefühl aus. Die zu erschließende Wirklichkeit mag zunächst unbekannt und unabschätzbar sein, der Bildspender (Vehikel) ist es nicht. Ich weis, was es für mich heißt, wenn Wirklichkeit *als* so oder so metaphorisch bestimmt wird.[1478]

3.2.2.6 Ausblick: Rezeptionsästhetik und dreifache Mimesis

Mit seiner Metapherntheorie nimmt Ricœur noch einmal einen grundlegenden Richtungswechsel vor, der aber erst in der rezeptionsästhetischen Hermeneutik von *Zeit und Erzählung* voll realisiert wird, und der vor allem in zweierlei Hinsicht gewichtige Konsequenzen hat. Einmal wird durch die Betonung des epiphorischen und des diaphorischen Moments wie dann vor allem auch in seiner Theorie der Textrezeption dasjenige Element ausgebaut, welches in den früheren Schriften zur Symboltheorie durch die Notwendigkeit einer zumindest „minimalen Hermeneutik" gegen einen naiven ontologischen Realismus nicht immer ganz eindeutig ins Feld geführt worden war. Zweitens aber wird das Metaphern- und Textverstehen als spezifische Bedingungen des Selbstverstehens entwickelt. Metaphern erschließen die Wirklichkeit auf eine bestimmte Weise, nämlich „als" so und so auffassbar und lebbar. So können herausfordernde Situationen „als (x)"

[1477] Im Hintergrund dieser Unterscheidungen steht eine Orientierung an Ernst Cassirers Unterscheidung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion (Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1: Die Sprache (1923), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1953, S. 134-148).

[1478] Mit dieser Lesart von Religion als besondere Perspektive auf Leben und Welt im Sinne von Ausdruckswahrnehmung und vermittelter Unmittelbarkeit wird hier bewusst ein alternativer Weg zu Vorschlägen wichtiger Vertreter sprachanalytischer Religionsphilosophie eingeschlagen, wie sie im Anschluss an Richard M. Hare entwickelt wurden, der Religion als eine besondere Art von „blik" ansieht (so hilfreich und anregend viele Einzelargumente auch sind); zu Hare immer noch aufschlussreich Ingolf U. Dalferth (Hg.): Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München: Kaiser 1974, S. 35-59; 87ff; auch Hugh O. Jones: Die Logik theologischer Perspektive. Eine sprachanalytische Untersuchung, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1985, S. 36-47, sowie S. 48-67 (zu John Hicks „Erleben-als"), S. 69-85 (zu Ian Barbours „Interpretieren-als") sowie S. 87-139 (zu Wittgensteins „Aspekt-Sehen"); schließlich Johannes Hartl: Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache, Berlin: Lit Verlag 2008, S. 301-327; Hartmut von Sass: Aspekte sehen und religiöser Glaube, in: Zwischen den Zeichen. Ingolf U. Dalferth zum 60. Geburtstag (Hermeneutische Blätter 1/2 [2008]), S. 262-273.

gedeutet werden, was impliziert, dass sie auch „als (x)“ behandelt, empfunden und bewältigt werden. Mit seiner Metapherntheorie zielt Ricœur nicht nur auf eine Überwindung alternativer Ausschließlichkeitsverhältnisse von Konstruktion und Rezeption, sondern auch von Denotation und Konnotation, Rationalität und Gefühl sowie theoretischen Erkennen (Deskription) und praktischen Handeln (Präskription), wobei die genannten Aspekte eng miteinander verknüpft sind. So erschließt das Gefühl durchaus auch Wirklichkeit, deren metaphorische Erschließung wiederum nicht rein theoretisch ist, sondern als praktische Handlungsmöglichkeiten aufweist, wie mit dieser Wirklichkeit umgegangen werden kann, was wiederum Gefühle auslöst. Ricœur konzipiert diese Erschließungsprozesse als Entwürfe möglichen In-der-Welt-seins. Sie sagen gleichermaßen Zentrales aus über die Welt wie den Menschen. Auf diese Weise kann verstanden werden, warum Metaphern, aber auch fiktive Texte insgesamt, bedeutsam werden können. Einmal ermöglichen sie eine Orientierung in der Welt, die zwar nicht das „Wesen“ der Dinge und ihre „objektive“ Bedeutung vermitteln muss, durchaus aber, was sie für uns bedeuten, d.h. wie wir mit ihnen umgehen können, welche Relevanz ihnen zukommt und warum sie daher auf bestimmte Weise von uns empfunden werden. Wenn man auf diese Weise Bedeutung und Bedeutsamkeit unterscheidet, kommt Metaphern in erster Linie eine Bedeutsamkeit zu. Allerdings ist sofort zu ergänzen, dass damit gerade keine Restriktion metaphorischer Welterschließung auf den Bereich des Privaten und Subjektiven vorgenommen, die Metapher vielmehr erkenntnistheoretisch, ja ontologisch rehabilitiert werden kann. Das ist jedenfalls dann so, wenn sie nicht als unmittelbar expressiver „Ausdruck“ momentane Gefühle im Sinne subjektiver Gemütszustände versprachlichen, sondern als „Artikulationen“ im Sinne „gegliederter“ Symbolisierungen von Weisen des In-der-Welt-seins fungieren. Auch Artikulationen sind durch eine erstpersönliche Perspektive geprägt, sie unterscheiden sich aber von rein expressiven Ausdrücken dadurch, dass in ihnen Gefühle und Stimmungen eine reziproke Gliederungs- und Fortbestimmungsfunktion gegenüber Symbolisierungen einnehmen. Denn Gefühle sind in ihrem Fall niemals völlig bestimmungslos und unbestimmbare „reine“ Qualia, sondern sie leiten als heuristische Indikatoren Auswahl und Produktion authentischer Symbolisierungen an, indem diese jene zumindest besser und schlechter artikulieren, sie verstärken oder abschwächen können, weshalb man zurecht davon spricht, dass Gefühle aufgeklärt werden. Umgekehrt sind Gefühle minimal reflexive Stellungnahmen gegenüber aller Art Information, aber eben auch welterschließenden Symbolisierungen. Artikulationen sind daher keineswegs bestimmungsfrei oder gar irrational, aber sie gehen dadurch über propositionale Aussagen hinaus, dass Stellungnahme und Wertungen aus Sicht der ersten Person konstitutiv zu ihnen gehören. Daher kann in ihnen deren Bedeutsamkeit im weiteren Sinne ausgedrückt werden, was es also für denjenigen oder diejenigen heißt, unter diesen Umständen in der Welt zu sein. Dadurch wird eine Wertung der Sachverhalte vorgeschlagen, die man im losen Anschluss an Georg Misch Bedeutsamkeitsanmutung nennen könnte, denn indem sie auf eine bestimmte Art und Weise über sie spricht, entwirft sie gleichzeitig eine Möglichkeit, auf welche Art und Weise mit ihr umgegangen werden kann.

In seinen Untersuchungen zur Erzähltheorie (*Zeit und Erzählung I-III*) insbesondere aber in *Das Selbst als ein Anderer* geht Ricœur noch einen Schritt weiter in die von *Die lebendige Metapher* eingeschlagene Richtung. Nun sind es nicht mehr nur Metaphern, sondern fiktive Texte insgesamt, die Welt und Selbst erschließen, ja konstituieren. Noch einmal stellt Ricœur die Frage nach dem Subjekt angesichts seiner postmodernen Destruktionsversuche und entwirft das Konzept einer hermeneutischen Subjektivität.

Wenn oben über die sprachliche Form der Weltdeutung gesagt wurde, sie bezeichne die Art und Weise geprägt, wie Wirklichkeit erschlossen und wiedergegeben werden, so trifft das recht genau Ricœurs Verständnis der (aristotelischen) mimēsis, die er in seiner Erzähltheorie in Präfiguration, Konfiguration und Refiguration unterscheidet und analysiert. Die Figurationen beschreiben nicht so sehr den Inhalt, sondern die Erzählweise und den Aufbau der Fabel bzw. des mythos (die Fabel, bzw. deren Erzählstil), und wiederum ist sofort darauf hinzuweisen, dass sie das nur können, weil sie umgekehrt wiederum durch diesen Inhalt geprägt sind. Diese Art und Weise der Welterschließung entspricht wiederum einer Art und Weise, wie mit der so (re-)präsentierten Welt umgegangen wird. Das regelhafte Muster dieses Weltumgangs („Lebensstil“) kann als Charakter bezeichnet werden.[1479] Da der Weltumgang sich vor allem in Wollen und Handeln zeigt, werden diese zum einen durch die Lebensgeschichte geprägt, prägen aber umgekehrt zum anderen diese auch ihrerseits. Der Zusammenhang von Figuration der Fabel (mythos) und des Weltumgangs basiert also darauf, dass die Art und Weise, die Welt zu sehen, sich in der Form ihrer Darstellung niederschlägt, wie die Weltzugänge auch umgekehrt von den gebrauchten Sprachformen geprägt, ermöglicht und eröffnet werden. Dieser Zusammenhang gibt Ricœur die Möglichkeit, auf das Thema von punktueller Selbstgewissheit und inhaltlicher Selbstbestimmung und damit auf die Frage zurück zu kommen, was beide miteinander zu tun

[1479] Das Selbst als ein Anderer, S. 150f.

haben könnten. Ricœur bestimmt das *idem* als Selbigkeit, während das *ipse* für die Selbstheit steht. Das *idem* müsste als numerische Identität eigentlich in mindestens drei Aspekte unterschieden werden, erstens die subjektiv evidente, aber inhaltslose Selbstgewissheit, zweitens die funktionale Einheit des transzendentalen Subjekts, und drittens, die auch von außen identifizierbare raum-zeitliche Identität menschlicher Leib-Seeligkeit. Die unmittelbare Selbstgewissheit des phänomenalen Ich wurde in der Geschichte der Selbstbewusstseinstheorien immer wieder mit dem transzendentalen Subjekt identifiziert, das aber ganz im Gegenteil hierzu rein reflexiv aus Gründen transzendentaler Notwendigkeit erschlossen bzw. postuliert wurde. Schon Kant hat die Problematik dieser Identifizierung erkannt, ohne die theoretischen Mittel zu besitzen, sie entweder zu vermeiden oder zu begründen[1480]; der letztgenannte Aspekt ist dagegen Thema Sprachanalytischer Untersuchungen. Werden aber wie im Falle von Peter F. Strawsons *Einzelding und logisches Subjekt* die beiden erstgenannte zugunsten des letztgenannten Aspekts der raum-zeitlichen Identifizierung ausgeblendet, bleibt „die Frage des Selbst prinzipiell durch die Frage des Selben im Sinne des *idem* verdeckt". „Man muss sich sogar fragen, ob man wirklich Personen von Körpern unterscheiden kann, ohne die Selbstbezeichnung in die Bestimmung der Bedeutung selbst einzubeziehen, die man jener Art von Dingen verleiht, auf die die identifizierende Referenz abzielt."[1481] Das bedeutet erstens, dass die Innenperspektive der ersten Person inklusive ihrer Selbstbezeugung konstitutives Merkmal der „objektiven" Bedeutung all derjenigen „Dinge" ist, die man auch als Personen bezeichnet, „daß die Person ‚dasselbe Ding' ist, dem man zwei Arten von Prädikaten zuschreibt: physische Prädikate, die die Person mit dem Körper gemeinsam hat, und psychische Prädikate, die sie von den Körpern unterscheiden."[1482] Zweitens kann von Selbstbezeichnung, Selbstgewissheit usw. nicht unabhängig von irgendwelchen Inhalten gesprochen werden, die sich von gegenständlichen Bestimmungen unterscheiden und dasjenige ausmachen, was man Selbstheit (*ipse*) nennt, weshalb in diesem der Schlüssel zum Verständnis des *idem* liegen muss, wodurch die Rede von Selbigkeit (numerische Identität des *idem*) und identifizierender Referenz nachvollziehbar, keinesfalls aber überflüssig wird. Ist das Problem der Person aber erstens nur über den Aspekt einer unreduzierbaren Innenperspektive und zweitens nur über inhaltlich gehaltvolle Selbstverständnisse erschließbar, erlangt der Begriff der Selbstzuschreibung von (mentalen) Eigenschaften großes Gewicht, der sich von der Zuschreibung objektiver Prädikate an ein logisches Subjekt grundlegend unterscheidet.[1483] Die Beschreibung dieser paradoxen Form der Selbstzuschreibung, die als Identifikation mit etwas beschrieben werden kann, das einerseits unterschieden wird und doch nicht nur auf das Selbst bezogen ist, sondern dessen Eigentlichstes ausmacht, bildet These und Inhalt von Ricœurs später Selbstphilosophie. Der konstituierende Bezug und das Angewiesensein auf das Andere und den Anderen macht die Offenheit und Gebrochenheit des Selbst gleichermaßen aus. Ricœur beschreibt drei grundlegende Formen von Passivität im Hinblick auf die Leiblichkeit, da der Mensch gleichermaßen einen Körper hat und ein Körper ist, zweitens auf den begegnenden Anderen (der fremde Mensch) und drittens auf das Gewissen, in dem der Mensch mit sich konfrontiert wird bzw. etwas Fremdes in sich findet, dass doch in aller Differenz sein Selbstsein ausmacht.

Die Einheit des *idems* ist eine leere und punktuelle Gewissheit, die dennoch „irgendwie" identisch mit dem sich in konkreten Selbstverständnissen deutenden Ich ist. Die Aporien, deren Einheit und numerische Identität zu denken, sind bereits aus der Geschichte des Substanzbegriffes bekannt, der rein formal, als das Zugrundeliegende (hypokeimenon, subiectum) gedacht werden muss, wenn er nicht über die Identität der Eigenschaften gedacht werden kann. Bei Kant etwa wurde, um nur das bekannteste Beispiel der Verknüpfung beider Problemfelder zu nennen, die Einheit des Objektes in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, und damit in der Einheit des transzendentalen Subjekts verwurzelt, die Einheit der Subjektivität selbst allerdings muss zwar vorausgesetzt und in Anspruch genommen, kann aber nicht gedacht oder begründet werden. Ricœurs originaler Beitrag besteht nun in dem Vorschlag die Einheit des Selbst über die Einheit der Fabelkomposition zu denken, d.h. also das idem nicht nur über das ipse zu verstehen, sondern letzteres narrativ. „Der Unterschied zwischen idem und ipse ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität."[1484] Aus diesem Grund kann er die Erkenntnisse seiner Erzähltheorie für das Verständnis narrativ sich konstituierender Identität nutzbar machen.

[1480] Kant, KrV A 366, B 404; Manfred Frank: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 446.

[1481] Das Selbst als ein Anderer, S. 45.

[1482] Das Selbst als ein Anderer, S. 49.

[1483] Das Selbst als ein Anderer, S. 51.

[1484] Schlussfolgerungen, in: Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit, München: Fink 1991, S. 396.

Grundlegende Bedingung für eine solche hermeneutisch-narrative Untersuchung des Selbst ist, dass dieses seinerseits hermeneutisch-narrativ verfasst ist. Jedes Handeln basiert auf einem Selbstverstehen und stellt einen Selbstentwurf dar, der als Bewältigungsversuch der verschiedenen und widersprüchlichen Herausforderungen Konsonanz trotz aller Dissonanzen herstellen will. Der Mensch ist so gesehen wesentlich Antwort. In einer solchen Aussage erkennt man Ricœurs Kritik aller Philosophien eine absoluten Anfangs, die menschliche Passivität des Sich-gegeben-Seins und die Verortung des genuin Menschlichen in den Dokumenten und symbolisch-sprachlichen Sedimentierungen seiner kreativen, sinnstiftenden Selbstbehauptungsversuche. Grundlage dieser sinnstiftenden Antwortversuche ist die Erfahrung von Zeitlichkeit, genauer gesagt, die Dialektik von *distentio* und *intentio*, von Zerrissenheit und Zerstückelung einerseits und dem Versuch der Sammlung andererseits, wie Ricœur im Anschluss an eine Unterscheidung aus der berühmten Zeitanalyse von Augustinus sagt.[1485] Die Antwortversuche auf diese jeweils vorgegebene Situation der Zerstreuung und Dissonanz lassen sich mit Aristoteles als Mythos und Mimesis beschreiben, denn Aristoteles „erkennt im dichterischen Akt schlechthin – der Komposition des tragischen Gedichts – den Triumph der Konsonanz über die Dissonanz."[1486] In jeder Handlung manifestiert sich so gesehen ein Sinnentwurf, der die disparaten und widersprüchlichen Dissonanzen sinnhaft zu beantworten und zu integrieren versucht. „Die Handlung ist das ‚Konstrukt' der Konstruktion, in der die mimetische Tätigkeit liegt."[1487] Die Arbeit der schöpferischen Einbildungskraft besteht darin, vielfältige Antwortmöglichkeiten zu entwerfen, die insbesondere in der offen fiktionalen Literatur im Modus des spielerischen „Als ob"[1488] ausprobiert werden können.

Der Begriff der Mimesis[1489] ist vor allem in seiner platonischen Tradition bekannt und wirkungsmächtig geworden und hat insbesondere die abendländische Literaturgeschichte nachhaltig geprägt.[1490] Dabei wurde der platonische Begriff oft so verstanden, dass zunächst nicht die Wirklichkeit abgebildet wird, sondern diese ihrerseits eine Abbildung der eigentlichen Wirklichkeit der Ideen darstellt, die als ideale Urbilder in der Wirklichkeit repräsentiert werden. Die Kritik des Repräsentationsbegriffs hat zu einer schweren Krise dieses Verständnisses geführt. Ricœur nimmt aber nun Aristoteles aus einer solchen Kritik aus, da er (scheinbar im Gegensatz zu Platon[1491]) einen schöpferischen Mimesisbegriff entwickelt. Ricœur übernimmt diese aristotelische Lesart des Begriffs und verknüpft ihn mit Aristoteles' Begriff des mythos als Fabelkomposition. Damit ersetzt bzw. präzisiert das Konzept einer dreifachen Mimesis den Begriff der Referenz aus *Die lebendige Metapher*.

Mimesis I[1492] bezeichnet die Welt des Lesers vor der Figuration, und wird in diesem Sinne daher Prefiguration genannt. Unter ihr versteht Ricœur die Summe all derjenigen Elemente, die das „Vorverständnis der Welt des Handelns"[1493] prägen und bestimmen, weshalb er auch als Präfiguration bezeichnet wird. Damit

[1485] Die Aporien der Zeiterfahrung. Das 11. Buch von Augustins *Bekenntnissen*, in: Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung, München: Fink 1988, S. 49 mit Bezug auf Augustinus: Bekenntnisse, 11. Buch, 29,39.

[1486] Die Fabelkomposition. Eine Lektüre von Aristoteles' *Poetik*, in: Zeit und Erzählung I, S. 54; vgl. dazu die aufschlussreichen Ausführungen von Martina Kumlehn: Geöffnete Augen, gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik, Berlin: de Gruyter 2007, S. 248ff.

[1487] Die Fabelkomposition, S. 60.

[1488] Die Fabelkomposition , S. 77.

[1489] Zum Begriff der Mimesis bei Ricœur vgl. Die lebendige Metapher, S. 45-55, 235ff und 289ff; Zeit und Erzählung. Die dreifache Mimesis, in: Zeit und Erzählung I, S. 87-135 (im Folgenden wird dieser wichtige Aufsatz der Eindeutigkeit halber nach seinem Untertitel „Die dreifache Mimesis" zitiert).

[1490] Erich Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern: Francke 1946; eine sehr erhellende Zusammenfassung seines Mimesis-Begriffs gibt Auerbach in dem von Kurt Flasch herausgegebenen kleinen Bändchen Dante als Dichter der irdischen Welt, Berlin: de Gruyter 2001.

[1491] Man kann allerdings auch Platons Mimesisbegriff gegen allzu einseitige Unterstellungen verteidigen (die oft vor allem eine argumentationsstrategische Funktion erfüllen), indem man den schöpferischen und praktischen Hintergrund seiner Ideenkonzeption betont, wie das beispielsweise Wolfgang Wieland gelingt (Wolfgang Wieland: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982)

[1492] Vgl. zum Folgenden Die dreifache Mimesis, S. 90-104; Susanne Kaul: Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur, München: Fink 2003, S. 57-93; Norbert Meuter: Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur, Stuttgart: Verlag für Wissenschaft und Forschung 1995, S. 145ff.

[1493] Die dreifache Mimesis, S. 90.

nimmt Ricœur an dieser Stelle die hermeneutische Problematik des Vorverstehens[1494] auf. Die strukturelle Notwendigkeit des Vorverständnisses beruht auf dem apriorischen Perfekt, der Notwendigkeit also, dass immer schon etwas verstanden oder vertraut ist, wie rudimentär oder gar falsch auch immer. Damit stellt Mimesis I eine hermeneutisch-erzähltheoretische Plausibilisierung von Ricœurs These dar, dass es keine Philosophie des absoluten Anfangs geben kann. Das Vorvertrautsein mit „Sinnstrukturen" und „symbolischen Ressourcen"[1495] bezieht sich nicht auf ein rein sprachliches oder gar literarisches und rein kognitives Verstehen, sondern, und das ist entscheidend, es bezieht sich auf ein „praktische(s) Verstehen"[1496]. Denn auch die Welt des Handelns ist sprachlich strukturiert, so dass Selbstverstehen, Handlungsverstehen und Sprache einen ursprünglichen, nur abstrahierend zu unterscheidenden Zusammenhang bilden.

Mimesis II[1497] bezeichnet den Vorgang der Figuration selbst und bezieht sich auf die Textwelt als die vom Leser und seiner Welt unterschiedene Welt der Fabel, das „Reich der Fiktion" und des „Als ob"[1498]. Alle relevanten Teilelemente werden in der Fabel durch eine freie „Synthese" zu einer „bedeutungsvollen Totalität"[1499] geformt. Was im Fall der Metapher als metaphorische Prädikation untersucht wurde, wird hier als eine Art narrative Synthesis beschrieben, die ebenso wie der Widerspruch zwischen Tenor und Vehikel auf dieser Ebene eine differenzstiftende ist. Aber ist eine Synthese nicht schon auf der Ebene von Mimesis I gegeben? Schon dort sind doch Selbstverstehen, Weltverstehen und Sprache „symbolisch vermittelt"? Die Besonderheit von Mimesis II besteht (erstens) in einer neuen, von außen herangetragenen narrativen Prädikation und daher auch (zweitens) in der expliziten Formung (Konfiguration), die nur hier als Leistung des Textes bzw. des Lesers ausdrücklich wird. Damit wird eine Differenz in die ursprüngliche, aber noch nicht kritisch ausdifferenzierte Einheit eingeführt, die der hermeneutischen Funktion der Distanzierung[1500] verglichen werden kann und so Kritik erlaubt. Denn hier wird nicht nur Unverarbeitetes geordnet und verarbeitet, sondern auch bereits symbolisch Vermitteltes, in traditionellen Deutungen Interpretiertes remodalisiert, d.h. es werden zwar einerseits unverstandene Kontingenzen so verarbeitetet, dass ihnen eine „narrative Notwendigkeit"[1501] zukommt, aber genau deswegen und genau auf diese Weise wird auch deutlich, dass überkommene Notwendigkeit so „natürlich" und notwendig nicht sind und vielmehr aus mehr oder weniger plausiblen Deutungsleistungen, wie beispielsweise narrativen Konfigurationen hervorgehen. Was wir uns hier als Remodalisierung[1502] verdeutlichen, wird in der *Lebendigen Metapher* sowie in *Das Selbst als ein Anderer* mit der für Ricœurs gesamte Ontologie grundlegenden Unterscheidung von Akt und Potenz ausgesagt, deren Differenz durch den uns schon mehrfach begegneten Conatus bezeichnet wird. Die aktuale Wirklichkeit ist keinesfalls alternativlos oder notwendig so wie sie ist, sondern kann durch fiktionale oder metaphorische Neubeschreibungen als verwirklichte Möglichkeit remodalisiert werden, wie dadurch auch neue Potentiale als mögliche Wirklichkeiten erschlossen und eröffnet werden können. Der Begriff der Synthesis oder Prädikation erhält hier seine größtmögliche Weite, die nur auf der Grundlage von Erzählungen möglich ist und deren unersetzbare Leistung ausmacht. Denn hier wie nirgends sonst bedeutet die „Synthesis" keine Vereinheitlichung und bestimmungslogische Gleichschaltung, sondern sie erlaubt es, größtmögliche Differenzen und Unterschiede zu umfassen, zu integrieren und dennoch zu bewahren, ja sie als solche erst zur Geltung zu bringen. Auf diese Weise „vereinigt die Fabelkomposition so heterogene Faktoren wie Handelnde, Ziele, Mittel, Interaktionen, Umstände, unerwartete Resultate usw."[1503] Sie tut dies, indem einzelne Ereignisse nicht atomistisch je für sich thematisiert, sondern in ihrem Zusammenhang und

[1494] Heidegger macht die „Vorstruktur des Verstehens" zur Grundlage des hermeneutischen Zirkels (Sein und Zeit, vor allem § 32 zu Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff); der Begriff des Vorverständnisses wurde in dieser Form erst durch Rudolf Bultmann geprägt; Hans-Georg Gadamer entwickelt bekanntlich die „Vorurteile als Bedingungen des Verstehens" (WM, 281-296), zu denen auch die Horizontstruktur aller Verstehensprozesse gehört.

[1495] Die dreifache Mimesis, S. 90.

[1496] Die dreifache Mimesis, S. 91.

[1497] Die dreifache Mimesis, S. 104-113.

[1498] Die dreifache Mimesis, S. 104.

[1499] Die dreifache Mimesis, S. 108.

[1500] The Hermeneutical Function of Distanciation.

[1501] Das Selbst als ein Anderer, S. 176.

[1502] Mit diesem Begriff nehme ich Anregungen von Hermann Schrödter auf, die Arbeit der Religionsphilosophie als „Transformation von Wirklichkeit in Möglichkeit" zu konzipieren (Hermann Schrödter: Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie, Altenberge 1987, S. 154); ausgearbeitet hat diesen Ansatz Matthias Jung (Matthias Jung: Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg im Breisgau/München: Alber 1999, S. 358ff.)

[1503] Die dreifache Mimesis, S. 106.

ihrer Funktion für den Aufbau einer möglichen „intelligiblen Totalität“[1504] gestaltet werden. Vorteil des Synthesisbegriffs ist es, trotz seiner nahe liegenden Missverständnisse auf den „dynamischen Charakter des Konfigurationsvorgangs“[1505] aufmerksam zu machen. Die Mimesis II ist als Konfiguration tatsächlich eine Gestaltung, denn wie der Gestaltbegriff und das Ausdrucksgeschehen lässt sie Teile nur als Teile einer Ganzheit sehen, anders gesagt: Sie synthetisiert die diskursiv durchlaufene Zeit (Vielheit) zu einer einzigen Ganzheit (Einheit), in die dann auch rückwirkend und rückblickend, die vorherigen Teile aufgehoben sind.[1506]

Die Ebene von Mimesis III[1507] bezieht sich als Refiguration auf die neue Leserwelt nach der Figuration. Sie entspricht dem, was in anderen Zusammenhängen als zweite Naivität bezeichnet wurde, denn auch die Begegnung oder Konfrontation mit Texten zielt auf eine neue, durch diese Texte und Deutungen vermittelte Unmittelbarkeit, in der nicht mehr die Konstruktivität (des Lesers, des Autors, des Textes oder welche auch immer) im Zeichen der Differenz herrscht, sondern eine neue Einheit errichtet wird, die aber im Gegensatz zur undifferenzierten und vorkritisch übernommenen Einheit des Vorverständnisses von Mimesis I nun eine neue, ausdifferenzierte Einheit errichtet.[1508] Die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers betont sehr stark diese Zugehörigkeit im Sinne von Mimesis I (Gadamer: „Vorurteil“) und blendet die kritische Distanz von Mimesis II („Reflexion“) tendenziell ab, wodurch weder Konstruktivität noch Rezeptivität des Subjekts als Autor oder Leser, noch die Konfrontation mit dem Text im Mittelpunkt stehen, sondern Verstehen als überpersönliches „Ereignis“ aufgefasst wird, dass sich als ein ‚Einrücken’ in das Überlieferungsgeschehen vollzieht; das „Subjekt“ dieses Verstehens ist weniger der Mensch als vielmehr die Überlieferungsgeschichte. Daher ähnelt Mimesis III der Mimesis I sehr stark und bleibt immer Vorverständnis, das sich allenfalls graduell von der Situation vor der hermeneutischen Erfahrung unterscheidet. Die Besonderheit der Hermeneutik Ricœurs liegt demgegenüber sicherlich in der positiven Aufnahme von Kritik und Erkenntnistheorie, auch wenn diese allenfalls programmatisch gefordert, weniger tatsächlich durchgeführt wird. Gehört dies aber noch zur kritischen Distanzierung von Mimesis II, sind Mimesis I und Mimesis III für Ricœur ebenso zentral, wie die Betonung der ontologischen Vorgängigkeit der Symbole vor dem einzelnen sprechenden Menschen, aber auch die Zielperspektive einer neuen Unmittelbarkeit im Sinne einer zweiten Naivität und Wiedereingliederung des erkennenden und konstruierenden Menschen in das Sein (die zweite kopernikanische Wende G. Marcels) gerade durch die ontologischen Ausblicke von *Die lebendige Metapher* und *Das Selbst als ein Anderer* zeigen.

In jedem Fall verweist Mimesis III auf den Sachverhalt, dass es der Akt des Lesens ist, in dem sich das Gelesene vollendet, wozu Mimesis II nur die Grenzen absteckt und die Vorlage bietet. Denn „in der Tat weist der Text Löcher, Lücken, Unbestimmtheitszonen auf oder stellt sogar, wie der Ulysses von Joyce, die Fähigkeit des Lesers in Frage, selbst das Werk zu konfigurieren, das der Autor offenbar schalkhaft de-figuriert oder entstellt hat. In diesem Fall trägt allein der Leser, der vom Werk sozusagen im Stich gelassen wird, die Last der Fabelkomposition auf seinen Schultern,“[1509] Solche Extremfälle zeigen nur auf, was sich im Normalfall in verdeckter Weise vollzieht: der Leser macht aus der Vorlage Sinn. Dabei ist letzteres in einem ebenso weiten Sinne zu verstehen wie der Begriff der Synthesis, so dass sich selbst der ohnehin weiche Verstehensbegriff noch einmal weitet. Denn Mimesis III umfasst jede Art von Reaktion auf den Text; man könnte fast sagen, Mimesis III zeigt, wie man mit dem Text und unter seinen Bedingungen leben kann. So ist es kein Zufall, dass wir es hier mit einer ähnlichen Form von Interpolation zu tun haben, wie schon im Fall der widersprüchlichen metaphorischen Beziehung von Tenor und Vehikel, die als Eröffnung einer Differenz, als Störfaktor des Gewohnten zu Mimesis II gehören. Natürlich kann ein Text oder (allgemeiner gesagt) eine Symbolisierung

[1504] Die dreifache Mimesis, S. 105.

[1505] Die dreifache Mimesis, S. 105f.

[1506] Die dreifache Mimesis, S. 108ff; Ricœur verweist dort wiederholt auf Kants produktive Einbildungskraft und das Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft*.

[1507] Die dreifache Mimesis, S. 113-135.

[1508] Dabei soll an dieser Stelle noch einmal betont werden, dass solche Formulierungen nur ihrer besseren sprachlichen Verständlichkeit halber gerechtfertigt sind, denn es gibt weder „die“ undifferenzierte noch „die“ differenzierte Lebenswelt, noch eine unterbrechende und transformierende Konfrontation mit einer Textwelt als Zwischenstufe, die dann (einmal durchlaufen) für immer überwunden wäre. Denn das Verhältnis von Mimesis I bis III ist weder zeitlich, noch in absoluten Begriffen noch unumkehrbar zu verstehen. Mimesis III ist relativ differenzierter als Mimesis I, es gibt einen Bestimmtheits- und Wirklichkeitsgewinn. Aber gleichzeitig werden mit der Schließung von Möglichkeiten durch deren Aktualisierung oder Negierung gleichzeitig und parallel neue eröffnet. Außerdem kommt es nicht erst in historischen Traditionsprozessen zu Sedimentierungen, sondern schon im Leben des Individuums, dass sich an ursprünglich herausfordernde Erfahrungen und Symbolisierungen gewöhnt und diese habitualisiert, so dass sie von Mimesis III in die Selbstverständlichkeit von Mimesis I zurücksinken und ehemals lebendige Metaphern absterben.

[1509] Die dreifache Mimesis, S. 122.

auch belanglos sein und wenig Bezug auf das Selbstverstehen haben, dann sind die Phasen von Mimesis I bis III kaum zu unterscheiden. Oder aber ein Text kann ein In-der-Welt-sein lediglich artikulierend auf den Punkt bringen, ohne es zu verändern, dann wäre er für die Bestimmtheit von Mimesis I äußerst aufschlussreich. Aber ein Text kann auch einen Unterschied machen (make a difference) und wie im Fall der lebendigen Metapher vor eine herausfordernde Aufgabe stellen. Ricœur beschreibt daher Mimesis III im Anschluss an Hans-Georg Gadamer auch als „Horizontverschmelzung", also „als Überschneidung zwischen der Welt des Textes und der Welt des Hörers oder Lesers"[1510]. So gewiss es entscheidend darauf ankommt, sich vom Text her in den Blick zu bekommen und ihn nicht einfach in seine eigene Welt einzubauen, bestimmt doch der eigene Horizont die Sichtweise des Textes und diese „Vorstruktur" des Verstehens in Mimesis I wird durch die Unwissenheit oder Nichtbeachtung dieses Zusammenhangs gerade ermächtigt statt geschwächt. So aber kann sie von Mimesis II her kritisiert werden.[1511]

Im Ausgang von Ricœurs Beschreibung der dreifachen Mimesis lassen sich auch verschiedene Formen von Bedeutsamkeit besser verstanden werden. Verstehensprozesse, bei denen Mimesis I im Zentrum steht, können mit dem Symbol in Verbindung gebracht werden. Entsprechende Texte und Symbolisierungen fungieren vor allem als Artikulationen dessen, was als unthematischer Horizont das Vorverständnis bestimmt. Es kommt zur Explikation des Implizierten und damit zu Klärungs- vielleicht auch zu Orientierungseffekten, ohne dass damit eine Form von Transformation verbunden sein muss. In Fällen ästhetischer Bedeutsamkeit kann Mimesis II im Zentrum stehen, die sich dann aber scharf von Mimesis I unterscheiden muss und beispielsweise im Spiel der Differenzen, das dadurch inspirieren und ‚zu denken geben' kann, indem sie die Welt in neuem Licht erscheinen lassen, was aber erst in Mimesis III zum Ziel kommt. Ästhetische Bedeutsamkeit lebt (wie vielleicht die Ästhetik insgesamt) von den Spannungen, die sie zum Ausdruck bringt, ist also nicht allein Mimesis I zuzuordnen. Doch beschränkt sich die Bedeutsamkeit wie bei Nietzsche auf die Ästhetik, ist der Einfluss auf eine veränderte Welt (bzw. Weltwahrnehmung) in Mimesis III zu vernachlässigen, denn in diesen Fällen hätte uns auch die Bedeutsamkeit nichts mehr zu „sagen", so dass man über den angemessenen Wortgebrauch an dieser Stelle streiten kann. Daher gehören zum Fall existentieller Bedeutsamkeit sicherlich solche Texte und Ausdrucksformen, die als lebensverändernd Mimesis III neu organisieren und umgestalten. Religiöse Bedeutsamkeit ist ein Fall existentieller Bedeutsamkeit, in der diejenigen Elemente eine völlig neue Verortung, Orientierung und Ausrichtung erhalten, mit denen sich der betreffende Mensch identifiziert hat, oder sich jetzt erstmals identifiziert. Sie ist insofern „radikal" als mit der produktiven Einbildungskraft die Grundlagen der eigenen Weltsicht und das Bewertungszentrum selbst neu verortet werden. Was immer innerhalb von Mimesis II entworfen wird, welche Einsprüche, Differenzen und Neuentwürfe hier konzipiert werden: Wirklichkeit entsteht erst als Mimesis III, in der diese Konzeptionen in der neu formierten Lebenswelt des Lesers realisiert werden.

In dieser Neukonzeption liegt eine wichtige Selbstkorrektur Ricœurs gegenüber der *Lebendigen Metapher* vor. Der Begriff der Referenz, der Wirklichkeitsbezug wird dahingehend korrigiert, dass er nicht schon auf der Ebene des Textes, der Metapher, des Gedichts verwirklicht ist. So formuliert er in Bezug auf *Zeit und Erzählung*: „Durch diesen Rekurs auf die Vermittlung der Lektüre unterscheidet sich die vorliegende Arbeit am deutlichsten von der *Lebendigen Metapher*. Abgesehen davon, daß ich in der vorhergehenden Arbeit noch geglaubt hatte, das Vokabular der Referenz beibehalten zu können."[1512] In der Lebendige Metapher hatte Ricœur „dem Gedicht selber das Vermögen zugeschrieben, das Leben zu verwandeln, und zwar durch einen Kurzschluß, der zwischen dem Sehen-als…, das für die metaphorische Aussage charakteristisch ist, und dem Sein-wie… als dessen ontologischem Korrelat."[1513] Hier wird die Verschärfung des rezeptionshermeneutischen Akzents deutlich, denn die metaphorisch erschlossene Wirklichkeit ist nicht in

[1510] Die dreifache Mimesis, S. 122.

[1511] Die Ambiguität des so beschriebenen Verstehensprozesses hängt auch hier wieder mit der Beziehung von Identität (Einheit) und Differenz bzw. dem Synthesisbegriff zusammen, wobei sich die Strukturen ineinander auf verschiedenen Ebenen wiederholen. Die Beschreibung von Mimesis I bis III als Ausgang und Rückkehr zur Welt des Lesers könnte Mimesis II auf eine bloße Zwischenstufe reduzieren, die überwunden, integriert und synthetisiert wird. Das kann nur dann verhindert werden, wenn die Binnenverhältnisse von Mimesis I und II in Mimesis III nicht angeglichen, sondern kontrastiert werden. Anders gesagt: wenn nicht nur die Einheit Voraussetzung der Differenz, sondern auch umgekehrt diese die Bedingung für jene ist. Noch einmal anders ausgedrückt, wenn die Herausforderung riskant, der Ausgang offen und somit trotz aller strukturell notwendigen Moment der Einheit unklar ist, wessen Einheit dies sein könnte. Natürlich wären dazu die hier allzu pauschal gebrauchten Begriffe von Identität und Differenz detaillierter zu analysieren.

[1512] Welt des Textes und Welt des Lesers, in Zeit und Erzählung III, S. 255f.

[1513] Welt des Textes und Welt des Lesers, S. 255f.

der Textwelt zu finden, sondern nur über den Leseakt, d.h. über die Konfrontation mit dem Vorverstehen des Lesers (Mimesis I) zu realisieren, wenn der Leseakt als solcher im Lebenszusammenhang (Dilthey) verortet wird, indem der Input des Leseaktes den Lebenszusammenhang neu organisiert. „Erst in der Lektüre kommt die Dynamik der Konfiguration an ihr Ziel. Und erst jenseits der Lektüre, in der tatsächlichen Handlung, die bei den überkommenen Werken in die Lehre gegangen ist, verwandelt sich die Konfiguration des Textes in Refiguration“[1514]. Damit verschärft Ricœur das rezeptionsästhetische Element und wendet sich gegen die (vielleicht strukturalistisch inspirierte) Vorstellung einer „Textwelt“, die als objektiver Sinnzusammenhang vorgestellt wird. „Indem wir uns auf diese Weise, wie schon in der *Lebendigen Metapher*, die These zu eigen machten, wonach das literarische Kunstwerk sich auf eine Welt hin transzendiert, haben wir den literarischen Text zweifellos vor der Geschlossenheit bewahrt, in die ihn – von ihrer Warte zweifellos zu Recht – die Analyse seiner immanenten Strukturen bannt. (…) Doch man muß zugeben, daß ohne Einbeziehung der Lektüre die Welt des Textes eine Transzendenz in der Immanenz bleibt. Ihr ontologischer Sinn bleibt in der Schwebe“[1515]. Schon in der *Lebendigen Metapher* wurde die Textwelt der rein immanenten Sinnstrukturen überschritten in Richtung auf eine Öffnung zur Welt hin. Aber die Öffnung dieses Wirklichkeitsbezugs blieb seinerseits eine bloße Eigenschaft des Textes und seines Sinns. Die Textwelt hat für sich genommen nur das Potential des Wirklichkeitsentwurfes, tatsächlich realisiert wird sie erst im aktualisierenden Vollzug des Lesens, erst hier wird seine Wirklichkeitseröffnung praktiziert und angewandt.

Die figurierenden Entwürfe sind „aufzeigend und verwandelnd“, „aufzeigend in dem Sinne, daß sie Züge ans Licht bringen, die zwar verborgen, aber gleichwohl in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt sind; verwandelnd in dem Sinne, daß ein so durchleuchtetes Leben ein verändertes, ein anderes Leben ist. Hier also ist der Punkt erreicht, wo entdecken und erfinden ununterscheidbar sind. Der Punkt also, wo der Referenzbegriff nicht mehr greift und zweifellos auch nicht mehr der der Neubeschreibung. Der Punkt, wo die Problematik der Refiguration – um auf eine Art produktiver Referenz hinzuweisen, in dem Sinne wie Kant von produktiver Einbildungskraft spricht – endgültig das Vokabular der Referenz verabschieden muß.“[1516] Die Kritik des Referenzbegriffs wird demnach deswegen notwendig, weil nur so das Missverständnis eines repräsentationalen, denotierenden Bezugs auf vorgängige Wirklichkeit vermieden werden kann. Das gilt jedenfalls so lange, als unter Referenz ein direkter Bezug auf empirische Möglichkeit im Sinne eines Augenzeugen verstanden wird.[1517] Doch wird damit zugleich deutlich, dass auch der Konstruktivismus den gleichen Irrtümern unterliegt. Beide übersehen, dass es nicht Einzelnes ist, auf das referiert wird und durch die neue, unerhörte metaphorische Prädikation erschlossen wird. Daher liegt hier allerdings noch kein völliger Kontrast zur Referenztheorie der *Lebendigen Metapher* vor, die weder ersteres noch letzteres behauptet, sondern allenfalls eine Präzisierung. Fabel und Metapher entwerfen und erschließen mögliche Wirklichkeit und zwar mögliche Wirklichkeit unseres In-der-Welt-seins. D.h. schon in der *Lebendigen Metapher* ist Referenz auf Wirklichkeit nicht als Bezugnahme auf einzelne Objekte oder Ereignisse verstanden, sondern auf Zusammenhänge, die sich nicht auf einen objektiven Bereich der Welt im Gegenüber zum Menschen verorten lassen. Der entscheidende Unterschied wird erst klar, wenn man die metaphorische Prädikation im Feld der dreifachen Mimesis verortet; dann nämlich fällt sie unter Mimesis II, die aber so vorgestellt werden müsste, als ob sie mit Mimesis I und III nicht notwendiger Weise strukturell verbunden wäre. Hier also war es tatsächlich noch eine in relativer Unabhängigkeit vorgestellte objektive Textwelt, in der eine neue Welt entworfen wurde, deren Wirklichkeitsbezug wiederum nur innerhalb der Textwelt behauptet oder gefordert wurde. Das sieht man im Fall der Metapher schon daran, dass die für sie notwendige Differenz des Widerspruchs nicht etwa gegenüber der Leserwelt auftritt, sondern nur als Widerspruch des Sinns von Tenor und Vehikel. Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Rezeption, dem Akt des Lesens ergibt sich der Zusammenhang mit Mimesis I wie auch Mimesis III. Nur über den Konflikt mit dem Vorverständnis des Lesers ergibt sich die als Wirksamkeit gedachte Wirklichkeit des Narrativen. Die *Lebendige Metapher* hat auch dies zwar ansatzweise erkannt, aber nur innerhalb der Sinnentwürfe der Metapher verortet, indem sie die Metapher aus einer genau solchen Spannung hervorgehen lies, ohne dass aber der Leser sich hierauf einlassen musste, denn die Spannung bestand nur zwischen zwei verschiednen Sinnmöglichkeiten. Wenn allerdings der zunächst nur auf der Ebene des Sinns konzipierte Konflikte nun im Akt des Lesens realisiert und

[1514] Welt des Textes und Welt des Lesers, S. 255.

[1515] Welt des Textes und Welt des Lesers, S. 255.

[1516] Welt des Textes und Welt des Lesers, S. 254.

[1517] „Das Problem wäre nicht bloß unlösbar, sondern ließe sich gar nicht stellen, wenn man es weiterhin im traditionellen Vokabular der Referenz formulieren würde. Denn absolut gesprochen kann nur vom Historiker gesagt werden, er beziehe sich (*se référer*) auf etwas ‚Wirkliches', derart, daß das, wovon er spricht, von den Zeugen der Vergangenheit hat beobachtet werden können.“ (Welt des Textes und Welt des Lesers, S. 253)

verkörpert wird, steht die Leserwelt auf dem Spiel. Denn der Leser muss sein Vorverständnis ins Spiel bringen und wagen, dass Mimesis I durch Mimesis II verändert wird (Mimesis III); genau in diesem Sinne ist der Text (Mimesis II) „aufzeigend" (Mimesis I) und „verwandelnd" (Mimesis III).

Das Zitat gibt uns einen weiteren wichtigen Anhaltspunkt zum Verständnis des Wirklichkeitsbezugs der Texte durch eine Formulierung, die noch den weiteren Hinweis gibt, „daß sie Züge ans Licht bringen, die zwar verborgen, aber gleichwohl in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt sind". Das designative, repräsentationale Missverständnis von „Referenz" vermutet hier eine vorgängige Wirklichkeit, die auf diese Weise nur bezeichnet wird (was Finkelstein „detectivism" nennt[1518]), während das konstruktivistische Missverständnis umgekehrt eine Wirklichkeitsproduktion vermutet (Finkelstein: „constitutionalism"), oder vorsichtiger ausgedrückt: der Text habe die Fähigkeit, Wirklichkeit von sich aus und aus eigenem Vermögen zu „entwerfen". Letzteres ist im Grunde genommen auch durchaus richtig, doch handelt es sich hier lediglich um mögliche Wirklichkeit, sozusagen in der Idealität des Sinns. Erst im Akt der Rezeption wird hieraus aktualisierte Potentialität. Auch hiervon hatte die *Lebendige Metapher* nur im Modus des Sinnentwurfes gesprochen, ohne dass dieser im Akt des Lesens auf die Welt des Lesers bezogen werden musste. Denn genauer gesagt wird die Potentialität nicht „realisiert", sondern als apnnungsreiches Verhältnis auf den Leser und seine Welt bezogen und die entworfene Möglichkeit muss nicht im umgangssprachlichen Sinne verwirklicht werden. Es muss aber klar sein, was sich für den Leser und seine Welt ändern, was der Entwurf in diesem Sinne für ihn „bedeuten" *würde*. Gegen das designativ-detektivistische wie das konstruktivistisch-konstitutionalistische Missverständnis wird der Wirklichkeitsbezug als Form der Artikulation verständlich, der das, was „in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt" ist expliziert, durch diese Explikation freilich auch verändert, indem Wirklichkeitsversionen von dem skizziert werden, was zunächst nur als implizite Möglichkeit angelegt war. Aber auch die Artikulationstheorie wird hier weitergeführt und präzisiert, denn die Ausdrucksfindung der Artikulation ist ein expressives Wagnis und der zunächst neu und fremd erscheinende Ausdruck kann als Differenz der Metapher wahrgenommen werden, die erst bei gelingender Integration bzw. Umgestaltung der Lebenswelt aus der Retrospektive von Mimesis III als symbolische Artikulation des Eigenen erscheint.

Die Schwerpunktverlagerung weg vom Referenzbegriff und hin zur Artikulation der Lebenswelt des Vorverständnisses (Präfiguration von Mimesis I) einerseits und andererseits zu derjenigen Lebenswelt, die durch den Rezeptionsakt des Lesens neu gestaltet wurde (Refiguration von Mimesis III) entspricht einer Aufwertung von Bedeutsamkeit gegenüber dem Aspekt objektivierender Bedeutung, aber natürlich auch gegenüber dem Aspekt textinterner Sinnstrukturen. Egal ob man Bedeutung nun als extensionales Korrelat des intensionalen Sinnbegriffs versteht oder als identifizierende Referenz oder Designation, sie muss als Ganze doch in Mimesis II verortet werden. Mimesis I dagegen kann als Korrelat expressiver Bedeutsamkeit verstanden werden, weil hier wie im Symbol das Vorverständnis der Lebenswelt des Lesers expliziert wird. Mimesis III verweist auf eine internalisierende Bedeutsamkeit, eine Bedeutsamkeitsresonanz und damit auf die Konsequenzen des Textverstehens für das Selbstverstehen.

Ricœurs Neugewichtung seiner Hermeneutik erinnert in mancherlei Hinsicht an Hans-Georg Gadamer. Den letztgenannten Punkt vergleicht Ricœur denn auch ausdrücklich mit Gadamers Neuverwendung des klassischen Applikationsbegriffs. War in der klassischen Hermeneutik die applizierende Anwendung lediglich die praktische Umsetzung des bereits unabhängig davon vorgängig theoretisch Verstandenen und Erkannten, so zeigt Gadamer die Untrennbarkeit beider Aspekte auf: wirkliches Verstehen ist von seinen praktischen Folgen nicht separierbar, weil es den Verstehenden in den Überlieferungszusammenhang einrückt, seinen Ort wie auch seine Selbstverortung also seinerseits verändert. Genau deshalb ist das scheinbar so theoretische Sachverstehen immer auch ein praktisches Selbstverstehen. Rudolf Makkreel hat darauf aufmerksam gemacht, wie wichtige Aspekte von Diltheys Bedeutsamkeitsbegriff in dieses Applikationskonzept Gadamers eingehen.[1519] In diesem Sinne ist auch Ricœurs Begriff der applizierenden, refigurierenden Mimesis III als eine solche applizierende Bedeutsamkeit aufzufassen. Noch bekannter dürfte Gadamers Hermeneutik allerdings für seine Rehabilitierung des Vorurteils sein. Auf die entscheidende Rolle der „Vorstruktur des Verstehens" hatte schon Heidegger in *Sein und Zeit* aufmerksam gemacht, weshalb Gadamer hieran anknüpft.[1520] Jede Form des Verstehens wird durch die Ausgangsbedingungen des Verstehenden bestimmt, die darüber entscheiden, was überhaupt in den Blick kommen kann und auf welche Weise das geschieht; Ricœurs Verwendung des Horizontmodells des Verstehens verdankt sich daher sowohl

[1518] Finkelstein: Expression and the Inner, S. 9ff.

[1519] Rudolf Makkreel: Wilhelm Dilthey – Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 465ff.

[1520] Gadamer: WM, 270-276.

Gadamer als auch Husserl. Doch die methodischen Konsequenzen für sein Verstehenskonzept zieht Ricœur in dieser Entschlossenheit erst in seiner Mimesiskonzeption, indem Mimesis I diese Vorbedingungen des Verstehens fokussiert. Wie bei Gadamer wird auch Mimesis III wieder als lebensweltlicher Horizont die Vorbedingung neuer, nun folgender Verstehensprozesse bilden, und damit zu einer neuen Mimesis I werden. Bei Gadamer allerdings droht die Konfrontation mit dem zu Verstehenden, sei es Text, Person, Kunstwerk oder was auch immer, zu einer unerheblichen, flüchtigen Episode zu werden, die aus den festgelegten Geleisen der Tradition kaum auszuscheren erlauben, zu sehr bestimmen die Vorbedingungen schon die Wahrnehmung auch des fremden Horizonts, als dass das je eigene wirklich aus dem Horizont des Fremden her in den Blick geraten könnte. Damit aber wird bei Gadamer auch die Veränderungskraft, der mögliche Einfluss und die Folgen des Fremdverstehens für das Selbstverstehen eher gering veranschlagt; der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Ricœur versucht dagegen das Moment der Differenz, des Abstands und des Widerspruchs zu betonen. Daher konzipiert er das Verstehensmodell hier über den Figurationsbegriff und damit als Gestaltungskraft des Textes, der den Leser und seine Welt neu organisiert. Präfiguration und Refiguration kommen nur insofern in den Blick, als sie die Bedingungen (Mimesis I) und die Konsequenzen (Mimesis III) der eigentlichen Figuration (Mimesis II) bezeichnen. Die Bestimmtheit der Figuration geht weiterhin, wie schon in der *Lebendigen Metapher*, vom Text und seiner Welt, nicht aber vom Leser aus, während (und hierin liegt die entscheidende Veränderung von *Zeit und Erzählung*) die Wirklichkeit durch den Akt des Lesens aktualisiert wird, so dass die „ontologische Schwebe“ aufgehoben werden kann.

3.3 Zur Kritik an Ricœur

3.3.1 Hermeneutisch-semiotische Kritik des ontologischen Symbolverständnisses

Die frühe Symboltheorie Ricœurs ist nicht frei von einem ontologischen Anspruch, der teilweise in die Richtung eines ontologischen Realismus tendiert. So spricht Ricœur beispielsweise davon, „daß die Sprache, die die Symbole trägt, weniger von den Menschen als zu den Menschen gesprochen wird, daß die Menschen inmitten der Sprache, im Licht des Logos geboren werden, ‚das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen'.“[1521] Doch gilt nur für den einzelnen Menschen, dass schon vor ihm gesprochen wurden, und er außerdem angesprochen wurde, bevor er selbst sprechen kann. Ricœur aber behauptet eine Sprache des „Seins“, wenn er den „außersprachlichen“ bzw. „außersemantischen“ Aspekt des Symbols hervorhebt.

Durch Ausführungen, die ausdrücklich an „das alte Thema der Teilhabe“[1522] anknüpfen, insbesondere an die „Teilhabe am Heiligen“[1523], ergibt sich eine gewisse Nähe zum zweiwertigen Symbolbegriff Paul Tillichs, der offen einen platonischen Realismus beansprucht. So kann Tillich kurz und bündig formulieren: „Religiöse Symbole vermitteln durch ihr Teilhaben am Heiligen die Erfahrung des Heiligen an Dingen, Personen und Ereignissen.“[1524] Schon in solch gewagten Formulierungen Tillichs ist aber zumindest eine verdinglichte Vorstellung religiöser „Entitäten“ vermieden, indem die religiöse Dimension gerade nicht mit „Dingen, Personen und Ereignissen“ identifiziert wird, sondern religiöse Erfahrung nur „an“ ihnen gemacht werden kann, also einen bestimmten Erfahrungsmodus darstellen. Allerdings wird dieser durch eine ontologisch-realistische Teilhabe dieser Größen am „Heiligen“ ermöglicht, der von keinerlei menschlicher Deutung oder Erfahrung mehr abhängig ist, so dass die hier behauptete Ontologie nicht mehr auf ihre epistemologischen oder auch semiotischen Grundlagen rückbezogen werden kann. Wollte man Tillichs Symbolbegriff stark machen, könnte man fragen, was es denn sei, das religiöse Erfahrung ermöglicht, was also zumindest ‚für' diese vorgängig ist – aber eben nur innerhalb dieser Für-Relation, d.h. im Bezug auf das erkennende, erfahrende und bezeichnende Subjekt.[1525]

[1521] Die Interpretation, S. 43.

[1522] Die Interpretation, S. 45.

[1523] Symbolik des Bösen, S. 191.

[1524] Paul Tillich: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1986, S. 5; zu Tillichs Symbolbegriff aus semiotischer Sich vgl. außer den in der nächsten Anmerkung genannten Arbeiten vor allem Hermann Deuser: Gottes Poesie oder Anschauung des Unbedingten? Semiotische Religionsphilosophie bei C.S. Peirce und P. Tillich, in Christian Danz (Hg.): Das Symbol als Sprache der Religion, Wien: Lit Verlag 2006, S. 117-134

und Christian Danz: Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer, in Dietrich Korsch (Hg.): Der Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 201-228.

[1525] So wird Tillichs Symbolkonzept etwa von solch unterschiedlichen Autoren wie Christian Danz und Michael Moxter in zweierlei Hinsicht korrigiert, erstens indem nicht der Seinsbegriff, sondern der Sinnbegriff in das Zentrum gerückt wird, zweitens indem dieser nicht als „zweistellige Relation“, sondern semiotisch anschlussfähiger als „dreistellig“ konzipiert wird (Christian Danz: Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der

Auch für den frühen Ricœur ist stärker als für den späten die Vorgängigkeit einer ontologisch positivistisch verstandenen Wirklichkeit des Sinns zu betonen. Das wird ganz besonders dann deutlich, wenn die Wirklichkeit des Seins oder aber auch der Sprache zu Quasi-Subjekten hypostasiert werden, die von sich aus ‚handeln', indem sie sich etwa eröffnen und offenbaren. „The revealing grounds the saying, not the reverse."[1526] Umberto Eco konstruiert aufgrund genau solcher Aussagen einen Gegensatz von Hermeneutik und Semiotik. „Nicht der Mensch formt die Sprache um die Dinge zu beherrschen, sondern die Dinge, die Natur oder das Sein manifestieren sich durch die Sprache; Sprache ist die Stimme des Seins, Wahrheit nur das Sichenthüllen des Seins mittels der Sprache. Akzeptiert man diese Annahme, so bleibt weder Semiotik noch Zeichentheorie; es bleibt nur eine beständige und leidenschaftliche Befragung der Zeichen, die *Hermeneutik*. (…) In der Hermeneutik konstruiert man keine Theorie der Zeichen: Man lauscht, im Geiste der Treue, einer Stimme, die vor jenem Ort her spricht, an dem es keine Konvention gibt, denn die Stimme ist die des ersten Menschen."[1527] Und wenn und weil dessen Zeugnisse nicht zur Verfügung stehen, horcht man im Modus der Andacht zumindest auf die Stimme der Vorsokratik. Michael Meyer-Blanck macht Ricœur daher ausdrücklich den Vorwurf einer Hypostasierung von Sprache und Sinn. Denn wenn Ricœur behauptet, dass „die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern einen anderen Sinn bezeichnet, der nur in und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist"[1528], so entgegnet Meyer-Blanck darauf: „Die beiden Prädikate ‚produzieren' und ‚begnügt' zeigen, daß die Sprache des Symbols gewissermaßen Subjektcharakter hat. Das Symbol tritt dem Menschen mit Aufforderungscharakter entgegen, und fordert ihn heraus: Es gibt zu denken, zu interpretieren, hermeneutisch zu reflektieren."[1529] Dazu beruft er sich beispielsweise auch auf die Aussage Ricœurs, der behauptet: „Einzig das Symbol gibt, was es sagt."[1530] Andere, sehr viel deutlichere Ausführungen Ricœurs könnten diesen Verdacht bestätigen, werden aber von Meyer-Blanck seltsamerweise nicht angeführt. „In the sacred universe the capacity to speak is based upon the capacity of the cosmos to signify. The logic of meaning, therefore, follows from the very structure of the sacred universe."[1531] Das Bezeichnen-Können ist hier ausdrücklich eine Fertigkeit des Universums, dem gegenüber das Sprechen-Können des Menschen sekundär ist und nur durch ersteres ermöglicht wird. Trotz all der Polemik kann freilich auch die Semiotik nicht den jeweiligen Implikationen für die Frage der Ontologie oder des Subjekts entgehen, wie man gerade an Ecos Entwicklung sehen kann; nicht nur in seinem Fall ist es insbesondere die etwa von John Michael Krois, Hans Lenk und Heinz Paetzold semiotisch im Anschluss an Peirce interpretierte Symbolphilosophie Ernst Cassirers, die hier wichtige Vermittlungsmöglichkeiten erschließt.[1532] Sachlich bleibt die kritische Nachfrage wichtig, wie einerseits dem Zeichencharakter der Symbole und dessen Bezug auf den Interpreten, mit all seinen epistemologischen Einsichten entsprochen werden kann, ohne andererseits die phänomenal plausibel beschriebenen Besonderheiten der symbolischen Erfahrung einzuebnen; auch ob die Behauptung einer ontologischen Priorität beibehalten werden kann, muss zunächst offen bleiben.

Trotz der bereits angeführten Aussagen verweist schon der frühe Ricœur in den selben Schriften, oft sogar in den gleichen Textabschnitten auf ein anti-realistisches, erkenntniskritisches Moment, schließlich möchte er keineswegs in eine ursprüngliche Naivität zurückfallen, sondern zu einer zweiten Naivität vorstoßen, bzw. durch eine zweite kopernikanische Wende die erste nicht einfach rückgängig machen. So heißt es lapidar: „Es gibt keine Symbolik vor dem sprechenden Menschen"[1533]. In diesem Sinne mag zwar eine symbolische

Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin: de Gruyter 2000, S. 309f; Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, insbesondere Kapitel 1).

[1526] Metaphor and Symbol, S. 63.

[1527] Umberto Eco: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt: Suhrkamp 1973, S. 114f.

[1528] Die Interpretation, S. 29.

[1529] Michael Meyer-Blanck: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach: CMZ Verlag 2002, S. 20.

[1530] Die Interpretation, S. 44.

[1531] Metaphor and Symbol, S. 62.

[1532] Vgl. dazu Helge Schalk: Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik, Würzburg: Königshausen und Neumann 2000, insbesondere S. 67-84.

[1533] Die Interpretation, S. 28, vgl. Metaphor and Symbol, S. 62f: „Such is the logic of correspondences, which binds discourse in the universe of the Sacred (sic). We might even say that it is always by means of discourse that this logic manifests itself for if no myth narrated how things came to be or if there were no rituals which re-enacted this process, the Sacred would remain unmanifested. (…) Even more, symbolism only works when its structure is interpreted. In this sense a minimal hermeneutics is required for the functioning of any symbolism. But this linguistic does not suppress

Ordnung vorgängig sein und das Verhältnis zu ihr eventuell gar als Teilhabe beschrieben werden, doch gilt auch das nur jeweils innerhalb der Für-Relation, also für den sprechenden, erfahrenden und bezeichnende Menschen. Und so verweist schon der frühe Ricœur auf die Notwendigkeit einer „minimalen Hermeneutik", ohne die es keine Symbole geben kann. „Even more, symbolism only works when is structure is interpreted. In this sense a minimal hermeneutics is required for the functioning of any symbolism."[1534] Damit wird eine unreduzierbare Differenz in den Symbolbegriff eingeführt, der notwendig auf den deutenden Menschen bezogen ist. Schon für die Welt des Mythos gilt, dass es nur scheinbar ein „ungeteiltes Bewußtsein"[1535] gibt, das den Mythos unmittelbar lebt, ohne ihn auszuformulieren und gegen Erfahrung und Welt zu kontrastieren. Ähnlich wie Hans Blumenberg davon spricht, dass die prototypische, enttäuschungsfreie Lebenswelt der fraglosen Sinnerfüllung immer schon zerfallen ist[1536], kann auch Ricœur von den Symbolwelten sagen: Die Teilhabe in Einheit, Unversehrtheit und Fülle ist immer nur angestrebtes Ziel bzw. bereits vergangen. „Der primitive Mensch ist bereits ein Mensch der Spaltung."[1537] Gerade weil diese Einheit nicht gegeben ist, weil ihre Wirklichkeit nicht unmittelbar gelebt und unthematisiert in Anspruch genommen wird, muss die Versöhnung uns gesagt und erzählt sein. Auch der „primitive" Mensch ist „unglückliches Bewußtsein"[1538].

Auch der immer wieder einmal auftauchende Hinweis auf die Erfahrungsdimension religiöser und poetischer Symbole verweist auf die Notwendigkeit einer Für-Relation, d.h. semiotisch gesprochen auf einen „Interpretanten", der wiederum ein deutender Mensch, oder ein weiteres Zeichen sein kann. So spricht er von der „Verwurzelung" der Symbole in der Erfahrung, ja er verwendet ausdrücklich den Begriff einer „symbolischen Erfahrung" („symbolic experience"[1539]), womit er die durch Symbole vermittelte „poetische Erfahrung" („poetic experience"[1540]) einerseits und „religiöse Erfahrung"[1541] anderseits meint.

Es ist der außersprachliche bzw. außersemantische Aspekt der Symbole, der ihre „Gebundenheit" ausmacht und sie grundlegend von den Metaphern unterscheidet. „The bound character of symbols makes all the difference between a symbol and a metaphor."[1542] Gleichzeitig ist aber gerade die Rede von außersprachlichen oder außersemantischen Aspekten unklar.[1543] Dichte, Tiefe und Macht der Symbole folgen aus dem außersprachlichen Bezug unserer Existenz. Als die wichtigsten außersprachlichen Dimensionen, in denen das Symbol ontologisch „wurzelt", an die es „gebunden" ist, nennt Ricœur die vorsprachliche Verwobenheit „in der Expressivität des Kosmos, im Sagenwollen des Wunsches, in der imaginativen Mannigfaltigkeit der Subjekte"[1544], also die kosmische, onirisch-unterbewusste und poetische Dimension des Symbols. Aufgrund dieser Aspekte ist das Symbol Gegenstand unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Wissenschaften und doch so tief, machtvoll und opak, dass es niemals ganz verstanden und erschlossen werden kann. „This opacity is related to the rootedness of symbols in areas of our experience that are open to different methods of investigation."[1545] Weil aber diese Art von „Erfahrung" keine empirische ist, sondern auf den Grund der Existenz und das Sein insgesamt bezogen ist, lässt sie sich niemals völlig artikulieren. „Religiöse Erfahrung, so lautet meine These, kann nicht auf religiöse Sprache reduziert werden (…), gleichwohl (ist sie auf) eine unabdingbare Vermittlung in der Sprache" angewiesen. „Wir können deshalb sagen, daß

---

what I have called the adherence to symbolism characteristic of the sacred universe, rather it presupposes it. (…) The sacredness of nature reveals itself in saying itself symbolically. The revealing grounds the saying, not the reverse."

[1534] Metaphor and Symbol, S. 62.

[1535] Symbolik des Bösen, S. 191.

[1536] Vgl. vor allem die Analyse von Husserls Lebensweltbegriff in Eingangskapitel von Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, dazu Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, S. 68-98; in dieser Arbeit § 2.1.11.

[1537] Symbolik des Bösen, S. 192.

[1538] Symbolik des Bösen, S. 192.

[1539] Metaphor and Symbol, S. 65.

[1540] Metaphor and Symbol, S. 62,

[1541] Poetik und Symbolik, S. 11ff.

[1542] Metaphor and Symbol, S. 61.

[1543] Ricœur verwendet mal den einen, mal den anderen Begriff. Doch ist der linguistische Aspekt nur ein Aspekt des Symbols, der semantische nur ein Aspekt des linguistischen, der außer diesem noch die Syntax des Satzes umfasst, wie auch die Pragmatik etwa des Sprechakts oder die Semiotik. Auch der semantische Aspekt ist wiederum vieldeutig, ist nun der „wörtliche" Erstsinn gemeint und besteht der in einem physisch-gegenständlichen Verständnis oder auch im pragmatisch-alltäglichen Umgangswissen?

[1544] Die Interpretation, S. 28.

[1545] Metaphor and Symbol, S. 57.

zwar nicht alle Momente religiöser Erfahrung sprachlich sind, es jedoch keine religiöse Erfahrung ohne Sprache gibt."[1546] Für die Poetik gilt entsprechendes. Weil Religion und Poesie verwurzelt sind in „grundlegenden menschlichen Erfahrungen" und „menschlichen Weisen des In-der-Welt-seins"[1547], ist sie auf Auslegung angewiesen. „Symbolic experience calls for a work of meaning from metaphor, a work which it partially provides through its organizational network and its hierarchical levels."[1548] Hier wird also die Metapher in dem Sinne vom Symbol unterschieden, dass sie als Interpretationsmittel zu dessen Ausdeutung dient, das Symbol nur in Form einer symbolischen Erfahrung vorliegt, die wiederum eine untrennbare Einheit mit den außersprachlichen, vor allem kosmischen und unterbewusst-onirischen Symboldimensionen darstellt. „If language never constitutes the most superficial layer of our symbolic experience, this deeper layer only becomes accessible to us to the extent that it is formed and articulated at a linguistic and literary level."[1549] Nur die „most insistent metaphors" vermitteln zwischen beiden Schichten. Hier kann man auch sehr deutlich erkennen, in welchem Sinne das von Ricœur anfangs anvisierte Projekt einer Poetik in seinen späteren Arbeiten zur Literatur- und Erzähltheorie in neuer Form weiterlebt. Weil sich die „poietische" Imagination im Sinne der produktiven Einbildungskraft Kants nicht direkt thematisieren und untersuchen lässt, untersucht er deren literarische Ausdrucksgestalten, die dessen Handschrift tragen.[1550] Die Interdependenz von symbolischer Tiefenschicht und metaphorischer Oberfläche wird dadurch herausgestellt, dass diese jene sowohl „formt" als auch „artikuliert". Später ist es die dreifache Mimesis, die das Gefühl und die Stimmung („mood") präfiguriert, konfiguriert und refiguriert. Das Verhältnis von symbolischer Erfahrung und metaphorischer Deutung ist daher nicht als (vor-) begriffliche Bestimmung zu verstehen, sondern als Artikulation. So und nur so ist Ricœurs Grundproblem „Wie können die Unmittelbarkeit des Symbols und die Vermittlung des Denkens zusammengehen?"[1551] zu bewältigen, weil eine Dichotomie von unmittelbarem Gefühl einerseits und begrifflicher Vermittlung andererseits in die bekannten Aporien führen muss. Die Artikulation dagegen expliziert; es wird auseinander gelegt und ausdrücklich gemacht („making it explicit"), was in symbolischer Prägnanz impliziert ist. Das ist möglich, weil und so lange das Gefühl niemals „reiner" Vollzug und völlig unbestimmt ist, sondern in hermeneutischer Sicht immer schon qualitativ Erfahrung stimmend und selbst gestimmt. Das gilt natürlich nicht in epistemologischer oder transzendental-subjektivitätstheoretischer Perspektive, die zwischen den gegebenen Wahrnehmungen und der Konstruktivität des Subjekts unterscheiden müssen, manchmal aber auch (anders als etwa im Fall Schleiermachers[1552]) Gefühl und Vollzug als reine Aktualität völlig unbestimmt ansetzen können. Weil er diese beiden Perspektiven nicht durchgehend aufeinander bezieht, kann beim frühen Ricœur ein etwas gegensätzlicher oder gar paradoxer Eindruck entstehen, wenn er als Reflexionsphilosoph zunächst Zeichen als Produkte einer transzendentalen Subjektivität versteht, gleichzeitig (oder wenigstens kurz darauf) aber

[1546] Poetik und Symbolik, S. 11.

[1547] Ricœur spricht von „fundamental human experiences" und „human manner of being in the world" (Metaphor and Symbol, S. 65).

[1548] Metaphor and Symbol, S. 65.

[1549] Metaphor and Symbol, S. 65.

[1550] So im Vorwort zur deutschen Ausgabe von Die lebendige Metapher, S. If. „Das erste dieser Probleme war das einer geregelten Komposition auf der Ebene des Textes. In dieser Hinsicht bot die Fabelkomposition ein bemerkenswertes Beispiel semantischer Innovation,vollkommen vergleichbar mit derjenigen, die in *La metaphore*

vive am Werk ist. So konnte ich schreiben, daß *La metaphore vive* und *Temps et recit* zwei eng zusammengehörende Bücher darstellten, wobei das eine im Rahmen einer Theorie der Tropen seine Wirkung entfaltete und das andere in jenem einer Theorie der literarischen Gattungen. Freilich sind die Wege der schöpferischen Einbildungskraft oder - wenn man dies vorzieht - der Schematisierung unterschiedlich: Auf der einen Seite liegt die Erzeugung einer neuen attributiven Pertinenz, einer unpassenden Attribution, vor, auf der anderen Seite die Erzeugung von Fabeln, die in origineller Weise Absichten, Gründe und Zufälle verbinden. In diesem Sinne kann man *Temps et recit* in eine Philosophie der Einbildungskraft einordnen, die in La symbolique du mal ihren Anfang nimmt. Diese Parallelität der unter dem Gesichtspunkt der semantischen Innovation betrachteten Untersuchungen von *Temps et recit* und *La metaphore vive* setzt sich in einem Register fort, das sich komplementär zu jenem der semantischen Innovation verhält: fn beiden Fällen hat die Hermeneutik die Aufgabe, einen Typus der Verständlichkeit zutage zu fördern, der gerade mit der Schematisierungsarbeit auf der imaginären Ebene eng verbunden ist." (Intellektuelle Autobiographie, in: Vom Text zur Person, S. 64f)

[1551] Symbolik des Bösen, S. 398.

[1552] Schleiermachers Pointe ist es bekanntlich, Gefühl gerade nicht bestimmungslos und als reinen Vollzug zu denken, sondern als Denken, Wollen und Tun jeweils begleitend. Dennoch kennt auch er phänomenal zu beschreibende empirische Grenzfälle, in denen Denken und Tun hinter das Fühlen zurücktreten können („Vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung zugemutet ... [nämlich] dass es Augenblicke gibt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein alles Denken und Wollen zurücktritt." GL §3.2, 16)

Symbole trotz ihres Zeichencharakters in größtmöglicher ontologischer Vorgängigkeit vor allem menschlichen Symbolisieren. Dennoch ist auch der frühe Ricœur vom Vorwurf eines naiven ontologischen Realismus freizusprechen, wie die Hinweise auf die Unreduzierbarkeit von Erfahrung einerseits und konstruktiver Deutung andererseits zeigen.

Dennoch ist dies bloß eine Seite der Medaille. Denn bis hierher ist lediglich eine Differenz zwischen metaphorisch-sprachlichem Ausdruck und symbolischer Erfahrung eingeklagt, die nur das Verstehen vermitteln kann, um mit Diltheys Unterscheidung von Verstehen, Ausdruck und Erleben zu sprechen. Damit wird nur die erste kopernikanische Wende vollzogen und die erste Naivität überwunden. Kann darüber hinaus auch Ricœurs Rede von einer zweiten Naivität nachvollzogen werden, oder sein Hinweis auf die Vorgängigkeit des Sprechens und des Sinns bzw. der außersprachlichen Dimensionen des Symbols? Das ist deswegen möglich, weil nicht nur die Metapher[1553] (Ausdruck) eine vorgängige Erfahrung (Erleben) deutet. Dann wären Symbole allein archaisch überlieferte Wirklichkeiten, die von Religionsphänomenologen museal gesammelt und aus reflexiver Distanz heraus gedeutet werden, insgesamt aber aussterben, weil sie nicht mehr an symbolische Erfahrungen anknüpfen können, sondern bei wachsender Fremdheit nur noch als Metaphern für irgendetwas Unbekanntes erscheinen. Im Sinne dieses Schwundmodells wird Ricœurs Symboltheorie aber häufig verstanden. Dagegen kennt Ricœur durchaus auch einen Weg von der Metapher zum Symbol. Es geht ihm ausdrücklich auch um den „produktiven Aspekt der Symbolik, um ihre erfinderische und schöpferische Kraft“ und er zeichnet sie durch eine zweifache Produktivität aus, eine semantische Innovation einerseits und eine wirklichkeitserschließende Funktion andererseits, die „‚Erfindung' und ‚Entdeckung'“[1554] vereint. „Wir können also sagen, daß es im Bereich der Symbole die Aufgabe der Poetik ist zu beschreiben, auf welche Weise Symbole im Erzeugen von Bedeutung zugleich unsere Erfahrung erweitern“[1555]. Natürlich gibt es auch rein kognitiv-deskriptive Metaphern, die ohne kosmische oder onirische Dimensionen auskommen, oder nur eine Dimension von beiden umfassen und es gehört zu den Schwierigkeiten der Metapherntheorie, dass „die“ Metapher so vielgestaltig und leistungsstark ist. Aber wenn es ihr gelingt, Wirklichkeit in ihrer „Tiefe“ so zu artikulieren, dass sowohl eine kosmische als auch eine onirische Dimension angesprochen wird, ja wenn sie ein entsprechendes Erleben hervorrufen kann, wird sie zum Symbol, oder, wie man vielleicht genauer sagen sollte, zur symbolischen Erfahrung. Das wird besonders deutlich, wenn man sich Zwischenstufen von Metapher und Symbol anschaut. So beziehen sich Philipp Wheelwrights „Archetypen“ auf menschliche Grunderfahrungen, die so konstant sind, dass sie sich kaum von ontologischen Symbolen im Sinne Mircea Eliades unterscheiden lassen, wie etwa die Himmelsrichtungen, Erde und Himmel, Haus, Weg, Feuer, Wind, Stein oder Wasser.[1556] Aufgrund ihrer anthropologischen Universalität und Plausibilität kann es tatsächlich scheinen, als fänden sich hier „Spuren einer natürlichen Beziehung“[1557], als ob also Wasser an sich mit Erfrischung und Leben verbunden wäre oder Feuer mit Wärme und Gefahr, doch werden hier Aspekte menschlicher Erfahrung mit diesen Größen identifiziert, bzw. auf diese selbst projiziert. Zwar stellt Ricœur durchaus die Frage, ob es sich hierbei nicht um tote Metaphern handelt, doch glaubt er diese Frage zumindest in der Hinsicht verneinen zu müssen, als sie weder instabil noch kraftlos sind. In diesem Sinne sind sie tatsächlich lebendig und durch eine „symbolische Kraft“ oder „Macht“ ausgezeichnet. „Metaphor is just the linguistic procedure – that bizarre form of predication – within which the symbolic power is deposited.”[1558]

[1553] An dieser Stelle werden Metaphern und Symbole versuchsweise so unterschieden, dass die Metapher vor allem das Moment der Differenz von Erleben und Deuten bzw. deutendem Ausdruck kennzeichnet, während das Symbol stärker auf deren Einheit abhebt, die Differenz (zwischen Erstsinn und symbolischen Sinn, Symbol und seiner Hermeneutik) durch symbolische Erfahrung „minimal“ bleibt und sich daher die Vorstellung einer ontologischen Teilhabe ebenso nahe legt, wie die von „Spuren einer natürlichen Beziehung“ von Erst- und Zweitsinn (Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, S. 200). Metaphern können insbesondere im Fall lebendiger Metaphern an solche kulturell verbreiteten Vorverständnisse und Erfahrungen gerade nicht anknüpfen und müssen ihre erhellende Kraft, ihre Erfahrbarkeit und ihr Potential zur Wirklichkeitserschließung experimentell unter Beweis stellen. Natürlich dient diese Unterscheidung hier nur einer groben Orientierung und die Disjunktion ist keineswegs vollständig.

[1554] Poetik und Symbolik, S. 12. Genau hierin sieht er auch die Überlegenheit seiner Mimesiskonzeption gegenüber dem Referenzbegriff der *Lebendigen Metapher*: Weil die Textwelt gegenüber der Lebenswelt „aufzeigend und verwandelnd“ zugleich ist, setzt die Artikulation das Vorverständnis der Präfiguration auseinander und wird umgekehrt die fremde, neue, störende Differenz der Metapher oder der Erzählung in die gelebte Erfahrung der Lebenswelt oder aber auch umgekehrt (ja nach ontologischer Wucht der begegnenden Metapher bzw. Textwelt) die Lebenswelt in die Textwelt integriert („Applikation“ und „Aneignung“). „Hier ist der Punkt erreicht, wo entdecken und erfinden ununterscheidbar sind.“ (Welt des Textes und Welt des Lesers, S. 254)

[1555] Poetik und Symbolik, S. 13.

[1556] Metaphor and Symbol, S. 63-69.

[1557] Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II, S. 200.

[1558] Metaphor and Symbol, S. 68.

Entscheidend aber ist, dass die zunächst als offensichtliche Differenz konstruktiv eingeführte Metapher dennoch ein „unmittelbares“ Erleben hervorrufen kann, auch wenn es durchaus metaphorisch vermittelt ist. Aufgrund der so erlebten Unmittelbarkeit ist die Unterscheidung von Erleben und Ausdruck im Vollzug aktual aufgehoben, erst im Nachhinein kann man diese Deutungseinheit zugunsten einer neuerlichen Ausdeutung und Prägnanzsteigerung wieder als nur mögliche remodalisieren und unterscheiden. Die symbolische Erfahrung vermittelt so wenig wie die metaphorische Prädikation in erster Linie was etwas ist, sondern in eins damit seine Gegebenheitsweise, also *wie* es ist, was es *für uns bedeutet*, als was es erlebt wird und damit deren Bedeutsamkeit. Deswegen bezeichnet sie nicht ein intentionales Objekt, sondern artikuliert qualitatives Bewusstsein als dessen Gegebenheitsweise oder Erfahrungsmodus bzw. sie ruft dieses hervor. Genau aus diesem Grund erklärt sich auch der Aspekt der Teilhabe, denn die ununterscheidbare Einheit des Erlebens bezieht sich auf die Unmittelbarkeit des Gefühls bzw. des qualitativen Bewusstseins.[1559] Das ontologische Moment des vorgängigen „Seins“ ist nicht an sich vorgängig, sondern wird vom individuellen Subjekt als ihm vorgängig erkannt und behauptet. Damit ist es einerseits in seiner Bestimmtheit Konstruktion und Setzung des Subjekts, andererseits aber Artikulation individuellen Erlebens eines Menschen, der sich mitsamt seiner Konstruktivität selbst in seinen Metaphern und Erzählungen verortet und sich auf diese Weise orientiert.[1560] Die Bedingungen und notwendigen Zusammenhänge, Verweisungsrelationen und Bezüge dieser seiner Konstruktivität sind damit aber mindestens ebenso wirklich wie das von ihnen konstituierte; vielleicht könnte man von einem ontologischen Gefälle sprechen. Er hebt sich versuchsweise selbst in ein selbst entworfenes Bild auf; die so anvisierte Einheit von subjektivem und objektivem Geist kann aber nicht in einem absoluten Geist aufgehoben, sondern die Wirklichkeit des Subjektiven (Erleben) kann in der Wahrheit des Objektiven (Ausdrucksgestalten des objektiven Geistes) nur punktuell in einer aktualen Einheit erlebt oder ereignet werden.

Von zentraler Bedeutung für eine solchermaßen vermittelte Unmittelbarkeit sind mindestens noch zwei weitere Aspekte. Einmal sind Prozesse der Internalisierung zu nennen, die gegenläufig zu menschlicher Expressivität äußerlich begegnende Zeichen und Vermittlungen so verinnerlichen, dass sie als „unmittelbar“ empfunden werden. Zum anderen kommt Ricœur hier (endlich, möchte man sagen!) auf die von ihm trotz aller Sprachlichkeit nicht eben deutlich herausgestellte Sozialität zu sprechen. Es ist „der öffentliche Charakter“ der Symbole, der auf kulturelle Bedingungen verweist, ohne den internalisierende und explizierende Symbolisierungsprozesse nicht über das Individuum und seine Zeit hinaus verstanden werden könnten. Doch auch schon für den Einzelnen gilt, dass Symbole und Handlungen ohne „den institutionellen Charakter jener symbolischer Vermittlungen“[1561] völlig unverständlich bleiben würden. Jede Symbolik ist erstens insofern auf öffentliche Kultur bezogen, als jede Art von Bedeutungskonstitution von Austauschprozessen abhängig ist und Sinn intersubjektiv und sprachlich generiert wird.[1562] Daher bestimmt dies auch zweitens den strukturellen Charakter der Symbole und Riten, die ohne eine Verortung auf ihren Hintergrund und Kontext unverständlich bleiben. Und drittens ist schließlich auch jede „symbolische Regulierung“ in Form von Normen, Programmen und Codes von Institutionen abhängig. Ricœurs Symboltheorie krankt sicherlich an einer konzeptionellen Unterschätzung dieser von ihm unterbelichteten sozialen Dimension, wie sich auch im Hinblick auf die Psychoanalyse zeigt.

3.3.2 Ricœurs tiefenpsychologischer Symbolbegriff im Licht der neueren Psychoanalyse

Ricœur beschränkt sich in seiner Untersuchung psychoanalytischer Grundlagen von Symbol und Kultur auf eine Auseinandersetzung mit Freud und klammert „neuere“ Entwicklungen der Psychoanalyse aus, wie sie vor allem seit den Sechzigerjahren hervortreten.[1563] Zu den wichtigsten Errungenschaften dieser Entwicklungen gehören zwei Themen, die für Ricœurs Symbol- und Kulturtheorie äußerst relevant sind: zum einen die Rolle der Intersubjektivität, zum anderen die Objektbeziehungstheorie. Axel Honneth, der in seiner

[1559] Vgl. dazu die aufschlussreiche semiotische Relecture Schleiermachers, aber auch des ikonisch-neuplatonischen Teilhabegedankens bei Hermann Deuser: Religionsphilosophie, Berlin: de Gruyter 2009, S. 259-339, zu Schleiermacher S. 279-291, zu Unmittelbarkeit und semiotischer „Ikonizität“ S. 260ff, zur Mystik und dem Grund bzw. Abgrund im Bewusstsein aus semiotischer Sicht S. 315-322.

[1560] Daher sein „spezifisches Einbezogensein in dieses Wissen“, um sich durch Selbstverortung zu orientieren (Ingolf U. Dalferth: Kombinatorische Theologie, Freiburg: Herder 1991, S. 109f).

[1561] Poetik und Symbolik, S. 13.

[1562] Zum Folgenden Poetik und Symbolik, S. 13ff.

[1563] Morris N. Eagle: Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung, München/Wien: Tyrolia 1988. Im Hinblick auf die psychoanalytische Religionstheorie vgl. das anregende Buch von James W. Jones: Contemporary Psychoanalysis and Religion, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1991.

Sozialphilosophie psychoanalytische mit pragmatisch-intersubjektivitätstheoretischen Ansätzen verbindet, hat die These vom (angeblichen) „Veralten der Psychoanalyse“ auf eine Weise kritisch untersucht, die auch der Religionsphilosophie neue Möglichkeiten eröffnet.[1564] Hatte die traditionelle „Kritische Theorie“ von Adorno und Marcuse die Psychoanalyse darum kritisiert, weil der soziale Zwang einer totalen Integration des Individuums mit ihren Kategorien nicht angemessen kritisiert werden konnte, so kritisieren postmoderne Theoretiker das psychoanalytische Modell psychischer Gesundheit, das eine konsistente Realitätsbewältigung zum normativen Ziel macht, die mit dem postmodernen Vorstellungen einer auch intrapsychischen Pluralität nicht vereinbar scheint. Diesem zentralen Vorwurf gibt Honneth teilweise recht, denn zumindest im Fall von Freud selbst ist sein Ansatz zu sehr „auf das normative Ziel zugeschnitten, den Funktionsbereich des Unbewußten in die rationale Kontrolle des Ich zu bringen“.[1565] Allerdings ist bspw. schon bei Erickson, wie auch bei anderen klassischen sozialpsychologischen Identitätstheorien, das Ich ‚nicht gegeben, sondern aufgegeben’ wie gerne in scheinbarer Abwehr traditioneller Vorstellungen formuliert wird und auch Ricœur stellt seine Philosophie des Selbst unter diese Formel.[1566] Das Ich ist Aufgabe und Projekt einer zu stiftenden Synthese, die die Gegensätze, vielfältigen Ansprüche und Aspekte keinesfalls einfach „überwinden“, sondern ihnen auch zu ihrem partiellen Recht verhelfen soll. Dennoch ist die Psychoanalyse „in einem Prozeß rapider Veralterung, weil ihr zur Idee einer Verflüssigung der Ich-Identität das notwendige Pendant auf der Seite des psychischen Innenlebens fehlt.“[1567]

Um diese Problematik zu überwinden, wendet sich Honneth der Objektbeziehungstheorie von Donald Winnicott[1568] und dem symbolischen Interaktionismus von George Herbert Mead zu. Während Freud die Entwicklung der Selbstbeziehung als endogenen Reifungsprozess fast vollständig ohne soziale Komponenten rekonstruiert, zeigen empirische Studien die Wichtigkeit von affektiver Interaktion und Kommunikation. Erst am Reaktionsverhalten der Bezugspersonen wird auf eigene Erlebnisvollzüge, auf das eigene „Innenleben“ zurück geschlossen. Externe Interaktionen werden internalisiert[1569] und in intrapsychische Beziehungsmuster übersetzt. Während Mead vor allem die intersubjektiv vermittelte Entstehung moralischen Bewusstseins (Gewissen) verfolgt, analysiert Winnicott in erster Linie die motivationale Entwicklung von Bindungsfähigkeit und Kreativität. Dass Sozialisation und Individuation nicht mehr in prinzipielle Gegensätze verfallen (wie das bei Freud der Fall ist) liegt daran, dass der Prozess der Internalisierung Ursprung beider ist. Das Kind bleibt keinesfalls schutzlos, sondern steigert seine Handlungsmöglichkeiten, je mehr unterschiedliche Interaktionsformen kennen gelernt werden, so dass es sich einen eigenen „Spielraum“ erarbeitet[1570], der seine eigene Unabhängigkeit gegenüber dem „Außen“ vergrößert. Mead beschreibt, wie das Kind externe Perspektiven zu einem generalisierten Anderen synthetisiert, in dessen Augen seine öffentliche Rolle wahrgenommen wird, so dass das „me“ den gesellschaftlich reflektierten Pol des Ich ausmacht, während das „I“ den spontanen, auch triebhaft-leiblichen Pol bezeichnet, der auf weitere Individuierung drängt und der als unbewusster Ursprung von Kreativität und Ort unterbewusster Triebe niemals völlig erschlossen werden kann. Gesellschaftliches Handeln ist erstens immer Kompromiss zwischen den spontanen Interessen des „I“ und den sozialen Erwartungen des „me“, zweitens aber auch zwischen den unterschiedlichen Forderungen und Erwartungen innerhalb des „me“ und schließlich kann auch das noch so „eigene“ „I“ immer nur über gesellschaftlich erlernte Deutungsmuster erschlossen und real werden.

Bei Winnicott steht dagegen seine These von einem „primären Narzissmus“ im Zentrum. Wenn es so ist, dass erst die Internalisierung „äußerer“ Interaktionsmuster die „eigenen“ psychischen Kräfte organisiert und damit die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich erst ermöglicht, so muss die Vorgängigkeit einer

[1564] Axel Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse, in ders.: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S. 138-161.

[1565] Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität, S. 144.

[1566] Die Interpretation, S. 59.

[1567] Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität, S. 144.

[1568] Hierzu vor allem Donald Winnicott: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene, in ders.: Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart: Clett-Kotta 1973, S. 10-34.

[1569] Auch hier spielt die Begriffe der Internalisierung und der Identifikation mit äußeren Ereignissen, Symbolen, Personen usw. völlig zu Recht die entscheidende Rolle. Die für das transzendentale Konstitutionsverhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität entscheidende Frage, wie ein Innenverhältnis, eine Internalisierung und Identifikation mit etwas überhaupt möglich sind, ohne ein wie auch immer minimal und präreflexiv angesetztes Fürsichsein vorauszusetzen kommt so freilich nicht in den Blick und so beschreiben diese intersubjektiven Interaktionsverhältnisse nur die empirische Genese, nicht deren begriffslogische Möglichkeit.

[1570] Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität, S. 148.

differenzlosen Einheit von Ich, Welt und Bezugspersonen angenommen werden, die auch Winnicott als „primären Narzissmus“ bezeichnet. Bekannt wurde seine Formulierung, dass es so etwas wie ein Baby nicht gibt, sondern nur eine Mutter-Kind Dyade. Wenn das Erleben von Welt zunächst nicht vom Erleben des Ich unterscheidbar ist, dann geht mit der Vorstellung eigener Unbegrenztheit (Allmachtsfantasie) gleichzeitig eine größtmögliche Abhängigkeit von der Außenwelt einher, die nur durch die schrittweise Anerkennung ihrer Unabhängigkeit abgebaut werden kann. In dieser Phase bzw. Raum der Übergänge („transitional space“) entstehen so die „Übergangsobjekte“ („transitional objects“)[1571]. Sie sind emotional hoch besetzte Objekten der äußeren Wirklichkeit, zu denen das Kind also in einer stark affektiven Beziehung steht, weil sie weder dem Bereich einer reinen psychischen Innerlichkeit angehören, noch einer unabhängigen objektiven Wirklichkeit, sondern einem Übergangsraum, der beide Bereiche vermittelt. Diese „intermediäre Erlebniszone“ wird im Spiel aktiviert; es ist dann nicht mehr bloße Illusion oder Projektion, sondern intersubjektiv anerkannt. Übergangsobjekte sind Ersatzbildungen für die immer schon vergangene Mutter-Kind Symbiose, sie dienen der spielerischen Realitätserprobung, leisten dies alles aber sowohl durch die Wiederholung der symbiotischen Einheit in (partiellen) Verschmelzungserfahrungen, wie aber auch durch die Wiederholung der Trennung. Wie in dem von Freud analysierten „Da! Weg!“-Spiel („oh-oh-oh“) führt das Kind die eigentlich mit Unlust verbundene Trennung selbst herbei, insbesondere durch aggressives Verhalten und Zerstörung, doch bewältigt sie dadurch, dass es sie als deren Ursache bemeistert und sich ihrer bemächtigt. Die schmerzhafte Differenz wird symbolisch überbrückt, nachvollzogen, bearbeitet und in lebenslangen Vermittlungsversuchen von Außen und Innen inszeniert und ausagiert. In diesem aus dem primären Narzissmus hervorgehenden intermediären Raum liegt daher die tiefenpsychologische Quelle von Kultur und Religion. Ihr Aufsuchen bleibt „regressiv“, doch wird die so verstandene episodische Regression positiv gewertet, wenn sie als Ressource zur Stabilisierung und Stärkung des mündigen, autonomen und erwachsenen Ich beiträgt.[1572]

Bei Winnicott wie bei Mead ist die intrapsychische Selbstbeziehung nur möglich, wenn die Interaktionspartner bzw. die Welt in ihrer Unabhängigkeit und ihrer Differenz zum Ich anerkannt werden. Um diese Differenz ertragen zu können, muss eine Balance zwischen Verschmelzungswunsch und Ich-Abgrenzung gefunden werden. Stärker als Mead betont Winnicott die prekäre Zerrissenheit und Gebrochenheiten des Ich. Hans Loewald dagegen interessiert als Vertreter der Selbstpsychologie vor allem die Rolle der überschüssigen Triebpotentiale des „Es“ zur intersubjektiven Theorie der Individuation. Im anfänglichen Zustand der ungerichteten, strukturlosen, quasi leiblich-organischen Impulse kann eigentlich noch gar nicht von Trieben gesprochen werden, weil die charakteristischen Triebrepräsentanzen fehlen. Erst durch die Interaktion mit der Mutter heften sich Bedürfnisse und Befriedigungen durch so genannte „mnemische Bilder“ an Objekte, ohne dass jedoch die Außenwelt schon als solche erlebt wird, was ebenfalls gleichursprünglich mit der Entwicklung eines Ichbewusstseins geschehen kann. Wie also kommt es zur Entwicklung einer solchen „Identität“ im Sinne eines intrapsychischen Kommunikationsraums? Erst wenn die Triebe strukturiert und verschiedenen Instanzen zugeordnet werden, was nur durch die Internalisierung intersubjektiver Interaktionen und Interaktionsmuster geschehen kann. Dazu muss der ursprüngliche, symbiotische Ur-Zustand durch die Erfahrung aufgesprengt werden, dass die Mutter bzw. die primäre Bezugsperson nicht zum Ich gehört, nicht gleichermaßen wie der eigene Leib beeinflusst werden kann. Teile des ursprünglich strukturlosen Es werden zur Organisation der Interaktion mit der „fremden“ Mutter abgespalten und bilden einen ersten organisierten Bereich des Ich. Die Entwicklung verläuft so gesehen von einer strukturlosen Einheit, über die Erfahrung des Fremden zu einem Ich, das den Korrespondenzpunkt der Erfahrung des Anderen (Mutter) darstellt. Wichtigstes Resultat ist, dass Ich und Über-Ich nicht einfach Gegensätze zum triebhaften Es darstellen, sondern „Formen ihrer organisierten Bündelung“[1573] bilden, wie das ähnlich auch bei G.H. Mead und John Dewey der Fall ist.

Ricœur lässt die sich mit diesen „neueren“ Ansätzen der Psychoanalyse ergebenden Möglichkeiten einer konstruktiven Symboltheorie leider ungenutzt. Er nimmt sie auch später nicht zur Kenntnis, teilweise wohl, weil er aufgrund der Kritik an seinem Freudbuch das Interesse an der Psychoanalyse insgesamt zu verlieren scheint, teilweise auch, weil er sich vermehrt linguistischen, hermeneutischen und sprachanalytischen Themen zuwendet. Die in Kapitel § 3.1.3.4 beschriebene Rolle der Intersubjektivität zeigt, dass Ricœur deren Rolle für die Auseinandersetzung so stark betont, dass sie Freuds eigene Position teilweise zu überformen droht, sie inhaltlich gesehen auf diese Weise aber stärkt. Zwar ist nach Ricœur der Ursprung allen Sinns intersubjektiv, doch die Entstehung der Triebrepräsentanzen lassen sich nur topisch-energetisch, nicht aber

[1571] Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität, S. 152ff.

[1572] Jones: Contemporary Psychoanalysis and Religion, S. 74ff.

[1573] Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität, S. 158.

die inhaltliche Bestimmtheit der Repräsentanzen aus intersubjektiven Interaktionen nachvollziehen. Dass auch das eigene Selbstverstehen an kulturelle Deutungsangebote und Fremdzuschreibungen rückgebunden bleibt kommt nur in Form einer negativen Heuristik in den Blick, die Rückschlüsse auf gesellschaftliche Zensuren zulässt. Immerhin macht Ricœur die Arbeit in der Analysesituation selbst als Inversion der innerpsychischen Arbeit in Anlehnung an Hegels intersubjektiven Kampf um Anerkennung fruchtbar, doch fehlt ihm genau hierzu ein positives Gegenstück bei Freud, bei dem die Kultur als mögliche Ressource authentischen Selbstverstehens (und sei es noch so minimal) nicht in den Blick kommt, und von seinen Voraussetzungen her gar nicht in den Blick kommen kann.

3.3.3 Grenzen von Ricœurs tiefenpsychologischer Religionskritik

Die Grenzwertigkeit dieser Konzeption liegt philosophisch gesehen einmal in der bereits angesprochenen Schwierigkeit einer Unterscheidung, ja Separation von unmittelbarem Selbstbewusstsein und „wahrem" Subjekt, wie wir sie zumindest als theoretische Möglichkeit schon bei Heidegger angesprochen haben. Zum anderen wird sie aber beim Stichwort „Sorge" offensichtlich. Ist nicht die Sorge ein Existential des Menschen, in *Sein und Zeit* gar das Existential schlechthin und entspricht diesem nicht Ricœurs Beschreibung des Conatus als ein aus Mangel und Gebrochenheit (dem fehlbaren Menschen fehlt offensichtlich etwas) stammendes Streben? Kann es dem Menschen möglich sein, von Sorge und Selbstbekümmerung abzusehen? Die Frage ist nicht einfach eine ethische oder empirische, sondern eine ontologische, denn was ist der Mensch, wenn er nicht mehr sorgendes Dasein ist? Ricœur gibt hierzu wichtige und interessante Hinweise, die sich, was kaum verwunderlich ist, an den späten Heidegger anschließen, der sich ja mit einer analogen Problematik konfrontiert sah, doch handelt es sich beid diesen zunächst nur um tastende Versuche.

Auch theologisch ist Ricœurs Vorschlag grenzwertig. Er illustriert ihn am Beispiel des Hiob. Hiob klagt Gott an und sucht in direkter Konfrontation mit dem Ursprung seiner Konflikte einen offenen Kampf um Anerkennung gegen einen übermächtigen Gegner. Sein ultimativer „Verzicht auf den Vater" (an den er sich dennoch – klagend – wendet) verzichtet auf jede Sicherheit einer religiös fundierten moralischen Weltordnung, während die Freunde mit ihren theologischen Erklärungen und Beschwichtigungen genau diesen gefährlichen Konflikt vermeiden wollen. Deshalb stellt Ricœur den wahren Glauben Hiobs der bloßen Religion seiner Freunde gegenüber.[1574] Gott antwortet bekanntlich aus dem „Wettersturm" und zeigt ihm die Größe der Schöpfung. „Tatsächlich erhält Ijob nicht die geringste Erklärung über den Sinn seines Leidens; bloß ist sein Glaube frei von jeder moralischen Weltanschauung. Umgekehrt wird ihm nur die Größe des Ganzen gezeigt, ohne daß der endliche Gesichtspunkt seines Wunsches daraus unmittelbar einen Sinn bekäme."[1575] Auf diese Weise kann Hiob zu einer Seinsbejahung kommen, in der die Gottesbeziehung vom Bezug auf das eigene Wollen gelöst wird. „Somit hat sich ein Weg eröffnet, der Weg der nicht narzißtischen Versöhnung: ich verzichte auf meinen Standpunkt, ich liebe das Ganze"[1576].

Was aber wird aus Ricœurs Urbejahung der Subjektivität, aus dem ontologischen *conatus*, aus der Anthropologie des Wunsches, in dem die Existenz wurzelt und die als immer schon vorgegebene und den Menschen ermöglichende vom Menschen wiederholend affirmiert und angeeignet wird? Dieser Ansatz Ricœurs kann zwar unschwer eine Kritik des unmittelbaren Bewusstseins integrieren, aber doch kaum seine Eliminierung. Lässt sich denn das unmittelbare Bewusstsein einerseits völlig auf den Narzissmus reduzieren und andererseits dem wahren Subjekt, dem aufgegebenen Cogito einfach entgegen stellen? Auch der Eros ist doch vom Narzissmus zu unterscheiden. Das von Nabert übernommene Konzept der Ur-Bejahung diente als philosophische Begründung der Rede vom Unbedingten sowie dazu, religiöse Symbolisierungen dieses Unbedingten philosophisch verorten zu können. Das „Originär-Ethische" versteht Ricœur daher im Anschluss an Spinoza genau so: „die Ethik ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz"[1577]. Ricœur begründet nun diese Seinsbejahung aber ausdrücklich auch theologisch, wenn die so verstandene Ethik als „Kern" des Kerygmas begreift.[1578] Das ist theologisch gesehen auch durchaus sinnvoll, wenn die Schöpfung ebenso auf Gott zurückgeführt werden soll wie die Erlösung. Dieses Verständnis birgt aber einmal die Schwierigkeit, sein Verhältnis zu demjenigen Begriff des Kerygmas zu klären, der in ihm die vertikale Unterbrechung unseres

[1574] Die Interpretation, S. 561; vgl. auch Die Anklage entmythisieren, S. 236.

[1575] Die Anklage entmythisieren, S. 236.

[1576] Die Interpretation, S. 561.

[1577] Anklage entmythisieren, S. 223; vgl. auch Religion, Atheismus, Glaube, S. 296f; Die Interpretation, S. 58ff.

[1578] Anklage entmythisieren, S. 224-230.

horizontalen Weltverhältnisses versteht.[1579] In welchem Verhältnis steht nun aber diese positive, affirmierende Seinsbejahung durch Selbstaneignung auf der einen Seite zur Überwindung der Sorge um sich selbst auf der anderen? Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass man entweder die Kontinuität von Schöpfung und Erlösung herausstreicht, dann aber die Problematik von Narzissmus, Sünde usw. nicht ernst genug nimmt, oder aber den kritischen Einspruch und die Differenz betont, dann aber unklar wird, auf wen oder was sich „Erlösung" noch bezieht. Wenn Problematik und Gebrochenheit der Existenz aber so radikal sind, dass auf jede Art von Gewissheit verzichtet werden muss, weil schon der Wunsch nach ihr narzisstisch ist, wenn der Bruch und die Entsicherung so radikal gedacht werden müssen, mag es vielleicht Heil geben, aber kann man dann noch sagen, es sei Heil für diesen Menschen? Wenn das wahre und erst zu erobernde Subjekt so grundverschieden vom unmittelbaren Bewusstsein des Selbstverstehens ist, in welchem Sinne ist es dann noch mit ihm identisch? Und wer könnte die Frage positiv beantworten, ein äußerer Beobachter, der die numerische Identität feststellt? Das Subjekt ist dermaßen entsichert, dezentriert und entäußert, dass es nicht einmal die Möglichkeit verbürgen kann. Allenfalls könnte eine solche Re-Identifikation wiederum im Nachhinein erfolgen, als Selbstübernahme der eigenen Existenz, die als identisch anerkannt wird, trotz der radikalen Brüche in ihr. Die religiöse Sprache nennt die ausdrückliche Anerkennung des Bruches ein Sündenbekenntnis, die Kenntnisnahme seiner erfolgten Überwindung Glaubenserfahrung, dessen Artikulation Zeugnis bzw. Verheißung zukünftiger Überwindung, und dessen Gelten-Lassen und In-Anspruch-Nehmen schließlich Glaube. Versteht man den Glauben als eine solche radikale Entäußerung, als ein konstituiert werden von etwas „außer" mir (*extra me*), so ist die aporetische Auskunft auf die Frage nach der Identität des Subjekts gerade sachgemäß. Der Glaubende kann allenfalls bezeugen, dass er konstituiert wurde, auf zukünftiges nur hoffen oder vertrauen; doch selbst wenn es zukünftiges Heil geben sollte, kann er nicht sagen, inwiefern es auch ihn als Subjekt oder Individuum betrifft.[1580]

Ricœur entwirft daher an der Gestalt des Hiob das Modell einer nicht-individuellen, de-personalisierten Eschatologie. Was folgt aus der Ruhe nach dem Wettersturm? Die „Offenbarung des Ganzen" resultiert in „Ergebung" und „Zustimmung" zu einer Totalität, die mich „überwältigt", aber sich dennoch irgendwie ausdrücken lässt. Im Anschluss an die Vorsokratiker, vor allem aber an den späteren Heidegger versteht er Sprache als „Versammlung" des Seins. „Der λόγος bedeutet nicht nur das Vermögen, das offenbar macht und versammelt, vielmehr vereinigt er den Dichter auch, im Zeichen des Überwältigenden, mit dieser Versammlung. Das Vermögen, die Dinge mittels der Sprache zu versammeln, steht nicht primär in unserer Verfügung als den sprechenden Subjekten. Das Versammeln und Offenbaren ist zunächst das Werk dessen, das überwältigt und beherrscht (…) Nur in geringem Maße bildet die Sprache ein Erzeugnis des Menschen; wir verfügen nicht über das Vermögen des Sagens, vielmehr verfügt es über uns".[1581] Hier schließt Ricœur nicht nur an Heidegger, sondern auch an Gabriel Marcel an, und versteht den Menschen nicht mehr als Subjekt im Gegenüber zur Welt, sondern eingebettet in das Sein. „Getröstet wird der Mensch, wenn er in der Sprache die Dinge sein oder sich zeigen läßt; weil Ijob das Wort als das Element vernimmt, das versammelt, erfährt er die Welt als versammelte. Diesen Trost nennt Kierkegaard ‚Wiederholung'".[1582] Im Begriff der Wiederholung überschneiden sich die Intentionen Kierkegaards, Freuds, aber auch des frühen Heideggers, doch wäre sie schärfer vom Begriff des Aneignens zu unterscheiden, als das bei Ricœur der Fall ist, denn im vorliegenden Fall wird die Wiederholung gerade nicht als Haltung oder gar Aufgabe und Vollzug eines Subjekts verstanden. Das Sein-lassen der Gelassenheit lässt die Welt erscheinen, sich zeigen, ohne jede Verfügung. Auch die näheren Umschreibungsversuche schließen sich zwar an *Sein und Zeit* an, erinnern aber auch an den späten Heidegger; „Horchen" und „Schweigen" erscheinen als Formen aktiver Passivität, die das Sein erschließen sollen.[1583]

[1579] So spricht er vom *„vertikale(n) Einbruch des Ganz-Anderen* als *Alpha* und *Omega* innerhalb der doppelten Frage der Archäologie und der Teleologie" (Eine philosophische Freud-Interpretation, S. 95). Dieses sehr an die so bekannte wie missverständliche Formulierung des frühen Karl Barth erinnernde Verhältnisbestimmung, das Evangelium ereigne sich „senkrecht von oben", findet sich in Die Interpretation, S. 436ff (das Zitat Barths in Der Christ in der Gesellschaft, in: Das Wort Gottes und die Theologie, München: Kaiser 1924, S. 40). Der Begriff des conatus bleibt der Schlüssel zu Ricœurs Ontologie, an dem er auch in späteren Schriften festhält. Auch die Unterscheidung horizontaler und vertikaler Abhängigkeit bleibt der entscheidende Ausgangspunkt für die Verortung des Gottesbegriffs (vgl. Das Selbst als ein Anderer, S. 381).

[1580] Das könnte etwa so geschehen, dass schon der Glaube im Anschluss an Paulus (und mit ihm Bultmann) als ein Leben aus dem Tode und damit christologisch verstehen.

[1581] Religion, Atheismus, Glaube, S. 311.

[1582] Religion, Atheismus, Glaube, S. 311.

[1583] Religion, Atheismus, Glaube, S. 294.

Auf die Parallelen zwischen Heidegger und Freud wurde bereits verwiesen. Heideggers Phänomenbegriff entspricht einer Hermeneutik des Verdachts, weil nach § 7 in Sein und Zeit das Phänomen erst freigelegt werden muss und dem verstellenden Zugriff entzogen werden muss, damit es sich von sich selbst her zeigen kann. Erst wenn das Dasein nicht mehr an Innerweltliches (Phänomene, Mitsein) verfällt, es nicht mehr dazu missbraucht, sich dessen zu bemächtigen und sich aus ihm zu verstehen, kann es als dasjenige erschlossen werden, das es von sich aus ist. Bei Freud entspricht dieser Verfallenheit der Zusammenhang von Angst und Wunschdenken, der eine Hermeneutik des Verdachts fordert, weil auch hier die Phänomene und Symbolisierungen narzistisch korrumpiert werden. Ricœur wird Mangel und Wunsch als das anthropologische, ja ontologische Prinzip des Strebens und des Conatus reformulieren, das in vielerlei Hinsicht Ähnlichkeiten mit Heideggers Sorge hat. Ohne die Ungesichertheit des Selbstverhältnisses, wie sie sich in Mangel, Angst und Wunsch zeigt, könnten Dinge, Personen und Symbole niemals bedeutsam werden. Auch die Dezentrierung und Selbsttranszendentenz auf ein größeres Ganzes hin bleibt ein Selbstverständnis, auch wenn dessen Subjekt nicht mehr mit dem Individuum identifiziert wird, sondern das Dasein nur der Ort der ontologischen Differenz ist, an dem das „Ganze“ thematisch, ja Ereignis wird.

3.3.4 Kritik sprachanalytischer Religionsphilosophie

Eine der wichtigsten, mit Sicherheit aber eine der einflussreichsten religionsphilosophischen Metapherntheorien im Bereich der Analytischen Sprachphilosophie ist wohl Janet Martin Sockice' *Metaphor and Religious Language*.[1584] Soskice entwirft hier zunächst einen eigenen Ansatz zur Metapherntheorie, in dessen Rahmen sie auch Paul Ricœur ausführlich kritisiert, bevor sie dann dessen Relevanz für die Religionsphilosophie im Allgemeinen und das Problem des theologischen Realismus im Besonderen umreißt.

Soskice kritisiert Ricœurs Metapherntheorie, die sie als eine Widerspruchs- oder Absurditätstheorie der Metapher versteht. Eine solche ist durch eine „Spannung“ („tension“) zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen („meanings“) gekennzeichnet. Demnach gilt, dass der Satz „'Her ears were seashells' contains two meanings – one literal (and false), the other metaphorical (and true).”[1585] Sie kritisiert vor allem die Vorstellung, dass erst ein Scheitern des wörtlichen Erstsinns den Erfolg eines metaphorischen Zweitsinns ermöglicht. In Wahrheit aber ist die Alternative zum metaphorischen Sinn nicht ein scheiternder Erstsinn, sondern überhaupt kein Sinn, denn „the alternative to understand them as metaphors is not to understand them literally but to fail to make sense of them at all“. Der Fehler der Widerspruchstheorie einer doppelten Metaphernbedeutung besteht ihr zufolge darin, dass die Ebene der Bedeutung von Worten und Sätzen auf der einen Seite und derjenigen von Äußerungen auf der anderen verwechselt oder vermischt werden. „The thesis that each metaphor has two meanings rests on a confusion between what the speaker says (the words and sentences he or she uses) and what the speaker intends by uttering them in a particular context. Usually, a speaker has one intended meaning for an utterance – otherwise speech would be impossibly ambiguous.”[1586] Soskice unterscheidet hier also offensichtlich eine semantische von einer pragmatischen Referenz. Sie räumt ein, dass ein Satz „may bear two construals“, doch betrifft das nur den aus dem sprachlichen und pragmatischen „context“ gelösten und so isolierten Satz; wird dieser Kontext dagegen berücksichtigt, legt die „Intention“ des Sprechers die eindeutige Bedeutung der Äußerung fest.

Diese Einsicht hat Konsequenzen für die These einer „doppelten Wahrheit“ der Metapher, die Ricœur von Nelson Goodman übernimmt. Demnach ist ein metaphorischer Satz zugleich wahr und falsch, nämlich falsch in einem wörtlichen, wahr in einem metaphorischen Sinne. So ist der Satz „The lake is a sapphire“ falsch in einem wörtlichen und möglicherweise wahr in einem metaphorischen Sinn. Doch auch hier ist diese Doppelung laut Soskice nur möglich, wenn man den Kontext des Satzes nicht beachtet. „Apart from the context, we do not even know if the speaker might be speaking of an actual lake or of a mosaic composed of precious stones in which the depicted lake is a piece of sapphire.“[1587] Dementsprechend ist auch die Rede von einem „wörtlichen” Sinn abhängig von der „Bedeutungsintention“ („intended meaning”). Daher stimmt sie Thomas von Aquin zu, der die wörtliche Bedeutung der Rede vom „Arm Gottes“ nicht in einem leiblichen Arm sieht, sondern „that he has what it signifies, namly the power of doing and making.“[1588]

[1584] Janet Martin Soskice: Metaphor and Religious Language, Oxford: University Press 1985.

[1585] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 84f.

[1586] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 85.

[1587] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 86.

[1588] Summa Theologica, 1a 1, 10, zitiert nach Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 86.

Ausgehend von Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung, die in der englischen Übersetzung seines grundlegenden Aufsatzes durch Max Black als „sense and reference“ wiedergegeben wurde, behauptet Ricœur wie gesehen, dass so wie auf der Grundlage eines scheiternden ersten und wörtlichen Sinns ein zweiter, metaphorischer Sinn entsteht, nun auch auf der Grundlage einer scheiternden ersten und wörtlichen Bedeutung eine zweite, metaphorische Bedeutung („reference“) generiert wird. So kommt er zur Behauptung einer „split reference“ und einer Widerspruchs- oder Spannungstheorie einer metaphorischen Wahrheit, in der „die kritische Spitze des (wörtlichen) ‚ist nicht’ in die ontologische Vehemenz des (metaphorischen) ‚ist’ einzuschließen“ ist[1589]. Diese Theorie Ricœurs baut nach Soskice aber allein auf der These des Widerspruchs des wörtlichen Sinns, der einen metaphorischen Sinn generiert bzw. einer scheiternden wörtlichen Bedeutung, die eine metaphorische Bedeutung hervorruft, auf die sich dann die These einer metaphorischen Wahrheit stützt. Dieses gesamte „Gebäude“[1590] fällt aber nun zusammen, wenn man mit Soskice zeigen kann, dass eine Pluralität des Bezeichnungen sehr wohl mit einer einheitlichen „reference“ (Bedeutung bzw. Referenz) vereinbaren kann. Demnach wird zwar die Frage der „reference“ durch die Bestimmung des Sinns eröffnet, aber nicht festgelegt. Die „reference“ des Satzes „Her eyes are seashells“ (Percy Bysshe Shelley) hat damit exakt eine einzige „reference“, nämlich die Ohren, keinesfalls aber Meeresmuscheln.

Ricœurs Widerspruchstheorie tendiert ihrer Meinung nach zu einer Neufassung der Vergleichstheorie der Metapher, die zwar den Vergleich als widersprüchlich beschreibt, hierfür aber dennoch zwei Subjekte ansetzen muss. Wie im Fall von Max Black bleibt Ricœur daher dem Vergleichsmodell verhaftet, das zwar das primäre Subjekt (Mensch) durch das sekundäre (Wolf) modifiziert, aber nicht zeigen kann, warum die Metapher etwas wirklich Neues sagen kann. Diese Problematik verrät sich laut Soskice insbesondere durch die Rede von Neubeschreibung („redescription“), in der zwar „etwas“ neu ist, nämlich die Art und Inhalt der metaphorischen Prädikation, das logische Subjekt aber gerade nicht. Im Fall Ricœurs ist das primäre und logische Subjekt ein „definite, pre-existing thing (the principal subject of the metaphor in Max Black’s terms) that the metaphor is *about* and simply redescribes“[1591]. Genau deswegen kann aber die Metapher niemals Neues sagen, Wirklichkeit erstmalig erschließen, denn „redescription, however radical, is always *re*-description. The interessting thing about metaphor, or at least about some metaphors, is that they are used not to redescribe but to disclose for the first time.”[1592]

Nun ist es gerade Ricœurs ureigenste Absicht, genau das zu tun und Wirklichkeit tatsächlich zu eröffnen und zu erschließen. Durch einen metaphorisch ermöglichten radikal neuen Blick wird auch Altbekanntes neu gesehen, ja es stellt sich als etwas Neues heraus. Wenn der Mensch als Wolf, die Seelen als Eismeer, (X) als (Y) bezeichnet wird, wird das (X) als (Y) gesehen, behandelt, gefühlt und bewertet. Wenn Ricœur behauptet, in gewissem Sinne sagen zu können, dass (X) daher auch irgendwie (Y) ‚ist’, Soskice aber genau das bestreitet, so liegt das daran, dass beide nicht nur verschiedene Sprachtheorien vertreten, sondern diese auch jeweils grundverschiedene epistemologische und ontologische Implikationen haben. Ricœur vertritt mit der Hermeneutik ein historisch dynamisches Wirklichkeitsverständnis, das auch die objektiven Naturwissenschaften als abkünftig von existentialen Verstehensvollzügen des praktischen In-der-Welt-seins versteht, bzw. (positiver formuliert) als Produkte komplexer Ausdifferenzierungsprozessen und Spezialisierungen, die aber immer auch mit Abstraktionen von ursprünglichen Zusammenhängen einhergehen. Die pragmatische Bedeutsamkeit konstituiert aus hermeneutischer Sicht die wahre Bedeutung einer Sache immer mit, so lange es sich nicht um Themen der formalisierten und mathematisierten Wissenschaften handelt, die von diesen pragmatischen Aspekten abstrahieren müssen. Aus dieser Sicht kann zurecht behauptet werden, dass nur derjenige wirklich versteht, was Trauer ist, wer ein Kind verloren hat, oder dass Alkohol eine zerstörerische Macht darstellen kann. In diesem Sinne ist Liebe tatsächlich wie wärmender Sonnenschein (oder eine Seele ein Eismeer), wenn damit besser verstanden wird, was die betreffende Sache wirklich ist. Daher muss Ricœur die Frage offen lassen, ob wir es noch mit der gleichen Sache zu tun haben oder ob die metaphorische Neubeschreibung sie soweit modifiziert, dass beispielsweise ein Verhaltensbiologe, Tiefenpsychologe und Dichter, ein heutiger Nordeuropäer, Buddha und ein Inka über das gleiche sprechen, wenn sie von Trauer, Liebe usw. handeln. Im Einzelfall kann es sogar unmöglich sein zu entscheiden, ob überhaupt eine metaphorische oder eine wörtliche Verwendung eines Wortes vorliegt, etwa wenn ein aus der Ethnologie bekannter Name eines bösen Krankheitsgeistes für eine Krankheitsbezeichnung

[1589] Lebendige Metapher, S. 251.

[1590] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 88.

[1591] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 89.

[1592] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 89.

verwendet wird, denn es ist nicht ausgeschlossen, dass Eingeborene diese Verwendung als wörtlich bezeichnen könnten.

Soskice dagegen geht von einem empirisch realistischen Sprach- und Erkenntnisverständnis aus, das einen intersubjektiv eindeutig zu identifizierende und bestimmenden Bedeutungs- und Referenzbegriff impliziert. Vielleicht sollte man ihren Begriff der „reference“ noch einmal unterscheiden in denjenigen der Bedeutung und denjenigen der Referenz. Wenn sie in Aufnahme Freges (und Ricœurs) davon spricht, dass ein Sinn (Intension) jeweils eine mögliche „reference“ impliziert, so ist damit eine Bedeutung im Sinn von Extension gemeint. Wenn sie dagegen von der „Bedeutungsintention“ des Sprechers in Redeakten spricht, dann könnte man das als Referenz bezeichnen. Der Referenzbegriff zielt dann auf die intersubjektive Identifizierbarkeit einer Sache, eines Themas usw., nicht aber auf inhaltliche Bestimmtheiten. Insofern kann Referenz nicht wahr oder falsch sein, sondern funktionieren (Ko-Referenz) oder eben nicht. In diesem Sinne genommen ist ihre Kritik an Ricœur sicherlich angebracht in dem Sinne, dass eindeutig sein muss, worüber gerade gesprochen wird. Zwar kann mit Ricœur offen bleiben, ob man aufgrund einer Neubestimmung der Sache sie auch anschließend noch für die „gleiche“ hält, doch muss der Ausgangspunkt der metaphorischen Bewegung hinreichend klar sein, um überhaupt von Veränderung oder „radikalen“ Neubestimmungen sprechen zu können. Soskice aber räumt der intersubjektiven Distanzierbarkeit und zu gewährleistenden Identifizierbarkeit und damit der Abstraktion von pragmatisch-lebensweltlichen und erstpersönlichen Bezügen eine universelle Geltung ein, die weit über die (Natur-) Wissenschaften hinausgeht. Wenn sie von „Erschließung“ („disclose“) spricht, zielt sie nicht auf den von Heidegger inspirierten pragmatischen Wahrheitsbegriff Ricœurs, sondern auf eine explorative Erschließung neuer Wissensgebiete. Daher ist ihr Metaphernbegriff an der Katachrese orientiert. Einen ersten Hinweis gibt die Äußerung: „The metaphor has to be used because something new is being talked about. This is Aristotle’s ‘naming that which has no name’ and unless we see it, we shall never get away from a comparison theory of metaphor.”[1593] Derjenige, der zuerst den Wellencharakter des Lichts beschrieb, hat damit tatsächlich zur Bezeichnung des Neuen und Unbekannten aus Mangel an passenden Alternativen auf ein bekanntes Wort zurückgegriffen. Und tatsächlich kann Soskice mit gutem Recht sagen, dass dasjenige, was so beschrieben wird, tatsächlich etwas Neues und tatsächlich unreduzierbar ist und unsere Kenntnis der Wirklichkeit erneuert, wie ihr Beispiel vom „Fließen“ des elektrischen „Stroms“ zeigt, das sie auf die eucharistischen Einsetzungsworten bezieht. „The point at issue here is not really wether we have metaphor here, but what the metaphor is doing: is it simply an ornamental redescription, so that Jesus has redescribed bread in an evocative way? or is the metaphor genuinely catachretical, not a redescribing but a naming or disclosing for the first time? It is one’s metaphysics, not metaphor, which is at issue.”[1594] Tatsächlich ersetzt die Identifikation der Metapher nicht die theologische Bestimmung der Abendmahlsworte. Die Metapher wird hier Opfer ihrer eigenen Stärke, denn gerade weil sie sowohl ein hermeneutisches Als, wie auch eine Katachrese bezeichnen kann, ergibt sich die Frage überhaupt erst.

Soskice Ablehnung von Ricœurs in der Tat „vieldeutigeren“ und „vageren“ Intentionen ist verständlich, zielt doch Ricœur gerade auf solche Vieldeutigkeiten ab, die neue Deutungsmöglichkeiten schaffen, neue Wirklichkeitsaspekte erschließen. Sie selbst priorisiert klar die Referenzfunktion der Sprache, die sie als Fähigkeit versteht, sich auf Wirklichkeit zu beziehen („reality dipicting“), wobei diese Bezugnahme eindeutig identifizierbar sein muss, wodurch eine solche Theorie der Bezugnahme neben dem Wirklichkeitsbezug auch immer die Möglichkeit intersubjektiver Koreferenz nachvollziehbar machen können muss. Das gilt insbesondere auch für religionsphilosophische Untersuchungen der Metapher, da ein Hinweis auf die Bedeutsamkeit solcher Metaphern nicht ausreicht. „Indeed these figures are full of human significance, but how can they refer?“[1595] Durch den Vergleich mit der Funktion von Metaphern und Modellen in naturwissenschaftlicher Sprache arbeitet sie den spezifisch religiösen Aspekt heraus, den auch sie durchaus im Erfahrungsbezug sieht. Religiöse Metaphern und Bilder werden von religiösen Lehrern nicht generiert, weil sie Zugang zu besonderen Wirklichkeitsbereichen haben, sondern weil sie Erfahrungen so artikulieren können, dass sie verständlicher werden und hinreichend Viele ihre Erfahrungen in diesen Artikulationen wieder finden, re-identifizieren können (Koreferenz).[1596] Ihr Verweis auf Aufnahme, Bestätigungs- und Ausleseprozesse in religiösen Traditionen kommt durchaus dem nahe, was man zum Gedanken der Prägnanzsteigerung ausbauen könnte. Dennoch wehrt sie sich heftig gegen hermeneutische Traditionen,

[1593] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 89.

[1594] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 90.

[1595] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 97.

[1596] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 152f.

insbesondere der Bultmannschule (zu der sie seltsamerweise ausgerechnet auch Joachim Jeremias rechnet) wie beispielsweise Ernst Fuchs, die etwa Gleichnisse ausschließlich als „Bedeutungseinheiten“ („units of meaning“) sehen. „The only world which is of importance is the ‚world' entered into and shattered by the parable, a pre-eminently existential world. By implication, questions of reference are unimportant.”[1597] Autoren wie David Tracy gehören ebenfalls der von Bultmann und Ricœur geprägten hermeneutischen Tradition an; er behält zwar den Referenzbegriff bei, „but suggests the real referent of theistic models are certain kinds of human experiences, and not any transcendent states or relations.”[1598] So etwa wenn Tracy formuliert: The referents of parables are (…) certain specifically Christian religious-as-limit experiences: style of life formed by what Christians call radical faith (…) Those possibilities are disclosed by the redescription of human possibility in a metaphor which uses a narrative form to serve as a model (a heuristic fiction).”[1599] Janet M. Soskice interpretiert das freilich so: „His phrase 'limit use' of metaphor is intended to indicate that they make no transcendental claims.”[1600] Ausdrücklich setzt sie sich mit der Kritik an der auch von ihr vertretenen Form von „Realismus“ auseinander, die auch religiöse Sprache als „reality depicting“ versteht, weil damit theistische und kosmologische Implikationen verbunden sind, die das genuin Religiöse verdecken und untragbare theoretische Begründungslasten auferlegen, wenn sie ein „'cosmos-transcending absolute being' (implizieren) who is the creator of all there is. But the theologican, it might be argued, need not retain this realism. He might it find more satisfactory both philosophically and theologically to abandon any consideration of reality depiction with its realist overtones and devote himself to an account of structures of 'significance' in religious language.”[1601]
Mit dem Begriff der „significance” trifft Soskice ziemlich genau das, was hier als Bedeutsamkeit bezeichnet wurde, ihre Kritik richtet sich also auf religionsphilosophische und theologische Entwürfe, die das Moment der Bedeutsamkeit auf Kosten von Bedeutung oder Referenz herausstellen. Aber diese Kritik macht natürlich nur Sinn, wenn die Bedeutsamkeit keine jeweils bestimmte Einzelbedeutung umfassen würde, die damit kritisierbar wird, sondern rein „subjektiv“ im pejorativen Sinn würde. Im Hinblick auf die hermeneutische Tradition (zumindest bei Bultmann, Fuchs, Ricœur und Tracy) trifft das sicherlich nicht zu, gerade existentiale Strukturen sind alles andere als „subjektiv“ in diesem Sinne, ein Bezug auf etwas ihnen gegenüber Unbedingtes ist schon für solch existentiale Strukturen und nicht erst für deren religiöse Ausdeutung konstitutiv. Und die Pointe eines Grenzbegriffs liegt doch gerade darin, dass er schon für den Bereich der Endlichkeit und Bedingten einen unvermeidbaren Bezug auf ein Unbedingtes aufweist, wie man insbesondere am Symbol sehen kann, das nicht nur die Dimension des Unbedingten im und am Endlich-Bedingten vermittelt, sondern damit die kritische These verbindet, es sei anders als auf diese Weise und in seiner Aseität auch gar nicht artikulierbar. Auf der anderen Seite aber muss man doch eingestehen, dass eine solche Wahrnehmung der hermeneutischen Tradition nicht zufällig ist, und deren ursprüngliche epistemologiekritische Pointe oft genug unter der bereitwilligen Rede von „Ontologie“ untergegangen ist, wo sie doch in Wahrheit gerade für erkenntnistheoretische Fragestellungen höchst relevant ist und insbesondere Religionsphilosophie und Theologie auch auf solche Weise nicht dauerhaft einer erkenntnistheoretischen Grundlagenreflexion aus dem Wege gehen können oder sollten.

Soskice jedenfalls folgt im Anschluss an Saul Kripke und Hilary Putnam einer Kausaltheorie der Referenz, die in relativer Unabhängigkeit von Begriffintensionen einen re-identifizierbaren Bezug auf Entitäten sicherstellen kann, der sich insbesondere auch trotz unterschiedlicher theoretischer Kontexte und Grundlagen erhalten kann. Obwohl die spezifischen Begriffsgehalte (Intensionen) sich ändern ist es dennoch möglich, über das gleiche zu sprechen, selbst wenn unterschiedliche Theorien und Wissenskulturen diese Intensionen bestimmen; sozusagen eine Quer-Welt-ein Referenz. Auch wenn Niels Bohr etwas anderes mit dem Wort „Atom“ meinte als Demokrit, können sie sich auf das Gleiche beziehen. Auf diese Weise erhält der Gottesgedanke einen strengen Wirklichkeitsbezug und kann begrifflich verlässlich re-idenitfiziert werden. Soskice kann ihn einmal kosmologisch einführen (Was immer diese Welt geschaffen hat, soll Gott heißen) oder aber auch über religiöse Erfahrung (Was immer dieses mystische Erleben bewirkt hat, soll Gott heißen)[1602]. Wichtig ist dabei nur, dass es sich bei „geschaffen“ und „bewirkt“ um Kausalität im strikten Sinne

[1597] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 98.

[1598] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 105.

[1599] David Tracy: Metaphor and Religion, in Sheldon Sacks (Hg.): On Metaphor, Chicago: University of Chicago Press 1979, S. 98f, zitiert bei Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 105.

[1600] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 105.

[1601] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 106, die Kritik an der Vorstellung vom „kosmos-transzendenten absoluten Wesen” findet sich in Don Cuppitt: Taking Leave of God, London: SCM Press 1980, S. 67.

[1602] Soskice: Metaphor and Religious Language, S. 151ff.

handeln muss. Problematisch ist daran zum einen, dass die Kausalität nicht nur bei Kant als Kategorie ein Verstandes- und kein Vernunftbegriff ist, der als Relation immer nur weltliche Größen aufeinander beziehen kann. Vor allem aber ergibt sich so die Möglichkeit einer religiösen Sprache der Bedeutung ohne Bedeutsamkeit. Beide Gefahren haben mehr miteinander gemein als auf den ersten Blick scheint, ja laufen letztlich beide auf das Problem hinaus, auf das schon Don Cuppitt verweist, wenn er festhält, dass eine religiöse Sprache, die immer „objekiver" wird, letztlich aufhört religiös zu sein.[1603]

Mit der Kritik von Soskice wird in jedem Fall deutlich, worin die besondere Leistung hermeneutischer Theorien liegen kann, aber auch deren Herausforderungen. So müssen sie die erkenntnistheoretische Relevanz auch der hermeneutischen „Überwindung" der reinen Erkenntnistheorie, ihren ontologischen Anspruch und ihren möglichen Unbedingtheitsbezug deutlich machen können. Wichtig ist außerdem die Frage nach der Möglichkeit intersubjektiver Referenz, die vielleicht nicht über die numerische Identität des Referenzobjektes verbürgt wird, das darum auch unabhängig von religiöser Bezugnahme bestimmbar sein muss, sondern über die Art und Weise solcher Bezugnahme und die „Verortung" der Unbedingtheitsdimension. Denn es stellt sich die Frage, ob das Begründungsverhältnis nicht genau umgekehrt verläuft, dass also nicht etwa das als identisch re-identifizierte Referenzobjekt „Gott" die intersubjektive Referenz verbürgt, sondern die Art und Weise seiner Symbolisierung (z.B. sein subjektivitätstheoretischer „Ort", sein transzendentaler Grundcharakter oder seine lebensorientierende Horizontfunktion) konstitutiv zu dem gehört, was unter Gott verstanden wird. Der identische Bezug ist auch in der Perspektive religiöser Praxis selbst durchaus problematisch (Glauben wir an den gleichen Gott? Meinen wir das Gleiche, wenn wir vom Glauben sprechen?), kann sogar in religiöser Sprache thematisiert werden. Doch auch in zentralen Problemen der Religionsphilosophie liegt das Problem intersubjektiver Referenz oft genug zugrunde, etwa wenn die Frage gestellt werden muss, ob eine bestimmte Religionskritik den eigentlichen Kern einer religiösen Überzeugung trifft, oder aber auch im Fall der Reduktionismusproblematik. Ob und wie eine hermeneutische Religionstheorie mit einer Theorie intersubjektiver Bezugnahme vereinbar sein kann, könnte in dieser Hinsicht eine lohnende Fragestellung sein.

3.3.5 Hermeneutik zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie

Ricœur bietet mit seinem Anschluss an Heidegger keine im engeren Sinne epistemologische Argumentation, sondern setzt eine ontologische „Überwindung" der Erkenntnistheorie voraus, wie sie von der existential-ontologischen Hermeneutik geleistet wird (und bereits im Zusammenhang mit Heidegger angesprochen wurde). Seine Selbstverortung in der Geschichte der Hermeneutik und seine ontologischen Ausführungen insbesondere in der *Lebendigen Metapher* und in *Das Selbst als ein Anderer* setzen deren Basisannahmen voraus. Diese von ihm vorausgesetzten, aber nicht wirklich argumentativ begründeten Implikationen müssen aber expliziert werden, um die Belastbarkeit seines Entwurfs zu ermessen. Dazu gehört vor allem die Einsicht in die unüberwindliche Endlichkeit und damit der historischen Bedingtheit menschlichen Denkens und Erkennens. Sein Hinweis auf das Scheitern jeder Philosophie des absoluten Anfangs und des absoluten Endes besagt, dass wir weder ohne jede Voraussetzung anfangen können, noch alle in Anspruch genommenen Annahmen und Voraussetzungen vollständig verifizieren können. Doch nur dann wäre eine vollständige und eindeutige Unterscheidung von Subjekt und Objekt, aber auch von kontingent genetischen und notwendigen geltungstheoretischen Bedingungen möglich. Dass jede Ontologie von den Bedingungen der sie ermöglichenden Erkenntnistheorie abhängig ist, war die grundlegende und völlig berechtigte These Kants. Das Problem besteht aber nun darin, dass man so niemals zu einer Ontologie gelangen kann, ohne eine abschließende Erkenntnistheorie vorlegen zu können; aber erst dann wäre es möglich, endgültige Geltung für Seinsaussagen zu erlangen und nachweisen zu können. So lange dies nicht der Fall ist kann immer wieder Neues und Anderes auftreten und seinerseits die erkenntnistheoretischen Grundlagen in Frage stellen. Falls es aber ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie dergestalt geben sollte, dass die jeweiligen Erkenntnismethoden sich zumindest auch nach ihren Gegenständen richten müssen, kann eine solche Endgültigkeit schon deswegen nicht erreicht werden, weil nicht zuletzt durch den Fortgang der Geschichte die Möglichkeit des Neuen nicht auszuschließen ist. Dass dies schon für die Möglichkeit und damit die bloße Denkbarkeit des Neuen gilt, macht auch das Ende der Geschichte zu einer bloß notwendigen, aber keineswegs hinreichenden Voraussetzung einer solchen absoluten Philosophie des standpunktlosen Standpunktes, der einerseits als transzendentales Ideal gedacht, andererseits als empirisch unrealisierbar gedacht werden muss. Wenn damit aber nicht alle Wahrheits- und Seinsansprüche vermieden werden sollen, und weil wir schon aus praktischen Gründen dies nicht können,

[1603] Cuppitt: Taking Leave of God, London: SCM Press 2001, S. 121.

sind notwendig antizipierende Aussagen als unvermeidbar legitimiert, die perspektivisch und historisch bedingt und damit endlich und notwendig revidierbar bleiben.

Wenn Weltverstehen unter der Bedingung menschlicher Geschichtlichkeit also als reziproke Kritik von Erkenntnis und Wirklichkeitkonzeptionen gemäß der Grundfigur des hermeneutischen Zirkels verstanden werden muss, warum wird dann mit der Unterscheidung von ontologischen und ontischen Elementen das transzendentale Erbe fortgesetzt? Man kann versuchen, die Rede von einem zweifachen Standpunkt des Menschen zu plausibilisieren, der einmal seine Erkenntnis als irrtumsanfällig und endlich verstehen muss, zum anderen mit jedem Wahrheitsanspruch ihre universale Geltung zumindest versuchsweise in Anspruch nehmen muss; daher steht er einerseits der Welt als (transzendentales) Subjekt gegenüber, andererseits als historisches Individuum in ihr; Ricœurs Rede von einer ersten und zweiten Kopernikanischen Wende versucht dem gerecht zu werden.

Ricœur lässt sich so in erkenntnistheoretischer Hinsicht zwischen Heidegger und Dilthey verorten. Heidegger erkennt als das Grundproblem der Erkenntnistheorie, dass sie niemals zum Sein vorstoßen kann, wenn ein solcher Seinsbezug nicht schon immer und vorgängig vorausgesetzt wird. Er überwindet die Erkenntnistheorie dadurch, dass er deren Grundanliegen verschärft und sie ernster nimmt als diese selbst. So erscheinen Erkenntnistheorien als inkonsequent, wenn sie einen solchen Seinsbezug dennoch für sich in Anspruch nehmen. Denn dafür müssten auch deren Kategorien und Begriffe in ihrem universalen Geltungsanspruch gerechtfertigt werden. Das aber wäre nur möglich, indem sie mit Hilfe einer besonderen Erkenntnis oder Methode beispielsweise spekulativ begründet würden. Wird das nicht mehr für möglich gehalten, kann es nur noch zu graduellen Erkenntnisfortschritten kommen, indem die jeweiligen Untersuchungsobjekte nicht nur durch Fragestellung, verwendete Begriffe und Kategorien erkannt und bestimmt werden, sondern umgekehrt auch ihrerseits kritisch auf Fragestellung, Begriffe und Kategorien zurückwirken. Als ein genau solcher Vorgang erscheint die Geschichte der Erkenntnistheorie. Hier wird die Reichweite der Intuition Herders deutlich, dessen frühe „gnoseologischen“ Überlegungen in der Formulierung enden „-ja wenn wir ganz Philosophen ohne Menschen wären“[1604]. Ganz ähnlich formuliert Dilthey: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut.“ (GS I, XVIII) Heidegger fordert gegenüber dem transzendentalen Ansatz Husserls, nicht nur nach den logischen Bedingungsstrukturen des Bewusstseins zu fragen, sondern nach der „Seinsweise“ desjenigen Seins, das Sein versteht; das Dasein ist nur als ontisch-existentielles ein ontologisch-existentiales. „Welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich Welt konstituiert?“, fragt er in einem Brief an Husserl aus dem Jahr 1927.[1605] „Heidegger trennt nicht zwischen dem transzendentalen Ego und dem existierenden Dasein bzw. dem faktischen Ich“, eine phänomenologische Reduktion wird so unmöglich. Weil aber Erkenntnistheoretiker nicht nur transzendentale Subjekte, sondern auch empirisch-leibliche, geschichtliche Personen sind, unterliegt auch jede Erkenntnistheorie psychologischen, historischen und kulturellen Bedingungen, so dass sich das Historismusproblem unumgänglich stellt. Daher zeigt sich hier die erkenntnistheoretische Relevanz anthropologischer Strukturen und Bedingungen. Wenn Wissensobjekte auf Methodologien, Kategorien und Fragestellungen zurückwirken, heißt das nichts anderes, als dass zwischen dem Erkenntnisunternehmen und seiner Sache, zwischen Frage und Antwort, ein Verhältnis wechselseitigen Bestimmungsgewinns herrscht, der dem aus der Geschichte der Texthermeneutik bekannten hermeneutischen Zirkel so sehr entspricht, dass Heidegger ihn damit identifizieren konnte. Der Prozess eines reziproken Bestimmtheitsgewinns dürfte eigentlich für die traditionelle Erkenntnistheorie gar nicht möglich sein. Die erkannten Dinge und Themen können gar nicht auf die Erkenntnis der epistemologischen Strukturen, Methodologien und Kategorien zurückwirken, denn von einem Objekt könnte eigentlich erst dann gesprochen werden, wenn ein Erkenntnisprojekt durchgängig und universell gültig bestimmt ist, wozu aber die betreffenden Erkenntnisstrukturen schon vorausgesetzt werden müssten. Diese Erkenntnisstrukturen dürfen nicht mithilfe der zu erkennende Objekte, sondern als rein geltungslogische Voraussetzungen gewonnen werden. Ansonsten würde die berühmte Formulierung Kants („Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht ... ursprünglich hineingelegt.“, KrV A 125) von der konstruktiven Tätigkeit der transzendentalen Apperzeption tatsächlich zu einem bloß vitiösen Zirkel.

Doch ohne vorgängigen Bezug auf Erkenntnisobjekte könnte gar keine Frage nach ihnen gestellt werden, doch können sie andererseits erst dann überhaupt erscheinen und begrifflich gefasst werden, wenn sie

[1604] Herder: Werke, Bd. 1, S. 11.

[1605] Edmund Husserl: Briefwechsel, hg. von Karl Schuhmann, Dordrecht: Kluwer 1994, S. 145, zitiert nach Christoph Jamme: Phänomenologie. Das Gespräch mit Husserl von den Freiburger Vorlesungen bis zum ‚Encyclopedia Britannica'-Artikel, in Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 42, der folgende Kommentar von Jamme auf S. 41.

vollkommen erkannt und bestimmt sind. Das wird schon daraus ersichtlich, dass die traditionelle Erkenntnistheorie streng synchron a-temporal verfasst ist. Die Geschichte von Wissen und Erkenntnis kann aus transzendentalphilosophischer Sicht nur als noetische, nicht aber als ontologische Entwicklung aufgefasst werden, ändern kann sich nur unsere Kenntnis der Gegenstände, nicht diese selbst; frühere Stadien oder andere Standpunkte können nur als Teilerkenntnisse der einen universellen Wahrheit angesehen werden, die mit dem eigenen Standpunkt identifiziert werden muss, wenn denn überhaupt der Anspruch erhoben werden soll, die Dinge wirklich objektiv und gültig zu erkennen und zu erreichen. Das Problem der Erkenntnistheorie lässt sich daher einmal als das des absoluten Anfangs beschreiben, der gedacht werden muss, aber nicht gedacht werden kann; dann aber lässt es sich auch als Problem der endgültigen, wahren und universellen Erkenntnis beschreiben, für die das Gleiche gilt. Nimmt man dagegen den hermeneutischen Zirkel als Grundmodell der Welterschließung, wird der Gedanke eines absoluten Anfangs genauso undenkbar wie der einer abschließenden, vollkommenen und endgültigen Erkenntnis. Das Problem des hermeneutischen Modells ist sozusagen spiegelbildlich verkehrt zum erkenntnistheoretischen, denn einerseits muss zumindest die Fragestellung selbst noch so „irriger" Weltverständnisse immer schon irgendwie Wahres enthalten, um überhaupt falsch sein zu können, das heißt als Beitrag zur gleichen Fragestellung erkannt werden zu können.[1606] Andererseits sind aber auch noch so „richtige" Erkenntnisse vorläufig, weil auch sie abhängig von Fragestellungen ist, die wiederum nur durch historisch-kulturelle Kontexte verändert werden können. Daher ergibt sich für die hermeneutische Position eine signifikante Nähe und Unterscheidung von Hegel. Einerseits hat Hegel zurecht erkannt, dass nicht nur die Erkenntnisobjekte abhängig von transzendentalen Strukturen, sondern umgekehrt auch diese abhängig von jenen sind, so dass sich Erkenntnisprozesse durch eine historische Dynamik auszeichnen, die erst ein Ende nimmt, wenn absolutes Wissen und Ende der Geschichte in eins fallen. Andererseits aber hat er nicht nur die notwendige Denkbarkeit solch absoluten Wissens im Sinne eines transzendentalen Ideals betont, sondern in einem gewissen Sinne auch deren Erkennbarkeit durch empirische Subjekte, letztlich deswegen, weil der absolute Geist ihnen kein Anderes ist. Hermeneutische Positionen können diese Behauptungen als konsequent zu Ende gedachte Erkenntnistheorie unterstreichen, aber gleichzeitig deren Unrealisierbarkeit für empirische (geschichtliche, ontische) Menschen herausstellen. Es wäre notwendig so zu denken, doch unter den Bedingungen von Endlichkeit und Historizität unmöglich. Die historische Wirklichkeit der sich verändernden Erkenntnistheorien wie auch der Realwissenschaften ist folglich das beste Argument hermeneutischer Positionen, wie man insbesondere bei Dilthey lernen kann.

Für Ricœur ist insbesondere die Anknüpfung an Heideggers Analyse des In-der-Welt-seins von zentraler Bedeutung. Diese ist deswegen so radikal, weil Heidegger die Konsequenzen dieser Grundeinsicht derart prinzipialisiert, dass er die Dualismen von Subjekt und Objekt, Erkennen und Sein usw. kritisiert, indem er leugnet, dass sie für irgendeinen Menschen jemals konsequent einsehbar und durchführbar sind. Statt nun zu versuchen, den Gegensätzen durch ein einseitiges oder dualistisches Denken, etwa dialektisch, gerecht zu werden, denkt er sie von einem „Zwischen" (In-Sein) her. Innerhalb von Sein und Zeit sieht man das daran, dass die bekannten Dualismen der traditionellen Philosophie als Gegensätze bloß in der ontisch-existenziellen Dimension auftauchen, aber auf der ontologisch-existenzialen Ebene ursprüngliche Einheiten bilden, wie etwa Subjekt und Objekt im Dasein als Relation oder Zwischengröße (In-Sein) oder aber auch Rickerts Unterscheidung von Sachurteil und Werturteil in der ursprünglichen Einheit der pragmatischen Bedeutsamkeit. Dadurch braucht er nicht den wirklichkeitsfremden Versuch zu unternehmen, Gegensätze zu leugnen, sondern kann ihnen vielmehr ihr partielles Recht zusprechen. Er kann zeigen, wie sie entstehen, indem er sie nicht von ihrem dualistischen Endzustand her versteht, sondern aus ihrem entzweienden Prozess des Differenzierens. Erkenntnistheorie wäre demnach immer nur als notwendigerweise partiell bleibende, kritische Reflexion möglich, die einerseits immer Voraussetzungen machen muss und nur im Nachhinein vorgenommen werden kann, andererseits Ergebnisse nie völlig erreicht und daher antizipierend und vorläufig bleibt.

Übernimmt Ricœur von Heidegger den ontologischen Ansatz, so von Dilthey (wenn auch eher implizit) die Notwendigkeit von Methodologie und Epistemologie aus einer kritischen Distanz heraus. Diltheys auf Schleiermacher zurückführenden „strukturalistischen" Denkansätze schon Ricœur nicht zur Kenntnis genommen zu haben, sonst hätte er auf diese deutliche Analogie gegenüber seinem eigenen Denken sicherlich verwiesen. Man kann Diltheys gesamtes Lebenswerk als den Versuch einer Antwort auf die Frage verstehen, wie Geisteswissenschaften auch noch dann als objektive Wissenschaften möglich sind, wenn ihre

[1606] Hier erkennt man wiederum, warum das Problem der Koreferenz für Erkenntnistheorie und Ontologie so zentral ist und warum es gerade zu den Stärken einer Referenztheorie gehört, identifizierenden Bezug auch in relativer Unabhängigkeit von der Begriffsintension und deren konträren (theoretischen, historischen, kulturellen, bewusstseinstheoretischen) Hintergründen nachvollziehbar machen zu können.

Besonderheit gegenüber den Naturwissenschaften doch darin besteht, dass nicht die unbeteiligte Perspektive der dritten Person, sondern die Innenperspektive der ersten Person die Grundlage ihres Erfahrungsbegriffs bildet (weshalb der Begriff des Erlebens im Mittelpunkt steht) und es keine Grundlegung der Geisteswissenschaften im Sinne einer prima philosophia des absoluten Anfangs geben kann, denn eine „vorraussetzungslose Erkenntnistheorie ist eine Illusion“ (Dilthey GS V, 150), wie Dilthey lapidar und von Ricœur unbemerkt feststellt. Insofern wird Diltheys Hermeneutik mit Ricœurs Vorwurf eines kriterienlosen Subjektivismus völlig verkannt, auch wenn zumindest in Diltheys Frühwerk zur *Grundlegung der Geisteswissenschaften* von 1881, das das Bild Diltheys leider lange Zeit geprägt hat, das Verstehen in hermeneutisch wie semiotisch naiver Weise auf das Erleben bezogen wurde, ohne dass (wie dann im Spätwerk zum *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* von 1910) der Ausdruck bzw. das Zeichen zwischen Erleben und Verstehen vermittelt. In Diltheys „pragmatistischer“ mittlerer Phase (M. Jung[1607]) wird das Verstehen verhaltenstheoretisch an das Handeln geknüpft, so dass die Bedeutung beispielsweise eines Textes nicht nur wie im Falle Ricœurs neues Handeln durch die Eröffnung neuer Wirklichkeitsaspekte ermöglicht, sondern die Bedeutung in den Handlungsmöglichkeiten selbst besteht. Auch in Diltheys Spätwerk hätte Ricœur reiche Anregungen finden können. Hier wird Bedeutung anstatt über objektive Handlungsweisen nun möglichst formal als Verhältnis von Teil und Ganzem und damit in objektiven Sinnstrukturen gedacht. Der von Hegel übernommene Titel des „objektiven Geistes“ markiert die Einheit der kulturell verwirklichten Sinngestalten, aus deren Gegenüber auch subjektive Sinngestaltungen Sinn und Bedeutung empfangen, der als intersubjektiv gestalteter Sinn aber dennoch nicht „Wahrheit“ in einem von Dilthey gesuchten erkenntnistheoretischen und „objektiven“ Sinn garantieren kann. Dabei lesen sich manche Aussagen des späten Diltheys wie Aussagen Ricœurs aus seiner Zeit der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre. „Das Verstehen dieses Geistes ist nicht psychologische Erkenntnis. Es ist der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit.“ Was verstanden wird sind daher „nicht die inneren Vorgänge im Dichter, sondern ein in diesen geschaffener, aber von ihnen lösbarer Zusammenhang.“ (GS VII, 85) Dass auch diese objektiven Sinngestalten immer von einem sprechenden und hörenden, schreibenden und lesenden Subjekt bedingt sind, macht das Hauptargument Ricœurs gegen Dilthey aus. Und doch bezeichnet dieser von Dilthey festgehaltene Subjektbezug nichts anderes als derjenige Subjektbezug, den auch Ricœur festhält und der nebenbei bemerkt auch völlig sinnvoll und notwendig ist. So wie es keine Symbole vor dem sprechenden Menschen gibt, so auch keine strukturalistischen Sinnwelten. Das heißt aber gleichzeitig, dass man dem Problem von Historismus und Psychologismus so nicht entkommen kann. Immerhin aber bezeichnen sowohl Historismus wie auch Psychologismus auf diese Weise kein zwingendes Schicksal mehr, denn wahre und zutreffende Aussagen sind durchaus möglich und der Verweis auf objektive Sinnstrukturen spielt dabei eine wichtige Rolle. Nur garantieren sie nicht mehr die Überwindung von Historismus und Psychologismus auf eine Weise, wie sie der Strukturalismus für sich beansprucht hat. Man kann nicht einerseits Psychologismus und Historismus mit strukturalistischen Argumenten für überwunden erklären, andererseits aber das Subjekt wieder einführen, um einen systemtranszendenten Bezug auf Wirklichkeit behaupten zu können. Wird die Notwendigkeit eines durch produktive Einbildungskraft konstruierenden Subjekts wie auch eines rezeptionsästhetischen Lesers eingeräumt, unterliegen sämtliche Sinnbedingungen, seien sie transzendental oder strukturalistisch, dem historischen und kulturellen Wandel des empirischen Subjekts. Damit freilich muss keineswegs behauptet werden, es gebe diese universal gültigen Strukturen nicht, sondern lediglich, dass sie vom empirischen Subjekt aus nicht inhaltlich bestimmt und mit Sicherheit von bloß kulturell, historisch oder individuell bedingten, aber fehlerhaften subjektiven Überzeugungen unterschieden werden können.

Ricœurs Versäumnis, die Analogien seines Werks zu demjenigen Diltheys zu entdecken zeigt sich darin, dass ihn ganz ähnliche Kritiken treffen wie jenen. Freilich kann man seiner Position zugutehalten, dass Heidegger Diltheys erkenntnistheoretische Hermeneutik durch eine ontologische überwindet und sich Ricœur einer solchen Überwindung anschließt. Leider aber zeigt Ricœur weder auf, worin diese (auch von seinen Rezipienten oft lediglich beschworene) ontologische „Überwindung“ der Erkenntnistheorie besteht und wie sie verstanden werden kann, noch zeigt er auf, wie die erkenntnistheoretische Frage, die ja als Erkenntniskritik virulent bleiben soll, mit einer solchen an Heidegger anschließenden Position vereinbart werden kann. Die große Stärke Ricœurs liegt aber darin, dass er zumindest aus einer hermeneutischen Position heraus durchaus den Ort von Erkenntnistheorie und kritischer Distanz bezeichnen kann. Sie wird ein Teilmoment der hermeneutischen Bewegung von vorkritischer Unmittelbarkeit, über kritisch distanzierende Betrachtung bis hin zur erneuten Reintegration des Hermeneuten in die Textwelt bzw. in das Sein. So wird

[1607] Matthias Jung: Dilthey zur Einführung, Hamburg: Junius 1996, S. 110-131.

eine erkenntniskritische Stufe in den hermeneutischen Prozess auf eine Weise eingebunden, die man als dialektisch bezeichnen kann. Ausgehend von einer vorkritischen, relativen (immer nur im Vergleich zu späteren Stufen, d.h. vergleichsweise) undifferenzierten Unmittelbarkeit, in der Verstehen und Sein immer schon vermittelt sind, kommt es in der Phase hermeneutischer Distanz zu einer erkenntniskritischen Unterscheidung von Erkenntniskonstrukt und Wirklichkeit, von Ansichsein und Fürsichsein, indem das Wissen als menschliche Deutungskonstrukte erfasst und ihre mögliche Differenz gegenüber Wirklichkeit herausgestellt wird, bevor in einem dritten Schritt diese Differenz wieder aufgehoben wird. Dieser Aufhebung der erkenntniskritischen Differenz liegt einmal das Argument zugrunde, dass auch eine solche Wirklichkeit an sich immer nur als Deutungskonstrukt auftreten kann, zum anderen wird das Erkenntnisobjekt aber auch im Handeln und Erkennen anderer Objekte als identisch mit unserem Wissen behandelt und in Anspruch genommen.

3.3.6 Resümee: die Bedeutsamkeit von Symbol, Metapher und Erzählung

Ricœurs Philosophie wurde in ihrer Entwicklung vom Versuch einer subjektivitätstheoretischen Grundlegung, über Symbol-, Metaphern- und Erzähltheorie verfolgt, die schließlich deren Rückbezug auf eine Philosophie des gebrochenen Cogito aufweist. Damit entspricht seine Entwicklung dem inhaltlichen Entwurf einer Philosophie des langen Wegs und darum auch wurde deren Kontinuität, bei allen wechselnden Inhalten, zurecht betont. Was ändert sich entscheidend? Schließlich wollte sich auch die frühe Subjektivitätstheorie nur über ihre Entäußerung in Zeichen erschließen lassen. Dennoch aber wurde das Subjekt in seiner transzendentalen Struktur beschrieben, die Herkunft und Deutbarkeit der Zeichen erst ermöglicht. Die Beschäftigung mit den Zeichen und Symbolen selbst bringt Ricœur dagegen zur Erkenntnis ihrer unreduzierbaren Ambiguität und Vieldeutigkeit; eine transzendentale Theorie kann diese weder aufklären, noch ihren Reichtum nutzen. Die frühe Subjektphilosophie scheitert sowohl an der Unmöglichkeit der Selbstgrundlegung als auch in eins damit an der bleibenden Differenz und Nicht-Identifizierbarkeit von transzendentaler Struktur und dem durch Zeichen und Symbole erschließbaren Menschen. Anders gesagt: *Dass* vom Selbst zu handeln ist, ergibt sich aus der Beschäftigung mit diesen Zeichen und Symbolen, die ontologisch nicht selbständig, sondern auf Rezeption und (Lese-) Erfahrung angewiesen sind. *Wenn* eine Philosophie des Selbst möglich sein soll, muss diese Differenz, diese Fragilität und der Wagnischarakter zu den Eigenschaften des Ich selbst gehören. Nicht das *idem* einer transzendentalen Struktur durchpflügt alle Differenzen, sondern deren Bewältigung kann allenfalls in punktuellen Erschließungen im Vollzug der Existenz erfolgen. Im Fall eines punktuellen *idem* hätten wir es allenfalls mit einer (kantisch gesprochen) analytischen, nicht aber einer synthetischen Einheit zu tun, während eine wirkliche transzendentale Struktur die gesetzmäßigen und regelgeleiteten Synthesen als *notwendige* Zusammenhänge denkt. Von solcher Notwendigkeit und Allgemeinheit kann bei den Zeichen, Symbolen und Texten der Kulturgeschichte keine Rede sein. Sie zeugen von einzelnen oder kollektiven Lebensbewältigungsversuchen, die sich dabei aber immer der kontingenden Medien imaginärer Formen bedienen. Hier werden nicht einfach „Differenzen synthetisiert“, sondern diejenigen Elemente, die emotional aufgeladen und für das Selbst- und Weltverstehen undistanzierbar sind, in eine Beziehung zu aktuellen Lebenssituation und zueinander gebracht, in (symbolisch strukturierten) Konfigurationen, die orientiertes Handeln ermöglichen. Die undistanzierbaren Elemente entsprechen einer Bedeutsamkeit im Sinne expressiver Authentizität, wie sie vor allem in Mimesis I ausdrücklich wird. Diese Expressivität darf aber nicht auf eine romantische Innerlichkeit verkürzt werden, sondern umfasst das gesamte In-der-Welt-sein inklusive des Mitseins und aller konstitutiven Kontexte, kurz all das, was als Bedingungen des Verstehens in die Auseinandersetzung mit den Texten und Symbolisierungen mit hinein gebracht wird. Innerhalb des eigentlich spannenden Punktes der Konfrontation mit den Texten und Symbolisierungen in Mimesis II können diese Symbolisierungen auf zweifache Weise bedeutsam werden, entweder wenn sie es ermöglichen, anstelle strenger Synthesisstrukturen zumindest Sinnzusammenhänge zwischen den einzelnen undistanzierbaren Elementen zu stiften und diese Differenzen so miteinander zu versöhnen. Oder aber sie können ganz neue Differenzen aufmachen und alte Sicherheiten erschüttern, indem die neuen, als bedeutsam erfahrenen Symbolisierungen die etablierten Selbstverständnisse erschüttern und herausfordern.

In Ricœurs Fall lassen sich Symbole, Metaphern und Erzählungen als geschichtliche Spuren solcher Bewältigungsversuche lesen, denn sie bezeugen gelungene (und gescheiterte) Verstehensentwürfe authentischen Selbstseins. Die Faktizität dieser Bezeugung unterscheidet die späte Selbstphilosophie von der frühen Transzendentalphilosophie. Während letztere immer auf den notwendigen Zusammenhang von Zeichen und Bedingungsmöglichkeiten geht, wie brüchig und fehlbar das Subjekt auch sein mag, beschränkt sich erstere auf die Aussage: das gibt’s, so haben Menschen sich und die Welt verstanden, das wäre vielleicht eine Möglichkeit. Symbolisierungen sind daher erstens bedeutsam, weil sie mit den wichtigsten Konstitutionsbedingungen der jeweiligen Lebenswelt sozusagen die Ausgangssituationen artikulieren, auch

die tiefenpsychologischen; es sind (mit Dilthey formuliert) Formen des Erlebens auf der Suche nach angemessenem Ausdruck. Zweitens entwerfen sie aber auch kreative Antwortversuche auf solche Konstellationen, die ebenso sinnvoll konfiguriert sind wie diejenigen sprachlichen Medien, mit deren Hilfe sie gedeutet werden. Drittens bringen sie in alldem diejenigen Elemente des Selbstverstehens zur Sprache, die so undistanzierbar sind, dass sie in Konstitutionsbeschreibungen und Handlungsentwürfe gleichermaßen eingehen, deren Artikulation steuern und sie bewerten.

Die Gebrochenheit des Cogito, der Conatus, die Differenz zwischen Akt und Potenz oder wie immer man diese Grundstruktur nennen möchte, kann als Bedingung dafür angesehen werden, dass das Selbst auf diese Bewältigungsentwürfe in solcher Weise angewiesen ist. Doch liest sich das schnell so, als sei hiermit nun doch eine transzendentale oder ontologische Grundlage eingeführt, auf die trotz aller Gebrochenheit Verlass ist. Ontologische Aussagen sind aber nur insofern legitim, als sie dasjenige bloß explizieren, was in den gelingenden Verstehensprozessen an ontologischen Implikationen über Selbst und Welt bereits in Anspruch genommen oder sozusagen praktiziert ist. Die „Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein, durch die Werke hindurch, die von diesem Streben und diesem Wunsche zeugen“[1608]. Der reflexionsphilosophische Diskurs mit seiner unzweifelbar konstruktiven Verwendung des Subjektbegriffs (wie auch des Gottesbegriffs) ist darauf beschränkt, die entsprechenden Begriffe hermeneutisch-phänomenologisch zu beschreibender Selbstverstehensprozesse rekonstruierend zu verorten. Ontologische Implikationen sind unvermeidbar und mit ihnen ist auch immer ein transzendentaler Anspruch verbunden. Doch gilt für eine Ontologie unter diesen Vorbehalten von Explikation impliziter Inanspruchnahme und rekonstruierender Verortung auch umgekehrt die Bedingung des Ontologischen durch das Ontische. Alle ontologischen und epistemologischen Erörterungen stehen als Teil des reflexiven Denkens unter dem erkenntnisanthropologischen Vorbehalt und sind konditional von dem empirischen („ontischen“) Selbstdeutungsprozessen bedingt, die nur hermeneutisch-phänomenologisch beschrieben werden können. Nur *wenn* diese Selbstdeutungsprozesse mittels Symbolisierungen vorgenommen werden, beispielsweise auch religiöse Symbolisierungen hier ihre Bedeutsamkeit, ihre Deutungskraft erweisen, kann gefragt werden, welche ontologischen Implikationen das hat. Allerdings gilt es dabei, ganz im Sinne eines dialektischen Verständnisses des hermeneutischen Zirkels, auch das Umgekehrte zu beachten, nämlich dass innerhalb empirischen Selbstverstehens die Frage nach den eigenen erkenntnistheoretischen und ontologischen Bedingungen und Konsequenzen gestellt werden muss. Doch durch die Vorschaltung der hermeneutisch-phänomenologischen Untersuchung empirischer Selbstverstehensprozesse können nur solche Symbolisierungen nachgängig epistemologisch geprüft werden, die ihre Bedeutsamkeit bereits unter Beweis gestellt haben, was man schon äußerlich daran erkennt, dass die ontologischen Kapitel in der *Lebendigen Metapher* und *Das Selbst als ein Anderer Schlusskapitel* sind.

Bedeutsam sind aber nicht nur diejenigen Symbolisierungen, die grundlegende Problemsituationen zu verarbeiten verhelfen und Differenzen bewältigen, sondern auch diejenigen, die beruhigte Situationen problematisieren und Differenzen aufreißen. Es fällt ein neues Licht auf eine bekannte Situation, das eine Differenz einführt, die nicht ignoriert werden kann, weil sie emotional und wertbesetzt, eben bedeutsam ist. Anders als in den responsiv-nachgängigen Bedeutsamkeitsanerkennungen gegenüber Ereignissen, die zunächst trivial und unbedeutend erschienen, sich im nachhinein aber als bedeutsam herausstellen, gibt es auch solche Ereignisse und Texte, von deren Bedeutsamkeit wir überzeugt sind, ohne sagen zu können, worin diese besteht, welche konkreten Folgen sie für uns haben, was sie bedeuten, und damit auch, warum wir sie für bedeutsam halten. Ein extremes Beispiel dieses Bedeutsamkeitsüberschusses ist von William James im religiösen Erleben der Mystik beschrieben worden. Wenden wir Ricœurs Metaphern- und Erzähltheorie hierauf an, lässt sich dieser Überschuss vor allem im Fall bedeutsamer Texte im Anschluss an Ricœurs Metapherntheorie verstehen. Anders als in Blumenbergs Mythostheorie, wo der unterbrechende Schrecken immer von der Wirklichkeit ausgeht, während die Sinnstiftung des Mythos diesen zu depotenzieren versucht, kann bei Ricœur die Unterbrechung des Alten und Gewohnten durch das störend Neue auch von sinnstiftenden Symbolisierungen ausgehen. Tenor und Vehikel sind durch eine bleibende Differenz ausgezeichnet, die den störenden, unterbrechenden Einspruch, aber auch den neue Wirklichkeitsaspekte eröffnenden und erschließenden Input bezeichnet. Die Differenz von Tenor und Vehikel, die sich in Stadium von Mimesis II aufmacht, hat für sich genommen und unter Absehung von Mimesis III eher die Form des Paradoxes; sie lässt sich nur erfassen, wenn der Leser sich und seine Lebenswelt selbst ins Spiel bringt. „Diese

[1608] Die Interpretation, S. 59.

Texte zu verstehen heißt, unter den Prädikaten unserer Situation alle die Bedeutungen zu interpolieren, die aus einer bloßen Umwelt eine Welt machen."[1609]

Es gehört zu der von Ricœur entworfenen allgemeinen Leseerfahrung, in der Konfrontation mit der in Mimesis II begegnenden fremden Textwelt bzw. der störenden metaphorischen Prädikation die überkommenen und gewohnten lebensweltlichen Vorbedingungen von Mimesis I hinter sich zu lassen und sich in Mimesis III vom Text aus neu verorten zu lassen, bzw. den Weltentwurf virtuell zu antizipieren, den die Metapher eröffnet. Was aber ist die unterscheidende Differenz religiöser Texte? Hier bieten sich zwei mögliche Antworten an, eine explizite Antwort Ricœurs und eine, die in seinem Entwurf nur angelegt ist.

Zunächst sind religiöse Texte diejenigen, die „Gott nennen". Auch diejenigen Texte, die „Gott nennen", können zweifellos rein ästhetisch gelesen werden. Der große Vorteil ist hierbei, dass so auf spielerische Art Zusammenhänge und Möglichkeiten entworfen und verworfen werden können, wie es dem meist ernsthaften Glaubenden kaum möglich ist. Zum Verstehen aber ist es (entgegen Ricœurs Angleichung von Verstehen und Glauben[1610]) wohl keinesfalls nötig, sich tatsächlich verorten zu lassen. Verstanden ist ein Text bereits dann, wenn man sich vom Text her in den Blick bekommt und eine neue Weltversion *entwirft*, also schon dann, wenn man kontrafaktisch weiß, was der Fall wäre, wenn man sich verorten lassen würde. Und doch markiert Gott einen besonderen Bedeutsamkeitsanspruch, bei dem ein Einbauen in die Lebenswelt des Lesers schon dem Sinn des Wortes Gott zu widersprechen scheint. Gilt das nicht auch für den virtuellen Entwurf einer möglichen Lebenswelt? Die könnte dem Inhalt des Gottesbegriffs jedenfalls dann widersprechen, wenn mit ihm auch der Mensch insgesamt, d.h. mitsamt seiner entwerfenden Einbildungskraft durch Gott begründet gedacht wird. Aber: nichts hindert daran, sich auch das nur vorzustellen oder Gott nur zu „nennen". Freilich ebenso wenig hindert daran, diesen Entwurf auszuprobieren, ihn nicht nur zu nennen, sondern in Anspruch zu nehmen, dann würde nicht nur ein religiöser Text gelesen, sondern ein Text religiös gelesen. Dabei geht es um die Möglichkeitseröffnung von Erfahrungen der Konstitution des eigenen Selbst durch „Gott", eine Erfahrung der „Urbejahung", die keine weltliche Erfahrung ist, weil weder das erfahrende Ich noch das erfahrene Absolute weltliche, bestimmbare Größen sind.[1611] Weil mit dem Grund der eigenen Existenz „alles" auf dem Spiel steht und alles fraglich wird, wird das Selbst radikal ent-äußert, d.h. in seinen eigenen Möglichkeiten vollständig negiert und wiederum affirmiert, weshalb sich neben den Parallelen zu Heideggers Angstanalysen, zu Jean Nabert und Fichte, auch der Zusammenhang von religiösem Bewusstsein und Tod im Fall des unglücklichen Bewusstsein bei Hegel ergeben, auf die Ricœur an einigen wenigen, aber systematisch brisanten Stellen verweist[1612]. Wenn Gott der gemeinsame „Nenner" der biblischen Texte ist, diese aber eschatologisch verstanden werden müssen, heißt das zweierlei. Erstens muss eine kohärente Integration der Differenzen von Gott her gedacht werden können. Zweitens aber ist diese Perspektive als Fluchtpunkt zu verstehen und dem Menschen nicht möglich, weil er „noch" aussteht. Zeigt das Alpha die Unbedingtheitsdimension der Archē auf, das Omega die Unbedingtheitsdimension des Telos, doch alle „teleologischen" Sinnstiftungen innerhalb des objektiven Geistes sind doch vorläufig und nur am Ort des Individuums kann die mögliche Versöhnung von subjektivem und objektiven Geist einleuchten oder aufleuchten, so dass das Omega vom Telos bleibend unterschieden bleiben muss, so sehr ein gemeinsamer Fluchtpunkt zu denken ist. „Gott" erhebt insofern ein Bedeutsamkeitsanspruch, als er diese Unbedingtheitsdimensionen zu artikulieren beansprucht. Alle menschlichen Bedeutsamkeiten fallen in den Bereich zwischen Archē und Telos, während die Unbedingtheit der Gottessymbolisierungen diese rahmt, sie begründen oder auch infrage stellen kann, so sehr der Hinweis zutrifft, dass auch Symbolisierungen Gottes immer nur innerhalb der Kulturgeschichte auftreten.

Diesen ausdrücklichen Äußerungen Ricœurs kann man aber noch eine implizite Stellung des Gottesgedankens zur Seite stellen. Unter der Voraussetzung, dass Gott von der skizzierten Selbstentzogenheit des Ich, seiner eigenen Grundlosigkeit gedacht werden muss, ergeben sich für denjenigen, der sich bereits so versteht, auch überall da sozusagen Spuren Gottes, wo es zu authentischen Verstehensprozessen angesichts dieser letzten Ungesichertheit kommt. Weil es in dieser Hinsicht insbesondere die von den beteiligten Subjekten selbst innerweltlich nicht zu überwindenden Differenzen sind, an denen gelingendes Leben und

[1609] Die dreifache Mimesis, S. 126f.

[1610] Symbolik des Bösen, S. 399; Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I, S. 175; Die Interpretation, S. 537; Die lebendige Metapher, S. 143.

[1611] Hermeneutik des Zeugnisses, in ders.: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg. von Veronika Hoffmann, Freiburg/München: Alber 2008, S. 7ff, S. 30ff, dazu Orth: das gebrochene Cogito, S. 367-403; 444-459.

[1612] Vgl. etwa Hermeneutik des Zeugnisses, S. 32; Die Freiheit im Licht der Hoffnung, S. 203.

gelingendes Verstehen als verdanktes erscheint, können auch diejenigen Texte religiös gelesen werden, die Gott nicht „nennen“. Nun wird nicht das Fundiertsein des transzendentalen Subjekts auf einem transzendenten Grund, sondern das völlig unwahrscheinliche Sich-Ereignen von Sinn und Verstehen auf völlig inkohärenten Hintergründen zu Hinweisen auf Gott, der so immer nur indirekt vergegenwärtigt wird. Weil der Riss im Cogito, seine Gebrochenheit, existentiell zu bewältigen ist, kann es so etwas wie Bedeutsamkeiten überhaupt erst geben, die so gesehen subjektive Ausdeutungen dessen sind, was im Mangel entbehrt wird. Auf diesem Grunde können gerade bedeutsame Symbole und Metaphern als lebensweltliche Ausdeutungen eines verborgenen, entzogenen Gottes gelesen werden. Die Gebrochenheit des Cogito muss immer wieder eingeklagt und letzte Differenzen müssen offen gehalten werden, damit die Dimension der Wirklichkeit erst sichtbar werden kann. Aber auch zu diesem „angstbereiten“ (Heidegger) Leben muss man erst befähigt werden, weshalb die individuellen Ausdeutungen nicht einfach als Surrogate Gottes diffamiert werden sollten. Das „surplus of meaning“ ist als die offen bleibende Differenz von Akt und Potenz, von Mimesis II und Mimesis III zu verstehen. Der störende Widerspruch der dissonanten Metapher lässt sich nicht durch eine endgültige schließende Konsonanz befrieden. Der *Conatus* strebt nach Füllung und Erfüllung der so angezeigten Gebrochenheit, die sich doch nicht überwinden lässt. Aber dennoch, und das ist entscheidend, deutet sich in der aufbrechenden Sehnsucht am Ort dieser Gebrochenheit eine imaginierte Überwindung an, die nur als ausstehende präsent ist. Man könnte das allerdings nur so lange als Spur Gottes deuten, wie die Deutungen ihre grundlegende Mehrdeutigkeiten behalten. Denn gegenüber Deutungen, die die Überwindung (welche die bezeichneten Differenzen natürlich nicht zurücknehmen darf) als unwiederbringlich verlorener Traum früherer Zeiten oder Anzeichen eines kommenden Gottes gedeutet werden, bleibt eine bloß strukturelle Beschreibung stumm. So gewinnbringend die Umgestaltung der metaphorischen Paradoxie in das Schema der dreifachen Mimesis ist, scheint diese religiöse Pointe der Verborgenheit Gottes und der ausstehenden Versöhnung dann verfehlt, wenn man Mimesis III als Integration der größtmöglichen Differenzen oder auch Gottes in das eigene Leben versteht, eine religiöse Sinnressource, die unsere Selbstentwürfe erweitert. Denn auch die Konfrontation mit „Gott“ stellt alles in Frage und bezeichnet einen Einspruch, eine Unterbrechung auf der Ebene von Mimesis II, die als Paradox zu beschreiben wäre, dessen Ausgang zumindest in dem Sinne offen bleibt, als er aus der menschlichen Perspektive der betroffenen nicht eingesehen werden kann. Zwar verheißt das biblische Evangelium den guten Ausgang der Versöhnung durch Gott, doch bleibt dem die inhaltliche Einsicht in deren Wirklichkeit dem Menschen meist entzogen und vor allem unverfügbar. Wenn Mimesis III lediglich bedeutet, dass man auch unter den Bedingungen von Mimesis II und der Konfrontation unüberwindlichen Differenzen irgendwie weiterleben muss, bleibt das Modell auch hier verwertbar. Schon das bloße Verstehen bleibt angesichts dieser größtmöglichen Differenzen ein Wunder, ebenso die Momente gelingenden Zusammenlebens; beides kann sinnvollerweise auf Gott bezogen werden. Gegen Ricœurs Hiobdeutung einer Versöhnung ohne das Selbst ist auf die Legitimität von Mimesis I und die Rechtmäßigkeit der Selbstsorge hinzuweisen, die nicht einfach mit Narzissmus gleichzusetzen ist. Wenn es überhaupt Versöhnung geben kann, dann nur für diesen bestimmten Menschen, wie sie ja zumindest in der christlichen Tradition des „Personalismus“ (Ernst Troeltsch) verheißen ist. Was das aber für „mich“ heißt bleibt dem Menschen völlig entzogen, weil eine Einsicht in Mimesis III unmöglich ist und die Identität des Sünders mit dem Versöhnten allein von Gott her möglich ist und dem Menschen von daher zu seinem eigenen Gunsten entzogen sein muss.

4. Bedeutsamkeit und Religion

Der Durchgang durch die Begriffsgeschichte des Bedeutsamkeitskonzepts hat dessen Nähe mit den prägnanten Sprachformen von Symbol, Mythos und Metapher erwiesen, aber auch deren aus epistemologischer Sicht konstruktiven Charakter, der darum manchmal als „Bedeutsamkeitszuweisung“[1613] beschrieben wird, auch wenn sie phänomenal freilich als Erschließungsgeschehen mit hohem Evidenzgrad erscheinen kann. Bedeutsame Sachverhalte und Zeichenformationen eröffnen bzw. erschließen Zusammenhänge, die aber (noch) nicht auf einen bestimmten Sinn bzw. Begriff gebracht werden können. Prinzipiell unmöglich ist diese Begriffsbestimmung bei letzten Ganzheiten oder Totalitäten, wie Existenz, Welt, Geschichte, die Kant Ideen bzw. (und nicht ganz unproblematisch) Vernunftbegriffe genannt hätte; sie sind immer nur in symbolischen Antizipationen zugänglich. Kants Urteil, dass sie gleichermaßen denknotwendig wie denkunmöglich sind, und überhaupt nur symbolisch und zur praktischen Weltorientierung gebraucht werden können, stellt sich vielen seiner Nachfolger als ein erster Schritt zur Überwindung seines kritischen Standpunktes dar. Während die Idealisten das Gleichgewicht von Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer transzendentalen Metaphysik zugunsten der Notwendigkeit verschieben und Kants regulative Ideen (Seele, Welt, Gott) zu konstitutiven Prinzipien werden, fragt die religiöse Überlieferung (wie auch die Ästhetik) erst gar nicht nach ihrer Möglichkeit. Sie praktiziert eine symbolisch-mythologische Tradition, die mal mehr, mal weniger überzeugt, aber immer wieder auch das Potential einer gewissheitsbildenden Orientierungsleistung hat. Auf das Niveau einer kritischen Reflexion gehoben wird diese Überlieferung im dann fraglich, wenn sie ihre ihre eigene Konstruktivität gänzlich leugnet oder sich als Erkenntnis religiöser „Wirklichkeiten“ ausgibt, Vernunft- und Verstandesfunktion verwechselt.

Wie kaum ein zweiter untersucht Paul Ricœur genau diese Konstruktionsprinzipien kritisch, nimmt gerade auch die positiven psychologischen wie lebensorientierenden Funktionen in ihrer geltungstheoretischen Ambiguität wahr und formuliert dennoch das Programm einer zweiten Naivität. Das Fragwürdige an dieser zweiten Naivität ist entweder, dass sich im Falle einer vitalen Religionsausübung die Frage stellt, ob die Überwindung der ersten Naivität denn tatsächlich durch eine selbstaufklärende Kritik ihrer Grundlagen erfolgt ist, oder, wenn an dieser kein Zweifel sein kann, ob tatsächlich eine neue *Naivität*, eine neue Unmittelbarkeit des Bedeutsamkeitserlebens erfahren werden kann. Im hier folgenden Anschlusskapitel soll daher folgende Fragestellung untersucht werden. Erstens ob der konstruktionistisch verstandene Deutungsbegriff eine solche Selbstkritik leisten kann, die eine erste Naivität überwindet und zweitens, ob der Bedeutsamkeitsbegriff dazu in der Lage ist, eine zweite, kritische Form der Zugehörigkeit und des Hörens auf die Symbole zu bezeichnen.

4.1 Kontexte des Verständnisses von Religion als Lebensdeutung

Der Ansatz, Religion als eine Form von Lebensdeutung zu verstehen, kann als Versuch verstanden werden, die berechtigten Anliegen verschiedener religionstheoretischer Konzeptionen aufzunehmen und das zu integrieren, was ansonsten in Gegensätze auseinanderfällt. Das Konzept ist vor allem von protestantischen Theologen entwickelt worden, allerdings mindestens in ebenso religionstheoretischer wie theologischer Hinsicht; seine Diskussion ist daher auch in religionsphilosophischer Hinsicht äußerst lehrreich. In jedem Fall vermitteln die Versuche, den Deutungsbegriff auf den Religionsbegriff zu beziehen einmal in epistemologisch-ontologischer Hinsicht zwischen einem religiösen Realismus und einem radikalen Konstruktivismus.[1614] Des Weiteren vermitteln sie zwischen einem Religionsverständnis, das beim Begriff religiöser Erfahrung einsetzt (etwa im Rückgriff auf Arbeiten von Matthias Jung[1615], der wiederum vor allem auf Wilhelm Dilthey und William James zurückgreift) und einem Ansatz bei den Eigenarten religiöser Sprache, sei dieser nun eher sprachanalytisch oder hermeneutisch. Schließlich werden auch zentrale Einsichten der Subjektivitätstheorie aufgenommen; auch dies kann aus einem eher hermeneutisch-pragmatistischen (Paul Ricœur[1616], Charles

[1613] Jörg Lauster: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 10f.

[1614] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 13f.

[1615] Matthias Jung: Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, München/Freiburg im Breisgau: Alber 1999.

[1616] Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer, aus dem Französischen von Jean Greisch, München: Fink 1996; ders.: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg. von Veronika Hoffmann, München: Alber 2008; ders., Gott nennen (1977), in ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), Hamburg: Meiner 2005, S. 153-182.

Taylor[1617], Hans Joas[1618]) oder einem traditionellen, vom deutschen Idealismus inspirierten transzendentalen Blickwinkel (etwa Ulrich Barth[1619] oder Dietrich Korsch[1620] im Anschluss an Dieter Henrich[1621]) geschehen.

Die vielleicht hervorstechendste Eigenschaft des Deutungsbegriffes liegt in seinem explizit konstruktionistischen Charakter. Wenn man nun das Verständnis von Religion als Lebensdeutung auf den Begriff der Bedeutsamkeit bezieht, wird die so anvisierte Deutungsaktivität des Subjekts in seiner Angewiesenheit auf Bedeutsamkeitsdimensionen offensichtlich, die zu konstruieren einerseits nicht in seiner Verfügungsgewalt stehen, andererseits aber ebenfalls dem konstruktionistischen Memento unterworfen sind, das alle unsere Vorstellungen muss begleiten können. Daher wird die Frage unausweichlich, wie sich das Bedeutsamkeitspotential religiöser Erfahrungen und religiöser Sprache gegenüber dem konstruktiven Charakter religiöser Deutungen verhält.

Bei Jörg Lauster ist die Verbindung eines analysierenden Überblicks über das programmatische Verstehen von Religion als Lebensdeutung mit einem eigenen integrativen, synthetisierenden systematischen Ansatz besonders anschaulich, der dennoch auf produktive Weise eigene Akzente setzt. Zunächst setzt er sich mit dem Begriff der Deutung auseinander. Dessen besondere Stärke liegt für Lauster gerade in seiner ihm eigenen Vagheit, die allenfalls eine generelle Entschlüsselungskompetenz in Anspruch nimmt. „Deutungen sind Prädikationsvorgänge, d.h. Konstruktionen des menschlichen Geistes, in denen ‚etwas *als* etwas verstanden wird.'"[1622] Schon in dieser einfachen Definition werden drei wesentliche Merkmale des Deutungsbegriffs ersichtlich, denn es handelt sich erstens um eine Prädikation, zweitens um eine Konstruktion, die schließlich drittens schon in Form eines hermeneutischen und nicht erst eines apophantischen Als in Erscheinung tritt. Letzteres Merkmal verortet den Deutungsbegriff in einer hermeneutischen Tradition, die im Gegensatz zu höherstufigen, gar wissenschaftlichen Bestimmungsvollzügen und deren logischen Beschreibungen das Verstehen vielmehr bereits als lebensweltlich-pragmatisches Existential des In-der-Welt-Seins verortet. Diese Form des „immer schon" Verstehens bzw. Verstanden-habens (apriorisches Perfekt) ist möglichst niedrigschwellig veranschlagt, so dass es oft als „unmittelbares" Verstehen erscheint und in der Tat scheint sich dieser Verstehensbegriff eher auf ein Erschließungsgeschehen zu beziehen als auf eine aktive Erkenntnisleistung des Subjekts. Dennoch verweist uns die angeführte Definition auf den unreduzierbar konstruktiven Anteil der Verstehensleistungen selbst in solch „unmittelbarem" Umgangswissen; schon hier werden also aktive und passive Aspekte, Vermittlung und Unmittelbarkeit aufeinander bezogen.[1623]

[1617] Charles Taylor: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt: Suhrkamp 2002, ders.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt: Suhrkamp 1994; ders.: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt: Suhrkamp 2009.

[1618] Hans Joas: Die Entstehung der Werte, Frankfurt: Suhrkamp 1997; ders.: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg: Herder 2004.

[1619] Ulrich Barth: Religion in der Moderne, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, vor allem der erste Teil „Religion und Sinn", S. 3-123; in den letzten Jahren scheint sich Barths Schwerpunkt allerdings etwas zu verschieben: der Zusammenhang von Erleben und Deuten tritt nun verstärkt in den Vordergrund, vgl. Ulrich Barth: Was heißt ‚Vernunft der Religion'? Subjektsphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher, in Jörg Lauster (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 189-215. Schon im erstgenannten Buch finden sich aufschlussreiche Ausführungen zum Verhältnis von Erleben und Deuten (Barth: Religion in der Moderne, S. 456-460).

[1620] Dietrich Korsch: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen: Mohr-Siebeck 1997, ders.: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, darin v.a.: Religion als Deutungskultur (219-262), Die Deutungskompetenz des Christentums (263-272).

[1621] Dieter Henrich: Lebensdeutungen der Zukunft, in: ders., Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt: Suhrkamp 1982, S. 11-42, ders.: Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: der., Fluchtlinien, S. 99-124; ders.: Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn, in: Dietrich Korsch/Jörg Dierken (Hg.) Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, Tübingen: Mohr-Siebeck 2004, S. 211-231.

[1622] So wird zustimmend Matthias Jung zitiert (Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 9, mit Bezug auf Matthias Jung: Hermeneutik zur Einführung, Hamburg: Junius 2002, S. 13). Bei Jung bezieht sich diese Definition bezeichnenderweise aber nicht auf den Deutungsbegriff, sondern auf Sinnverstehen. So lautet die betreffende Stelle vollständig: „Sinnverstehen hat daher stets die elementare Struktur, daß etwas *als* etwas verstanden wird."

[1623] Wichtiger Bezugsautor und „grundlegend" zum Thema Prädikation ist nach Lauster wie nach Korsch Günter Abel: Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt: Suhrkamp 1993, sowie ders.: Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt: Suhrkamp 2004, insbesondere S. 28-32 (Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 9; Dietrich Korsch: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 222).

Der Versuch, Religion als Lebensdeutung zu verstehen, muss von den Bedingungen seiner Vorgeschichte her verstanden werden, in der sich drei für diesen Ansatz zentrale Aspekte unterscheiden lassen: erstens die Einsicht in die unreduzierbare Konstruktivität allen Weltbezugs in Erkennen und Handeln in der Nachfolge der Kantischen Erkenntnistheorie, zweitens die Umstellung der Religionsphilosophie (und der Theologie) vom philosophischen Theismus auf menschliche Religion, insbesondere den Begriff religiöser Erfahrung und drittens die Entwicklung des Deutungsbegriffs als Kennzeichen einer Art hermeneutischen Konstruktionismus, der dann die Entwicklung eines deutungstheoretischen Religionsbegriffs ermöglicht.

Die kritische Erkenntnistheorie Kants stellt eine Art Brennpunkt dar, in dem sich wie in einem Knoten die unterschiedlichen philosophischen Traditionen der Neuzeit bündeln, bevor sie wieder in Alternativen, ja Gegensätze auseinandertreten, die gleichwohl für sich in Anspruch nehmen können, die authentischen Intentionen Kants zu realisieren. Zu diesen „Nachfolgern" gehören daher so unterschiedliche Namen wie Fichte, Schelling und Hegel, Hermann Cohen und Ch.S. Peirce, Edmund Husserl und Ernst Cassirer, Martin Heidegger und Peter F. Strawson, so dass Kant in vielerlei Hinsicht den letzten gemeinsame Bezugspunkt des überwiegenden Teils heutiger philosophischer Traditionen darstellt. Die Ambivalenz des Kantischen Erbes zeigt sich gerade im Hinblick auf die Metaphysik, die Kant für so unvermeidbar und notwendig hält, wie er andererseits von der Unmöglichkeit „objektiver" Erkenntnis auf diesem Gebiet überzeugt ist (und doch deren Geltungsfähigkeit für sein eigenes kritisches Unternehmen in Anspruch nehmen muss). Dieses prekäre Gleichgewicht von Notwendigkeit und Unmöglichkeit wurde von den Idealisten zugunsten des ersten, von Autoren wie Strawson zugunsten des letztgenannten Aspekts verschoben oder gar aufgehoben. Bei allen Parteien unbezweifelt aber bleibt die Möglichkeit wahrer Erkenntnis auf dem Gebiet der Erfahrung und deren unreduzierbares Vermitteltsein durch Interpretationsleistungen des Verstandes bzw. von Einbildungskraft und Fantasie, basiert diese Vermittlung nun auf Kategorien, Schemata, Zeichen, symbolische Formen oder Alltagssprache. Die epistemologische Unvermeidbarkeit solch konstruktiver Anteile zeigt sich gerade am Scheitern gegenteiliger Programme, wie etwa das Eingeständnis einer interpretierenden Beobachtungssprache schon bei Protokollsätzen durch die logischen Neopositivisten des ehemaligen Wiener Kreises. Die Unmöglichkeit eines naiven empirischen Realismus und die Notwendigkeit eines zumindest minimalen Konstruktionismus dürfte ein kaum bezweifelbares Fazit dieser Entwicklung darstellen, so erfolgreich und normgebend der Erfahrungsbegriff andererseits für die Wissenschaften wurde.

Auch der Ansatz der Religionsphilosophie beim Konzept religiöser Erfahrung verdankt sich letztlich der fundamentalen Transformation der Religionsphilosophie, wie sie im Anschluss an Kant vorgenommen wird, wobei insbesondere für die protestantische Tradition Friedrich Schleiermacher maßgeblichen Einfluss gewinnt. Dieser Einfluss ist gerade auf dem Hintergrund gut nachvollziehbar, dass mit den großen Alternativprogrammen in der Nachfolge Hegels und Barths die konsequentesten Gegenentwürfe in Religionsphilosophie und Theologie in eine tiefe Krise geraten sind, die statt vom Glaubens*vollzug* des religiösen Menschen vom Absoluten bzw. von Gott als Glaubens*inhalt* ausgehen, der begrifflich wie auch dem Selbstverständnis der Glaubenden nach als das Unbedingte nicht in eine Abhängigkeit vom religiösen Bewusstsein geraten darf. Die besondere Leistung Schleiermachers wird man in mindestens drei Aspekten erblicken können. Einmal verbindet er (ähnlich wie Wilhelm Dilthey und William James nach ihm) den Begriff der religiösen Erfahrung mit einem anthropologischen Holismus, der kognitiven Gehalt mit praktischer Relevanz und einem affektiven Wert vereint, wobei letzterer auch als Indikator der ersten beiden dient. Zweitens ist damit untrennbar die Perspektive der ersten Person verbunden, so dass die „Jemeinigkeit" (Heidegger) Ursache für die „existenzielle Relevanz und ihre argumentative Insuffizienz"[1624] der erstpersönlichen Erfahrung, d.h. des Erlebens gleichermaßen ist. Hierin liegt auch der entscheidende Unterschied eines hermeneutischen von einem naturwissenschaftlichen Erfahrungsbegriff begründet, der mit der Perspektive der dritten Person jede Form von Jemeinigkeit und Eingebundensein zugunsten des Ideals einer interessenlosen Distanz des neutralen Beobachters vermeidet.[1625] So überlegen der hermeneutische Ansatz des späten Dilthey mit seiner unreduzierbar triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen gegenüber demjenigen Schleiermachers auch ist, hat doch der Schleiermacher der Glaubenslehre und der Dialektik die Problematik der endlichen Freiheit des Menschen klarer gesehen, die genau dann zum Problem

[1624] Matthias Jung: Religiöse Erfahrung. Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs, in Michael Moxter/Hermann Deuser (Hgg.): Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Positionen, Würzburg: Echter 2000, S. 136.

[1625] Die gegenwärtige Renaissance des qualitativen Erlebens und die Einsicht in die unreduzierbare Eigenheit der Perspektive der ersten Person ist eng mit dem Namen Thomas Nagel verbunden (Thomas Nagel: Wie ist es eine Fledermaus zu sein? In Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz Athenäum 1993, S. 261-274).

werden muss, wenn die Inhalte religiöser Überzeugungen ernst genommen werden sollen.[1626] Während sich eine bloß „verstehende" hermeneutische Religionstheorie darauf beschränken kann, religiöse Symbolwelten als kulturellen Ausdruck menschlichen Welt- und Selbstverstehens zu erschließen, stellt sich das Problem doch sehr viel komplexer dar, wenn man den inhaltlichen Anspruch nicht von vornherein ausschließen will, der Mensch sei mitsamt seinen religiösen Symbolisierungen nicht Bedingung, sondern durch eine unbedingte Bedingung seinerseits bedingt. Diese ontologische Umkehrung des Begründungsgefälles, die schon Pointe des ontologischen Gottesgedankens war, ist nicht nur für monotheistische Religionen so zentral, dass eine Religionshermeneutik, die darauf abzielt, Religionen prinzipiell im Widerspruch zu dieser inhaltlichen Grundüberzeugung zu verstehen, in der Gefahr steht, das Verständnis der betreffenden Religionen ebenso prinzipiell zu verfehlen. Fatal ist dabei freilich nicht der Widerspruch gegenüber dem religiösen Selbstverständnis für sich, sondern die Tatsache, dass dieser prinzipiell und notwendigerweise vorliegt und darum von Beginn an vorausgesetzt werden muss. Nicht, dass es Aufgabe einer jeden Religionsphilosophie sei, Wahrheitsansprüche auf einem möglichst „neutralen" Boden zu klären, doch wird ein gemeinsamer Diskursraum auf diese Weise von vornherein unmöglich und es bleibt bloß die willkürliche Wahl zwischen einem religiös-theologischen und einem antireligiös-religionsphilosophischen Standpunkt, ohne dass die Möglichkeit des jeweils anderen Standpunktes aus der Sicht des eigenen überhaupt nachvollzogen werden kann. Dank seiner Subjektivitätstheorie ist Schleiermacher in der Lage, einerseits die endliche Freiheit des Menschen auch in ihrer erkenntnistheoretischen Konstruktivität ernst zu nehmen, ohne anderseits damit aber das Subjekt notwendiger Weise zum *fundamentum inconcussum* zu machen, wie man es Subjektivitätstheorien gerne vorwirft. Denn die strukturelle Analyse von Subjektivität macht deutlich, dass diese zwar dank ihrer Konstruktivität die Bedingung welthaften Erkennens und Handelns ist, die Subjektivität selbst als solche aber ihrerseits kontingent ist; religiöse Symbolisierungen sind Ausdruck des deutenden Umgangs mit dieser modalen Faktizität unseres In-der-Welt-seins.

Als dritte Vorbedingung ist noch die Konjunktur der Interpretationsphilosophie zu nennen, wie sie im deutschsprachigen Raum vor allem über die Arbeiten von Günter Abel[1627] und Hans Lenk[1628] bekannt wurde. Ihre wichtigste Leistung ist die Synthese zentraler Resultate der neuzeitlichen Erkenntnistheorie mit einer Sprachphilosophie, die die grundlegenden Anliegen und Einsichten der hermeneutischen und der analytischen Tradition vereint und es versteht, diese in einen belastbaren systematischen Gesamtansatz zu integrieren. Vorbedingung hierfür wiederum ist die Annäherung wichtiger analytischer Philosophen wie Donald Davidson, Hilary Putnam und Richard Rorty an klassische hermeneutische Themen und Methoden, häufig vermittelt über pragmatistische Einsichten, so dass man geradezu von einer „pragmatistischen Wende" der analytischen Philosophie sprechen konnte[1629]. Ermöglicht wurde diese Annäherung ihrerseits durch die Einsicht in die grundlegenden Gemeinsamkeiten der für die hermeneutische wie für die analytische Tradition so zentralen Ansätze von Heidegger und Wittgenstein[1630].

[1626] Deshalb ist es keineswegs so abwegig, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, schon die bloße Möglichkeit Diltheys als fraglich erscheinen zu lassen, positiv von einer potentiellen Wahrheit religiöser Überzeugungen sprechen zu können. (vgl. Matthias Jung: Dilthey zur Einführung, Hamburg: Junius 1996, S. 149; Werner Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz, Dilthey und Nietzsche, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1992, S. 145ff) Wie der frühe Dilthey jedem Bewusstseinsphänomen innerhalb der dualen Struktur von Erleben und Verstehen eine ontologische Valenz zuspricht, wird dies zwar beim späten Dilthey durch die angeführte Trias überwunden, und die Vermittlung von Erleben und Verstehen durch den historisch-kulturell generierten Ausdruck erschließt zwar die Welt der Zeichen und desjenigen, was Husserl und Ricœur mit ihm als (idealen) Sinn verstehen, doch bleibt dieser auf die Welt innerhalb des objektiven Geistes beschränkt. Wenn nun einerseits eine Rückkehr zu Hegels absolutem Geist unmöglich ist, andererseits aber die mögliche Wahrheit des religiösen Bewusstseins berücksichtigt werden soll, sich durch kulturell vermittelte Zeichen (des objektiven Geistes) auf einen gemeinsamen Grund auch dieser Deutungen zu beziehen, kann der mögliche einheitliche Grund der Sphären des subjektiven und des objektiven Geistes nur punktuell symbolisiert werden. Die Einheit lässt sich nicht von der Perspektive der ersten Person lösen und in Aussagen mit universalem Geltungsanspruch überführen, weil zwar deren Erleben in Ästhetik und Religion möglich ist, nicht aber deren Aufhebung in den Begriff.

[1627] Günter Abel: Sprache, Zeichen, Interpretation, Frankfurt: Suhrkamp 1999; ders.: Interpretationswelten; ders.: Zeichen der Wirklichkeit.

[1628] Hans Lenk: Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze, Frankfurt: Suhrkamp 1993; ders., Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, Frankfurt: Suhrkamp 1995; ders.: Schemaspiele. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte, Frankfurt: Suhrkamp 1995.

[1629] Vgl. allein schon den vielsagenden Titel von William Egginton/Mike Sandbothe (Hgg.): Pragmatic turn in philosophy. The contemporary engagements between analytic and continental thought, New YorK: University Press 2004.

[1630] Aus der Fülle der Literatur sei zum Vergleich von Heidegger und Wittgenstein nur verwiesen auf Thomas Rentsch: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie,

Die Interpretationsphilosophie verbindet eine ausgewogene sprachphilosophische Gesamtsynthese mit epistemologischen Grundeinsichten eines gemäßigten Konstruktionismus, der sich im Gegensatz zum radikalen Konstruktivismus vor allem in der Realismusfrage nach dem anderen der Deutung unterscheiden lässt.[1631] Hauptthese der Interpretationsphilosophie ist, dass jede Form von Wirklichkeitswahrnehmung, Verstehen und Deuten immer durch Interpretationsschemate vermittelt ist. Da diese auf konstruktive Leistungen der Sprache bzw. des Bewusstseins beruhen, wird hier die die konstruktionistische Grundlage des Ansatzes deutlich. Hans Lenk etwa unterscheidet zwischen sechs verschiedenen Interpretations- und Schematisierungsebenen.[1632] Ebene IS_1 ist die quasi biologisch gesteuerte, praktisch unveränderliche produktive Urinterpretation (primäre Konstitution bzw. Schematisierung), die etwa hell und dunkel unterscheidet; hier gibt es keine oder nur äußerst eingeschränkte Variationsmöglichkeiten. IS_2 bezeichnet ebenfalls eine vorsprachliche Schematisierungsleistung, die sich in Musterinterpretationen niederschlägt, die habitualisierbar sind. Mit Ebene IS_3 betreten wir die Ebene konventioneller Begriffsbildungen, die kulturell überliefert werden und sozial anerkannt sind und sprachlich, aber auch vorsprachlich sein können. Auf Ebene IS_4 kommt es zu bewusst angewandten und angeeigneten Einordnungen, Klassifizierungen, Subsumtionen usw. Ebene IS_5 bezeichnet „Rechtfertigungsinterpretationen", die erklärende, aber auch verstehende Weltzugänge umfassen, die methodologisch reflektiert und theoretisch begründet werden. Ebene IS_6 schließlich bezeichnet Metainterpretationen, die selbstreflexiv die eigenen epistemologischen Voraussetzungen thematisiert, wie etwa Lenks Interpretationsphilosophie selbst.

Auf die unhintergehbar konstruktiven Leistungen einer präprädikativen Synthesis schon im Fall sinnlicher Perzeptionen weisen bspw. schon Leibniz (petites perceptions) und Husserl hin, und auch Kant unterscheidet nicht so einfach zwischen ungeordneten Empfindungen einerseits und begrifflich-kategorialer Synthesis andererseits, wie es die Rede von der Zweistämmigkeit der Erkenntnis nahelegt, sondern weit differenzierter zwischen verschiedenen Synthesisformen, die freilich alle auf die transzendentale Apperzeption zurückgehen. Als entscheidenden Vorläufer der Interpretationsphilosophie sieht Abel allerdings Nietzsche an, der in seiner Version des Konstruktionismus (oder handelt es sich doch schon um einen Konstruktivismus?) insbesondere auf die vermittelnde und erkenntniskonstruierende Funktion der Sprache hinweist. Als Oberbegriff für den konstruktiven Wirklichkeitszugang des Menschen prägt Nietzsche den Deutungsbegriff, der schon von dorther eine besondere Nähe zur Interpretationsphilosophie aufweist. Die Überlegungen von Abel und Lenk lassen sich daher auch als sprach- und erkenntnistheoretische Auswertung der „Deutungsnatur des Menschen"[1633] (Wolfram Hogrebe) verstehen. Ähnlich wie Heidegger selbst hochstufige Erkenntnisleistungen des Menschen im Existenzial des alltäglich-pragmatischen Sich-verstehen bzw. Sich-verstehen-auf-etwas verwurzelt sein lässt, findet Hogrebe die Wurzel aller Erkenntnis schon in so grundlegenden und „vor-rationalen" Deutungen, wie etwa der Mantik und der „Divination" (Schleiermacher), die Sinnunterstellungen überall hineinprojizieren und überall finden, wobei diese Unterscheidung zwischen Sinnrealismus und Anti-Realismus gerade fraglich wird. Die Analogien zu Ernst Cassirers Ausdrucksverstehen sind offensichtlich. Mit seinen Überlegungen entspricht Hogrebe zwar einerseits den interpretationsphilosophischen Hinweisen, dass schon die Wahrnehmung durch Interpretationsschemate vermittelt ist, doch wird grundlegende hermeneutische These (nicht nur Hogrebes) erst deutlich, wenn man erkennt, dass das faktische Verstehen sozusagen umgekehrt zu den etwa von Lenk rekonstruierten Ebenen verläuft. Man muss sogar sagen, dass es genau genommen keine Ebenen gibt und sich auch kein summarischer Gesamtsinn durch Addition der Teilbereiche ergibt, sondern sich anfänglich und ursprünglich

Stuttgart: Klett-Cotta 1985; zum Vergleich beider sowie zur Annäherung hermeneutischer und analytischer Philosophie insgesamt auf Udo Tietz: Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht, Berlin: Akademie 1995.

[1631] Für einen ersten Einblick in die Unterscheidung von Konstruktionismus und Konstruktivismus vgl. den aufschlussreichen Aufsatz von Philipp Stoellger: Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktionistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibungen, in Andreas Klein/Ulrich H.J. Körtner (Hgg.): Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für due Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011, S. 93-128; als Einstieg in die gegenwärtigen Debatten um einen semantischen, einen wahrheitstheoretischen und einen ontologischen Realismus eignet sich der ausgewogene und mit einer orientierenden Einleitung versehene Aufsatzband von Marcus Willaschek (Hg.): Realismus, Paderborn: Schöningh 2000.

[1632] Zum Folgenden vgl. Hans Lenk: Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie13 (1988), S. 69-78.

[1633] Wolfgang Hogrebe: Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen, Frankfurt: Suhrkamp 1992; auf Hogrebe verweist in diesem Zusammenhang nachdrücklich auch Philipp Stoellger (Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs, in ders. (Hg.): Deutungsmacht. Religion and belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 446f).

auf intuitiv-divinatorische Weise ein Maximum an Sinnvermutungen und (scheinbaren und wirklichen) Sinnwahrnehmungen erschließt. Die von Lenk u.a. aufgezeigten Ebenen sind Produkte einer epistemologisch-methodologischen Analyse, die innerhalb der so verlaufenden Wirklichkeitserschließung kritisch zwischen Sinn und Unsinn zu unterscheiden hilft. Damit ergibt sich ein weiteres Mal die grundlegende Alternative zwischen einer hermeneutischen und einer erkenntnistheoretischen Perspektive im klassischen Sinne (die hier natürlich nur holzschnittartig umrissen wird). Während erstere von einem uneinholbar vorgängigen Immer-schon-verstanden-Haben ausgeht, das aber auch immer vorläufig bleibt, baut letztere Erkenntnis in der Regel schrittweise auf, indem sie ein logisches Subjekt identifiziert und ihm Eigenschaften zuspricht, ohne dass „wahre" Resultate im strengen Sinne historisch revidierbar oder kulturell relativierbar sind.[1634] Für Hogrebe dagegen bleibt auch höherstufige Erkenntnis auf unmittelbare und vor-rationale Weltzugänge angewiesen, wie sie von Entwicklungspsychologie oder Ethnologie beschrieben werden. Mantische und divinatorische Voraussetzungen (etwa im gefühlsmäßigen Weltbezug der Erstheit) bleiben konstitutiv und unvordenklich, weil zwar nachgängige Kritik entscheidend zwischen besser und schlechter begründeten Wissensansprüchen unterscheiden, indem sie einen Großteil von Annahmen negieren und neue hervorbringen und erhärten, aber die Voraussetzungen weder einholen noch ersetzen kann.

Religiöse Symbolisierungen kommen bei Lenk oder Abel zwar nicht in den Blick, lassen sich aber auf dem Hintergrund der Deutungsnatur des Menschen und der Ursprünglichkeit von Ausdrucksverstehen leicht verorten. Denn sie zielen ebenfalls auf selbstreflexive Meta-Interpretationen, die sich aber im Gegensatz zur von Lenk als IS_6 benannten Ebene nicht nur auf die Interpretation der Interpretationsschemate beschränkt, sondern umfassende Totalitäten (wie *die* Geschichte oder *das* Leben usw.) in den Blick nimmt; in der Sprache der klassischen *metaphysica specialis* formuliert: Seele, Welt und Gott. Im Gegensatz zur Metaphysik geschieht dies aber weder in begrifflich strenger Terminologie und Methode, noch in rein theoretischer Hinsicht. Denn Religion legitimiert sich nicht über ein methodologisch verantwortetes Vorgehen, sondern über die lebenspraktische Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit. Der Entscheidungsdruck zwingt uns zu Improvisationen, die ein Gesamtbild der Wirklichkeit bzw. unseres Lebens antizipieren. Zweitens aber muss und kann Religion dafür besondere, meist traditionell geprägte Symbolisierungsformen in Anspruch zu nehmen, die wie Ausdrucksverstehen insgesamt erkenntnistheoretisch schlechter ausgewiesen, als phänomenales Erleben dagegen reicher sind. „Deutung beginnt, wo noch nicht Deutung war und Bedeutung werden soll, weil die Deutungslosigkeit (warum auch immer) unerträglich geworden ist. Das umschreibt die geläufige Figur einer initialen Mängellage. Nur lässt sich das auch gegenläufig auffassen: dass eine Überfülle einem entgegenkommt, die reduziert werden muss, um handlungsfähig zu werden."[1635]

4.2 Bedeutsame religiöse Symbolisierungen als wertbezogenes Selbstverhältnis

Trotz Verwurzelung des Religionsbegriffs in der kulturellen Wirklichkeit religiöser Erfahrung bleibt der Deutungsbegriff selbst bei Schleiermacher zunächst noch blass und tritt erst in seiner Nachfolge[1636] ins

[1634] Das gilt natürlich nicht für die immer nur vorläufigen, bestimmten empirischen Erkenntnisse, Epistemologien und Methodologien. Aber tatsächliche Wahrheit, ist, wenn überhaupt, dann universell geltend wahr, unabhängig von der Geschichte und den kulturellen Bedingungen ihrer Entdeckung. Die Grundintuition Otto Neuraths, der die Erkenntnis mit einem Schiff vergleicht, das auf See umgerüstet werden muss, nähert sich so gesehen schon der hermeneutischen Grundeinsicht einer historischen Relativität und Veränderbarkeit von Theorien und „Ergebnissen".

[1635] Stoellger: Theologie als Deutungsmachttheorie, S. 446.

[1636] Eine nicht nur hermeneutisch interessante Stellung nimmt der jung verstorbene Christian Dankegott Cramer (1791-1824) ein, der einerseits an der Vorstellung einer objektiven Wahrheit und göttlichen Inspiration der biblischen Offenbarung festhalten möchte, andererseits die Notwendigkeit der eigenen Deutung nachhaltig betont und das Verhältnis von Offenbarung und Deutung zu einem Grundproblem seiner Dogmatik macht. „Der Unterschied zwischen Offenbarung und Deutung der Offenbarung liegt klar am Tage. Er gilt ebenso wohl von der ordentlichen, als von der außerordentlichen Offenbarung, ist aber vornehmlich in Bezug auf die letztere von großer Wichtigkeit, weil er da sehr leicht vernachlässiget werden kann, und, wie die Geschichte lehrt, sehr häufig vernachlässiget oder wohl gar als falsch verworfen worden ist. Dieser Unterschied hat nur dann Sinn und Gültigkeit, wenn man die oben (§1-10.) entwickelte Offenbarungstheorie festhällt und namentlich behauptet, daß die außerordentliche Offenbarung keine zwingende Gewalt gegen den Menschen ausgeübt habe und ausüben könne. Vgl. vornehmlich § 9. *Die Deutung der Offenbarung im weitesten Sinne des Worts ist die Religion selbst*, geschieht durch Wort und That (vgl. Kap. 1, § 7) und bezieht sich auf das Vorstellungs-, Gefühls-, und Bestrebungsvermögen. Im engeren Sinne versteht man aber unter Deutung der Offenbarung blos die Auffassung des Sinnes derselben mittelst des Vorstellungsvermögens und die Darstellung des aufgefaßten und gefundenen Sinnes durch das Wort oder das dem Worte entsprechende Symbol. Es giebt also eine Materie und eine Form der Deutung. – Da die Deutung der Offenbarung der Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen überlassen ist; so folgt von selbst, daß sie an und für sich nicht als Norm des religiösen Lebens betrachtet werden kann, sondern ihre Bewährung erst dadurch findet, daß ihre Uebereinstimmung mit dem Sinne der Offenbarung selbst nachgewiesen wird." (Christian Dankegott Cramer: Vorlesungen über die christliche Dogmatik, hg. von Friedrich August Adolf Näbe, Leipzig 1829, S. 51f, Kursivierung von mir, JT) Unübersehbar wird hier, dass Deutung nicht nur eine Methode

Zentrum der Aufmerksamkeit. Ulrich Barth und Jörg Lauster führen hier vor allem Albrecht Ritschl an, der Religion ausdrücklich als eine Form von Deutung versteht und sie (ebenfalls maßgebend für die heutige Diskussion) in den Zusammenhang des Werturteils rückt. Ritschl ist demnach der erste, „der dem religiösen Bewußtsein (…) die formale Struktur der ‚Deutung' zuzuweisen"[1637] unternimmt. „Hieran aber ergiebt sich der Abstand der metaphysischen Kosmologie von jeder religiösen Weltanschauung. Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über demselben waltet, dem persönlichen Geiste seinen Werth gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt."[1638] Sieht man von dem speziellen Anlass von Ritschls Ausführungen ab, lässt sich Religion insgesamt als „Wechsel der Deutungsperspektive" verstehen, als „Übergang von Objektverstehen zu Handlungsverstehen"[1639]. Genau dieser schon bei Ritschl[1640] neukantianisch inspirierte Übergang von Sachverhaltsurteil zu Werturteil hat Rickert (wie gesehen) solche Schwierigkeiten bereitet. Das bei ihm unter dem Begriff der Bedeutsamkeit verhandelte Problem gleicht daher weniger einem Lösungsansatz als einer Problembezeichnung. Er benutzt den Begriff um das zu bezeichnen, was in den Kulturwissenschaften überhaupt thematisiert werden sollte, doch changiert er zwischen Sachverhalts- und Werturteil, ohne ihn wirklich verorten zu können. Heideggers „Lösung" besteht dagegen darin, die Problematik umzudrehen. Denn „das Bedeutsame ist das Primäre", wie Heidegger am „Kathedererlebnis"[1641] verdeutlicht, in dessen Erleben Wahrnehmung und pragmatisch-praktisches Umgangswissen eine „unmittelbare", d.h. ursprüngliche Einheit in dem Sinne bilden, dass nicht zunächst Eigenschaften zu einem Sachurteil addiert und dann darauf aufbauend in einem zweiten Schritt praktische Handlungsmöglichkeiten in Werturteilen bestimmt werden. Wer weiß was ein Katheder ist, kennt nicht unbedingt die physikalischen Eigenschaften, sondern er weiß, wie man damit umgeht. Und: Er sieht tatsächlich „unmittelbar" ein Katheder, nicht braune Holzflächen, die er als Katheder deutet. Dennoch ist es eine vermittelte Unmittelbarkeit, denn ein „Bauer aus dem hohen Schwarzwald" oder ein „Senegalneger" wissen nicht, was das ist und beschreiben es vielleicht tatsächlich als Holzkasten, halten die Farbe für wichtig o.ä. Werden sie aber über die Hintergründe aufgeklärt (kulturelles Vorwissen), so können auch sie in die Lage versetzt werden, den Katheder „unmittelbar" zu sehen, so wie auch jeder andere irgendwann einmal in solche Wirklichkeitsdeutungen eingeführt wurde. Der neukantianische Hintergrund bei Rickert und Ritschl erinnert aber zurecht daran, dass mit Sachurteil und Werturteil zwei kategorial zu unterscheidende Urteilsformen im Begriff pragmatischer Bedeutsamkeit impliziert sind. Genau diesen von Ritschl anvisierten Zusammenhang hat Ulrich Barth im Blick, wenn er religiöse Lebensdeutung als „Perspektivenwechsel zweiter Stufe"[1642] bezeichnet.

Das Problem des Übergangs von Sachverhaltsurteil zu Werturteil vermeidet Heideggers Begriff der Bedeutsamkeit daher in der Weise, dass umgekehrt die beiden theoretischen und praktischen Urteilsarten als sich alternativ entsprechende, ontisch-existentielle Ausprägungen eines einheitlichen

der Texthermeneutik ist, sondern Vollzugsform der Religion. Religion ist Deutung, nicht des Lebens, sondern der Offenbarung, aber die Wahrheitskriterien dieser Offenbarung versucht Cramer (ähnlich wie später Barth) unabhängig von menschlicher Deutung von dem zu deutenden Gehalten der Offenbarung her zu bestimmen.

[1637] Barth: Was ist Religion?, in ders.: Religion in der Moderne, S. 10.

[1638] Albrecht Ritschl: Theologie und Metaphysik, Bonn: Bouvier 1881, in ders.: Kleine Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Sekundärliteratur zu Albrecht Ritschl neu herausgegeben von Frank Hofmann, Waltrop: Spenner 1999, S. 66-142, S. 75. Ähnlich auch folgende Stelle: „Alle Religion ist Deutung des (…) Weltlaufs, in dem Sinne, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Anspruche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen". (Albrecht Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, Band III: Die positive Entwickelung der Lehre, 3. Auflage, Bonn: Marcus 1888, S. 17 (§3); vgl. dazu Arnulf von Scheliha: Der Glaube an die göttliche Vorsehung, Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1998, S. 240-270.

[1639] Barth: Was ist Religion?, S. 10.

[1640] „Diese These von der Religion als Deutung des Geistes im Sinne des genitivus subjectivus und objectivus hat Ritschl dann in RV^2 III („Religion [ist] in allen Fällen Deutung und Ausführung eines Verhältnisses der Menschen zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen" (182)) und RV^3 III („Religion [ist] in allen Fällen Deutung eines Verhältnisses der Menschen zu Gott und zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen" (185)) eingetragen. In RV^1 III liegt die Charakterisierung von Religion als Deutung schon vor, ist aber noch nicht als terminus technicus aufgefaßt." (von Scheliha: Der Glaube an die göttliche Vorsehung, S. 240, Anm. 75)

[1641] HGA 56/57, S. 73.

[1642] Barth: Was ist Religion?, S. 10.

Umgangsverstehens des ursprünglichen, ontologisch-existential zu beschreibenden In-der-Welt-seins aufgefasst werden. Lauster dagegen knüpft zunächst an die Argumentationslinie Ritschls und Rickerts an, wenn er formuliert: „Etwas mit einem Wert zu belegen ist ein deutender Zugang zur Wirklichkeit, eine Bedeutsamkeitszuweisung. Werturteile erfassen nicht das Wesen einer Sache oder einer ideellen Vorstellung an sich, sondern ihre Bedeutung für uns. (…) Verstehen ist damit ein produktiver Prozeß von Bedeutsamkeitszuschreibung und Sinnstiftung, denn Verstehen heißt, etwas mit Sinn versehen.“[1643]

Dies stellt eine grundsätzlich gelungene Bestimmung des Zusammenhangs des Bedeutsamkeitsbegriffs und eines deutungstheoretischen Religionskonzepts dar, der im Folgenden noch etwas eingehender analysiert werden soll. Inwieweit diese, das konstruktive Element doch recht stark betonende Umschreibung gerade im Fall von Werturteilen und religiösen Deutungen zumindest präzisierend ergänzt werden muss, soll uns später beschäftigen. An dieser Stelle muss nur deutlich werden, warum ein Übergang vom Sachverhalts- zum Werturteil in offener oder verdeckter Weise einen Bezug auf die Existenz als ganze impliziert, der religiös verstanden werden *kann*. Denn wo Werturteile einer Person nicht widersprüchlich und kontrovers sein sollen, müssen sie ein Mindestmaß an Kohärenz erreichen, keinesfalls aber völlig kohärent oder „gleichgeschaltet“ sein, wie ein verbreitetes postmodernes Vorurteil subjektbezogenen Ansätzen vorwerfen konnte. Werturteile basieren auf Ressourcen, die die einzelnen Urteile und Handlungen ermöglichen und in ihnen artikuliert werden und zum Ausdruck kommen. Nicht nur sind ein beschränktes Maß von Inkohärenzen und Widersprüchlichkeiten unvermeidbar, sie können auch als plurale Vielfalt und Facettenreichtum und damit als Wert affirmiert werden. Mit Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten umgehen zu können ist allerdings keine Frage des Willens, sondern eine ressourcenbasierte Fähigkeit (Ambiguitätstoleranz). So richtig daher der erkenntnistheoretische Hinweis auf die konstruktive Beteiligung des transzendentalen Subjekts ist, gilt zumindest für den individuellen Menschen, dass er sich zu seinen handlungsleitenden Überzeugungen, Präferenzen und Einschränkungen verhalten muss. Diese lassen sich als Bedingungen seines In-der-Welt-seins verstehen, denn sie konstituieren seine Existenz.

Charles Taylor hat im Anschluss an Harry Frankfurts[1644] Unterscheidung von transitiven Wünschen erster Stufe und intransitiven Wünschen zweiter Stufe, die reflexiv auf die Wünsche erster Stufe zurück bezogen sind, die Unterscheidung starker und schwacher Wertungen eingeführt. Diese Unterscheidung ist innerhalb von Frankfurts Wünschen zweiter Stufe zu verorten, die die Vielzahl tatsächlicher Wünsche, Präferenzen usw. einer Bewertung unterzieht, die danach fragt, welche Rolle sie für einzelne Entscheidungen und die Lebensführung insgesamt spielen, aber auch und vor allem, welche Rolle sie spielen sollen. Wünsche zweiter Ordnung bezeichnen daher eine Form reflektierender Selbstbewertung. Taylors Unterscheidung starker und schwacher Wertungen unterscheidet nun innerhalb dieser Wünsche zweiter Ordnung Frankfurts im Hinblick auf die Frage, aus welchen Gründen sie abgelehnt (bzw. affirmiert) werden. Werden sie aus rein empirisch-praktischen und damit kontingenten Gründen abgelehnt, etwa weil sie (aus welchen äußeren Umständen auch immer) zeitweilig schlecht zu verwirklichen sind, so handelt es sich um schwache Wertungen. Bei starken Wertungen dagegen handelt es sich um eine qualitative Einstufung der Wünsche erster Stufe, die aus prinzipiellen Gründen abgelehnt oder affirmiert werden; es handelt sich dabei um eine ebenso emotionale wie kognitive Stellungnahme zu den je eigenen Wünschen. Dabei kommt unvermeidbar ein normativ affirmiertes Selbstbild ins Spiel, das sich von den tatsächlich konstatierten Wünschen und Handlungen mehr oder weniger stark unterscheidet. Den gleichen Sachverhalt kann man wiederum von der grundlegenden Zeitlichkeitsstruktur menschlichen Existierens nachvollziehen, denn weil Menschen sich nicht nur verhalten, sondern handeln, müssen sie sich selbst vorweg sein. Diesen Gedanken entwickelt Heidegger in *Sein und Zeit* (im Anschluss an Überlegungen aus Aristoteles’ *De anima*) bekanntlich als Sorge, die er als Grundstruktur des Daseins überhaupt versteht. Indem das Dasein zwischen seiner Gegenwart und seiner Zukunft zeitlich unterscheidet, unterscheidet es gleichzeitig zwischen verwirklichter Möglichkeit und möglicher Wirklichkeit[1645]. Unabhängig von Heideggers Begründung des Verhältnisses aus der Zeitlichkeit kann man zumindest festhalten, dass die Rede von theoretischer Wirklichkeitserkenntnis auf der Vorgängigkeit pragmatischen Selbstverstehens eigener Möglichkeiten beruht, die Rede von Möglichkeiten aber ohne einen Bezug auf Zeitlichkeit keinen Sinn macht. Die Fähigkeit der Selbstzuschreibung von Handlungen und des virtuellen Antizipierens (Sich-vorweg-Sein) implizieren immer auch Entwürfe möglichen Selbstseins, die gewählt werden können. Was auch immer die Kriterien sein mögen, sie werden in einer Normativität

[1643] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 10f.

[1644] Harry G. Frankfurt: Willensfreiheit und der Begriff der Person, in Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz Athenäum 1997, S. 287-302.

[1645] Hermann Schrödter: Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode der Religionsphilosophie, Altenberge: Akademische Bibliothek 1987, S. 157-174.

anerkannt und sozusagen praktiziert, die schon deswegen emotiv eingefärbt sind, weil dies die Art und Weise der Wahrnehmung wie der Beurteilung des Weltbezuges und erst recht des Selbstbezuges bestimmt.

Das Gefühl ist insofern ein zentraler Bewertungsfaktor im Vollzug der Selbstwahl, wie auch umgekehrt das Verhältnis und die Differenz von faktischem und normativem Selbstbild den emotiven Selbstbezug bestimmt. Wichtige Formen des emotional-kognitiv wertenden Selbstbezugs, der tatsächlich als „Sorge" im weiteren, formalen Sinne, d.h. als strukturelle „Selbstbekümmerung" (Heidegger) beschrieben werden kann, sind etwa Scham, Freude, Mangel und Entbehrung, Stolz, Dankbarkeit, Schuld, Empörung oder Bewunderung. Die Emotionalität des qualitativen (Selbst-)Erlebens ist Index eines Differenzbewusstseins, das zwischen faktischem und potentiellem Selbstbild unterscheidet, so dass in der Tat Angst und Wunsch bzw. Begehren Meta-Kategorien oder Fundamentalexistentiale abgeben, denen gemäß das jeweils mögliche Selbstsein gefürchtet oder erwünscht wird, die damit verbundenen Handlungen, Ereignisse, Personen usw. im qualtiativen Erleben entsprechend evaluiert werden. Vergleichbares gilt für die gesellschaftliche Vorgänge, weshalb Max Weber den für ihn zentralen Begriff der „Kulturbedeutung" über dieses qualitativ-evaluierende Stellungnehmen bestimmt und dies auf den Bedeutsamkeitsbegriff bezieht. „Transzendentale Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist (…), daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus beurteilen, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen. Welches immer der Inhalt dieser Stellungnahme sei, – diese Erscheinungen haben für uns Kulturbedeutung, auf dieser Bedeutung beruht allein ihr wissenschaftliches Interesse."[1646]

Die normativ-qualitativen Abstufungen implizieren eine ideale Lebensform, die zwar empirisch-kontingent aus sozialen Deutungsentwürfen und Zuschreibungen gewonnen, aber in relativer Unabhängigkeit von unseren tatsächlichen Eigenschaften von uns als für uns verbindlich anerkannt werden, was wiederum nicht theoretisch begründet, sondern praktiziert wird. Diese sozial vermittelten Entwürfe möglicher Einstellungen, Handlungsoptionen usw. werden zu einem möglichen Gesamtbild eines „social me" (wie G.H. Mead sagen würde) synthetisiert, die als authentische Artikulation des eigenen Selbstseins verstanden werden können oder auch nicht. Zentrale Bedeutung kommt hier dem Begriff der Artikulation und der Identifikation zu. Der „expressivistische" Artikulationsbegriff versteht Symbolisierungen jeglicher Art als Äußerungen, die „Innerlichem" auf authentische Art und Weise gerecht werden können. Taylor, der hier stark von seinem Lehrer Isaiah Berlin beeinflusst ist[1647], führt diese von ihm so genannte „Triple-H-Theory"[1648] auf Herder, Hamann und Humboldt zurück und grenzt sie gegen zwei Missverständnisse ab, die einer Abgrenzung gegenüber Realismus und Konstruktivismus entspricht. Weder ist die Expression eine Repräsentation und damit korrespondierendes Abbild einer unabhängig davon vorgegebenen „inneren" Wirklichkeit, so dass diese normativ im Sinne eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffes ist, noch sind die Symbolisierungen und Entwürfe freie Konstruktionen und Entwürfe. Vielmehr ist die Sprache konstitutiv für manche Gefühle, die aber dann ihrerseits in relativer Unabhängigkeit von sprachlichen (aber auch außersprachlichen Symbolisierungen) auf diese zurückwirken, sie korrigieren und verstärken. Diese hermeneutische Spirale verfügt über keinen absoluten Anfang, denn wir sind immer schon gestimmt, so dass die Stimmung die Art unseres Welt- und Selbstbezugs mitbestimmt (Heidegger) und beziehen uns emotional immer schon auf Vorstellungen und Gehalte. Die hermeneutische Spirale ermöglicht einen Bestimmtheitsgewinn, weil es immer genauere Artikulationen geben kann. Sie ermöglicht aber auch einen Seinsgewinn, denn die Artikulation wirkt ihrerseits wieder auf Gefühle und emotional gefärbte Wirklichkeitsbezüge zurück, ja sie kann auch neue Gefühle und davon abhängige „Wirklichkeiten" erschaffen.[1649] Das Wesen spezifisch menschlicher Gefühle wird durch die Art ihrer Artikulation mitgeprägt. Die Artikulationsmöglichkeiten hängen insbesondere von sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen

[1646] Max Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr Siebeck 1982, S. 181f; zu Max Weber und Charles Taylor vgl. Hartmut Rosa: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt: Campus 1998, S. 72ff und 98-125.

[1647] Isaiah Berlin: Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas, New York: Viking 1976.

[1648] Taylor: Bedeutungstheorien, S. 52-116.

[1649] Taylor illustriert das an Gefühlen einer Person gegenüber. Wer seine Gefühle gegenüber jemanden besser versteht, ändert sich sowohl die Beziehung zu dieser Person als auch dann wieder meine Gefühle ihr gegenüber dadurch, dass sich meine Einstellung zu dieser Beziehung und den damit zusammenhängenden Gefühlen ändert (Taylor: Bedeutungstheorien, S. 84-89.

ab.[1650] Nicht nur sind einzelne Inhalte sozial und kulturell vermittelt, vielmehr gilt das auch für den Identitätsbegriff selbst. Außerdem kann die Frage nach personaler Identität niemals ohne Hinweis auf soziale Zugehörigkeit beantwortet werden. Es sind „commitments and identifications", also traditionell gewachsene und gesuchte, unfreiwillige und freiwillige Zugehörigkeiten und Identifikationen mit gesellschaftlichen Gruppen (hier spielt der Gemeinschaftsbegriff des Kommunitarismus für Taylor eine wichtige Rolle) und Traditionen, die unser emotional-wertbezogenes Selbstverständnis prägen. Dass Individuation nicht (einfach) im Gegensatz zur Sozialisation verläuft, liegt daran, dass Wahlmöglichkeiten und Alternativen Freiheit nicht einschränken, sondern in Form von Spielräumen vielmehr schaffen.

Sozial-intersubjektiv oder aber auch kulturgeschichtlich vermittelte Reaktionen wichtiger Bezugspersonen helfen bei Artikulationen und Bewertungen von Vorgängen, Handlungsoptionen, Absichten und Gefühlen, indem sie Verstehens- und Rollenangebote, Urteile und Identifikationen entwerfen („web of interlocutions"). Hier können mindestens vier Aspekte unterschieden werden.[1651] Erstens ergibt sich im Ausgang vorgegebener Gefühle einerseits und öffentlich etablierter Deutungsmuster andererseits der Versuch einer eigenen Deutung und Klärung dieser Gefühle, was man als Artikulationsversuch verstehen kann. Die Möglichkeit der Ausdrucksfindung ist daher stark beeinflusst durch das jeweils vorgegebene Angebot von Symbolisierungen durch kulturelle Symbolsysteme, denen man angehört und die einerseits die Ausdeutung eigener emotionaler Einstellungen beeinflussen, andererseits aber auch die Wirklichkeit dieser Einstellungen selbst prägen. Zweitens erfolgt eine eigene Deutung, die aber wiederum in einem Wechselverhältnis mit der öffentlichen Deutung steht, die einerseits eine eigene individuelle Deutung ermöglicht, anderseits aber diese auch restringieren und unterdrücken kann. Der Kampf um Anerkennung ist nicht zuletzt ein Kampf der Deutungsmächte. Drittens gibt es sowohl auf Seiten der beteiligten Gefühle als auch auf Seiten der Deutungen jeweilige Mehrwerte, die niemals voll ausgeschöpft werden. Solche artikulierenden Deutungen kommen daher niemals zu einem Ende; weder gibt es einen Nullpunkt, noch ein empirisch realisierbares Ziel extensional allumfassender und intensional erschöpfender Deutung, das mehr wäre als eine kontrafaktische, regulative Idee.

Die Konstitution des Selbst ist in dieser pragmatistisch-hermeneutischen Sicht auf das Engste auf starke Wertungen bezogen. In ihnen bezieht sich der Mensch immer auf seine gesamte Existenz als Ganzer. Die Konstruktion individueller Identität erfolgt narrativ, weil sie unreduzierbar zeitlich strukturiert ist. Hier ergibt sich aus sachlicher Notwendigkeit eine Nähe zu Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität, wie er sie anknüpfend an seine Metapherntheorie, dann in den Bänden von *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer* entwickelt, wobei sowohl Taylor als auch Ricœur ihrerseits beide in der Tradition von Heideggers *Sein und Zeit* stehen. Der grundlegende Bezug auf die (phänomenale, nicht kosmologische) Zeit zeigt sich in der unreduzierbar räumlich aufgefassten Topographie der wichtigsten Metaphern und legitimiert diese auch. Jede Form des Selbstbezugs unterscheidet das so identifizierte von seinem Gewordensein und seiner möglichen Zukunft, seinem Woher und seinem Wohin.[1652] Zu den wichtigsten organisierenden Metaphern gehören die räumlich-zeitlichen Metaphern wie Richtung, Weg, Sinn oder Ziel. Hier liegt auch der Grund für den aufschlussreichen Zusammenhang von Religion und Orientierungsbedürftigkeit des Menschen begründet.[1653] Wer sich Handlungsziele steckt, versteht seine Handlungen als *Schritte* auf dem *Weg* zu ihrer Verwirklichung. Die Handlungsziele wiederum müssen in Beziehung zu übergeordneten Gesamtzielen gesetzt werden, die einen letzten Rahmen implizieren, der als ideales Selbstkonzept das Mögliche nicht nur mit dem Wünschbaren, sondern dem Wünschens-Werten vereinbaren muss, das gleichzeitig als hinreichend authentische Artikulation verstanden werden kann, so dass sich der Einzelne mit diesem Ziel identifiziert. Die Rede vom Lebenssinn hat hier ihren wichtigsten Anhalt und Hintergrund, der etymologische Hintergrund des Sinnbegriffs verweist nicht umsonst auf den Begriff des „Wegs". Natürlich ist auch die Geltung des Gesamtziels immer vorläufiger Entwurf und keinesfalls in dem Sinne „unbedingt", dass er etwa unveränderlich oder irrtumsimmun wäre. Immer aber muss es alles das integrieren können, was bedeutsam

[1650] Aufschlussreich für das „framework" qualitativer Unterscheidungen im intersubjektiv-sprachlichen Zusammenhang ist Taylor: Quellen des Selbst, S. 54ff.

[1651] Vgl. zum Folgenden Hartmut Rosa: Personale Identität und soziale Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt: Campus 1998, S. 64ff.

[1652] Alaister MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt: Suhrkamp 1995. Darüber hinaus kann man die Frage stellen, ob nicht schon die bloße Möglichkeit von Selbstbewusstsein so etwas wie Zeitlichkeit voraussetzt.

[1653] Zum Orientierungsbegriff vgl. die aufschlussreichen Arbeiten von Werner Stegmaier (Philosophie der Orientierung, Berlin: de Gruyter 2008; zum Entwurf einer „orientierungsphilosophische(n) Religionsphilosophie" vgl. Ingolf U. Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S. 1-206, insbesondere S. 34-47, 78-83, 149-164.

im Sinne von „wichtig für“ die betreffende Person ist, bedeutsam ist hier das für das Selbstverstehen Unverzichtbare und Konstitutive. Wieder wird die unüberschätzbare Bedeutung der Einbildungskraft deutlich, denn es gehört ein großes Maß Einfallsreichtum und Fantasie dazu, sich konkrete Handlungsmöglichkeiten vorzustellen, die den unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Ansprüchen und Zielen gerecht werden können. Einzelne Metaphern und ganze Erzählungen sind in dem Maße bedeutsam, als sie Lebenssituationen verständlich machen und Wege der Bewältigung aufzeigen, indem sie Handlungsoptionen eröffnen. Sie sind es deswegen und in dem Sinne, dass sie die Gesamtsituation angemessen darstellen, Handlungsoptionen aufzeigen, kreieren oder doch zumindest ermöglichen, mit deren implizierten Selbstbild sich die Person in irgend einem Sinne identifizieren kann. So verbinden bedeutsame Symbolisierungen viable Orientierungsfunktionen mit authentischen Selbstentwürfen. Als Orientierungsbewegung klären sie Situationen, machen sie verständlich und bewältigbar; sie erreichen das mit den in ihnen implizierten Entwürfen von Selbstbildern, die der Handelnde als authentische Artikulationen erfahren und affirmieren kann. Der strukturelle Zusammenhang beider Aspekte kann entweder im Begriff eines ursprünglich einheitlichen In-der-Welt-Seins gesehen werden, oder in einem Symbol- bzw. Metaphernbegriff, der die interne Verwobenheit von subjektivem Gefühl und objektivem Sachbezug aufscheinen lässt.

4.3 Religiöse Deutung und die Dimension der Unbedingtheit

Natürlich kann man zumindest versuchen, sowohl Konzeptionen narrativer Identität als auch andere emotional gefärbte, wertende Selbstdeutungen der eigenen Existenz rein anthropologisch zu beschreiben, ohne damit irgendwelche metaphysischen, insbesondere ontologischen Implikationen zu verbinden, wie die Diskussion zwischen Ernst Tugendhat und Dieter Henrich zeigt. In jedem Fall macht es Sinn, die spezifische Differenz des Religiösen mit der Dimension der Unbedingtheit ins Spiel zu bringen. „Religion ist Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten.“[1654] Religiös ist eine Deutung erst dann, wenn sie sich auf die „Deutung des Daseins als eines Ganzen“[1655] bezieht und weil der Deutende zu diesem Ganzen hinzugehört, ist sie immer auch Selbstdeutung. Man kann auch sagen: In der Religion geht’s ums Ganze. Doch selbst wenn man skeptisch gegenüber dem Vorgehen sein mag, jede Selbstdeutung religiös zu nennen, die im Horizont von Unbedingtheit vollzogen wird, so ist doch umgekehrt der Vorschlag ungleich belastbarer, dass dieser Unbedingtheitsbezug für explizit religiöse Deutungen kennzeichnend ist. Was immer man unter dem Begriff des Religiösen verstehen mag, so wird man doch religiöse Symbolisierungen Gottes in jedem Fall als religiös bezeichnen. Die religiöse Rede von „Gott“ markiert diesen Unbedingtheitsbezug, indem sie eine Angewiesenheit des Menschen auf Gott behauptet, die auch seine Deutungsvollzüge betrifft. Denn wenn religiösen Deutungen tatsächlich Unbedingtheit zukommen soll, so müssen sich diese auch reflexiv auf das deutende Subjekt selbst beziehen, also „deutungssubjektbegründend“[1656] sein, wie Dietrich Korsch festhält.[1657]

[1654] So Barth: Was ist Religion?, S. 10.

[1655] Barth: Was ist Religion?, S. 16.

[1656] Gefragt wird daher nach solchen Deutungen, „denen besondere aufschließende Kraft für das eigene Sich-Verstehen zugemessen wird; sozusagen exemplarische und darin strukturbestimmende Umweg-Deutungen, die eben nicht den Durchgang durchs gesamte Universum voraussetzen, sondern sich in gewißheitsbegründender Weise auf das Subjekt und seine Deutungskompetenz zurückwenden. Unter allen möglichen Deutungen (in) der Welt kommen dafür solche in Betracht, die die besondere Beziehung des Gedeuteten zum deutenden Subjekt darstellen. Diese Muster-Deutungen, die mit demselben Deutungsverfahren zu beschreiben sind wie alle Deutungen, die aber deutungssubjektbegründend in Anspruch genommen werden können, sollen religiöse Deutungen heißen.“ (Korsch: Religionsbegriff und Gottesglaube, S. 223)

[1657] Damit wird versucht, Gott vom Gedanken der unbedingten Bedingung einer unhintergehbaren Zentralperspektive der Subjektivität her zu denken, oder doch zumindest zu verorten. Ingolf Dalferth versteht den Gottesgedanken dagegen von seiner Absolutheit im Bezug auf unsere Orientierungsversuche her, die einerseits eine unüberwindliche Standortgebundenheit aller Orientierungsversuche, mit der Universalität des Gottesgedankens für alle solche perspektivischen Orientierungen andererseits verbindet. „Dazu ist nicht nur zu zeigen, dass das für uns an jedem Punkt unseres Lebens der Fall ist, sondern dass das für jeden an jedem Punkt seines Lebens der Fall ist. Die Regel absoluter Lokalisierung in Beziehung zum Absoluten erfordert nicht nur, so zu leben, dass das, woran wir uns hier und jetzt absolut orientieren, auch das ist, woran wir uns an jedem anderen Zeitpunkt unseres Lebens absolut orientieren können, sondern darüber hinaus, dass das auch für jeden anderen an jedem Zeitpunkt seines Lebens ebenso gilt. (…) Sofern diese absolute Wirklichkeit dadurch bestimmt ist, dass sie an jedem Hier und Jetzt ein es jeden Lebens und Prozesses präsent ist, unterscheidet sie sich nicht nur von jedem besonderen und bestimmten Wirklichen hier und jetzt, sondern steht auch zu allem Möglichen in jeder Situation unlöslich her Beziehung. Es ist diejenige Wirklichkeit, ohne die es keine Möglichkeit, damit auch keine Wirklichkeit und folglich auch kein Leben und keine Orientierung in der Welt gäbe, und die eben deshalb von allem Wirklichen und Möglichen prinzipiell verschieden ist. Kierkegaard hat das aus

Die Unbedingtheit religiöser Deutung zeigt sich daher nicht etwa darin, dass sie unbezweifelbar wäre o.ä., ja nicht einmal darin, dass ihre vielfältigen empirischen Bedingungen ernsthaft geleugnet werden könnten, seien diese nun sozial, psychologisch, historisch-kulturell oder etwa neurophysiologisch. Dennoch ist der Versuch einer solchen Leugnung in gewisser Weise nachvollziehbar. Denn für jede inhaltliche religiöse Deutung, jede religiöse Aussage, die mit dem Anspruch auf uneingeschränkte Wahrheit und unbedingte Geltung auftritt, muss der Hinweis auf derartige Bedingungen und zufällige Abhängigkeiten zum Problem werden. Die häufigsten, ebenso nachvollziehbaren, regelmäßig wiederholten, aber auch hilflosen Versuche, sich gegen solche Kritik zu immunisieren ist wohl die Konstruktion eines Supranaturalismus, der fernab aller „natürlichen" Bedingungen gilt, und (gern auch in Entsprechung hierzu) die Behauptung einer göttlichen Offenbarung, die in reiner Passivität vom Menschen lediglich empfangen wird.[1658] Dem ist nicht nur der epistemologische wie phänomenologische Hinweis entgegen zu halten, dass schon in Wahrnehmungen Interpretationsschemate eingehen, sondern auch, dass schon im theologischen Selbstverständnis Konzepte wie Inspiration oder Offenbarung zumeist nicht auf Ausschaltung der beteiligten Menschen beruhen. Gesteht man aber ein unreduzierbar aktives Einbezogensein des Menschen zu, drohen auch die religiösen Inhalte von den Bedingungen des verstehenden und deutenden Menschen abhängig zu werden. Der religiöse Anspruch auf Unbedingtheit kann daher nur heißen, dass auch solche Bedingtheiten in das als unbedingt angesehene Symbolsystem integriert werden. Folglich begründet sich die Unbedingtheit daher, dass all diese (sozialen, psychologischen, historisch-kulturellen und neurophysiologischen) Bedingungen nur (empirisch-genetische) Aspekte des Deutungsbegriffes bedingen, etwa seine möglichen Inhalte oder die Art und Weise seiner neuronalen Realisation, so dass sich der Deutungsbegriff jedenfalls nicht auf diese seine relativen Bedingtheiten reduzieren lässt. Man könnte auch sagen, dass die Prätention der Unbedingtheit nur dann aufrechterhalten werden kann, wenn auch die genannten Dimensionen ihrerseits wiederum abhängig vom Deutungsbegriff sind. Damit aber wird eine transzendentale Drift unübersehbar, der auch die Möglichkeit dieser empirischen Bedingungen erst bedingt. Die Unbedingtheitsdimension religiöser Deutung muss die Bedingtheiten ihrer eigenen Deutungsvollzüge thematisieren und diese wiederum in ihrer Bedingtheit von Deutungsvollzügen und Geltungsbedingungen überhaupt; die Rückführung auf eine transzendentale Subjektivität ist das bekannteste und anschaulichste Beispiel hierfür. Die transzendentale Frage stellt auch im Rahmen hermeneutisch-lebensweltlicher Subjektivität keinen Kategorienfehler dar. Denn mit jedem Handeln und der damit verbundenen Selbstdeutung fragt der Mensch nach sich und deutet sich insgesamt, er „setzt" sich und seine Horizonte und Bedingungen voraus und nimmt sie in Anspruch. Das jedenfalls ist mit Heideggers unscheinbarem Satz behauptet, dass es die ontische Auszeichnung des Daseins ist, ontologisch zu sein. In transzendentaler Hinsicht jedenfalls kann gezeigt werden, dass dem so beschriebenen Subjekt als Bedingungsmöglichkeit zwar eine transzendentale Funktion gegenüber welthaftem Erkennen und Handeln zukommt, es selbst aber seine eigene Einheit, Existenz und Funktionalität nicht selber begründen oder verbürgen kann.[1659] In hermeneutischer Hinsicht ist es die Unvordenklichkeit des Immer-schon, die Unauslotbarkeit der eigenen Bedingungen, Kontexte und Horizonte, die Uneinholbarkeit des agierenden und vollziehenden vor dem reflektierten Ich (die Differenz von „I" und „Me", wie Mead sagen würde), die seine Selbstdeutung zwar notwendig, aber eben auch immer antizipierend, vorläufig und improvisierend erscheinen lässt. „Die Unmöglichkeit, den blinden Fleck bzw. den regelfreien Moment zu fassen, führt in der Tradition dazu, an dieser Stelle eine – mit Blumenberg gesprochen – *absolute Metaphorik* der *Brüche* und *Sprünge*, des ‚*chorismos*', des ‚*hiatus*' zu entwickeln."[1660] Die Selbstdeutung kann keine Externe sein, will sie *Selbst*deutung bleiben, doch muss eine noch so minimale Differenz vorausgesetzt werden, will sie wirklich Selbst*deutung* sein. Ein einseitig konstruktivistisches Deutungskonzept tendiert nun dazu, die Differenz zu betonen und das Subjekt allein und ausschließlich auf die Seite des Deutenden zu lozieren. Soll aber weiterhin wirklich das Selbst gedeutet werden, ist zumindest gegen die Einseitigkeit Einspruch zu erheben, denn das

nahe liegenden Gründen Gott genannt und diesen als ‚die Wirklichkeit des Möglichen' bestimmt." (Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen, S. 152f; das Zitat bezieht sich auf Søren Kierkegaard: Journal AA: 22 (1837), in ders.: Skrifter, Band 17: Journalen AA – Journalen DD, hg. von Niels Jørgen Cappelørn u.a., Kopenhagen: Gad, Cop 2000, S. 41; 21)

[1658] Davon deutlich zu unterscheiden ist der Entwurf einer durch Passivität gerahmten Aktivität, wie er von Philipp Stoellger vorgelegt wird (Philipp Stoellger: Passivität aus Passion. Problemgeschichte einer ‚categoria non grata', Tübingen: Mohr Siebeck 2005). Das erkenntnistheoretische Problem der Konstruktivität wird hier durchaus aufgenommen, aber phänomenologisch als responsive Rationalität (B. Waldenfels) verstanden, eine epistemologische Verkürzung der Fragestellung durch diskurs- und medientheoretische Kritik verhindert.

[1659] „In der auf sich selbst gerichteten Deutung also erschließt sich der Grund der Deutung: das ist die elementare Form von Religion als Deutung." (Korsch: Religionsbegriff und Gottesglaube, S. 251).

[1660] Thomas Rentsch: Unmöglichkeit und lebensweltliche Sinnkonstitution. Aspekte einer negativen Existentialpragmatik, S. 208; auf den Zusammenhang dieses Unvordenklichen bzw. dieses blinden Flecks mit der Vorstruktur des Verstehens und dem Horizontbegriff wurde bereits kurz eingegangen.

religiöse Subjekt muss auch das so gedeutete sein. Die religiösen Symbolisierungen des Ausdrucks schließen den symbolisierenden Menschen mit ein. Dieses Mit-eingeschlossen-Sein kann nicht auf einer intentionalen Seite allein verortet werden, das immer Differenz und die Bestimmtheit des Endlichen impliziert. Es muss zwangsläufig als Gefühl artikuliert werden, dem zwar durchaus minimale Bestimmtheit des qualitativen Bewusstseins, nicht aber notwendigerweise eine intentionale Differenz eigen ist.

Die Besonderheit religiöser Deutungen etwa gegenüber transzendentalphilosophischen Grundlegungsbestimmungen liegt aber nun gerade darin, dass es ein empirisches historisches Individuum ist, das sich vor die Notwendigkeit gestellt sieht, sich zu seinen Bedingungen zu verhalten. Anders als im Fall transzendentaler Analysen wird der Bezug auf die Einheit, die den konstitutiven Differenzerfahrungen zugrunde liegt, bzw. der Bezug auf entsprechende Totalitäten wie das eigene Leben symbolisiert, nicht begrifflich bestimmt. Das Individuum muss sich zu Bedingungen seines Lebens verhalten, die ihrerseits wiederum bedingt oder unbedingt sein können. Weil diese aber im Laufe seines konkreten Lebens auftauchen, werden sie auch aus der Innenperspektive des Individuums artikuliert und auf diejenigen Erfahrungen bezogen, *an denen* diese (unbedingten) Bedingtheitsdimensionen aufscheinen. Die einzelnen endlichen Erfahrungen werden also nicht abgesondert und an sich, etwa nur nach ihren Eigenschaften bestimmt, sondern (ähnlich wie im Fall der reflektierenden Urteilskraft) gemäß dem qualitativen Erleben in ihrem Bezug auf den Menschen selbst, genauer gesagt, in ihrem Bezug auf dessen unbedingte Bedinungsdimensionen. Endliches Einzelnes als Präsenzform einer Unbedingtheitsdimension zu erfahren, macht aber gerade den Begriff des Symbolischen aus.

So werden einzelne endliche Erfahrungen „relativiert“, d.h. in Beziehungen gesetzt. Sie können in ihrer Relevanz abgeschätzt werden, weil sie auf diese Bedingungsdimensionen bezogen werden, wobei diese evaulierende Stellungnahme sowohl im qualitativen Erleben als auch reflexiv stattfinden kann. Zugrundeliegende Überzeugungen, die mit bestimmten prägenden Personen oder Erfahrungen verbunden sind, die Selbstverstehen, Werten und Handeln bestimmen, liegen in jedem Einzelleben vor, sie zu erkennen und zu explizieren macht zum guten Teil das Geschäft von Psychologen und Psychotherapeuten aus. Festgehalten werden muss an dieser Stelle nur, dass all diese Faktoren faktisch das Verhalten, Werten und Selbstverstehen prägen und es zwischen ihnen Gegensätze und Widersprüche geben kann, die zu vermitteln sind, wie auch diese Faktoren im Hinblick auf ihre prägende Kraft in unterschiedlichen Graden „mächtig“ sind. Von solch unterschiedlichen Graden, wie auch von Unterscheidungen in besser/schlechter oder wichtig/unwichtig kann aber nicht gesprochen werden, ohne einen zugrunde liegenden Maßstab anzulegen, der seinerseits nicht mehr durch andere „bedingt“ wird und insofern als „unbedingt“ geltend in Anspruch genommen wird. Solche Unbedingtheitsdimensionen werden also bereits vor jeder Frage nach theoretischer Erweisbarkeit faktisch „praktiziert“, denn sobald Bedingungsverhältnisse in Kraft treten, tritt auch die Dimension der Unbedingtheit auf, zumindest als Horizont endlicher Bedingungsverhältnisse. Zwar befinden wir uns hier noch auf dem Gebiet sozial-psychologischer Empirie, doch müssen sich auch etwa transzendentalphilosophische und religionstheoretische Fragen hier verorten lassen.

Nun kann man auch in diesem Fall den berechtigten erkenntnistheoretischen Hinweis anbringen, dass solche „Bedingungsfaktoren“ erst durch den jeweiligen Menschen als solche erkannt und anerkannt werden müssen, damit aber auch noch so „Unbedingtes“ immer unter eben dieser Bedingung steht. Aber auch aus der Behauptung, dass das „an sich“ Unbedingte erst dadurch zu einem solchen wird, dass es „für“ jemanden unbedingt ist, also von jemandem als solches anerkannt werden muss, beinhaltet nicht notwendigerweise einen Selbstwiderspruch, wie wir noch genauer sehen werden. Denn innerhalb eben dieser Für-Relation kann es tatsächlich als eine solche unbedingte Bedingung gelten. Unmöglich ist nur eine völlig kontextlose, absolute Unbedingtheit, die mit einer entsprechenden absoluten Notwendigkeit einhergehen müsste, die auch auf der Bestimmungsebene nicht auf Anderes angewiesen sein und so relativiert werden darf, wie das beim ontologischen Gottesgedanken klassisch der Fall ist. Aber gerade auf rein psychologischer Ebene sieht man bereits schon, dass von unterschiedlichen Subjekten zwar sehr unterschiedliches auf diese Weise ermächtigt wird, diese Unbedingtheit also weder bestimmten empirischen Faktoren (Ereignissen, Vorstellungen oder Personen) noch Allgemeinbegriffen (etwa Liebe oder Hass als Handlungsfaktoren) zukommt, sondern allenfalls (wie wir gleich mit einem Blick auf Kierkegaard feststellen werden) bestimmten Kategorien, wie etwa die hier verwendete Rede von Bedingungen des Handelns und Wertens. Für das konkrete Individuum ist es dagegen keinesfalls arbiträr erwählbar, welche die jeweiligen Faktoren sein sollen, eben weil das Selbstverständnis nicht frei konstruierbar ist. Wenn sich der Einzelne mit bestimmten inhaltlichen Eigenschaften, Handlungsweisen oder Überzeugungen *identifiziert*, erhalten sie eine quasi unbedingte, das Verhalten und Werten aber bedingende Geltung – jedenfalls für den Betroffenen. Die Relationalität dieser Für-Relation „relativiert“ aber die Faktoren nur dann, wenn man die entsprechenden Elemente des Selbstverständnisses in Frage stellt. Das ist möglich, wenn auch nur begrenzt. Denn auch das inhaltliche Selbstverständnis ist Produkt seiner Geschichte und damit kontingent und bedingt durch

Erfahrungen, Eigenschaften, Personen usw., wie auch umgekehrt zwar nicht diese letztgenannten Faktoren an sich durch das Individuum bedingt sind, wohl aber in ihrer Funktion als das Selbstverständnis bedingend. Zwar ist das Individuum nicht Produkt eines sozialen Determinismus und dem „I" bleibt immer ein gewisser Spielraum gegenüber dem sozial konstruierten „Me". Doch wie auch immer sein eigenes, eventuell als Gegenentwurf gemeintes Selbstbild aussieht, es wird immer aufs Neue inhaltlich bestimmt sein müssen, und es wird Faktoren und Bedingungen geben, die dessen Denkbarkeit, erst recht aber dessen Verwirklichung ermöglichen oder nicht. Natürlich kann auch eine relativ hohe sozialpsychologische Unabhängigkeit des Selbstverstehens erreicht werden, etwa durch Rollendistanz und Ambiguitätstoleranz[1661], immer aber muss dies durch besondere Ressourcen oder eben neue Faktoren ermöglicht werden, denen gegenüber entsprechend neue Abhängigkeiten entstehen. Es gibt durchaus auch „bessere" und „schlechtere" Arten von Faktoren, etwa wenn sie die Autonomie des Individuums steigern, seine Beziehungs- oder Konfliktfähigkeit; solche Kriterien gelten ihrerseits freilich nicht absolut, sondern setzen wiederum starke Wertungen voraus, dürften aber empirisch weit verbreitet sein, übertroffen vielleicht nur vom Wert des eigenen Existierens. Als bedeutsam kann sich schlichtweg alles erweisen, was als ein solcher Faktor erweist, der den Entwurf oder die Realisierung eines neuen Selbstverständnisses ermöglicht oder verhindert.

Zu den bedingenden Differenzerfahrungen gehören auch diejenigen Differenzen, die gerade nicht unter die Bewältigungs- und Synthesiskompetenz des Individuums fallen, wie sie etwa Sören Kierkegaard eingangs seiner Schrift „Die Krankheit zum Tode" aufführt.[1662] Das Sich-zu-sich-Verhalten ist schon deswegen unvermeidbar und notwendig, weil genau das den Menschen als solchen ausmacht, denn es handelt sich hier um die Struktur des Selbst (bzw. des Geistes). Das ist so lange kein Problem, als Vermittlungen synthetisch gestiftet werden können. Allerdings gibt es auch Differenzen, die nicht in die Verfügungsgewalt des Menschen fallen, ja diese sogar strukturell gesehen mit Notwendigkeit sprengen; das ist gerade dort der Fall, wo die Gegensätze ihrerseits unbedingt werden und so das Selbst zu sprengen oder zu zerreißen drohen. Kierkegaard nennt hier die Notwendigkeit einer „Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit"[1663]. Der Begriff der Synthesis ist deswegen missverständlich, weil gerade diese Arten von Differenzen nicht von einem endlichen Selbst „synthetisiert" werden können. Der Zwang zur Vermittlung bleibt gleichwohl bestehen, weshalb der hier benutzte Begriff der Synthesis zunächst so weit zu fassen ist, dass unter ihm all diejenigen Verhaltensweisen gefasst werden, die solche Differenzen zu bewältigen suchen, weil mit ihnen ja irgendwie umgegangen werden muss. Konsequenterweise spricht Lauster von religiösen Deutungen als Versuche einer „Antwort"[1664] auf diese Notwendigkeit; auch die Responsivität religiöser Deutungen markiert eine Grenze des Konstruktivismus. Die transzendentale Notwendigkeit zeigt sich hier sozusagen in einer empirischen Unvermeidbarkeit. Geht man mit Kant von einer kritischen Skepsis aus, was deren transzendentalphilosophische Wahrheitsfähigkeitsfähigkeit angeht, legitimieren sich die unvermeidbaren Vermittlungs- und Bewältigungsversuche von ihrer pragmatischen Funktionalität her. Von Wahrheit als einem Korrespondenzverhältnis zwischen Aussage oder Urteil einerseits und Sachverhalt andererseits wie im Fall empirischer Urteile kann hier ohnehin nicht die Rede sein. Metaphysische Analysen, die zumindest ein reflexiv-selbstkritisches Methodenbewusstsein entwickeln, sind zwar vielleicht nicht in der Lage, erschöpfende und befriedigende Antworten zu liefern, bieten aber zumindest die Möglichkeit, durch Aufweis der transzendentalen Strukturen die Problematik zu verdeutlichen und insbesondere den epistemologischen und ontologischen Status lebensweltlicher und religiöser Bewältigungsformen und Antwortversuche bestimmen und sozusagen „verorten" zu können, wie das etwa am Beispiel Ricœurs deutlich wurde. Die erkenntniskritischen Vorbehalte, die die epistemologische Belastbarkeit dieser Antwortversuche betreffen, verhindern jedenfalls nicht, dass sich deren Notwendigkeit in jedem Sich-Verhalten zu diesen etwa von Kierkegaard aufgewiesenen, die Struktur des Selbst bestimmenden Differenzen niederschlägt.

[1661] Vgl. zu diesen beiden Stichworten etwa Lothar Krappmann: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart: Klett Cotta 1982, S. 130-145 und 150-167.

[1662] Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, übersetzt von Emanuel Hirsch (Gesammelte Werke 24/25), Gütersloh 1995, S. 8: „Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist ein Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält…"

[1663] Kierkegaard: Krankheit zum Tode, S. 8; Ulrich Barth ergänzt im Anschluss an Kants „Kategorien des empirischen (nicht des reinen) Verstandesgebrauchs" noch die Ganzheit als eine solche Dimension der Unbedingtheit (Ulrich Barth: Was ist Religion?, S. 11ff).

[1664] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 14; 16.

4.4 Religiöse Symbolisierung und religiöses Erleben[1665]

Wenn Religion wesentlich Existenzdeutung im Horizont der Idee des Unbedingten ist, und wenn sich die Dimensionen des Unbedingten in grundlegenden Differenzen zeigen, die der Mensch nicht „synthetisieren" und die er nicht in den Griff bekommen kann, zu denen er sich aber irgendwie verhalten muss, weil sie sein Selbst konstituieren, er also sein eigenes Sichverhalten zu diesen Dimensionen *ist*, so zeigt sich die Triftigkeit solchermaßen analysierter struktureller Notwendigkeiten in der empirischen Unvermeidbarkeit religiöser Deutungen, etwa wenn vom Leben als Ganzem die Rede ist. Aufgrund der Struktur des metastufigen[1666] Selbstbezugs von Religion ist klar, dass religiöse Erfahrung nicht Erfahrung religiöser Entitäten sein kann. Kann sie überhaupt Erfahrung heißen oder impliziert dieser Begriff nicht notwendigerweise ein endliches Korrelat, so dass religiöse Erfahrung die Tendenz von Verdinglichung haben muss? Um dieser Schwierigkeit zu entgehen wird religiöse Erfahrung gerne als „Erfahrung mit der Erfahrung"[1667] bezeichnet. Damit ist erstens festgehalten, dass ihre Besonderheit nicht darin liegt, sich unter der Menge endlicher Gegenstände auf diejenigen Objekte zu beziehen, denen unter der Menge ihrer Eigenschaften auch die Eigenschaft „religiös" zuzusprechen ist, sondern dass in religiösen Erfahrungen auf meta-stufige Weise Erfahrung insgesamt thematisiert wird. Insofern ist das Religiöse an religiösen Erfahrungen keine objektive Eigenschaft eines Gegenstandes, sondern eine Besonderheit des Erfahrungsmodus bzw. der Erfahrungsstruktur. Zweitens aber wird hier durchaus zurecht von Erfahrung gesprochen, weil diese Thematisierung endlicher Erfahrung insgesamt wiederum durch konkrete Erfahrung ausgelöst wird. Religiöse Erfahrungen können *an* Gegenständen und mit ihnen gemacht werden, sind aber immer auch Selbsterfahrungen (wenn man schon unterscheidet), keinesfalls aber notwendigerweise „bloße" Selbsterfahrungen[1668]. Entsprechend ist auch die Bedeutsamkeit nicht Eigenschaft bedeutsamer Gegenstände, sondern bezeichnet die Art ihrer Relation auf das Subjekt.

Warum gerade das Symbol so zentral für das Verständnis von Religion ist, kann einmal im Hinblick auf die Besonderheit religiöser Deutungskonstruktion, dann im Hinblick auf die besondere Struktur religiöser Erfahrung und schließlich im Hinblick auf die besondere Form religiösen Selbstbezugs nachvollzogen werden, drei Dimensionen, die sich nur reziprok verstehen lassen. Die „Kategorie religiöser Erfahrung (ist) seit ihren

---

[1665] Der Begriff des religiösen Symbolisierens ist hier im weitestmöglichen Sinn für die verschiedenen Weisen religiöser Artikulation und Ausdrucksbildung gebraucht, die hier ebenfalls synonym verwendet werden. Der Begriff des Erlebens wird im Anschluss an den späten Dilthey als Element der triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen gebraucht, bezeichnet also gerade nicht ein symbolisch unvermitteltes, rein qualitativ-phänomenales „Erlebnis", das erst noch nachgängig zu einer Erfahrung bestimmt wird. Besser als im Begriff der Erfahrung wird die Gebundenheit an die Perspektive der ersten Person betont. Zwar bleibt auch hier nachgängige Ausdeutung und Ausdruckbildung von zentraler Bedeutung, doch unterscheidet sie sich nur graduell vom Erleben selbst, das auch schon für sich nicht ohne symbolische Vermittlung und „Bestimmtheit" ist, dessen Bedeutung also in der Artikulation nur expliziert und sozusagen ausdrücklich wird. Entsprechend bleiben auch die Ausdrücke Erlebnisfähig, denn sie können künftiges Erleben hervorrufen und prägen. Schließlich besitzt der Begriff des Erlebens einen deutlicheren semantischen Bezug auf den Lebensbegriff als der Begriff der Erfahrung. Natürlich muss auch hier das für den Erfahrungsbegriff so typische Missverständnis vermieden werden, dass „etwas" erlebt oder erfahren wird. Vielleicht lässt sich der Begriff auch adverbial verstehen, als Art und Weise, wie etwas erlebt und wie gelebt wird, nämlich religiös.

[1666] Metastufig ist Religion nur insofern, als sich der Mensch hier selbst thematisch wird. Von theoretischer Reflexion unterscheidet sich Religion aber darin, dass diese Unterscheidung nicht konsequent ist oder nur theoretisch anerkannt wird, dass thematisierendes und thematisiertes Selbst identisch sind. In Symbol und religiöser Erfahrung wird vielmehr eine Durchlässigkeit des Endlichen auf das Unbedingte hin ebenso unmittelbar erlebbar, wie die Identität des oder der Thematisierenden mit dem oder der Thematisierten. Die Rede von Metastufigkeit darf also nicht eine letztlich immer supranaturale religiöse Überwelt suggerieren; vielmehr wird das Endlich-Sinnliche auf eine Tiefendimension hin „transzendiert", ohne dass von einer „Transzendenz" im Sinne eines davon unterschiedenen Bereichs gesprochen werden könnte oder müsste.

[1667] Diese Formel wird in der heutigen Diskussion meist auf Eberhard Jüngel zurück geführt (so bei Barth: Was ist Religion?, S. 9, mit Bezug auf Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen: Mohr Siebeck, S. XI, 40f, 225, 246, 517). Gerhard Ebeling verwendet die Formel „Erfahrung mit der profanen Erfahrung" in einem Vortrag aus dem Jahre 1974 (Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in ders.: Wort und Glaube, Band 3: Fundamentaltheologie. Soteriologie, Ekklesiologie, Tübingen: Mohr Siebeck 1975, S. 22) und verweist dort wiederum auf die einleitenden Bemerkungen von Jüngel (Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München: Chr. Kaiser 1972, S. 8), die er zur Zeit seines Vortrages scheinbar noch nicht kannte.

Ähnlich taucht die Formulierung bereits bei John Dewey auf, der Kunst als „Erfahrung mit Erfahrungen" bezeichnet (John Dewey: Kunst als Erfahrung, Frankfurt: Suhrkamp 2006; dazu Georg W. Bertram: Kunst, Stuttgart: Reclam 2005, S. 193-196), der Sache nach aber weist es auch eine Nähe zu Kants Verständnis der ästhetischen Erfahrung bzw. des ästhetischen Urteils auf, denn die Gefühle von Lust und Unlust begleiten als responsive Gefühle nicht einfach nur einzelne Erfahrungen, sondern sie geben ein Feedback zu unserem Passen in diese Welt insgesamt.

[1668] Vgl. dazu die Kritik Jörg Lausters an Wilhelm Gräb (s.u.).

Ursprüngen in Schleiermachers Gefühlstheorie und Kierkegaards existenzieller Einsprache gegen Hegel immer vom Zusammenhang zwischen objektiver Bedeutung und individueller Bedeutsamkeit her gedeutet worden."[1669] Kierkegaard wendet sich in seiner Analyse des religiösen Bewusstseins in erster Linie gegen Hegels Aufhebung religiöser Vorstellungen in den Begriff, darüber hinaus aber auch gegen Schleiermachers Konzept des unmittelbaren Selbstbewusstseins bzw. des Gefühls. „Wenn Kierkegaard die sich in jenen Leitdifferenzen artikulierende Selbstbeziehung des Geistes als ‚Synthesis' bezeichnet, dann will er im Gegenzug zu Schleiermachers Grundmodell darauf hinweisen, daß religiöse Subjektivität gerade kein unmittelbares Selbstverhältnis darstellt, sondern durch höchst komplexe Vermittlungsfiguren charakterisiert ist."[1670] Schon Hegel hatte wiederholt darauf hingewiesen, dass negationslose Unmittelbarkeit „leer" und damit unbestimmt und unbestimmbar ist. Allerdings war schon Schleiermachers Begriff des Symbolisierens nicht negationslos und im eigentlichen Sinne unvermittelt.[1671] Das galt schon für den frühen Schleiermacher, insofern sich auch das Universum immer nur an endlichen Erfahrungen zeigt. „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Gränzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen."[1672] Daher zeigt sich das Unendliche niemals selbst, sondern immer nur am Endlichen und seinen Grenzen. Trotz der Zurücknahme des Anschauungsbegriffes und die Betonung des Gefühls handelt es sich aber auch im Fall der *Glaubenslehre* des späten Schleiermacher um keine negationslose Unmittelbarkeit. Aber ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht „an und für sich betrachtet und immer und überall gleich"[1673]? Das schon, aber es ist „an und für sich betrachtet" niemals wirklich. Wirklich ist auch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl immer nur als sinnlich-empirisches Bewusstsein[1674]. Zwar kann es in Ausnahmesituationen auch empirisch dazu kommen, dass das intentionale Gegenstandsbewusstsein hinter ein bloßes Fühlen zurücktritt.[1675] Da das sinnlich-empirische Selbstbewusstsein aber im Normalfall intentional auf Gehalte ausgerichtet ist, entspringen ihm unablässig Bilder, Vorstellungen und Situationen, die es mit dem religiösen Erleben verbindet und an denen sich das religiöse Erleben entzündet, oder wie Schleiermacher sagt, die „das Hervortreten des höheren Selbstbewusstseins mehr oder weniger hervorlocken oder begünstigen."[1676] Religiöses Erleben ist also nicht mit einer weltlosen Innerlichkeit zu verwechseln, denn auch wenn die sinnliche Erfahrung transzendiert wird, wird Gott dennoch nirgendwo anders als *an* der Erfahrung von Welt und Existenz erfahren.[1677] Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in erster Linie begleitend, kann es auch nicht als „affektlastig" kritisiert werden, so dass es zu Lasten des kognitiven oder voluntativen Bewusstseins gehe.[1678] Der Begriff des Symbols ist also nicht ohne Bestimmtheit, sondern vereinigt die

[1669] Jung: Erfahrung und Religion, S. 312.

[1670] Ulrich Barth: Was ist Religion, S. 18f.

[1671] Das hat Ulrich Barth wiederholt herausgearbeitet (Ulrich Barth: Gott - die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher, in Joachim Ringleben (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin: de Gruyter 1991, vor allem S. 116-128; ders.: Was heißt „Vernunft der Religion"? Subjektphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen, in Jörg Lauster (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantischer und vernünftiger Gottesglaube, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 194-214; und an einer auch systematisch außerordentlich wichtigen Stelle in seiner Kritik an Konrad Cramers Schleiermacherinterpretation, in Ulrich Barth: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen der ‚Glaubenslehre'. Eine Replik auf K. Cramers Schleiermacher-Studie, in ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 341ff).

[1672] Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von Günter Meckenstock, Berlin: de Gruyter 1999, S. 53.

[1673] Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. von Martin Redeker, Berlin: de Gruyter 1999, zitiert als CG^2 § 50.2, S. 258.

[1674] CG^2 § 5.2, S. 30ff.

[1675] „Vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung zugemutet ... [nämlich] dass es Augenblicke gibt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein alles Denken und Wollen zurücktritt." (GL §3.2, S. 16)

[1676] CG^2 § 5.5, S. 40.

[1677] Dem widerspricht nicht, dass es Gemütszustände gibt, die schon ohne irgendeinen Bezug auf ein Wissen oder Tun religiös sind (§ 3.4, S. 21), denn diese folgen immer daraus (§ 3.4, 21App), denn „ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensvorrichtungen" würde es sich nicht mehr um echte Frömmigkeit handeln (§ 3.4, S. 19), denn diese durchdringt alle Bereiche des Lebens (§ 5.3, S. 35). Daher konnte Gerhard Ebeling formulieren: „Der Lebensbezug gibt dem Gottesbewusstsein gleichsam den Stoff." (Gerhard Ebeling: Schlechtabhängiges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewusstsein, in ders.: Wort und Glaube Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 1975, S. 125.

[1678] Dieser verbreitete Vorwurf findet sich auch bei Matthias Jung. „Anders als Schleiermachers ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit', anders auch als Cassirers ‚Ausdruckserlebnis', ist Diltheys ‚innere Erfahrung' nicht affektlastig konzipiert. Innere Erfahrung ist der Terminus für jenen Wirklichkeitszugang, in dem *alle* Grunddimensionen

Bestimmtheit einer empirischen Erfahrung (Erleben) und des bestimmten Gehalts (Ausdruck) auf der einen Seite, mit dem phänomenalen Qualitäten ihrer Gegebenheitsweise, da sie nicht an sich, sondern in ihren besonderen Zusammenhang thematisiert werden, weil an ihnen religiöse Erfahrungen gemacht werden. Die Bestimmtheit der Negation, die das intentionale Bewusstsein auszeichnet, wird mit dem Gefühl verbunden, das zwar ebenfalls intentional ausgerichtet sein kann, wenn es das normale, intentionale Bewusstsein begleitet, maximal aber in Polaritäten unterscheidet, die niemals getrennt werden können, weil es einen unreduzierbaren Selbstbezug besitzt. „Artikulation muss dabei als jenes Geschehen verstanden werden, durch das ein je individuelles Subjekt, sich in ein bewußtes, auf Dauer gestelltes und intersubjektiv identifizierbares Verhältnis zu seinen spontanen Erlebnisqualitäten setzt und auf diese damit strukturierend zurückwirkt."[1679] Besser als bei Schleiermacher beschrieben wird so die reflexive Distanznahme gegenüber dem Erleben beschrieben sowie die strukturierende Konstruktivität der symbolisierenden Ausdeutung bzw. Ausdrucksfindung, die in einem reziproken Bedingungsverhältnis zum Erleben steht, das es klärt. Wieder wird die Ausdruckfindung als Mittelweg der abstrakten Einseitigkeiten deutlich, die entweder etwas durch Zeichen repräsentieren, was schon unabhängig vom Ausdruck existiert und bestimmt ist, oder umgekehrt durch sprachliche Zeichen im Sinne des radikalen Konstruktivismus hervorgebracht wird. Mit der rückwirkenden Thematisierung wird eine reflexive Meta-Ebene erreicht, auf der es zur bewussten Übernahme des Erlebens und vor allem seines Ausdrucks, seiner Deutung kommen kann, was als Entscheidung, Aneignung oder Wahl verstanden werden kann. Dabei handelt es sich nicht um Fremddeutungen, die dem Erleben von außen aufgezwungen werden, sondern um Explikationen des schon in sich semiotisch oder symbolisch strukturierten und „vermittelten" Erlebens, das dennoch als präreflexives, „unmittelbares" phänomenales Bewusstsein vom nachgängig deutenden reflexiven Bewusstsein unterschieden werden sollte. Insofern zeichnen sich verschiedene Ebenen des Als-Bewusstseins ab, denn schon das phänomenale, qualitative Bewusstsein Thomas Nagels ist Als-Bewusstsein im Sinne eines „Wissens", „what it is like", während Heideggers hermeneutisches Als eher auf ein Zurechtkommen-Mit bzw. einen angemessenen Umgang mit etwas verweist, das erst nachträglich in ein explizites Wissen darum und somit in ein apophantisches Als erhoben werden kann.[1680]

4.5 Bedeutsamkeit als Grenze des Konstruktionismus I: Deutung und Unmittelbarkeit

Warum vom Symbol (Symbolerfahrung bzw. symbolisierender Konstruktion) die Rede sein muss, kann daher einerseits (intentione recta) an den symbolischen Wirklichkeitsbezügen und Gehalten, als auch andererseits (intentione obliqua) an der Form des symbolisch vermittelten Selbstverhältnisses verstanden werden. Denn in religiöser Erfahrung wird an einem konkreten Gegenstand, einer konkreten Handlung, einer bestimmten Situation und auch bestimmten Texten das Selbst in ein bestimmtes Selbstverhältnis gerückt, in dem es sich als Ganzes thematisch wird. Das kann man mit Hans Joas als Erfahrungen der Selbsttranszendenz bezeichnen, in denen wertende Stellungnahmen zweiter bzw. letzter Stufe eingenommen werden[1681]. Der Mensch „gewahrt" in Form des Innewerdens seine eigene Verwobenheit mit der Welt, sein In-der-Welt-sein als Ganzes; damit wird er sich sowohl seiner Kontingenz als auch derjenigen Dimensionen inne, die es

des ‚In-der-Welt-seins' ein Strukturganzes bilden. Und erst diese bedeutungsholistische Auffassung ermöglicht es, den internen Zusammenhang religiöser Erfahrung mit der Perspektive der Ersten Person Singular zu rekonstruieren, ohne sich dabei unter der Hand ihrer transsubjektiven Geltungsansprüche auf intersubjektive Richtigkeit und propositionale Wahrheit zu entledigen. Wo nämlich das Spezifikum dieser Perspektive allein im Affektiven gesehen wird, bleibt auch der Gehalt von Erfahrung in den engen Kreis subjektiver Gefühle gebannt." (Jung: Erfahrung und Religion, S. 213) Diese Einsicht ist aber nicht erst Dilthey, sondern schon dessen großem Vorbild Schleiermacher zuzuschreiben, wobei Diltheys Verdienst zweifellos darin liegt, in seinen Spätschriften die notwendige symbolische Vermittlung aller noch so „unmittelbaren" Erfahrung sehr viel präziser gesehen und sie in der unreduzierbar triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen auf den Begriff gebracht zu haben. Dass es trotz der Vermittlung dennoch zu „unmittelbarer" Erfahrung kommen kann, rechtfertigt es, auch weiterhin vom Erleben zu sprechen, erstens, weil man auch Wahrnehmungen, trotz ihrer schon von Kant beschriebenen, „figürlichen" Synthesisfunktionen, als „unmittelbar" bezeichnen kann und zweitens, hiermit zusammenhängend, die „holistische" Perspektive der ersten Person damit untrennbar verbunden ist.

[1679] Jung: Erfahrung und Religion, S. 314.

[1680] Neben Jung (Erfahrung und Religion, S. 315ff) unterscheidet auch Philipp Stoellger verschiedene Formen des Als-Bewusstseins (Theologie als Deutungsmachttheorie, S. 435ff).

[1681] Joas: Entstehung der Werte; ders.: Braucht der Mensch Religion? Auch Ernst Tugendhat analysiert Religion in einer selbst für seine Begriffe überraschenden Weise als meta-stufige praktische Selbstbewertung und auch bei ihm steht neben Schleiermacher vor allem Charles Taylors Interpretation von Harry Frankfurts Wünschen zweiter Stufe im Hintergrund. Dabei sind die Aufsätze in „Anthropologie statt Metaphysik" (München: Beck 2010) noch einmal prägnanter und aufschlussreicher als seine kleine Schrift über Egozentrik und Mystik (Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie, München: Beck 2003).

bedingen, denen also eine relationale, auf den individuellen Menschen bezogene Unbedingtheit zuzusprechen ist. Das Missverständliche an Konzepten religiöser Erfahrung ist daher, dass ein Etwas als religiöses Objekt oder Entität erfahren und so verdinglicht wird. Dem wirkt das Konzept religiöser Lebensdeutung entgegen, indem erstens die Konstruktivität der Deutung betont wird und zweitens die Notwendigkeit, dass sich das religiöse Subjekt selbst und in seiner Gesamtheit thematisch wird. Die Konstruktivität der Deutung beschränkt sich also nicht auf die Notwendigkeit vermittelnder Interpretationsschemate, wie sie schon in der empirischen Erkenntnis vorliegt, sondern gerade auch auf den Unbedingtheitsaspekt der Selbstthematisierung. Dabei muss aber keineswegs eine ausschließliche Alternative eröffnet werden, als sei diese Thematisierung entweder rein aktiv konstruiertes Deutungsprodukt oder umgekehrt rein passiv erlebtes Widerfahrnis. Wie schon im Fall empirischer Wahrnehmung trotz der Vermittlungsleistungen von Interpretationsschematen „unmittelbar" etwas wahrgenommen oder jemand erkannt werden kann, so kann man auch von „unmittelbarem" religiösen Erleben sprechen, so lange man die Unmittelbarkeit nicht als differenzlose und vermittlungslose „Wahrnehmung" versteht, wie das etwa bei William Alston der Fall ist[1682]. Wie wir anhand von Heideggers Beispiel gesehen haben macht es schon bei empirischer Wahrnehmung keinen Sinn zu sagen, man sehe ein Holzobjekt, dass man als zusammengefügte Bretter und Platten deutet, die man als Katheder deutet, das man als etwas deutet, an dem eine Vorlesung gehalten werden kann usw., sondern man „sieht" das Katheder sofort und als Ganzheit[1683], auch wenn für dieses Sehen-Können kulturelle Lernprozesse vorausgesetzt sind, die internalisiert werden. Ebenso können höchst komplex vermittelte Praktiken, Situationen usw. auf religiöse Weise erlebt werden.

Der Begriff des Deutens wird im Verständnis von Religion als Lebensdeutung oft synonym mit Begriffen wie Verstehen, Auslegung oder Interpretation gebraucht. Worin liegen seine besondere Funktion und sein besonderer Vorteil? Der wird einerseits mit der ihm eigenen Vagheit angeben, die Verstehen und Interpretation nicht ausschließen, aber noch einmal weiter ist und größere Unbestimmtheit zulässt. Die damit verbundene Stärke liegt natürlich nicht in einem möglichst geringen Bestimmtheitsgewinn, sondern vielmehr darin, auch minimal bestimmte Grenzwerte deutbar zu machen, wie das etwa bei Totalitäts- und Horizont-„begriffen" wie Welt, Existenz, Gott, Leben, Geschichte usw. der Fall ist. Das aporetische Dilemma besteht hier darin, dass das Verstehen als Verhältnisbestimmung von Teil und Ganzem auf solche Ganzheiten angewiesen ist, die aber als solche niemals gegeben sein können. Auf die praktische Unvermeidbarkeit der Symbolisierung solcher Ganzheiten hat Hans Blumenberg in seiner Rechtfertigung absoluter Metaphern verwiesen, die in diesem Sinne Kants Begriff des Symbols entsprechen, wie er ihn in § 59 der *Kritik der Urteilskraft* skizziert hat.

Philipp Stoellger verortet den Deutungsbegriff lebensweltlich und damit vorwissenschaftlich, aber auch nachwissenschaftlich. Gedeutet wird, wo die Wissenschaften noch nicht waren, doch kann lebensweltliche Deutung auch eine bleibende transzendentale Bedingung der Wissenschaften bleiben. Gedeutet wird aber auch, nachdem die Wissenschaften Erkenntnisse, Theorien und Befunde geliefert haben und man sich fragt, was das nun „für uns" in unserer Lebenswelt bedeutet? Demgegenüber ist wissenschaftliches Erkennen, sind aber auch Interpretation und Verstehen durchaus methodisch zu beschreiben. „Während die methodische Auslegung vor allem auf Texte bezogen wird, und Interpretation entweder ein allumfassender Theoriebegriff (Interpretationismus) ist oder ein je nach Wissenschaft methodisiertes Verfahren (Daten, Texte, sozialer Wandel u.a.), tritt Deutung primär als lebensweltlicher Vollzug auf (Selbst-, Welt-, Lebensdeutung), also bei Theorien, die nicht ‚Schwarz auf Weiß' gegeben sind und von besonderer Komplexität (oder Überkomplexität), wie Leben, Leib und Seele, Gott und Welt, Vergangenheit und Zukunft, Geschichte und Gegenwart, das Gute und Böse, Freund und Feind, Gefühle, aber eben auch Wetter, Kaffeesatz, und ‚Handlinien'."[1684] Dass solche Totalitätsbegriffe eine besondere Nähe zur Religion aufweisen, wurde bereits deutlich. Ihre Nähe zum Deutungsbegriff ergibt sich dagegen zunächst negativ, weil die Deutung solcher Totalitäten nicht methodisiert werden kann. Auch die Verortung der Wissenschaft überzeugt, denn sie ist nicht kontextlos und muss auch von ihren lebensweltlichen Interessen und Funktionen verstanden werden. Dass der Religionsbegriff damit auch durch eine Nähe zum Deutungsbegriff (das Umgekehrte gilt freilich nicht in gleicher Weise, denn nicht alle Deutung ist damit schon religiös) ausgezeichnet ist, wird so nachvollziehbar. Vor allem aber wird deutlich, warum Religion als Lebensdeutung über den Begriff der Bedeutsamkeit verstanden werden kann. Denn nach was hier lebensweltlich gefragt wird, ist die mögliche Bedeutsamkeit auch wissenschaftlicher Daten. Die Grundeinsicht von Husserls später Krisisschrift besteht in der Feststellung,

[1682] William Alston: Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca/New York: Cornell University Press 1991.

[1683] Hier ergeben sich wichtige Analogien zu Ernst Cassirer und zur Gestaltpsychologie

[1684] Philipp Stoellger: Theologie als Deutungsmachttheorie, S. 442.

dass der Erfolg der neuzeitlichen Naturwissenschaften über ihre Abkoppelung von der Lebenswelt erkauft ist und damit notwendigerweise im „Verlust der Lebensbedeutsamkeit“[1685] enden muss. Sein Gegenprogramm einer „wissenschaftlichen“, transzendentalen Grundlegung der Lebenswelt könnte man dagegen als unfreiwillige Fortsetzung dieses Programms verstehen. Dennoch muss die Frage beantwortet werden, was „das alles“ (auch und vor allem die stummen Fakten der Naturwissenschaften) „für uns bedeutet“, wie also Selbstverständnis und Lebensführung beeinflusst werden. „Traditionell gesagt ist Deutung eher sapiential als szientifisch und eher phronetisch als methodisch verfasst – und daher für die einen unwissenschaftlich, für die anderen *vor-* oder *nach*wissenschaftlich, faktisch aber meist in allen Wissenschaften präsent, sofern sie Horizont, Programm und Perspektive exponieren, Relevanz postulieren oder Orientierung für ‚das Leben' prätendieren.“[1686] Die Bedeutsamkeit wird klar, indem stumme Daten metaphorisch prädiziert werden, wobei die Implikationen des Bildspenders (Vehikel, Fokus) bereits lebensweltlich vertraut sein müssen. Die „Prädikation“ fügt also keine Eigenschaften zu den bekannten hinzu, sondern zeigt die Art und Weise des Umgehens mit dem entsprechenden Thema an. Es wird „gesehen als“ und „behandelt als“, wobei damit durchaus starke ontologische, semantische und erkenntnistheoretische Annahmen verbunden sein können, wie wir im Fall von Ricœurs Metapherntheorie gesehen haben. Man versteht Begriffe wie Holocaust oder HIV-Virus erst dann richtig, wenn man nicht nur Bedeutung und biochemische Struktur referieren kann, sondern deren pragmatischen Kontexte erahnt[1687].

Dennoch muss andererseits die Konstruktivität auch hinter scheinbar noch so natürlicher, unmittelbarer wahrnehmbarer oder notwendiger Bedeutsamkeit erkannt und remodalisiert werden. Die Rede von Religion als Lebensdeutung macht auf die Vermittlungsfiguren und die produktiv konstruierende Eigenaktivität aufmerksam. Allerdings können religiöse Symbolisierungen und Deutungen auf diese Weise gerade nicht „verifiziert“ werden. Dass religiöse Erfahrung wesentlich ein Realisations- oder Gegebenheitsmodus von Erfahrung ist, der das religiöse Subjekt immer mit umfasst, hat zur Folge, dass von dieser Gegebenheitsweise im Sinne des phänomenalen, qualitativen Bewusstseins nicht abgesehen werden kann. Weil man hier nicht den intentionalen Gehalt von seiner Gegebenheits*weise*, seinem Bewusstseins*modus* trennen kann, bleibt religiöse Erfahrung und ihre Symbolisierung im Ausdruck an die Perspektive der ersten Person gebunden. Genau diese Ununterscheidbarkeit ist mit der Unmittelbarkeit gemeint, die die Undistanzierbarkeit der ersten Person von sich selbst und ihren Vorstellungen im aktualen Vollzug des religiösen Erlebens meint. Freilich kann sich die numerisch identische Person zu einem späteren Zeitpunkt wiederum auf diesen Zustand beziehen, doch kann sie dem Erleben dann ähnlich äußerlich sein wie ein externer Beobachter. Die Perspektivengebundenheit führt auch dazu, dass ein bloß kognitiver Diskurs über religiöse „Gehalte“ zu kurz greift, weil er die Jemeinigkeit niemals erreichen und daher auch niemals zur Gewissheit werden kann. Das gelingt erst, wenn Symbolisierungen (Ausdruck) so internalisiert werden, dass sie zu „unmittelbarem“ Erleben Anlass geben, so dass nicht nur (expressiv) religiöse Erfahrung artikuliert wird, sondern solche Artikulationen wiederum religiöse Erfahrung (rezeptiv) ermöglichen und induzieren. Hier liegt also das Wahrheitsmoment von Ricœurs Angleichung von Glauben und Verstehen. Allerdings genügt es zum Verstehen sich (kontrafaktisch) vorstellen zu können, was der Fall wäre, wenn geglaubt würde, d.h. welches die Konsequenzen für das eigene Existenz und Weltverstehen wären. Der Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt religiöser Symbolisierungen wird aber nur über das aktual vollzogene Selbstverstehen erschlossen, da nur so ein ontologisches Gefälle dieser vom religiösen Subjekt als für seine Wirklichkeit konstitutiv erachteten Ursprungsdimensionen erschlossen wird und zur erlebten Gewissheit werden kann. Diese vermittelte Unmittelbarkeit betont also neben dem Aspekt der Distanzierung, Negation und Deutungskonstruktion

[1685] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Bd. 6, Den Haag: Martin Nijhus 1956, § 2.

[1686] Stoellger: Theologie als Deutungsmachttheorie, S. 443f.

[1687] Weitere Studien müssten sich mit dem Begriff der Lebenswelt beschäftigen, der hier meist als Alltagswelt oder Welt der allgemeinen Selbstverständlichkeiten verstanden wird, weniger (wie bei Blumenberg) als Koinzidenz von Erwartung und Erfüllung. Außerdem ist immer wieder vor dem gefährlichen Missverständnis zu warnen, als sei die Lebenswelt Inbegriff einer gutartigen, weil „menschlichen“ Gegeninstanz zur bösartigen, weil wissenschaftlich-verdinglichenden, technisierten, kapitalistischen Welt des „Systems“. In einer solchen Lebenswelt besteht auch die Tendenz zur reaktionären, pseudo-romantischen, vorurteilsbeladenen oder regressiven Gegenaufklärung, in der jeder sein eigener Experte ist und selbst darüber entscheiden kann, wem er Zeit, Geld und politisches Engagement opfert, welche Webseiten er klickt und liket usw. Was sich im Anschluss an Heidegger und Gadamer als Hilflosigkeit der geltungsbasierten Reflexionsphilosophie gezeigt hat, kann sich hier als Hilflosigkeit der Wissenschaft und der Politik zeigen, wenn Meinungsfreiheit und Mehrheiten über Deutung und Konsequenzen wissenschaftlicher Befunde entscheiden. Bei aller berechtigten Hinwendung zu Hermeneutik und Pragmatismus, ja sogar zur Rhetorik zeigt sich hier doch, wie wichtig die Unterscheidung einer autonomen Geltungsdimension oder etwa die (freilich problematische) Betonung eines empirischen Realismus gegenüber einem transzendentalen Idealismus ist.

(Differenz der Vermittlung) auch das Moment der Einheit des Erlebens, für das das Gefühl einsteht (Einheit der Unmittelbarkeit).

So hat Ulrich Barth als einer der bekanntesten Vertreter eines deutungstheoretischen Religionsbegriffs in den vergangenen Jahren den Schwerpunkt trotz aller Betonung der Konstruktivität des Deutens auf den Zusammenhang von Erleben und Deuten gelegt. Dies kann als Korrektiv eines einseitig konstruktivistischen Religionsbegriffs verstanden werden. Barth sieht etwa die besondere Stärke Rudolf Ottos darin, „daß die Ebenen von Erleben und Deuten bzw. Erfahrung und Sinngebung hier nicht auseinanderfallen, sondern innersubjektiv miteinander verbunden sind. Ein Rückgang auf diese Basis ist deswegen unumgänglich, weil sämtliche kulturellen Deutungsmuster und symbolischen Bedeutungspostulate, unter religionspsychologischem Blickwinkel betrachtet, dem Kriterium unterliegen, in der individuellen Selbstdeutung der betroffenen Subjekte gleichsam ratifiziert oder gegengezeichnet werden zu können.“ Es ist die „Aneignungsproblematik (…), welche die emotionspsychologische Tieferlegung des semiotischen Deutungsprozesses erforderlich macht.“[1688]

Sobald aber dieser Einheitsaspekt die Konstruktivität religiöser Deutung ergänzt, wird das Erleben mit dem Ausdruck identifiziert. Man erlebt nicht etwas, das als (x) gedeutet wird, sondern man erlebt (x). Zwar gibt es auf beiden Seiten einen Bedeutsamkeitsüberschuss, da das Erleben mehr umfasst und tiefer reicht als artikulierbar ist, ebenso wie auch der Ausdruck mit seinen internen Sinnzusammenhängen nicht vollständig im Erleben aufgeht. Aber dennoch ist die Identifikation beider sinnvoll, weil sie erstens als Einheit erlebt werden, und zweitens die Ausdrucksbildung in der Behauptung besteht, tatsächlich das Erlebte zu artikulieren. Doch wird andererseits auch erneut eine Differenz eingeführt, die zweierlei Konsequenzen hat. Erstens wird nur so eine Fortbestimmung[1689], ein Prägnanzgewinn ermöglicht, weil nur durch Distanz etwas als etwas verstanden werden kann. Zweitens wird so zwischen Erleben und Ausdruck unterschieden und der Ausdruck als Deutungs*option* remodalisiert[1690]. Die jeweilige (religiöse) Deutung wird als Deutung des jeweiligen Subjekts verstanden und schon so die Möglichkeit aufgezeigt, dass es sich um eine „bloße“ Deutung des Subjekts handeln könnte. Das erklärt die Möglichkeit des Projektionsverdachts, der zurecht darauf verweist, dass auch Gott bzw. die Gottesvorstellung aus Deutungsleistungen hervorgeht. Des Weiteren wird die Herkunft des Ausdruckselements aus der historisch-kulturellen Überlieferung deutlich; dieser Hinweis auf mögliche Alternativen und Gegensätze, die die Bestimmtheit des Ausdrucks erst ermöglichen, führt zu einer weiteren Ent-Selbstverständlichung der Deutung. Die Remodalisierung differenziert so zwischen Ausdruck und Erleben, dass beide Elemente immer wieder neu gedeutet werden können, auch wenn das Erleben niemals ausdruckslos und an sich vorliegt. Sowohl der Bedeutungsüberschuss des Erlebens als auch der Bedeutungsüberschuss des Ausdrucks kann als Bedeutsamkeit bezeichnet werden. Ein bedeutsames Erlebnis kann eventuell lebenslang zu immer neuen Artikulations- und Deutungsversuchen führen, die sich an ihm abarbeiten und es dennoch niemals in seiner „Tiefe“ erschöpfen. Ein bedeutsamer Ausdruck (Symbol, Mythos usw.) kann immer wieder neue Dimensionen des individuellen wie kollektiven Wirklichkeitserlebens erschließen.

Versteht man unter Bedeutsamkeit so das Potential von Ausdruck oder Erleben (beziehungsweise Ereignis), auf das sich der Ausdruck bezieht, bedeutend für jemanden werden zu können, d.h. in das aktuale Erleben hineingenommen und angeeignet werden zu können, wird eine wichtige Bedingung von Bedeutsamkeit deutlich: Bedeutsame Ausdrücke müssen internalisierbar sein. Sie müssen so verinnerlicht werden können, dass sie „unmittelbar“ als wirklichkeitserschließend erfahren werden können. Nur wenn diese Form der (vermittelten) Unmittelbarkeit erreicht werden kann, können sich religiöse Symbole und Gehalte bewähren und sich Formen von Gewissheit bilden, denn Gewissheit ist immer *Selbst*gewissheit. Die Internalisierbarkeit gewährt aber auch erst die Möglichkeit der nachgängigen Explikation und der explizierenden Analyse. Der Aufweis von Deutungsmustern als vermittelnder Vorverständnisse verdeutlicht, wie kulturelle Prägungen Wirklichkeitswahrnehmungen bestimmen. Dieser Aufweis ist daher ein wichtiger Teil religiöser (Selbst-) Aufklärung. Die remodalisierende Entselbstverständlichung differenziert zwischen Erleben und Ausdruck und erweist durch den Nachweis konstruktiver Deutungsaspekte vorherrschende Überzeugungen als bloß mögliche. Sie bleiben aber tatsächlich auch in positiver Hinsicht möglich, denn ihre eventuelle Angemessenheit wird nicht prinzipiell bezweifelt. Im Anschluss an Marx und Freud können dann

[1688] Ulrich Barth: Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie. Werkgeschichtliche Zugangsbetrachtungen, in Jörg Lauster u.a. (Hgg.): Rudolf Otto. Theologie, Religionsphilosophie, Religionsgeschichte, Berlin: de Gruyter 2014, S. 47f.

[1689] Aufgrund der „immer schon“ eingegangenen Vermittlungen (Deutungsschemata) ist völlige Unbestimmtheit ein durch Abstraktion gewonnener Grenzbegriff.

[1690] Vgl. hierzu vor allem Jung: Erfahrung und Religion, S. 358ff.

auch ideologiekritische und tiefenpsychologische Hintergründe beleuchtet werden, die kritisch die Frage erörtern, welche subjektiven, sozialen oder politischen Gründe, Funktionen und Konsequenzen bestimmte Formen der Ausdruckbildung haben. Kann Kultur insgesamt als Strategie der Angstbewältigung durch Sinnstiftung und Kontrollgewinn verstanden werden, werden üblicherweise doch nur diejenigen Kulturelemente als bedeutsam bezeichnet, die sich durch Besonderheiten auszeichnen, die durch vergleichende Relationen bestimmt werden, durch bestimmte Hinsichten, oder durch den besonderen Bezug auf bestimmte Menschen oder Gruppen, für die etwas bedeutsamer ist als für andere. In jedem Fall geraten Bedeutsamkeiten gerade durch ihre Funktion und emotive Valenz unter den Verdacht ideologischer Bemächtigungsstrategien oder narzisstischen Wunschdenkens. Die Unterscheidung von Erleben und Deuten bzw. Ausdruck kann den Vergleich verschiedener Ausdrucksmöglichkeiten ermöglichen, die deren jeweiligen ideologischen und tiefenpsychologischen Aspekte berücksichtigt und so zu deren Kritik und zur Vereindeutigung beiträgt. Modallogisch gesehen geht es hier um eine „Remodalisierung des Faktischen“[1691], denn die Ausdruckfindung ist bei aller subjektiven Gewissheit nur eine unter mehreren möglichen. „Ex post freilich, aus der Perspektive der vollzogenen und auf Dauer gestellten Entscheidungen und etablierter symbolischer Prägnanz verblassen die Alternativen und die faktisch gewählte Ausdrucksgestalt erscheint (…) oftmals als die einzig mögliche.“[1692] Es besteht ein vitales Interesse, den ungesicherten Möglichkeitscharakter jeder Deutung unter Latenz zu halten, wogegen die Arbeit von Ideologiekritikern in der Nachfolge von Marx und Freud sowie von Deutungsmachttheoretikern in der Nachfolge Michels Foucaults darin besteht, deren Kontingenzcharakter aufzuzeigen und sie zu entselbstverständlichen indem entsprechende Dispositive freigelegt werden.[1693]

Auch die sozial-intersubjektive Dimension von Bedeutsamkeit, wie sie etwa in Robert Brandoms Heideggerdeutung begegnet, kann von hier aus nachvollzogen werden. Der Weg vom Erleben zum artikulierenden Deuten zeigt, dass zum einen auf kulturell vermittelte Ausdrücke zurückgegriffen werden muss, die als treffend oder angemessen verstanden werden; sie werden nicht nur (von außen) als treffend beurteilt, sondern sie leuchten auf eine Weise ein, die das Moment der Unmittelbarkeit mit umfasst. Sie sind prägnant, insofern sich in ihnen die Sinnlichkeit des Zeichens, sein Sinn und seine Wahrnehmungsqualität in der Darstellung des Ausdrucks als unmittelbar zusammengehörig erlebt wird.[1694] Zum anderen zeigt sich das sozial-intersubjektive Moment der Ausdrucksfindung auch daran, dass die Beurteilung des Erlebens, die Einschätzung seiner Relevanz und seiner Konsequenzen, sozial vermittelt erlernt wird. Dieser Aspekt wird zum Grundansatz des Symbolischen Interaktionismus in der Nachfolge G.H. Meads[1695]. In solche pragmatistischen Richtungen weisen aber auch Bedeutungstheorien im Anschluss an Heideggers *Sein und Zeit* oder den späten Wittgenstein, die Bedeutung immer nur in Verweisungsrelationen und dem damit verbundenen, sozial vermittelten praktischen Handlungszusammenhängen analysieren. Sowohl an den Reaktionen der Bezugspersonen als auch an ihrer aktiven Umgangsweise mit dem Erlebten werden Möglichkeiten des Umgehens mit dem Erlebten erlernt, so dass intersubjektiv-pragmatische Bedeutsamkeit Grundlage des Bedeutungs- wie des Wahrheitsbegriffs wird. Dass unter Bedeutsamkeit begrifflich etwas unscharf oft auch einfach Wichtigkeit verstanden wird, ist darauf zurück zu führen, dass die wichtigsten und elementarsten Bewertungsfaktoren die grundlegendsten pragmatischen Alternativen sind, wie etwa „schlimm für mich/uns“ vs. „gut für mich/uns“, Alarm vs. Entwarnung (und in der Bewertung der eigenen Reaktion Charles Taylors starke Wertungen wie gut vs. schlecht), wie man sich das etwa am Verhalten von Kindern deutlich machen kann, die in außergewöhnlichen oder unbekannten Situationen nicht so sehr auf

[1691] Jung: Erfahrung und Religion, S. 358.

[1692] Jung: Erfahrung und Religion, S. 375.

[1693] Das ist Ziel von Philipp Stoellgers Kritik des Deutungsbegriffs (Theologie als Deutungsmachtheorie, S. 431-517.

[1694] „Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.“ (Cassirer: PsF III, 235)

[1695] Im symbolischen Interaktionismus wird Bedeutung nicht aus einem vorgängigen erkenntnistheoretischen Wahrheitsbegriff begründet, sondern umgekehrt Wahrheit über den Begriff der Bedeutung, die ihrerseits in einem pragmatistischen Bedeutsamkeitsbegriff wurzelt, der praktisches Umgangswissen über Internalisierung intersubjektiv-sozialer Reaktionen und Umgangsweisen erschließt. „Die erste Prämisse besagt, dass Menschen ‚Dingen’ gegenüber auf der Grundlage von Bedeutungen handeln, die diese Dinge für sie besitzen. (…) Die zweite Prämisse besagt, dass die Bedeutung solcher Dinge aus der sozialen Interaktion, die man mit seinem Mitmenschen eingeht, abgeleitet ist oder aus ihr entsteht. Die dritte Prämisse besagt, dass diese Bedeutungen in einen interpretativen Prozess, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert werden.“ (Herbert Blumer: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus, in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Opladen: Westdeutscher Verlag 1973, S. 81).

das Geschehen selbst, sondern auf die Reaktionsweisen der wichtigsten Bezugspersonen fixiert sind. Auch Kants Unterscheidung der responsiven Gefühle von Lust und Unlust könnte hiermit zusammenhängen, so dass nicht nur die Reaktionen signifikanter Anderer, sondern auch die ästhetische Erfahrung Bedeutsamkeit in diesem Sinne vermitteln. Das ist jedenfalls der Vorschlag Rudolf Makkreels, wenn er die „Lebensgefühle" von Lust und Unlust auf unsere Passung in die Welt bezieht und dies als Bedeutsamkeit versteht. „Die Lebensgefühle (Lust vs. Unlust, JT) orientieren uns, wenn wir die Dinge um uns als entweder zum Wert unserer Existenz beitragend oder ihren Wert beeinträchtigend beurteilen. Sie helfen uns ebenso, die Bedeutsamkeit der Dinge in Beziehung auf unser Leben als ganzes zu bewerten"[1696]. Auch hier also wird die Ganzheitsdimension angesprochen, die sowohl dafür verantwortlich ist, dass die betreffenden Größen nur als symbolische Abbreviaturen (bspw. absolute Metaphern) vorliegen, aber genau so letzte Instanzen praktischer Orientierung sein können, vor deren Hintergrund einzelne Handlungsmöglichkeiten und Ereignisse verortet und bewertet werden können; sie sind bedeutsam, wenn sie in ihrer Prägnanz eine Selbstaffirmation ermöglichen.

Die soziale Dimension von Bedeutsamkeit zeigt sich schließlich auch darin, dass einmal hervorgebrachte Deutungen in der Lage sein müssen, rezipiert werden zu können; sie müssen auch anderen Menschen einleuchten und sich so sozial wie historisch bewähren. Ansonsten bleiben sie zwar möglich, aber auf das sie hervorbringende Individuum beschränkt und können keine Traditionen bilden. Aber nur wenn sich Traditionen bilden, kann es zu Prozessen der Prägnanzsteigerung kommen[1697]. Relevante, einleuchtende, als wichtig erachtete Mythen, Erzählungen, Riten, Symbole oder auch deren Elemente werden weitererzählt und betont, Unwichtiges und Unrelevantes weggelassen und vernachlässigt. Schon für den Einzelnen gilt, dass vor allem das emotiv als bedeutsam Erlebte erinnert wird.

Für das Programm von Religion als Lebensdeutung bedeutet das, dass ein einseitig konstruktivistisches Verständnis vermieden werden muss und das Element des Deutens bzw. Ausdruckbildens nicht auf Kosten des Erlebens betont werden darf, wie das auch schon Jörg Lauster und Ulrich Barth in den letzten Jahren verstärkt betonen. Etwas stärker als diese es tun ist allerdings der Begriff der Synthesis in diesem Zusammenhang zu modifizieren. Zwar betont auch Lauster den „konstitutiven Umstand des Überwältigtwerdens", das er als „Transzendenzerfahrung" auffasst[1698]. Und ähnlich spricht auch Ulrich Barth vom „Widerfahrnischarakter" als gemeinsamem Merkmal von Ästhetik und Religion, warnt aber dann vor der „positivierenden Tendenz zur Hypostasierung und Entsubjektivierung (…), die das durch sie bezeichnete Abhängigkeitsverhältnis ontologisch festschreib(t)"[1699]. Denn eine epistemologisch verantwortete Religionstheorie durchschaut die Vergegenständlichung des Korrelats religiöser Erfahrung als Setzung des Bewusstseins, dessen Ungesetztheit und Unverfügbarkeit sich dem Bewusstsein verdanken, das diese behauptet, was Fichte in seiner Wissenschaftslehre von 1804 als „projectio per hiatum irrationalem" bezeichnet[1700]. Auch Lauster führt die beschriebene Transzendenzerfahrung des Überwältigtwerdens auf das Bewusstsein zurück. „Gerade die Transzendenzerfahrung ist eine Deutungsleistung und nicht einfach eine Wirklichkeitsabbildung, die in diesem Fall gar eine übersinnliche Wirklichkeit abzubilden hätte."[1701] Das ist vollkommen richtig. Das Problem dieser Sicht ist allerdings, dass die Deutung des deutenden Subjekts dem gedeuteten Subjekt äußerlich bleibt. Weil nur die Differenz des Deutenden vom Gedeuteten betont wird, wird fraglich, ob es sich tatsächlich noch um eine Selbstdeutung handeln kann. Zwar gesteht Lauster zu, dass religiöse Erfahrung durchaus zu Recht als „passives Bestimmtsein" und damit als „Bestimmtsein von woanders her" bezeichnet wird. „Doch ist gerade dieses passive Bestimmtsein an menschliche Bewusstseinsvollzüge gebunden, es muss sich gewissermaßen als ein Bestimmtsein von woanders her in einem Deutungsakt durchsichtig werden. Der responsorische Charakter löscht die subjektive Interpretationsleistung nicht aus."[1702] Damit ist zweierlei festgehalten. Erstens wird tatsächlich ein „Bestimmtsein von woanders her" erfahren. Zweitens aber ist die Bestimmung des Bestimmtseins nur als konstruktive Bestimmungsleistung des Bewusstseins zu verstehen.

[1696] Makkreel: Einbildungskraft und Interpretation. S. 200f.

[1697] Jung: Erfahrung und Religion, S. 329-348.

[1698] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 24f.

[1699] Ulrich Barth: Religion und ästhetische Erfahrung. Interdependenzen symbolischer Erlebniskultur, in ders.: Religion in der Moderne, S. 249-252 und 256f.

[1700] Barth: Theoriedimensionen des Religionsbegriffs, in ders.: Religion in der Moderne, S. 81.

[1701] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 25.

[1702] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 25f; Lauster beruft sich hier außerdem in eine Fußnote auf Matthias Jung: Erfahrung und Religion, S. 264, insbesondere Anmerkung 1.

„Die Wirklichkeit begegnet dem Menschen in der religiösen Erfahrung in einer Weise, von der er sich ergriffen und zutiefst angesprochen erfährt und daher sich selbst, das Leben und die Wirklichkeit im Lichte dieser Erfahrung deutet (…) Die Transzendenz ereignet sich im Bewusstsein des Subjekts."[1703]

Sehr schön deutlich wird hier die welterschließende Funktion religiöser Erfahrung, in der sich die Aufmerksamkeit nicht auf eine religiöse Entität richtet, sondern sich das menschliche In-der-Welt-sein insgesamt von einer neuen Seite erschließen. Ebenfalls wichtig ist der Hinweis auf die unreduzierbar konstruktive Tätigkeit des menschlichen Deutens, ohne die keine Erkenntnis denkbar ist. Aber wird hierzu (noch) eine ernstzunehmende, etwa offenbarungspositivistische oder supranaturalistische Alternative behauptet, oder ist die Einsicht in die aktive und konstruktive Beteiligung des Menschen an jeder Art von Erfahrung nicht schon längst *common sense*?[1704] Ist Lausters Hinweis auf die Konstruktivität des Bewusstseins als *conditio sine qua non* und damit lediglich als eine notwendige Bedingung gedacht, oder als *causa per quam* im Sinne einer hinreichenden Bedingung? Ersteres scheint zu wenig zu behaupten, da dies ja auf alle menschliche Erkenntnis zutrifft und nicht ganz deutlich wird, worin die besondere Problematik religiöser Erfahrungsdeutung besteht. Auf Letzteres scheint der Satz zu verweisen, „Transzendenz ereignet sich im Bewusstsein des Subjekts", denn ereignen meint mehr als eine rein noetische Kenntnisnahme. Der Satz behauptet zu viel, wenn damit gesagt sein soll, dass hiermit nicht nur die *ratio cognoscendi*, sondern auch die *ratio essendi* ausgesagt ist, jedenfalls dann, wenn man diesen Satz zunächst so versteht, dass mit ihm auf den Inhalt der konstruktiv behaupteten religiösen „Wirklichkeit" Bezug genommen wird. Konstruiert das Bewusstsein nur die Artikulation religiösen Erlebens im Ausdruck oder das religiöse Erleben selbst, mitsamt dem Ergriffensein des Subjekts? Ersteres sicherlich, letzteres wohl kaum. Die Vorstellung, dass das deutende Subjekt die religiöse Erfahrung durch seine Deutung erst zu einer solchen macht wird inkonsequent, weil sie auf der zweifelhaften Alternative beruht, dass entweder die religiöse Erfahrung schon an sich dasjenige sei, als was sie nachgängig noch einmal bestimmt wird. Das entspräche dem Modell des religiösen Realismus, in dem der Ausdruck nur dasjenige repräsentierend wiederholt, was unabhängig von ihm schon Wirklichkeit ist. Oder aber, dass eine Erfahrung erst „konstruiert" werden muss. Dagegen kann eine am Artikulationsbegriff ausgerichtete hermeneutische Religionstheorie das Erleben bereits für sich genommen zwar durch Qualitäten ausgezeichnet sein lassen, die phänomenal erlebt werden, die aber aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit unterschiedlich ausdeutbar sind, also auf verschiedene Weise und immer vorläufig im Ausdruck gebracht werden können.[1705] Wenn eine nachgängige Deutung möglich sein soll, muss sie einerseits den Ausdruck mit dem Erleben an sich identifizieren und behaupten, dass die Deutung durch den Ausdruck tatsächlich dem Erleben zukommt und ihm nicht von außen angehängt wird. Andererseits muss der Ausdruck als bloß vorläufig vom Erleben an sich unterschieden werden, das über jeden bestimmten Ausdruck hinaus geht, um diesem in immer neuen Deutungsversuchen immer näher zu kommen.

Was also besagt es, dass sich Transzendenz im Bewusstsein ereignet? Was wären mögliche Alternativen, so dass es sich nicht um einen leeren Gegensatz handelt, also: wo sonst? Lausters Satz kann so verstanden werden, dass er sich nicht auf den (propositionalen) Gehalt des urteilenden, deutenden oder aussagenden Bewusstseins bezieht, das nachgängig zu einem Erleben dieses Erleben deutet, sondern auf das aktuale Erleben. Denn in jedem Erleben ist mit der Perspektive der ersten Person eine Vollzugswirklichkeit verbunden, die auf Bedingungen beruht, über die das Subjekt nicht verfügt und die im Gefühl jeweils mehr oder weniger stark präsent und bewusst sein können. Diese können dann wieder in einem zumindest zeitlich, nicht aber unbedingt numerisch unterschiedenen Bewusstsein als religiös gedeutet werden. Nicht möglich ist dagegen eine Deutung des Satzes in dem Sinne, dass sich Transzendenz und die Präsenz des Unbedingten so im Bewusstsein als für dieses ereignet, dass es allein auf der Seite des propositionalen Gehaltes oder des intentionalen Objekts vorkommt. Zwar ist es durchaus möglich, religiös zu erleben und sich dessen bewusst zu sein, doch begrenzt sich das niemals auf die Bestimmtheit des Gehalts, sondern schließt den Modus seiner

[1703] Lauster: Religion als Lebensdeutung, S. 26f.

[1704] In diese Richtung argumentiert zurecht Philipp Stoellger in seiner Kritik an Jörg Lauster, bei dem er den seines Erachtens veralteten Gegensatz von „einem kulturprotestantischen Erfahrungsbegriff gegen den dialektisch-theologischen Offenbarungsbegriff" repristiniert sieht: „(E)s wird eine Gegenbesetzung konstruiert, bei der beide Seiten übertrieben werden und ein Problem inszenieren, dass nur unter der Voraussetzung dieser Konstruktion überhaupt besteht. Als ginge es noch darum, einen metaphysischen Objektivismus oder eine objektivistische Offenbarungslehre abzuarbeiten, und als wäre es weiterführend, die längst anerkannte Konstruktivität von Erkenntnis dagegen in Stellung zu bringen, die ihrerseits längst ihre Probleme gezeigt und Differenzierungen wie Alternativen provoziert hat." (Philipp Stoellger: Theologie als Deutungsmachttheorie, S. 491)

[1705] So der Ansatz Matthias Jungs, der in der Wahl des Ausdrucks daher auch jene Entscheidung sieht, auf die etwa Kierkegaard in seiner Theorie des Glaubens immer hingewiesen hat (Matthias Jung: Erfahrung und Religion, Kapitel 3.1.3.: „Artikulation als Selbstvollzug und Entscheidung", S. 312-329).

Realisation und damit unter allen Umständen das Subjekt in seiner besonderen Perspektivität mit ein. Wie auch immer der problematische Begriff der „Transzendenz“ im Detail zu bestimmen sein mag, ist es doch exakter, zu sagen, dass sich Transzendenz „am“ Bewusstsein ereignet, anstatt „im“ Bewusstsein. Demnach wäre im besagten Satz der Begriff des Ereignisses zu betonen, welches das Bewusstsein immer mit umgreift und deswegen unmittelbar zu ihm ist, als es nicht in den distanzierenden Blick genommen und in einer Aussage formuliert werden kann. Die besondere Schwierigkeit der konstruktiven Deutung religiösen Erlebens besteht demnach darin, dass sie sich reflexiv nicht einholen lässt, weil die Ursprungsdimension des Subjekts nicht gleichzeitig auf beiden Seiten des bestimmenden und konstruierenden Bewusstseins zu stehen kommen können, als seine Bedingung einerseits und sein von ihm bedingter Inhalt andererseits. Damit wird das gleiche ausgesagt wie mit dem Hinweis, dass menschliches Erkennen als intentionales Bewusstsein, oder als Synthesis notwendigerweise verendlichen muss, was aber im Fall der Religion scheitern muss. Insbesondere im Anschluss an Kierkegaards Hinweis auf die Unbedingtheitsaspekte grundlegender Differenzen muss das Bedenken ernst genommen werden, dass eine Synthesis im eigentlichen Sinne dem jeweiligen Subjekt gar nicht möglich ist. Religiöse Symbolisierungen beziehen sich auf Differenzerfahrungen, die gerade nicht synthetisierbar sind, die das Subjekt also nicht in den Griff bekommen und so bewältigen kann. Vielmehr müssen religiöse Symbolisierungen auch das betroffene Subjekt mit umfassen, es innerhalb seiner Symbolwelten verorten. Freilich dürfen religiöse Erfahrungen nicht als Verifikationen religiöser Ausdruckbildung angesehen werden, was schon durch die bleibende Unterscheidung von Erleben und Ausdruck angezeigt wird. Umgekehrt aber müssen sich religiöse Symbolisierungen im Erleben plausibilisieren und bewähren, was natürlich ein allenfalls notwendiges, nicht aber hinreichendes Kriterium ihrer möglichen Wahrheit ist.

Der Wahrheitsaspekt des Teilhabekonzepts, der Ontologie der Partizipation liegt in der „Einheit“ im Sinne der Ununterschiedenheit von Subjekt und Sache in der symbolischen Erfahrung, wie sie durch die Dimension des Gefühls angezeigt wird. Die eigentliche religiöse Erfahrung besteht im Übergang von einem differenzbasierten intentionalen Bewusstsein zu einem einheitsbasierenden Erleben, bzw. dem umgekehrten Übergang vom Einheitserleben zur differenzierenden Bezugnahme auf es. Nur nachgängig und aus einer (intentionalen bzw. zeitlichen) Distanz heraus kann dieses Erleben gedeutet und so zur Erfahrung werden. Deswegen spricht man auch hier zurecht von konstruktiver Deutung. Aber andererseits ist doch auch der Einheitsaspekt ernst zu nehmen, wie er sich im Vollzug ereignet. Die nachgängige Deutung ist schon deswegen keine Zuschreibung von Bestimmtheiten, die dem Erleben an sich nicht zukommen und ihm sozusagen äußerlich angehängt werden, weil auch die Unmittelbarkeit des Erlebens eine vermittelte Unmittelbarkeit ist, die (frühere) Deutungsleistungen impliziert, d.h. in diesem Sinne prägnant ist. Deswegen ist auch das religiöse Gefühl keine bloße Unbestimmtheit der reinen Aktualität des Vollzugs. Und auch hier lässt sich das Gleiche auch umgekehrt über das Symbol (und die Sprache) sagen, das nicht nur konstruierte Bestimmtheit (*ergon*) ist, sondern ebenso aktuale *energeia* (Humboldt).[1706] Vielmehr wird im Fall des Ausdrucks in nachgängigen Deutungen versucht, die impliziten Eigenarten des Erlebens zu explizieren. Nur aus der Außenperspektive gesehen reduziert sich dieser Zusammenhang zu synthetisierenden Konstruktionen des religiösen Subjekts. Insbesondere die Prätentionen religiöser Symbolwelten, auch das betreffende religiöse Subjekt mit einzuschließen und zu bedingen, statt von ihm bedingt zu sein, erscheinen so zunächst als bloße Behauptungen. Allein aus der Innenperspektive der ersten Person können solche symbolischen Entwürfe in aktuales Erleben überführt werden, so dass sie „einleuchten“. Erlebt wird hier nicht einfach „etwas“, das propositional ausformuliert und so festgemacht werden könnte, sondern es kommt zu metaphorischen oder narrativen „Prädikationen“, die wirklichkeitserschließend sind und in ihrer Wirklichkeitsperspektive Lebenseinstellungen oder Umgangsweisen entwerfen, mit denen sich der Einzelne identifiziert, die er also als authentische Artikulationen seiner selbst nicht nur deutet, sondern erfahren und leben kann, um sie dann aufs Neue zu deuten. Der Bezug auf Unbedingtheit und Ganzheit bringt das Subjekt als Ganzes ins Spiel, die Gesamtheit seines In-der-Welt-seins. Die Dimension der Ganzheit und der Bezug auf seinen ihm entzogenen Grund, werden durch das Gefühl indiziert, das auch als Index der Bedeutsamkeit angesehen werden kann, indem es nicht nur die Gegebenheitsweise einzelner Objekte und Erfahrungen vergegenwärtigt, sondern auch die Art und Weise seines Existierens, seines In-der-Welt-seins, seines Sich-zu-sich-Verhaltens. Insofern expliziert auch das Gottessymbol nur eine Dimension, die in jeder Erfahrung impliziert ist. Diese Ursprungsdimension kann mit Schleiermacher als Gefühl umschrieben werden oder mit Peirce als Erstheit, die allen Differenzen vorausgeht. Ricœur verweist in seiner Symboltheorie darauf, dass sich diese Dimension (die er Alpha und Omega nennt) vertikal zu derjenigen von Archē und Telos verhält. Den gleichen Begriff verwendet unter anderem Merleau-Ponty, wenn er vom Ursprung sagt, dass er kein einmalig

[1706] Vgl. Andreas Graeser: Ernst Cassirer, München: Beck 1994, S. 39.

historischer ist, in dem ein für alle Mal Sprache, Kultur, Sinn usw. festgelegt werden, sondern er „vertikal“ alle horizontalen Erfahrungen begleitet.[1707] Ist auch dieser „Grund im Bewusstsein“ (Dieter Henrich) ein bloßes Konstrukt des Denkens, das ihn setzt als nicht gesetzt? Jedenfalls ist kaum anzuzweifeln, dass er zumindest zunächst so begegnet, als Aussagesatz, kulturelles Symbol oder philosophische Theorie. Und auf jeden Fall sind auch die Ausdeutungen der Unbedingtheitsdimensionen, wie etwa in sprachlichen Bildern, Produkte menschlicher Fantasie. Doch gilt das auch für die Unbedingtheitsdimensionen selbst, wie sie beispielsweise Kierkegaard aufgewiesen hat? Auch sie begegnen zunächst immer als Konstrukte menschlichen Denkens. Ernst Tugendhat hat zwar im Anschluss an Harry Frankfurt und Charles Taylor ebenfalls der Thematisierung des Lebens eine Notwendigkeit zugesprochen, wie sie in Mystik und Religionen erfolgt, doch beschränkt er dies allein auf das Wollen und das praktische Selbstverstehen, um sie so von ontologischen Implikationen freizuhalten und „Anthropologie statt Metaphysik“ zu betreiben.[1708] Das ist jedoch nur dann möglich, wenn die Selbstdeutung ebenfalls ohne ontologische Implikationen auskommen könnte. Sobald aber das bestimmte einzelne Individuum sich selbst als Wirklichkeit auffasst, wird es auch gegenüber seinen Bedingtheitsdimensionen und konkreten Bedingungen der einzelnen Elemente seines inhaltlichen Selbstverstehens eine zumindest ebenso „reale“ Wirklichkeit anerkennen müssen. Der äußere, neutrale Beobachter kann die Aussagen über diese angeblichen Bedingungen als Behauptungen problematisieren, das einzelne Subjekt kann es nicht. Denn es muss seine Wirklichkeit und dessen Bedingungen in Anspruch nehmen, erst recht für seinen Zweifel, wie schon Descartes argumentiert. Eine totale Epochē, die alle Überzeugungen gleichzeitig einklammert und problematisiert, ist unmöglich, ihre Vorstellung muss auf gut transzendentalphilosophische Weise in einem performativen Selbstwiderspruch enden. Denn paradoxer Weise muss gerade derjenige, der alles bezweifelt, tatsächlich dasjenige tun, was man Subjektivitätstheoretikern argwöhnisch unterstellt, nämlich sich auf absolute Weise selbst setzen und verbürgen. Doch gilt das nicht nur für ein transzendentales Subjekt, sondern auch für ein empirisches Individuum, bei dem der ontologische Status seiner Bedingungen in erster Linie von den ontologischen Implikationen seines Selbstverständnisses abhängen.

4.6 Bedeutsamkeit als Grenze des Konstruktionismus II: Spielerisch, aber nicht grundlos

„Unbedingtheit“ wird in solch praktischer Hinsicht zunächst relational über endliche Bedingungsverhältnisse gewonnen, die wiederum diejenigen Größen bedingen, mit denen sich der Einzelne identifiziert. Diese Elemente bestimmen Selbstverständnis, Weltverstehen und Handeln des Einzelnen, der in diesem Sinne auch emotional von ihnen abhängig ist. Dennoch behält er ihnen gegenüber eine gewisse, sei es auch nur minimale Freiheit, die er zu optimieren versucht. Es gibt demnach verschiedene Bedingungsfaktoren, die unterschiedlich stark und in verschiedener, teils widersprüchlicher Weise auf den Menschen einwirken. Welche das jeweils sind hängt wiederum vom Selbstverständnis des Menschen ab. Doch auch das ist nicht frei konstruierbar, so wenig es mit dem bloß Faktischen identifiziert werden kann. Charles Taylor hat gezeigt, wie das (praktische) Selbstverstehen einerseits Ausdruckcharakter hat, andererseits von Wertbeziehungen und „starken Wertungen“ abhängt. In jedem Fall müssen die fantasievoll entworfenen Möglichkeiten des Handelns und des Selbstseins für den betroffenen Menschen realisierbar sein, was neben der Frage nach verfügbaren Ressourcen auch heißt, dass er sich mit dem sich abzeichnenden Entwurf identifizieren können muss. Die bedingenden Faktoren bilden untereinander Hierarchien, die mit dem von Max Weber beschriebenen „Polytheismus der Werte“ vergleichbar sind, wobei diesen „Göttern“ freilich jeder numinose Charakter fehlt. Sie bilden die jeweils stärksten Faktoren, sie sind die jeweils letzten Größen in der Reihe der Bedingungen und könnten als relativ Unbedingte bezeichnet werden. Schon hier wird deutlich, dass das wahrhaft Unbedingte nicht einfach als Steigerung der Abhängigkeit verstanden werden kann, demgegenüber die eigene Freiheit minimal ist. Vielmehr muss es als dasjenige verstanden werden, das diese Freiheit bedingt, so dass eine „schlechthinnige Abhängigkeit“ nur gegenüber dem eigenen „Grund“ der Freiheit besteht. Die Besonderheit gerade dieser Abhängigkeit lässt sich insbesondere in dreierlei Hinsicht entfalten. Einmal ist sie als Ursprung von Freiheit, Spontaneität und Kreativität überhaupt erst Ermöglichungsgrund aller nur denkbaren inhaltlichen Selbstdeutungen. Denn woher kommen die einzelnen Kategorien der Selbstdeutungen überhaupt? Bedingung und Unbedingtheit (aber auch Kierkegaards Quasi-Existentialien oder Kants Kategorien) sind meta-stufig zu den verschiedenen Attributen der Selbstdeutung aufzufassen, die ihrerseits entweder „frei“ gewählt werden können oder aber (relativ) „unbedingt“ gelten, weil sie solche Elemente der Selbstdeutung bedingen, von denen sich das Individuum nicht distanzieren kann. Freiheit ist deswegen zurecht eine Metakategorie solcher Deutungen, weil sie als Ursprung der

[1707] Joas: Braucht der Mensch Religion?, S. 59.

[1708] Ernst Tugendhat: Egozentrik und Mystik, ders.: Anthropologie statt Metaphysik, S. 159-203.

Konstruktivität selbst alle konstruierenden Selbstdeutungen ermöglicht. Zweitens lässt sich diese transzendentale Dimension auch phänomenal veranschaulichen. Gerade schöpferische Kreativität wird immer wieder als etwas erfahren, in dem das Ureigenste mit dem Fremdverdankten koinzidiert. Eine kreative Idee stellt sich ein und kann nicht gemacht werden, weshalb sie immer mal wieder und nur halbwegs ironisch auf göttliche Musen oder Inspiration zurückgeführt wird – spielerisch, aber nicht grundlos. Und doch wird schöpferische Kreativität nicht als etwas Fremdes, sondern etwas Ureigenes aufgefasst und ihre Produkte tragen regelmäßig Spuren unverkennbarer Individualität. Diese ursprüngliche Koinzidenz von Fremdem und Eigenem wird daher mit dem Ursprung bzw. dem „Grund" von Subjektivität in Verbindung gebracht. Wie auch immer die Bedingungsverhältnisse aussehen mögen, die hier mit den Begriffen Kreativität, Freiheit oder Konstruktivität allenfalls umrissen sind, scheint das Gefühl der Zugehörigkeit zum jeweiligen Ich unreduzierbarer Bestandteil zu sein. Vielleicht ist erst so überhaupt ein Freiheitsbegriff möglich, der beides umfasst, das Element der Urheberschaft und die Fähigkeit, sich mit etwas zu identifizieren.[1709] Reine Spontaneität müsste dagegen eigentlich immer bewusstlos sein[1710], es sei denn, sie ist eine „Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist" (Fichte). In jedem Fall müsste zwischen Einheitsgrund, Realgrund, und dem Bedingungsgrund empirischer Selbstdeutungen unterschieden werden. Selbst wenn es möglich wäre, den Realgrund von Subjektivität empirisch (etwa neurowissenschaftlich) auszuweisen, bliebe eine religiöse Selbstdeutung notwendig, solange sich das Selbstverständnis von „empirisch" ausgewiesener Subjektivität (was immer man sich darunter vorstellen mag) unterscheidet.

Aus erkenntnistheoretisch-transzendentaler Sicht scheitert ein radikaler transzendentaler Konstruktivismus aber daran, dass das deutende Subjekt mit dem gedeuteten nicht identisch sein kann. Es konstruiert seine Deutungen niemals „für" sich selbst, sondern allenfalls für seine vergangene Wirklichkeit. Zurecht wird die für jede Deutung notwendige Differenz eingeklagt, aber eben nicht mehr überwunden. Dieter Henrichs Analyse des Reflexionsmodells von Selbstbewusstsein hat gezeigt, dass dasjenige Selbstbewusstsein, das sich im Modus der Differenz auf „sich" bezieht, die angebliche Einheit entweder zirkulär immer schon voraussetzen muss, oder „sich" niemals einholen kann. Demgegenüber wird gegenwärtig im Anschluss an Schleiermacher, Novalis und andere gerne auf das Gefühl als eine Art ‚kleines Selbstbewusstsein' verwiesen, das als prä-reflexives Fürsichsein vorausgesetzt werden muss[1711]. Gefühl und Reflexion bilden als *terminus post quem* und *terminus ante quo* die beiden Grenzbegriffe des Selbstbewusstseins. Ein bloß reflektiertes Ich, das nur als objektives Korrelat des intentionalen Bewusstseins zu stehen kommt, wäre kein Ich mehr. Daher kann ich mein eigenes Ergriffen- und Überwältigtsein konstruktivistisch nicht einmal behaupten. Denn zwar ist es so, dass alles inhaltliche Bestimmen, alles Deuten im Sinne der Synthesis sich immer nur auf ein solches etwas, auf ein unterschiedenes intentionales Korrelat beziehen kann und eine minimale Differenz notwendig zu denken ist. Aber damit wird immer nur dessen Ergriffen- und Überwältigtsein behauptet, nicht aber das des deutenden Subjekts.

[1709] Der Begriff des Sich-identifizierens-mit verdient sicherlich größere Aufmerksamkeit als ihm hier zukommen kann. Angemerkt sei nur, dass er ebenso wie der Begriff der Internalisierung ein wie auch immer minimales Fürsichsein bereits voraussetzt, sich daher zwar sozialpsychologische Identität, nicht aber Subjektivität überhaupt mit Hilfe dieser Begriffe herleiten lässt, wie dies teilweise im Anschluss an den symbolischen Interaktionismus im Anschluss an G.H. Mead versucht wird. Vielleicht lässt sich das gesamte Thema der Bedeutsamkeit auch von diesen beiden (in der gegenwärtigen Religionsphilosophie weit unterschätzten) Begriffen der Identifikation-mit-etwas und der Internalisierung-von-etwas aufrollen. Ergänzt man die beiden um den sehr viel mehr beachteten Begriff der Expressivität, erkennt man sofort, dass die Expressivität das Gegenstück der Internalisierung ist und beides Formen des Sich-Idenifizierens-mit-etwas darstellen. Die Expressivität weist eine Nähe zu Ricœurs Symbolbegriff und Mimesis I auf, denn sie expliziert das bereits zu einer Einheit Implizierte und Angeeignete, während die Internalisierung umgekehrt eine Nähe zu Metapher und Textwelt von Mimesis II aufweist, die das zunächst in Differenz Begegnende auf ihre mögliche Einheit, ihren möglichen „analogischen" Zusammenhang befragt, sei es nun etwa die Einheit von Textwelt und Lebenswelt in Mimesis III, oder doch zumindest im eigenen Erleben.

[1710] Das kann man sich schön an G.H. Meads Unterscheidung eines aktiv spontanen „I" und eines gesellschaftlich reflektierten „Me" verdeutlichen, deren Einheit vorausgesetzt ist, ohne einsichtig gemacht werden zu können. Insbesondere die Rede von „Reaktionen" des „I" wäre völlig unverständlich, wenn es tatsächlich rein spontan wäre. Axel Honneth (ders.: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S. 130) bezeichnet des „I" als „Instanz spontaner Reaktionsbildungen", problematisiert aber diese paradoxe Formulierung mit ihrer angeblichen Einheit von „I" und „Me" nicht; sie ist Thema der Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich (Jürgen Habermas: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt: Suhrkamp 1988, S. 187-210; Dieter Henrich: Denken und Selbstsein, Frankfurt: Suhrkamp 2007, S. 143-247).

[1711] Vgl. dazu etwa Manfred Frank: Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt: Suhrkamp 2002.

Das Dilemma kann man auch folgendermaßen formulieren. Entweder man differenziert zwischen deutendem Ich und gedeuteten Mich, dann kann man die Deutung als Konstrukt bzw. Synthesis im engeren Sinne des deutenden Subjekts nachvollziehen. Eine Synthesis beschränkt sich im Aussagegehalt aber immer auf den thematisierten intentionalen Gehalt. Wenn von diesem gesagt wird, er umfasse das ganze „Subjekt" (welches?), dann ist notwendigerweise ein anderes Subjekt gemeint als das deutende. Oder aber ich identifiziere deutendes und gedeutetes Ich, dann aber kann ich die Deutung nicht mehr auf eine Konstruktivität der von mir vollziehbaren Synthesis reduzieren. Eine rein punktuelle Identität könnte gar kein Bewusstsein von „sich" haben und irgendeine Art von Differenz muss impliziert sein. Diese muss aber immer als umfangen und überwunden gedacht werden, beispielsweise vom Gefühl. Es muss daher immer mehr als bloß die konstruierende Synthesis in Anspruch genommen werden, um die Gewissheit einer numerischen Einheit zu verstehen. Dieses Dilemma ist also strukturell bedingt und daher relativ unabhängig von den jeweiligen inhaltlichen Bestimmungen von Subjektivität. Hermeneutisch verstandene Subjektivität bringt hermeneutisch-lebensweltliche Bedingungen als Unvordenkliches in seine Deutungsvollzüge hinein. Wie auch immer das von ihm gedeutete oder bestimmte intentionale Korrelat aussehen mag, es ist doch immer ein bestimmtes oder gedeutetes. Daher transzendieren die für den jeweiligen Deutungsprozess in Anspruch genommenen Bedingungen und Horizonte immer das jeweils tatsächlich gedeutete Korrelat. Aufgrund seiner kreativen Spontaneität ist das Deutende dem Gedeuteten immer uneinholbar voraus, wenn auch die numerische Identität mit unmittelbarer Gewissheit verbunden sein kann, dann aber unverstanden bleiben muss. Die Gewissheit meiner selbst als Ganzheit impliziert daher notwendig inhaltliche Unbestimmtheit, denn bestimmt sind immer nur endliche Teilaspekte, über die jede Deutung als aktualer Deutungsvollzug hinausgehen muss. Es kann aber durchaus empirische Gelegenheiten, Erfahrungen oder Symbolisierungen geben, anhand derer es zu religiöser Erfahrung kommen kann, die den ganzen Menschen umgreift und überwältigt. Das muss den Vollzug des Gewahrwerdens mit umfassen. Daher ist religiöse „Erfahrung" weder eine endliche Erfahrung noch eine Synthesis von etwas im engeren Sinne, denn sie schließt den gesamten Menschen ein und muss darum Erleben oder Ereignis genannt werden. Diese aktuale Einheit umfasst sowohl das Ich als auch dasjenige, an dem diese Einheit erlebt wird, seien es nun ekstatische Naturerlebnisse, intersubjektive Gemeinschaftsphänomene, ästhetische Verschmelzungserfahrungen oder was auch immer. Das oder der Andere, das Nicht-Ich wird in seiner Einheit mit dem Ich erlebt, oder (umgekehrt ausgedrückt) das Ich geht im Erleben auf. Hier hat die Vorstellung von Offenbarung seinen phänomenalen Hintergrund. Wichtig ist aber immer wieder der Hinweis, dass nicht ein Etwas erfahren wird, das sich offenbart. Das aktuale Einheitserleben und Überwältigtwerden wird nicht von etwas überwunden, denn es kann diese Differenz gar nicht setzen, ohne das Einheitserleben schon wieder zu überwinden. Daher ist dies nur die eine Seite der Medaille. Denn diese aktuale Einheit des Erlebens ist höchst fragil und vergänglich. Sobald Zeit vergeht oder sich das Subjekt intentional auf diese seine Zuständlichkeiten bezieht, unterscheidet es zwischen sich als deutenden und sich als gedeuteten. Es unterscheidet aber auch innerhalb des gedeuteten religiösen Erlebens zwischen Ich und Nicht-Ich und kann dieses Nicht-Ich als Gott bzw. Symbolisierungen oder Erscheinungsweisen Gottes verstehen. Ganz in diesem Sinne formuliert beispielsweise Schleiermacher: „Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird."[1712] Die Vorstellungen von Gott und Ich sind in diesem Fall gleichursprünglich. Dabei kann unter „Gott" natürlich kein intentionales Korrelat verstanden werden, sondern lediglich die Faktizität der Selbstgewissheit des Einheitserlebens trotz der Unreduzierbarkeit auf seine Teilmomente. Man kann auch sagen, dass mit „Gott" die zwar wirkliche, dem Menschen aber nicht mögliche Vereinbarkeit der Sachverhalte bezeichnet wird, dass es dem Subjekt entzogene Bedingungen seiner selbst gibt, zu denen durchaus auch biologisch-neuronal realisierte Leiblichkeit und sprachliche Intersubjektivität gehören, die aber immer nur als allenfalls notwendige, niemals aber hinreichende Bedingungen verstanden werden können. Vor allem wird damit angezeigt, dass deren möglicher Zusammenhang in der Generierung des eigenen Selbst zwar als Gewissheit erlebt und deren Teilbedingungen auch argumentativ oder empirisch nachvollzogen werden mögen, sie einzusehen dem Menschen aber gerade nicht möglich ist, weil ihm der Grund seiner Einheit uneinholbar entzogen bleibt. „Gott" behauptet die Faktizität der Selbstgewissheit trotz der strukturell bedingten Uneinsehbarkeit und Uneinholbarkeit, aber den Sachverhalt, dass Bedingungen, die dem Subjekt äußerlich sind, dennoch als Bedingungen des Ureigensten, des Selbst, erlebt werden können. Das Ergebnis dieser Überlegung ist einigermaßen paradox. Denn wenn man von Offenbarung Gottes sprechen will, muss aus einer Differenz heraus konstruiert werden. Wer aber solche Symbolisierungen des Selbsterlebens als bloße Konstrukte kritisiert, kann sie nicht einmal als *Selbst*erleben verstehen.

[1712] Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, hg. von Martin Redeker, Berlin: de Gruyter 1999, § 4,4, S. 30; diese hier angestellten Überlegungen sowie die zum theologischen Realismus insgesamt lehnen sich an Überlegungen von Dietrich Korsch an.

4.7 Der mögliche Beitrag des Bedeutsamkeitsbegriffs für die Religionstheorie

Die genuine Leistung des Bedeutsamkeitsbegriffs für die Religionstheorie liegt darin, den Zusammenhang von Elementen religiösen Erlebens und Deutens zu verdeutlichen, denn es ist die im qualitativen Bewusstsein präsent werdende Bedeutsamkeit, die zur Deutung drängt. Dies gilt sowohl für den Bereich, den Dilthey dem Erleben zuordnet wie auch für den, den er dem (kulturellen) Ausdruck zuordnet. Religiöse Symbolisierungen (Ausdruck) müssen den Anspruch erheben, für Selbstverständnis, Lebenseinstellung und Lebensführung relevant und wichtig zu sein und es sind bedeutsame Ereignisse, Beziehungen usw. (Erleben), die interessieren, nach Deutung verlangen, sie aber auch evozieren.

Deutungen können viele hervorgebracht werden, aber nur wenige erweisen sich als bedeutsam. Und aus der unüberschaubaren Masse verschiedenster Lebensereignisse verlangen doch nur diejenigen nach Ausdeutungen, die als bedeutsam erscheinen (wenn es nicht externe, nicht in den Ereignissen selbst liegende Umstände sind, die solche Deutungen verlangen). Als bedeutsam können etwa diejenigen Deutungen betrachtet werden, die symbolische Erfahrungen provozieren oder Deutungen, in denen sich grundlegende tiefenpsychologische Konflikte und Energien artikulieren; Deutungen, die Wirklichkeit erschließen und zu bewältigen helfen und schließlich auch Deutungen, die das eigene Selbstverständnis strukturieren und organisieren und deswegen dann auch artikulierbar sind und in das unmittelbare Erleben und Selbstverstehen eingehen. Diese Relevanz wird dadurch deutlich, dass bedeutsame Symbolisierungen als expressiv authentische Artikulationen des Welt- und Selbstverstehens rezipiert werden können, die genau deswegen auch unreduzierbar pragmatische Aspekte umfassen, weil dieses neue Welt- und Selbstverstehen immer handlungsleitend ist, indem es orientiert; Präferenzen werden artikuliert und bewertet, je nachdem, wie sehr sich der Einzelne mit ihnen identifizieren kann bzw. wie authentisch sie sind. Religiöse Symbolisierungen sind daher weder neutrale Aussagen über die Welt aus einer distanzierten Beobachterperspektive noch wird hier eine bloße Innerlichkeit ausgedrückt. Es sind nicht die konkreten Einzeldeutungen als solche, sondern ihre Relevanz und Funktion „für“ das Selbstverstehen des Menschen, die ihre Bedeutsamkeit ausmachen. Der Begriff bezeichnet Artikulationen einer metastufigen, wertbesetzten und einzelne Werte generierenden Welt- und Selbstsicht, die im qualitativen Erleben präsent ist und das konkrete einzelne Erleben und Handeln bestimmen kann. Der Bedeutsamkeitsbegriff ist wesentlich auf den Deutungsbegriff bezogen, denn die religiösen Überzeugungen bilden den mitlaufenden und ko-präsenten Horizont, der im Hinblick auf die konkreten Situationen auszudeuten ist. Insofern bezeichnet das Bedeutsame dasjenige, das zu berücksichtigen und auszudeuten ist, wenn sich das Handeln am Selbstverständnis der betreffenden Person orientieren und damit authentischer Ausdruck sein soll. Das gilt nicht für teleologische Modelle von intentionalem Handeln, da hier das Handlungsziel eben unabhängig von bedeutsamen Ereignissen, Personen, Texten usw. entworfen und festgelegt wird und nicht etwa in einem Prozess der reziproken, hermeneutisch zirkulären Fortbestimmung. Sprachliche und andere Symbolisierungen werden bedeutsam genannt, wenn dieser orientierende Horizont unbedingter Überzeugungen annäherungsweise artikuliert wird. Denn „das Unbedingte“ kann niemals selbst direkt thematisiert werden, sondern zeigt sich immer nur anhand von Handlungen und Ereignissen, in denen seine Wirklichkeit symbolisch vergegenwärtigt wird. Natürlich können Menschen, Dinge und Ereignisse nicht nur für Menschen, sondern auch für andere „Ereignisse“ bedeutsam sein, doch auch dann bezeichnen sie eine konstitutive oder wesensbestimmende Funktion „für“ das jeweilige Ereignis, die nur von Menschen erkannt und anerkannt werden kann. In solchen Fällen muss aber (oftmals selbstverständlich) die Relevanz und Wichtigkeit des so konstituierten Ereignisses vorausgesetzt werden, etwa wenn behauptet wird, dass die französische Revolution oder die Spaltung des Atoms durch Otto Hahn bedeutsam waren, weil vorausgesetzt wird, dass der Verlauf der Gegenwartsgeschichte oder die Möglichkeit einer vollständigen Auslöschung der Menschheit wichtig und relevant sind. Die Besonderheit des Begriffs tritt gerade dann hervor, wenn solche Selbstverständlichkeiten schwinden, und es um Bedeutung oder Wichtigkeit „überhaupt“ geht. Das zeigt sich gerade dann, wenn thematisierende Fragestellungen, ihnen entsprechende wissenschaftliche Methoden und philosophische Epistemologien, ganze Paradigmen fraglich werden und neu bestimmt und bewertet werden müssen. Dabei werden freilich gänzlich andere Faktoren ebenfalls eine wichtige Rolle spielen (etwa ökonomische und politische Interessen), doch eben auch dasjenige, was von einer Diskursgemeinschaft als bedeutsam anerkannt wird. Auf diesen auch epistemologisch zunächst völlig ungesicherten Gebieten ist auch der Begriff der Deutung sehr viel angebrachter als derjenige der Interpretation, des Verstehens oder gar des Erkennens, die alle durch eine größere Nähe zum methodologisch reflektierten Verstehen i.w.S. ausgezeichnet sind. Genau deswegen kann man das Proprium des Deutungsbegriffs auch in seiner Affinität zum Begriff der Bedeutsamkeit sehen. Immer dann, wenn es insgesamt keine unbezweifelbaren und gesicherten Grundlagen des Wissens und Handelns, oder auch der Bedeutung gibt, setzen sich pragmatische, direkt auf den Menschen und seine Lebenspraxis bezogene Überzeugungen durch. Heideggers *Sein und Zeit*, aber auch die sprachtheoretischen Überlegungen des späten Wittgenstein und die pragmatistische Wende der Analytischen Philosophie können als Versuche

verstanden werden, genau diese These zur Grundlage unseres Weltumgangs zu machen, letztlich auch des wissenschaftlichen. Es ist das lebensweltliche Selbstverständnis der Sorge, auf das Verstehen und Handeln zurückbezogen sind, denn das inhaltliche Verstehen wird „zunächst und zumeist" nur so erschlossen, aber auch Wert und Wichtigkeit einer Sache nur so verständlich. Welche hoch komplizierten Erkenntnisse die Wissenschaft auch immer liefern mag, immer stellt sich die Frage, was das jetzt „für uns bedeutet", pragmatistisch gesagt, welchen Unterschied das für unser Handeln und Selbstverstehen macht. Um das Unbekannte zu verstehen, müssen Metaphern und Vergleiche verwendet werden, die aus dem Bereich des Bekannten entstammen, doch Relevanz und Wert werden erst verständlich, wenn diese Metaphern der affektiv einschätzbaren und geprägten Lebenswelt entstammen.[1713]

Bedeutsame Symbolisierungen sind nicht Beschreibungen bestimmter Situationen und sie liefern auch keine konkreten Handlungsanweisungen, sondern ermöglichen Orientierungen im umfassendsten Sinne, denn sie bestimmen das Verständnis unseres In-der-Welt-seins grundlegend. Bedeutsame Erlebnisse, Träume, Personen usw. sind solche, die diese grundlegenden Selbstverständnisse prägen oder zum Ausdruck bringen. Immer verbinden sie „deskriptive" und „normative" Elemente in einer Selbst- und Weltdeutung, die orientierende und handlungsrelevante Funktion hat und gleichzeitig als authentischer Ausdruck des Selbstverstehens angesehen werden kann. „Eine neutrale Selbstbeschreibung, wenn sie denn überhaupt möglich ist, könnte für unsere Handlungen nicht folgenreich sein. Auf welche Fragen sollte sie die Antwort geben?"[1714] Eine expressive Kulturtheorie versteht historisch-kulturelle Ereignisse und Produktionen als Artikulationen des Selbstverständnisses, die wiederum für andere Menschen (und Ereignisse) von existenzbestimmender Bedeutung sein können. So versuchen Artikulationen bedeutsame Erlebnisse, Beziehungen oder Einsichten auszudrücken, die ihrerseits meist durch emotionale Reaktionen indiziert werden. Dazu bedienen sich die Artikulationen der kulturell überlieferten Ausdruckformen, die so lange als bedeutsam angesehen werden können, als es ihnen gelingt, entweder (produktionsästhetisch) Selbstverständnisse und bedeutsame Ereignisse auszudrücken oder (rezeptionsästhetisch) Selbstverständnisse und bedeutsame Ereignisse (symbolische Erfahrungen) zu induzieren und auszulösen. Wenn ihnen das nicht mehr gelingt, können sie zwar weiterhin (etwa im Rahmen eines religiösen Dogmensystems) als „wahr" verstanden, affirmiert und sanktioniert werden, doch werden sie kraftlos und es gelingt ihnen nicht mehr, Selbstverständnis und Handeln entscheidend zu beeinflussen. Wenn religiöse Bedeutsamkeiten subjektkonstituierend sind, können sie nicht vom Subjekt verbürgt werden, sondern müssen sich von sich aus als tragend, kraftvoll und „mächtig" erweisen. Die symboltheoretischen Implikationen von Hegels Analyse des unglücklichen Bewusstseins und Heideggers Analyse des Todes(-bewusstseins) erweisen beide den Tod als Krise und Ursprungsort von Bedeutsamkeit. Der Tod bzw. das Todesbewusstsein stellt zum einen eine menschlich nicht mehr zu „synthetisierende", größtmögliche Differenz dar, zu der sich dennoch unausweichlich verhalten und die dennoch symbolisiert werden muss. Er stellt zweitens mit dem Deutungssubjekt auch seine Deutungen in Frage, die letztlich alle „Arbeit gegen den Tod" (Dietrich Korsch) sind. Genau deswegen zeigt sich hier aber auch drittens der ontologische Status religiöser Symbole. „Gott" wirkt als Index menschlicher Endlichkeit (menschlichen Nicht-selbst-Gott-Seins) bedrohlich, als möglicher Hinweis auf die Unverfügbarkeit des Existierens und Deutens angesichts des Todes, die ihrerseits selbst nicht wiederum menschlich konstruiert oder verbürgt wird, als Hoffnungsträger. Weil aber auch der Tod nur als konstruiertes Todesbewusstsein im Leben gegenwärtig ist, gilt gleiches auch für die Symbolisierungen Gottes, deren Zweideutigkeit darin liegt, menschliches Deutungskonstrukt für dasjenige zu sein, was diese ermöglicht. Als solche kann von ihnen nicht gesagt werden, sie lägen jenseits menschlicher Konstruktions- und Deutungsfähigkeiten, sondern nur, dass deren Gehalt sich nicht auf den Bereich menschlicher Deutungskultur und Konstruktivität beschränken muss. Das Todesbewusstsein generiert Bedeutsamkeiten, weil die Unmöglichkeit der Selbstverbürgung gegen aufkommende Verzweiflung die Ungerichtetheit der Angst so zu bewältigen sucht, dass sie in gerichtete Furcht transformiert wird, bzw. Gegenmittel gesucht und erhofft werden. Mangel und Wunsch markieren die praktischen Folgen der Gebrochenheiten des Cogito. Einerseits werden Bedingungselemente ausgemacht, in denen man die Ursache der Angst vermutet und entsprechend macht man andererseits Bedingungselemente aus, von denen man sich Abhilfe verspricht, denen man die Sicherung von Existenz und Identität bzw. Selbstverständnis zutraut. Nur so ist der enge Zusammenhang von Wertsetzung und Selbstverstehen nachvollziehbar, der Sachverhalt also, warum wir über das für uns Wichtigste sprechen müssen, wenn wir verstehen oder darlegen wollen, wer wir sind. Die identitätsstiftende Kraft solcher Personen oder Ereignisse können als wertbesetzte „Fakten"

[1713] Vgl. Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 283ff.

[1714] Joas: Entstehung der Werte, S. 205.

bedeutsam werden, aber auch (etwa im Fall von Mythos, Symbol, Metapher, Erzählung usw.) durch ihre sinnstiftendes und orientierendes Potential bedeutsam sein.

Die Intersubjektivität spielt einmal als kultureller Fundus möglicher Artikulationen eine Rolle, zum anderen aber auch in sozialer Hinsicht für die Expressivität des Einzelnen, der Deutungsangebote angetragen bekommt, sich mit ihnen identifizieren kann oder nicht. Schließlich müssen drittens die entsprechenden Selbstdeutungen auch noch in einem bestimmten Umfang anerkannt werden, um verwirklicht werden zu können. Symbolisierungen werden bedeutsam, wenn sie Selbstverstehen und Handeln und damit das Erleben im umfassendsten Sinne prägen, diese wiederum führen zu immer neuen und besseren Artikulationsversuchen, so dass etwa die Religionsgeschichte als fortwährender Versuch der Prägnanzsteigerung religiöser Symbolisierungen verstanden werden kann. Unwichtiges wird vergessen, Wichtiges herausgestellt und betont, Bedeutsames bewährt sich. Jede relevante Erfahrung revidiert Selbstverständnisse und Wertsetzungen bzw. deren Artikulationen, so dass sich Erleben und Ausdruck in einem permanenten hermeneutischen Zirkel gegenseitig fortbestimmen. „Das Knäuel der Ursachen lässt sich nicht entflechten."[1715] Ausgeschieden werden Überzeugungen, die sich eindeutig falsifizieren lassen, etwa die Überzeugung, den mächtigsten Fruchtbarkeits- oder auch den Kriegsgott beeinflussen zu können. Aber bloße Unwiderlegbarkeit wäre nicht erst geltungstheoretisch unbefriedigend, sondern schon für das empirische Überleben religiöser Symbolisierungen zu wenig, wenn diese nicht Entscheidendes zur Lebensdeutung beitragen könnten. Daher werden sie auch nicht einfach nur vage, sondern zum Teil extrem mehrdeutig und dicht, bis hin zur Dunkelheit und Undurchsichtigkeit, die aber dazu geeignet sein müssen, Projektionen des je eigenen auf sich ziehen zu können. Im Christentum ist diese Vieldeutigkeit besonders anschaulich, weil es Allmacht und Erniedrigung Gottes verbindet und sogar den Tod des eigenen Gottes aus den eigenen Symbolisierungen heraus noch einmal zu deuten versucht, doch müsste auch in diesem Fall der Tod Gottes die eigene Wirklichkeit immer noch besser verständlich machen als etwa die schlichte Annahme der Inexistenz Gottes – und gerade Nietzsche scheint anschaulich für diese Annahme zu sprechen.

Der Blick auf die Geschichte des Bedeutsamkeitsbegriffs hat auf ein bestimmtes Muster hingewiesen, das in den vielfältigen Aspekten seiner Verwendungsweise regelmäßig wiedergekehrt ist, und das man beispielsweise am Gebrauch des Wörtchens „überhaupt" erkennen kann. Bedeutsamkeit meint nicht eine bestimmte Einzelbedeutung, sondern Bedeutung „überhaupt" oder insgesamt. Die Überführung potentieller, aber erst vage erahnter Bedeutung in höhere Bestimmtheit markiert Bedeutsamkeit als Übergangsbereich, deren Wurzeln sich in Vagheit verlieren. Insbesondere im Hinblick auf diejenigen „Ganzheiten", die eben „noch" nicht ganz sind, wie etwa „die" Geschichte oder „das" Leben, zeigt der Bedeutsamkeitsbegriff an, dass die jeweilige Bedeutung noch nicht festgelegt ist, und auch niemals festgelegt werden kann. Das ist vielleicht auch schon deswegen so, weil sie erstens niemals ganz sein können, und sie zweitens selbst niemals bestimmter Teil eines noch umfassenderen Ganzen werden können, wie man im Anschluss an Dilthey vermuten könnte. Auch diese „Ganzheiten" können daher allenfalls symbolisierend antizipiert werden, die Verstehensbemühungen des Verhältnisses bleiben ungesichert, vage und riskant, was durch den Begriff der Deutung angezeigt wird als durch die vergleichbaren Begriffe Interpretation oder Verstehen. Dieser skeptische Vorbehalt ist ein wichtiger kritischer Einspruch und begrenzt Deutungsversuche auf diejenigen Bereiche, in denen sie aus praktischen Gründen unvermeidbar und notwendig sind.

Nachdem wir einige Probleme des Konstruktivismus im letzten Abschnitt bereits aus subjektivitätstheoretisch-transzendentalphilosophischer Sicht angesprochen haben, bleibt nun zu fragen, was der Hinweis der unreduzierbar triadischen Struktur von Erleben, Ausdruck und Verstehen nun für das Problem des Konstruktivismus aus der Sicht hermeneutischer Subjektivität besagt? Zwar ist jede bestimmte Symbolisierung immer Ausdruck eines konstruktiven Bewusstseins, doch deren Fähigkeit der Wirklichkeitserschließung und des Induzierens neuer Erfahrungsräume ist es nicht. So können vermittelte Deutungen Eingang in ein unmittelbares Erleben finden und sich bewähren. Die Rede von einer „Bedeutsamkeitszuweisung" ist also zumindest ungenau, denn etwas kann sich zwar als bedeutsam erweisen und als solches symbolisiert werden. Aber ein Anspruch auf Bedeutsamkeit, wie er beispielsweise mit „Gott" als religiösem Basissymbol verbunden ist, kann sich nur im Lebensvollzug bewähren, oder aber auch nicht. Freilich muss auch dieses Bedeutsamkeitserleben wiederum symbolisiert werden. Doch erfährt dieses konstruktivistische Momento ein zweifaches Gegengewicht. Erstens etabliert zwar die deutende Konstruktion ihrer Form nach die „bloß" synthetisierte Differenz von Ausdruck und Erleben, logischem Subjekt und seiner Prädikation (sowie die Differenz von Deutendem und Gedeutetem), behauptet aber seinem Inhalt wie auch seinem synthetisierenden Vollzug nach gerade seine Einheit. Das Konzept symbolischer Prägnanz behauptet jedenfalls, dass die Einheit des Implizierten und Synthetisierten eine

[1715] Taylor: Quellen des Selbst, S. 366f.

ursprüngliche ist, die nur durch sekundäre Abstraktionen unterschieden werden kann. Zweitens kann sich diese Einheit auch wieder im Erleben zeigen, denn bedeutsame Symbole verheißen die Möglichkeit, die Differenz von Erleben und seinem gedeuteten Ausdruck wiederum in der Unmittelbarkeit des Erlebens zu überwinden.

Die besondere Leistung des Bedeutsamkeitsbegriffs besteht im Hinblick auf einen deutungstheoretischen Religionsbegriff darin, dass er ein wichtiges Gegenmoment zur Konstruktivität von Deutungen darstellt. Was soll überhaupt thematisiert und gedeutet werden? Deutungen setzen etwas voraus, dass der Deutung wert und in seiner Bedeutung explizierbar ist. Egal welche Deutungen entwickelt werden, sie müssen bedeutsam sein oder werden können. Dass sie meist in Formen wie Symbolen oder Metaphern vorliegen liegt unter anderem daran, dass diese Sprachformen gleichzeitig zeigen, was das so gedeutete für den betreffenden heißt, welche Konsequenzen und Relevanzen es für ihn hat, während der Bezug auf den Sprecher im Fall rein begrifflicher Sprache ablösbar ist. Der Bedeutsamkeitsüberschuss kann sowohl im Erleben als auch im Deuten verortet werden, etwa dann, wenn wie im Extremfall mystischer Erlebnisse einschneidende Ereignisse unauslotbar tief und wichtig aufgefasst werden, ohne dass dies in abschließende Deutungen überführt werden könnte. Doch gibt es auch Mythen, Symbole, Träume, Erzählungen, deren Bedeutsamkeitsüberschuss dahingehend verdeutlicht werden kann, dass sie das Potential in sich tragen, noch unerschlossene und neue Bereiche des Lebens und Erlebens deuten zu können. Die übergeordnete Aufgabe innerhalb der gegenseitigen Komplementarität von Erleben und Deuten besteht daher in der jeweiligen Zuordnung in Form von Einzeldeutungen. Natürlich stehen nicht alle Erlebnisse oder alle denkbaren Symbolisierungen unter diesem Deutungsimperativ. Die notwendige Selektion wird anhand der jeweiligen Affektgeladenheit vorgenommen. Denn diese indiziert einerseits, dass es sich bei dem betreffenden Symbol bzw. dem betreffenden Erleben um etwas handelt, das in signifikanter Weise mit dem Selbstverständnis zu tun hat und es verheißt andererseits, dass eine Ausdeutung mit einem erhellenden und orientierenden Effekt verbunden ist.

Paul Ricœur hat verschiedene Aspekte des Bedeutsamkeitsbegriffs auf erhellende Art und Weise untersucht und so tiefenpsychologische, pragmatische, biographische Aspekte von Symbolen, Metaphern und Erzählungen analysiert. Seine Mimesiskonzeption zeigt auf, wie die Lebenswelt des Lesers einerseits, und die Textwelt (bzw. allgemeiner gesagt: die Welt der Symbolisierungen und Ausdrucksgestalten) anderseits aufeinander bezogen sind, aber eben auch unreduzierbar unterschieden bleiben. Die Unterscheidung von Mimesis I und Mimesis III zeigt neben dem Effekt von Mimesis II aber auch, dass der hermeneutische Zirkel eine Spirale mit Bestimmtheits- und Seinsgewinn ist. In Mimesis II bleibt ein unabgegoltener Rest, der noch nicht umgesetzt, angeeignet und ins eigene Selbstverstehen integriert wurde. So kann ein Einspruch formuliert werden, eine Störung, aber auch ein die Selbstdeutung befeuerndes Element, das durch seine Sinnmöglichkeiten Weltzugänge verheißt. Optimistischer als dies etwa bei Hans Blumenberg der Fall ist kann er auf die Möglichkeit einer zweiten Naivität hoffen, die auch trotz der in einer ersten kopernikanischen Wende anerkannten eigenen Konstruktivität und auch noch in Anbetracht des narzisstischen Wunsches eine *Hermeneutik des Vertrauens* angesichts des notwendigen Verdachtes wagt. Gerade auch für die Pädagogik hat das die wichtige Folge, dass die zweite und damit kritische Naivität der früheren Generation die erste Naivität der folgenden sein wird. Das ermöglicht einen Zugang zu symbolischen Ressourcen, der von großer Wichtigkeit für Weltvertrauen und Lebensbewältigung ist, stellt aber auch vor die immer wieder aufs Neue durchzuführende Aufgabe, einer auch methodisch durchzuführenden Selbstkritik und *Hermeneutik des Verdachts*, bei der vor allem das prinzipielle Verhältnis von erkenntnistheoretischer Konstruktivität des Deutens (Ausdruck) und hermeneutischer Sinnerfüllung des Bedeutsamkeitsgeschehens in der Unmittelbarkeit des Erlebens ins Verhältnis zu setzen sind.

5. Bibliographie

Günter Abel: Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin: de Gruyter 1984

ders.: Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt: Suhrkamp 1993

ders.: Sprache, Zeichen, Interpretation, Frankfurt: Suhrkamp 1999

ders.: Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt: Suhrkamp 2004

Meyer H. Abrams: Spiegel und Lampe. Die romantische Theorie und die Tradition der Kritik, München: Fink 1978

Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. I. Teil, Wien: Bauer 1811

Hans Adler: Die Prägnanz des Dunklen.Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder, Hamburg: Meiner 1990

William P. Alston: Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca/NY: Cornell University Press 1991

Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp 1973

Erich Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern: Francke 1946

ders.: Dante als Dichter der irdischen Welt, Berlin: de Gruyter 2001

Gaston Bachelard: La poétique de l'espace, Paris: Les Presses Universitaires de France 1957, deutsch ders.: Die Poetik des Raums, Frankfurt: Suhrkamp 1975

Owen Barfield: Poetic Diction. A Study in Meaning (1928), London: Faber and Faber 1952

Ulrich Barth: Gott - die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher, in Joachim Ringleben (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin: de Gruyter 1991, vor allem S. 116-128

ders.: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen der ‚Glaubenslehre'. Eine Replik auf K. Cramers Schleiermacher-Studie, in ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 329-352

ders: Religion in der Moderne, Tübingen: Mohr Siebeck 2003

ders.: Was heißt ‚Vernunft der Religion'? Subjektsphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher, in Jörg Lauster (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 189-215.

ders.: Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie. Werkgeschichtliche Zugangsbetrachtungen, in Jörg Lauster u.a. (Hgg.): Rudolf Otto. Theologie, Religionsphilosophie, Religionsgeschichte, Berlin: de Gruyter 2014, S. 37-57

Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik, hg. von Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner 2007, § 218, S. 193

ders.: Metaphysica/Metaphysik, hg. von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Canstatt: Fommann-Holzboog 2011

Monroe C. Beardsley: Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism, New York: Hartcourt, Brace and World Inc. 1958

ders.: The Metaphorical Twist, in: Philosophy and Phenomenological Research 22 (1962), S. 293-307

Emile Benveniste: Problemes de linguistique générale, Paris: Gallimar 1966; deutsch ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München: List 1974

Isaiah Berlin: Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas, New York: Viking 1976

Georg W. Bertram: Das Denken der Sprache in Heideggers „Sein und Zeit", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 26. Jg. (2001), Heft 3, S. 177-198

Hendrik Birus: Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in ders. (Hg.): Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982, S. 15-58

Max Black: Modells and Metaphors. Studies in Language and Philosophy, Ithaca: Cornell University Press 1962

ders.: Die Metapher, in Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher, S. 55-79

Martin Blankenburg: Art. „Physiognomik, Physiognomie“, in: HWP, Bd. 7, Sp. 955-963

Hans Blumenberg: Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Kiel 1950)

ders.: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel, Poetik und Hermeneutik, Bd. IV, München: Fink 1971

ders.: Arbeit am Mythos, Frankfurt: Suhrkamp 1979

ders.: Sinnlosigkeitsverdacht, in ders.: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 57-62

ders.: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt: Suhrkamp 1979

ders.: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt: Suhrkamp 1981

ders.: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt: Suhrkamp 1981

ders.: Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie, in ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart: Reclam 1981

ders.: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt: Suhrkamp 1998

ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt: Suhrkamp 2001

Herbert Blumer: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus, in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag 1973, S. 80-146

August Boeckh: Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, hg. von Ernst Bartuscheck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966

Otto Friedrich Bollnow: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart: Kohlhammer 1967

ders.: Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 30. Jg. (1976), S. 167-189 und S. 389-412

Robert Brandom: Heideggers Kategorien in ‚Sein und Zeit’, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45/4 (1997), S. 531-549

Anton Bucher: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen, St. Ottilien: Eos Verlag 1990

Markus Buntfuß: Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin: de Gruyter 1997

ders.: Die Erscheinungsform des Christentums. Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheologie bei Herder, Wackenroder und De Wette, Berlin: de Gruyter 2004

Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1953

ders.: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken (1925), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964

ders.: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1954

ders.: Wesen und Wirklichkeit des Symbolbegriffs, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977

ders.: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt: Fischer 1990

Johann Martin Chladenius: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, in Hans-Georg Gadamer/Gottfried Boehm (Hgg.): Seminar Philosophische Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp 1979, S. 69-79

Konrad Cramer: Art. „Erleben, Erlebnis“, in HWP, Bd. 2, Sp. 703ff

Friedrich Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Berlin: Leske 1810

der.: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, zweite Auflage (1819), S. Berlin: Leske 1819

Don Cuppitt: Taking Leave of God, London: SCM Press 1980

Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen: Francke 1993

Ingolf U. Dalferth (Hg.): Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München: Kaiser 1974

ders.: Kombinatorische Theologie, Freiburg: Herder 1991

ders.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 2003

ders.; Radikale Theologie (ThLZ. F 23), Leipizig: Evangelische Verlagsanstalt 2010

Christian Danz: Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer, in Dietrich Korsch (Hg.): Der Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 201-228.

ders.: Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin: de Gruyter 2000

Bernhard Debatin: Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung, Berlin: de Gruyter 1995

Hermann Deuser: Gottes Poesie oder Anschauung des Unbedingten? Semiotische Religionsphilosophie bei C.S. Peirce und P. Tillich, in Christian Danz (Hg.): Das Symbol als Sprache der Religion, Wien: Lit Verlag 2006, S. 117-134

ders.: Religionsphilosophie, Berlin: de Gruyter 2009

John Dewey: Die Elementareinheit des Verhaltens, in ders.: Philosophie und Zivilisation, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S. 230-244

Thorsten Dietz: Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen: Mohr Siebeck 2009

Wilhelm Dilthey: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, GS V, Leipzig/Stuttgart: Teubner1968

ders.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, Leipzig/Stuttgart: Teubner 1965

ders.: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1985

Morris N. Eagle: Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung, München/Wien: Tyrolia 1988

Gerhard Ebeling: Schlechtabhängiges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewusstsein, in ders.: Wort und Glaube Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 1975

Umberto Eco: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt: Suhrkamp 1973

Johann Samuel Ersch/Johann Gottfried Gruber: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Erste Section, 8. Teil, Leipzig: Brockhaus 1822, S. 317

Jeanne Evans: Paul Ricœur's Hermeneutics oft he Imagination, New York: Lang 1995

Hildegard Feick: Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit', Tübingen: Niemeyer 1964

Ferdinand Fellmann: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek: Rowohlt 1991

Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums, in: GW V, hg. von Werner Schuffenhuber u.a., Berlin: Akademie Verlag 1984

Günter Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt: Athenäum 1988

David H. Finkelstein: Expression and the Inner, Harvard: University Press 2003

James Foder: Christian Hermeneutics. Paul Ricœur and the Refiguiring of Theology, Oxford: Clarendon Press 1995

Manfred Frank: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt: Suhrkamp 1977

ders.: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp 1991

ders.: Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt: Suhrkamp 2002

Harry G. Frankfurt: Willensfreiheit und der Begriff der Person, in Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz Athenäum 1991, S. 287-302

Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (100) 1892, S. 25-50

Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Tradition, Frankfurt: Suhrkamp 1964

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 1986

Arnold Gehlen: Der Mensch, Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978,

Carl Friedrich Gethmann: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn: Bouvier 1974

Sam Glucksberg: How Metaphors Create Categories – Quickly, in Raymond W. Gibbs (Hg.): Cambridge Handbook of Metaphor and Thought, Cambridge: University Press 2008, S. 67-83

Johann Wolfgang von Goethe: Über die Gegenstände der bildenden Kunst (1797), Weimarer Ausgabe, Bd. 1, Weimar: Böhlau 1887ff

ders.: Philostrats Gemählde. Nachträgliches. WA 49, I. Abt. Weimar: Böhlau 1898

ders.: Die Leiden des jungen Werthers, in: Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 6, hg. von Erich Trunz, München Beck 1982

Jean Grondin: Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik, in Werner G. Jacobs (Hg.): Zeit und Freiheit. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Budapest: Ketef 1999, S. 65-72

Charles B. Guignon: Heidegger, der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie. Heidegger - gegen die Erkenntnistheorie ins Feld gefiihrt, in Sturmä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 458-469

Arseni Gulyga: Johann Gottfried Herder. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt: Röderberg 1978

Jürgen Habermas: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Rüdiger Bubner/Konrad Cramer (Hgg.): Hermeneutik und Dialektik. Bd. 1: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte, FS für Hans-Georg Gadamer, Tübingen: Mohr Siebeck 1970, S. 73-104

ders.: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in ders.: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt: Suhrkamp 1988, S. 187-210

Johann Georg Hamann: Aesthetica. Sämtliche Werke Bd. 2. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Joseph Nadler, Wien: Herder 1950

Johannes Hartl: Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache, Berlin: Lit Verlag 2008

John Haugeland: Dasein's Disclosedness, in: Southern Journal of Philosophy 28 (1998), S. 51-73

Anselm Haverkamp (Hg.): Theorie der Metapher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. XII, hg. von Eva Moldenhauer, Frankfurt: Suhrkamp 1970

ders.: Phänomenologie des Geistes, Hamburg: Meiner 1988

Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer 1993

ders.: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt: Vittorio Klostermann 1973

ders.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Gesamtausgabe Bd. 20, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1979

Felix Heidenreich: Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, München/Paderborn: Fink 2005

Paul Henle: Metaphor, in Paul Henle (Hg.): Language, Thought and Culture, Ann Archor: University of Michigan Press 1958

Dieter Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht Tübingen: Mohr Siebeck 1967

ders.: Selbstverhältnisse, Stuttgart: Reclam 1982

ders.: Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt: Suhrkamp 1982

ders.: Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn, in: Dietrich Korsch/Jörg Dierken (Hg.) Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 211-231

ders.: Denken und Selbstsein, Frankfurt: Suhrkamp 2007

Johann Gottfried Herder: Werke, hg. von Ulrich Gaier u.a., Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1985

ders.: Kalligone, in ders.: Werke in zehn Bänden, hg. von Hans Dietrich Irmscher u.a., Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792 – 1800, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1998, S. 642-964

Friedrich Wilhelm von Herrmann: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie', Frankfurt: Klostermann 1994

Marcus B. Hester: The Meaning of Poetic Metaphor, Den Haag: de Gruyter Mouton 1967

Louis Hjelmslev: Essais linguistiques, Kopenhagen: Linguistischer Zirkel 1959; deutsch unter ders.: Aufsätze zur Sprachwissenschaft, Stuttgart: Klett 1974

E.T.H. Hoffmann: Der neue Gutsherr, in Sämtliche Werke 1814-1818, Die Elixiere des Teufels, Band 2/2, hg. von Hartmut Steinecke, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1988

Veronika Hoffmann: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfilder: Matthias Grünewald Verlag 2007

Wolfram Hogrebe: Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen, Frankfurt: Suhrkamp 1992

Helmut Holzhey/Wolfgang Röd: Die Geschichte des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, Bd. 2 (Geschichte der Philosophie Bd. XII), München: Beck 2004

Axel Honneth: Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse, in ders.: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt: Suhrkamp 2003, S. 138-161

Jochen Hörisch: Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien, München: Hanser 2009

John Hospers: Meaning and Truth in the Arts, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1948

Kurt Hübner: Die Wahrheit des Mythos, München: Beck 1985

Wilhelm von Humboldt: Über das vergleichende Sprachstudium (1820), in: Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Flitner, Bd. 3: Schriften zur Sprachphilosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963

Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hamburg: Meiner 2007

Axel Hutter: Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard, in Jochem Hennigfeld (Hg.): Kierkegaard und Schelling. Angst, Freiheit und Wirklichkeit, Berlin: de Gruyter 2003, S. 117-132

Don Ihde: Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur, Evanston: Northwestern University Press 1971

Hans Ineichen: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1975

Hans Dietrich Irmscher: Grundzüge der Hermeneutik Herders, in Johann Gottfried Maltusch (Hg.): Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder, Bückeburg: Grimme 1973

William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten/Freiburg im Breisgau: Walter 1979

ders.: Pragmatismus und radikaler Empirismus, Frankfurt: Suhrkamp 2006

Domenico Jervolino: The Cogito and Hermeneutics. The Question of Subject in Ricœur, Dordrecht: Kluwer 1990

Hans Joas: Die Entstehung der Werte, Frankfurt: Suhrkamp 1997

ders.: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg: Herder 2004

Hans Jonas: Von Kopernikus zu Newton. Aus den Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes, in ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt: Suhrkamp 1992, S. 103-127

Hugh O. Jones: Die Logik theologischer Perspektive. Eine sprachanalytische Untersuchung, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1985

James W. Jones: Contemporary Psychoanalysis and Religion, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1991

Matthias Jung: Dilthey zur Einführung, Hamburg: Junius 1996

ders.: Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg/München: Alber 1999

ders.: Religiöse Erfahrung. Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs, in Michael Moxter/Hermann Deuser (Hgg.): Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Positionen, Würzburg: Echter 2000, S. 135-149

ders.: Hermeneutik zur Einführung, Hamburg: Junius 2002

ders.: Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin: de Gruyter 2009

Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten, hg. von Klaus Reich, Hamburg: Meiner 1959

ders.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg: Meiner 1990

Susanne Kaul: Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur, München: Fink 2003

Robert Kearney: The Wake of Imagination. Ideas of Creativity in Western Culture, London: Routledge 1988

Hans Georg Kemper: Gott als Mensch - Mensch als Gott. Hamann und Herder, in Oswald Bayer (Hg.): Johann Georg Hamann. Der hellste Kopf seiner Zeit. Tübingen: Mohr Siebeck 1998, S. 156-189

Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, übersetzt von Emanuel Hirsch (Gesammelte Werke 24/25), Gütersloh 1995

David E. Klemm: The Hermeneutical Theory of Paul Ricœur. A Constructive Analysis, Lewisburg: Bucknill University Press 1983

Dietrich Korsch: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen: Mohr Siebeck 1997

ders.: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen: Mohr Siebeck 2000

ders.: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen: Mohr Siebeck 2005

Rolf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007

Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt: Suhrkamp 1980

Lothar Krappmann: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart: Klett Cotta 1982

Guido Kreis: Cassirer und die Formen des Geistes, Frankfurt: Suhrkamp 2010

Martina Kumlehn: Geöffnete Augen, gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik, Berlin: de Gruyter 2007

Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993

Susanne K. Langer: Philosophy in a New Key, New York: MacMillian 1951; dt. Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt: Fischer 1965

Jörg Lauster: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005

Cristina Lafont: Die Rolle der Sprache in ‚Sein und Zeit', in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 47 (1993), Heft 1, S. 41-59

dies.: Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Frankfurt: Suhrkamp 1994

Theodor Marius van Leeuwen: The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur, Amsterdam: Rodopi 1981

Gotthold Wilhelm Ephraim Leibniz: Metaphysische Abhandlung, in ders.: Kleine Schriften, hg. von Hans Heinz Holz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965

ders.: Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand, Hamburg: Meiner 1996

ders.: Monadologie und andere metaphysische Schriften, hg. von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Meiner 2002

Brian Leiter: The Hermeneutics of Suspicion. Recovering Marx, Nietzsche, and Freud, in ders.: The Future of Philosophy, Oxford: University Press 2004, S. 74-105

Hans Lenk: Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie13 (1988), S. 69-78

ders.: Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze, Frankfurt: Suhrkamp 1993

ders., Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, Frankfurt: Suhrkamp 1995

ders.: Schemaspiele. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte, Frankfurt: Suhrkamp 1995.

Gotthold Ephraim Lessing: Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und der Dichtung, in: Werke, Bd. 6, hg. von Herbert G. Göpfert u.a., München: Hanser 1974

Jasper Liptow: Zur Rolle der Sprache in Sein und Zeit, in Barbara Merker (Hg.): Verstehen bei Brandom und Heidegger, Hamburg: Meiner 2009, S. 27-46

Konrad Lorenz und Jürgen Mittelstrass: Die Hintergehbarkeit der Sprache, in: Kantstudien 58 (1967), S. 187-209

Hermann Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie (1856-1864) Nachdruck Leipzig: Meiner 1923ff

Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt: Suhrkamp 1985

Walter J. Lowe: The Coherence of Ricœur, in: The Journal of Religion 61 (1981), S. 384-402

Kasper Lysemos: Metafor som dialektisk proceslogik. Overvejelser under anknytning til Cassirer og Blumenberg, in: Res cogitans 2006, vol. 3, S. 106-141

Rudolf A. Makkreel: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1991

ders.: Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft, Paderborn: Schöningh 1997

Gabriel Marcel: Le monde cassé, Paris: Gallimard 1933

ders.: Schöpferische Treue, München: Schöningh 1963

Odo Marquard: Entlastung vom Absoluten. In memoriam, in Hermann Timm (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt: Suhrkamp 1999, S. 17-27

Jens Mattern: Paul Ricœur zur Einführung, Hamburg: Junius 1996

Earl MacCormack: A Cognitive Theory of Metaphor, Cambridge/Mass.: MIT Press 1985

Alaister MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt: Suhrkamp 1995

Georg Friedrich Meier: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle: Hemmerde 1757 (Repr. Düsseldorf: Stern 1965)

Barbara Merker: Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit, in Hermann Timm (Hg.): Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt: Suhrkamp 1999, S. 68-98

Barbara Merker (Hg.): Verstehen bei Brandom und Heidegger, Hamburg: Meiner 2009

Hermann Josef Meurer: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols ‚Gottesherrschaft/Reich Gottes“, Bodenheim: Philo 1997

Norbert Meuter: Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur, Stuttgart: Verlag für Wissenschaft und Forschung 1995

ders.: Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur, München: Fink 2006

Michael Meyer-Blanck: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach: CMZ Verlag 2002

Eugène Minkowski: Vers une cosmologie, Paris: Aubier 1936

Michael Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen; Mohr Siebeck 2000

Oliver Müller: Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie, Paderborn: Mentis 2005

Jean Nabert: L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale, hg. von Paul Ricœur, Paris: Presses Universitaire de France 1994

Thomas Nagel: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz 1991, S. 261-275

Humberto Nagera (Hg.): Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung, Frankfurt: Fischer 1974

Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. Kritische Studienausgabe (KSA) Bd. 1, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter 1988

Heribert Maria Nobis: Art. „Buch der Natur", in HWP, Bd. 1, Sp. 957-959

Guy Oakes: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre, in Gerhard Wagner (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, Frankfurt: Suhrkamp 1994, S. 146-166

Mark Okrent: Equipment, World, and Language, in: Inquiry 45 (2002), S. 195-204

Stefan Orth: Das verwundete Cogito. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg: Herder 1999

Viktor Pelewin: Generation „P", aus dem Russischen von Andreas Tretner, Berlin: Verlag Volk und Welt 1999

Romano Pocai: Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933, Frieburg/München: Alber 1996

Götz Pochat: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft, Köln: DuMont 1983

Matthias Johannes Raden: Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricœurs, Frankfurt: Lit Verlag 1988

Ulrik Houlind Rasmussen: Metaforiseret kosmologi - eller hvordan Kopernikus stillede et metaforisk potentiale til rådighed for det moderne menneskes selvforståelse, in: Slagmark 47 (2006), S. 81-99

Thomas Rentsch: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart: Klett-Cotta 1985

Heinrich Rickert: Die Grenzen naturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen 1902; dritte und vierte, verbesserte und ergänzte Auflage Tübingen: Mohr Siebeck 1921

ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, zweite Auflage Tübingen: Mohr Siebeck 1915

Paul Ricœur: Husserl. An Analysis of his Phenomenology, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967

ders.: Die Fehlbarkeit des Menschen (Phänomenologie der Schuld I), Freiburg/München: Alber 1971

der.: Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld II), Freiburg/München: Alber 1971

ders.: Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen I), München: Kösel 1973

ders.: Hermeneutik und Psychoanalyse (Der Konflikt der Interpretationen II), München: Kösel 1973

ders.: Geschichte und Wahrheit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick, München: List 1974

ders./Eberhard Jüngel (Hgg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Kaiser 1974

ders.: Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning, Texas: Christian University Press 1976

ders.: Gabriel Marcel et la Phénomenologie, in Jeanne Parain-Vial (Hg.): Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchâtel: La Boconniere 1976

ders.: Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation, Cambridge: University Press 1981

ders.: Die lebendige Metapher, vom Verfasser zur Übersetzung bearbeitet und mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München: Fink 1986

ders.: Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung, München: Fink 1988

der.: Zeit und Ezählung II. Zeit und literarische Erzählung, München: Fink 1989

ders.: Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit, München: Fink 1991

ders.: Gott nennen (1977), in ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), Hamburg: Meiner 2005, S. 153-182

ders.: Poetik und Symbolik, in Hans Peter Dürr (Hg.): Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt: Suhrkamp 1984

ders.: Das Selbst als ein Anderer, aus dem Französischen von Jean Greisch, München: Fink 1996

der.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), Hamburg: Meiner 2005

ders.: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg. von Veronika Hoffmann, München: Alber 2008

ders.: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt: Suhrkamp 1996

ders.: Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960-1969), ausgewählt, hg. und eingeleitet von Daniel Creutz und Hans-Helmuth Gander, Freiburg/München: Alber 2010

Ivor Armstrong Richards: Philosophy of Rhetoric, Oxford: University Press (1936) 1971

Joachim Ringleben: Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos, in Oswald Bayer (Hg.): Johann Georg Hamann. Der hellste Kopf seiner Zeit, Tübingen: Attempto 1998, S. 28-50

Albrecht Ritschl: Theologie und Metaphysik, Bonn: Bouvier 1881, in ders.: Kleine Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Sekundärliteratur zu Albrecht Ritschl neu herausgegeben von Frank Hofmann, Waltrop: Spenner 1999, S. 66-142

ders.: Rechtfertigung und Versöhnung, Band III: Die positive Entwickelung der Lehre, 3. Auflage, Bonn: Marcus 1888

Joachim Ritter u.a. (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Basel: Schwabe 1971-2007

Frithjof Rodi: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik, Stuttgart: Kohlhammer 1969

ders.: Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt: Suhrkamp 1990

ders.: Befremdlichkeit und Bedeutsamkeit, in Gerhard Rupp (Hg.): Was leisten die Geisteswissenschaften für die Zukunft? Beiträge zum Modellversuch Geisteswissenschaftliches Studium fundamentale an der Ruhr-Universität, Bochum: Brockmeyer 1992, S. 93-109

Ders.: Bezugspunkt Goethe. Bild-Metamorphose und ‚Bedeutsamkeit', in ders.: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 85-106

Eckart Rolf: Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin: de Gruyter 2005

ders.: Symboltheorien. Der Symbolbegriff im Theoriekontext, Berlin: de Gruyter 2006

Thomas Rolf: Artikel „Tiefe", in Rolf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007

Richard Rorty: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, in Peter Bieri (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz 1997, S. 93-120; original erschienen als Richard Rorty: Mind-Body Identity, Privacy and Categories, in: Review of Metaphysics 19 (1965), S. 24-54

Hartmut Rosa: Personale Identität und soziale Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt: Campus 1998

Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen: Mohr Siebeck 1930

ders.: Geschichtsphilosophie, in: Alfred Baeumler u.a. (Hgg.): Handbuch der Philosophie. München: Oldenbourg 1934, S. 3-150

ders.: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1954

ders.: Philosophische Anthropologie, Bonn: Bouvier 1964

ders.: Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, Bonn: Bouvier 1966

ders.: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München: Oldenbourg 1965

ders.: Probleme der Kulturanthropologie, Bonn: Bouvier 1965

ders.: Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, hg. von Wilhelm Perpeet, Bonn: Bouvier 1979

Gilbert Ryle: Der Begriff des Geistes (1949), Stuttgart: Reclam 1969

Oliver Sacks: Migräne. Evolution eines häufigen Leidens, Stuttgart: Kohlhammer 1985

Johannes Saltzwedel: Das Gesicht der Welt. Physiognomisches Denken in der Goethezeit, München: Fink 1993

Walther Sänge: Kant und Herder. Über das Angenehme, Gute und Schöne, Halle: Sacks 1906

Hartmut von Sass: Aspekte sehen und religiöser Glaube, in: Zwischen den Zeichen. Ingolf U. Dalferth zum 60. Geburtstag (Hermeneutische Blätter 1/2 [2008]), S. 262-273

Ferdinand de Saussure: Cours de linguistiqwue générale, Paris: Edition critique Tullio de Mauro 1973, deutsch ders.: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter 1967

Helge Schalk: Umberto Eco und das Problem der Interpretation. Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik, Würzburg: Königshausen und Neumann 2000

Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, hg. von Michael S. Frings, Bern und München: Francke 1976

Arnulf von Scheliha: Der Glaube an die göttliche Vorsehung, Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1998

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, SW II/l, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta 1856

August Wilhelm Schlegel: Geschichte der romantischen Literatur (1803), in: Kritische Schriften und Briefe, Bd. 4, hg. von Ernst Lohner, Stuttgart: Kohlhammer 1963

Friedrich Schleiermacher: Psychologie, in ders.: Sämtliche Werke, Bd. III, 4/6, Berlin: Reimer 1862

ders.: Ästhetik, hg. von Rudolf Odebrecht, Berlin: de Gruyter 1931

ders.: Hermeneutik, hg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg: Winter 1974

ders.: Hermeneutik und Kritik, hg. von Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp 1977

ders.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von Günter Meckenstock, Berlin: de Gruyter 1999

ders.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. von Martin Redeker, Berlin: de Gruyter 1999

Hans Hermann Schmid: Heidegger und Gilbert Ryle. Das gemeinsame Anliegen von Sein und Zeit und Ryles Begriff des Geistes, in Sturmä (Hg.): Heidegger Handbuch, S. 455-458

Georg Schöffel: Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder, Oppladen: Westdeutscher Verlag 1987

Günther Scholz: Hermeneutik und Ethik, Frankfurt: Suhrkamp 1988

ders.: Der Weg zum Kunstsystem des deutschen Idealismus, in: Walter Jaeschke/Helmut Holzhey (Hg.): Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805), Hamburg: Meiner 1990, S. 12-29

ders.: Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie, in ders.: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Frankfurt: Suhrkamp 1991, S. 254-268

Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Buch 3, § 48; in: Sämtliche Werke. Bd. 1, München 1911

ders.: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in: Sämtliche Werke, Bd. 1, hg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus 1947

ders.: Parerga und Paralipomena, in: Sämtliche Werke V, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967

Hermann Schrödter: Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie, Altenberge 1987

Karl: Simms: Paul Ricœur (Routledge Critical Thinkers), London: Routledge 2003

Dieter Sinn: Artikel „Bedeutsamkeit“ in: Joachim Ritter u.a. (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh) Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972, Sp. 757

Janet M. Soskice: Metaphor and Religious Language, Oxford: University Press 1985

Heinrich Springmeyer: Herders Lehre vom Natur-Schönen, Jena: Diederichs 1929

Darja Simone Springstübe: Der Symbolbegriff Paul Ricœurs. Eine Interpretation, Saarbrücken: Müller 2007

Heinrich Steffens: Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben, Band 4, Breslau: Josef Mar und Komp. 1841

Werner Stegmaier: Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 1992

ders.: Philosophie der Orientierung, Berlin: de Gruyter 2008

Michael Steinmann: Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger, Tübingen: Mohr Siebeck 2008

David Stewart: The Hermeneutics of Suspicion, in: Journal of Literature and Theology 3 (1989), S. 296-307

Dan R. Stiver: Theology after Ricœur. New Directions in Hermeneuical Theology, Louisville: Westminster John Knox Press 2001

Philipp Stoellger: Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz, in Dietrich Korsch (Hg.): Die Prägnanz in der Religion und der Kultur, Tübingen Mohr Siebeck 2000, S. 100-138

ders.: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen: Mohr Siebeck 2000

ders.: Passivität aus Passion. Problemgeschichte einer ‚categoria non grata’, Tübingen: Mohr Siebeck 2005

ders.: Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktionistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibungen, in Andreas Klein/Ulrich H.J. Körtner (Hgg.): Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für due Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011, S. 93-128

ders.: Gottesdeutung und Gottes Deutung. Deutung als Leitmedium und Deutungstheorie als Pneumatologie, in Jörg Lauster u.a. (Hg.): Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig: EVA 2014, S. 25-43

ders.: Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs, in ders. (Hg.): Deutungsmacht. Religion und beliefsystems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 431-523

Christian Strub: Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten, sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/München: Alber 1991

Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt: Suhrkamp 1994

ders.: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt: Suhrkamp 2002

ders.: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt: Suhrkamp 2009

Dieter Thomä (Hg.): Heidegger Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart: Metzler 2013

Udo Tietz: Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht, Berlin: Akademie 1995

Paul Tillich: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1986

Markus Tomberg: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricœur, Stuttgart: Königshausen und Neumann 2001

Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt: Suhrkamp 1979

ders.: Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie, München: Beck 2003

ders.: Anthropologie statt Metaphysik, München: Beck 2010

Colin Murray Turbayne: The Myth of Metaphor, Yale: University Press 1962

Henry Isaac Venema: Identifiying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Riœur, Albany/N.Y.: State University Press 2000

Helmut Vetter: Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer, Frankfurt: Lang 2007

Owe Vikström: Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricœurs bibelhermeneutik, Åbo: Akademis Förlag 2000

Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh: Mohn 1974

Herribert Wahl: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg: Herder 1994

Elmar Waibl u.a. (Hgg.): Dictionary of Philosopical Terms/Wörterbuch philosophischer Fachbegriffe, (Bd. 1 German-English, Wien: Facultas 2011

Bernhard Waldenfels: Paul Ricœur. Umwege der Deutung, in ders.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt: Suhrkamp 1987, S. 266-334

Rüdiger Welter: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München: Fink 1986

Franz Josef Wetz: Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg: Junius 1993

ders.: Lebenswelt und Weltall. Eine Hermeneutik der unabweislichen Fragen, Stuttgart: Neske 1993

ders.: Hans Blumenberg zur Einführung (2., überarbeitete Auflage), Hamburg: Junius 2004

Erin White: Between Suspicion and Hope. Paul Ricœurs Vital Hermeneutics, in: Journal of Literature and Theology, 5 (1991), S. 311-321

Wolfgang Wieland: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982

Marcus Willaschek (Hg.): Realismus, Paderborn: Schöningh 2000

Wilhelm Windelband: Präludien. Bd. 2, erweiterte 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck 1911

Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt: Suhrkamp 1986

ders.: Tractatus logico philosophicus. Logisch-philosophischer Traktat, Frankfurt: Suhrkamp 2003

Dan Zahavi: Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht: Kluwer 1996

ders.: Husserls Phänomenologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2009

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit erkläre ich, dass die Dissertation von mir selbstständig angefertigt wurde und alle von mir genutzten Hilfsmittel angegeben wurden. Ich erkläre, dass die wörtlichen oder dem Sinne nach anderen Veröffentlichungen entnommenen Stellen von mir kenntlich gemacht wurden.

Datum, Unterschrift

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich mich bisher keiner weiteren Doktorprüfung unterzogen habe. Ich habe die Dissertation in der gegenwärtigen oder einer anderen Fassung an keiner anderen Fakultät eingereicht.

Datum, Unterschrift