

Year: 2009

Die Grenzen des Verstehens und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251708>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2009) Die Grenzen des Verstehens und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Rechtswissenschaft und Hermeneutik : Kongress der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 16. und 17. Mai 2008, Universität Zürich.

Sonderdruck aus:

Marcel Senn / Barbara Fritschi (Hg.)

Rechtswissenschaft und Hermeneutik

Kongress der Schweizerischen Vereinigung
für Rechts- und Sozialphilosophie,
16. und 17. Mai 2008, Universität Zürich

(ARSP-Beiheft 117)



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2009



Nomos

INHALT

Vorwort der Herausgeber.....	7
Grusswort.....	9
<i>Tobias Jaag, Dekan der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich</i>	

ERSTER TEIL: VORTRÄGE

1. Geschichte und Grundprobleme

Recht, Sprache und Geschichte, oder die Massgeblichkeit der Hermeneutik im Recht.....	13
<i>Marcel Senn, Zürich</i>	

Grundprobleme und Geschichte der juristischen Hermeneutik	19
<i>Stephan Meder, Hannover</i>	

Geschichte und Grundprobleme der Hermeneutik in der Philosophie.....	39
<i>Gunter Scholtz, Bochum</i>	

Hermeneutik in theologischer Perspektive Thesen zur Orientierung im hermeneutischen Denken – in theologischer Perspektive.....	57
<i>Philipp Stoellger, Rostock</i>	

Zum interdisziplinären Umgang mit Hermeneutik – ein Werkstattbericht.....	75
<i>Wolfgang W. Müller, Luzern</i>	

2. Theorie und Praxis des Rechts

Rechtsanwendung, Methodik und Rechtstheorie	87
<i>Ulfrid Neumann, Frankfurt am Main</i>	

Juristische Methode und Rechtstheorie als Reflexionen des Rechtsverständnisses	97
<i>Philippe Mastronardi, St. Gallen</i>	

Juristische Hermeneutik als normatives Handlungs- und Forschungsparadigma? Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Normen- und Handlungstheorie des modernen Rechts.....	111
<i>Werner Krawietz, Münster</i>	

EMIL ANGEHRN, BASEL

DIE GRENZEN DES VERSTEHENS UND DER UNIVERSALITÄTSANSPRUCH DER HERMENEUTIK

Die Globalisierung scheint als Tatsache ebenso unstrittig wie ihre Wertung – als Heil oder Verderben – kontrovers ist. Allerdings ist auch die Tatsache selbst schillernd und alles andere als eindeutig. Unklar ist, worin sie besteht und was sie alles umgreift. Die Kernbedeutung, die im Wort angelegt ist, weist sowohl auf den umfassenden Horizont wie auf die Geschlossenheit und das Auf-sich-Bezogenheit; schon Kant reflektiert darauf, dass die Kugelgestalt der Erde – die Begrenztheit des gemeinsamen Raums – Konsequenzen für eine menschheitliche Politik und Geschichte hat. Allerdings realisiert sich die welt- und menscheitsumspannende Kommunikation und Vernetzung in den unterschiedlichen Bereichen des sozialen Lebens in je anderer Weise und in verschiedenem Ausmaß. Mit dem dynamischen wirtschaftlichen und technischen Zusammenschluss kontrastiert der begrenzte Austausch zwischen Religionen, Rechtsordnungen und Lebensformen, mit der Durchgängigkeit des Internet die Schwierigkeit der Verständigung über Menschenrechte. Doch worin liegen diese Differenzen? Wodurch sind sie bedingt? Wie tief gehen sie? Sind die Schwellen im kulturellen Verständnis unüberwindbar – oder nur vorläufige, zu überschreitende Grenzmarken? Sind die partikularen Horizonte gegenseitige Abschlüsse – oder Öffnungen auf das je Andere und das Ganze? Inwiefern ist umgekehrt jede Inanspruchnahme von Allgemeinheit eine Unterdrückung von Vielfalt und Verletzung des Besonderen? Diesen Fragen will ich im Folgenden nachgehen, indem ich zu zeigen versuche, inwiefern die Dichotomie von Partikularität und Universalität in der Hermeneutik nicht das letzte Wort sein kann, sondern vielmehr an beidem, an der Standortbindung wie an der Grenzüberschreitung, festzuhalten ist. Zu zeigen ist, inwiefern Universalität gerade im Ausgang vom Besonderen, nicht losgelöst von ihm möglich ist.

1. DIE GRENZEN DES VERSTEHENS

Hermeneutik ist Erfahrung von Grenzen. Die Urerfahrung des Verstehens ist zugleich die Erfahrung des Umgangs mit den Grenzen des Verstehens: Sinn hebt sich ab vom Nichtverstehbaren, vom Fremden, vom Undurchdringlichen. Hermeneutik ist die Kunst, dasjenige, was sich nicht umstandslos verstehen lässt, was sich zunächst dem Verstehen entzieht, in die Welt des Sinns einzubeziehen – durch Übersetzung, Kontextualisierung, Interpolation oder Auslegung. Hermeneutik hat nicht nur mit der Logik und den Formen des Verstehens, sondern je schon mit dem Sinn im Verhältnis zu seinem Anderen, mit der Dialektik von Sinn und Nicht-Sinn zu tun. Dieses Andere des Sinns kann von verschiedener Art sein.

Im ersten Fall, sozusagen dem Normalfall der Hermeneutik, geht es um einen Sinn, der dem Sprecher oder Schreiber klar, dem Hörer und Leser aber verhüllt oder unklar ist. Die Zeitdistanz, die Fremdheit der Sprachen und Lebensformen, die individuellen Eigenarten, die Komplexität der Handlungssituationen – all dies trägt

dazu bei, dass uns Äußerungen, Handlungen, Dokumente, Kunstgegenstände, Rituale unverständlich sein können. Wir wissen nicht was sie *bedeuten* – was ein Text, eine Geste meint –, gegebenenfalls nicht einmal, was sie *sind* – ob es sich bei einem aufgefundenen Gegenstand um ein Kultobjekt, ein Werkzeug oder ein Abfallprodukt handelt, ob eine Körperbewegung ein Zeichen, eine rituelle Handlung oder eine Sportübung ist. Das Andere des Sinns ist hier idealtypisch das Ferne und Fremde. Um dieses zu verstehen, bedarf es der Vermittlung zwischen den Welten der Sinnproduktion und der Sinnrezeption. Die üblichen Methoden der Hermeneutik sind Weisen solcher Vermittlung, die an Verschiedenem ansetzen und unterschiedliche Modi der Übertragung, Explikation und Deutung verwenden können.

Ein anderer, zweiter Fall von Unverständlichkeit ist dort gegeben, wo eine Äußerung nicht nur für den Hörer, sondern für das sich äuernde Subjekt selbst nicht transparent und verständlich ist. Es ist der Fall der verzerrten, verhüllten Sinnbildung, deren Bedeutung nicht einfach durch Überbrückung des Abstandes zwischen Sinnproduktion und –rezeption zu gewinnen ist, sondern über ein explikatives Verstehen, welches die Äußerung über sich selbst aufklärt und gleichzeitig die Ursache der Verzerrung erkennen lässt. Diese Konstellation ist exemplarisch für das individuelle wie kollektive Bewusstsein im Kontext der Psychoanalyse und der Ideologiekritik diskutiert worden; allgemein geht es hier um den Ansatz einer ‚kritischen‘ Hermeneutik, welche Texte, Praktiken oder Traditionen gegen den Wortlaut und gegen ihr deklariertes Selbstverständnis liest. Genealogie und Dekonstruktion sind Formen solcher Arbeit am Material, das nicht im Dienste eines ursprünglichen Signifikats, sondern eines erst herzustellen und zu artikulierenden Sinns steht.

Schließlich ist, drittens, jene Außenzone des Sinns zu nennen, die im Nichtsinnhaften als solchem besteht. Der Sinn ist kontaminiert durch das, was seiner Natur nach nicht verstehbar ist und doch vom Verstehen in Rechnung gestellt, in irgendeiner Weise ‚verstanden‘ werden muss. Klassisches Denken war von einer Dichotomie zwischen der Welt des Sinns – des Menschen, der Kultur – und der Welt der Materie und der Natur ausgegangen und hat ihnen unterschiedliche Operationen der kognitiven Durchdringung – etwa als Verstehen und Erklären – zugeordnet. Diese Dualität ist als abstrakte Trennung in den Kultur- und Sozial- wie in den Lebenswissenschaften seit langem problematisiert worden. Wenn etwa die Pointe der Psychoanalyse nach Ricoeur darin besteht, die Transformation von ‚Kraft‘ in ‚Sinn‘ zu denken, so ist darin das allgemeine Problem angesprochen, dass sinnhaftes Tun und Verstehen nicht aus dem Nichts kommt, sondern im Organischen, Materiellem und Äußerlichen wurzelt und in seiner Genese aus dem Nichtsinnhaften verständlich gemacht werden muss. Auch hier konfrontiert uns das Sinnphänomen von vornherein mit seiner Grenze und seinem Anderen.

Die Grenzen des Verstehens, mit denen wir im Kontext der Globalisierungsfrage zu tun haben, sind zunächst Grenzen des ersten Typus. Es sind Grenzen, die durch die Partikularität der Welten und Verständigungshorizonte, innerhalb deren wir uns je schon bewegen, bedingt sind. Es gibt, so eine Grundthese der Hermeneutik, kein Verstehen außerhalb der Zugehörigkeit zu einem Verstehensraum – zu einer Tradition, einer Kultur, einer Geschichte. Die Gebundenheit an einen Standort und einen Kontext ist nicht einfach als Makel der Endlichkeit gegenüber einem ‚reinen‘ Verstehen zu verbuchen, sondern gleichzeitig als positive Voraussetzung und Fundament des Verstehens wie des Sprechens zu sehen. Die je partikulare Sprache ist das Gefäß,

in welchem wir sowohl selbst Sinn artikulieren wie die Sinnhaftigkeit der Welt, aber auch die Äußerungen anderer Subjekte aufnehmen und auslegen. Nur in einer bestimmten, besonderen Sprache können wir denken und sprechen, nicht in einer abstrakten Universalsprache, wie sie in utopischen Entwürfen als Sprache der Menschheit konzipiert wurde. Die Durchgängigkeit formaler Sprachen wie der Mathematik und der Logik, die als Substrat grenzenloser Kommunikation und globaler Techniken fungieren, kann nicht über die engen Grenzen der darin möglichen Verständigung hinweg täuschen (wenn es darum geht, eine Geschichte zu erzählen, ein Argument zu entwickeln, eine Liebeserklärung zu formulieren); auch die Verbreitung international verwendeter Zeichen – wissenschaftlicher Formeln, ikonischer Zeichen auf Bahnhöfen und Flughäfen – verbleibt am Ende in einem äußerst engen Bereich, dessen Funktionieren zudem von seiner Einbettung in natürliche Sprachspiele und lebensweltliches Verstehen abhängig ist. Auch wissenschaftliche, disziplinäre und theoretische Sprachen – wie der Rechtsdiskurs oder die philosophische Sprache – sind nur dadurch lebendige Sprachen, inhalts gesättigt und Medien sinnhafter Verständigung, dass sie in fließenden Übergängen und Überlagerungen mit natürlichen Sprachen und deren alltäglichem wie wissenschaftlichen Gebrauch verbunden sind. Darin liegt eine ‚Erdung‘ dieser Diskurse im Leben der Menschen, die zugleich – so Husserls Theorem der Lebenswelt – ihre Sinnhaftigkeit trägt und konstituiert.

Gleichzeitig jedoch haftet damit jedem Diskurs eine konstitutive Schranke an. Von einer bestimmten Sprache, einer bestimmten Kultur aus gelangen wir nicht bruchlos zum Allgemeinen und Ganzen. Im Sagen- und Mitteilen wollen ebenso wie im Aufnehmen dessen, was ein anderer sagt, bleibt ein Rest, ein Unverständliches und Nichtsinnhaftes, an dem wir uns abarbeiten, das wir hinausschieben, neu auslegen, aber nie zur Gänze absorbieren, in transparenten Sinn überführen können. Hermeneutik insistiert auf dieser unaufhebbaren Nichtadäquanz und Nichtkoinzidenz, deren innerste Quelle nach Hans-Georg Gadamer nicht im Auseinanderklaffen zwischen dem Sagen des Einen und dem Verstehen des Anderen, sondern in der Nichtdeckung innerhalb des Sagens selbst, zwischen dem Meinen und dem Aussprechen liegt – wenn ich nach dem richtigen Wort suche, um das, was ich meine, auszudrücken (und mir darin auch erst über mein Meinen wirklich klar zu werden). In dieser konstitutiven Inadäquanz gründet die Offenheit des Sprechens wie die Unabschließbarkeit der Interpretation. Im Verhältnis zum Anderen resultiert daraus eine immer nur partiell aufhebbare Fremdheit. Wieweit wir einander ‚wirklich‘ verstehen, wieweit wir genau dasselbe meinen, ist immer eine offene Frage und je im Konkreten auszuhandeln. Und dennoch will das Sagen, will das Verstehen sich nicht damit begnügen. Dem Sinnprozess wohnt ein Spannungsverhältnis inne, das über die Grenze hinaustreibt und die Trennung überwinden will. Sinn will sich mitteilen, Verstehen das Andere erfassen. In der Grenze des Sinns liegt eine Irritation, ein Widerspruch.

2. UNIVERSALITÄT DES VERSTEHENS – DIE SINNHAFTHKEIT DER WELT

Solcher Begrenzung diametral entgegen steht der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Er ist vielfach problematisiert, in bekannten Debatten in Frage gestellt worden.¹ Doch was beinhaltet er genau? Worauf geht der Anspruch? Ist es der Anspruch der Kunst der Hermeneutik, alles Dunkle und Nichtverständliche hell und verständlich machen, in einen lesbaren Text übersetzen zu können? Oder ist es der fundamentalere Anspruch des Verstehens selbst, alles erfassen, verstehen zu können? Und was heißt dabei „alles“? Sind es alle Sinndokumente, alle Texte, kulturellen Gegenstände und Artefakte, die Bedeutungen inkorporieren und vermitteln, oder sind es alle Dinge überhaupt, ist es die Wirklichkeit als solche, deren Verstehbarkeit in Frage steht?

Ersichtlich hängt die Antwort auf solche Fragen von fundamentalphilosophischen Optionen ebenso wie von der Verwendung des Verstehensbegriffs selbst ab. Letztlich – so die These, die ich den folgenden Überlegungen zugrunde lege – ist es das Verstehen der Wirklichkeit selbst, das im Anspruch der Hermeneutik in Frage steht. Wenn wir Schwierigkeiten haben, uns mit Angehörigen fremder Kulturen über die Bedeutung subjektiver Rechte (oder den Hörgenuss bei Wagner-Musik, das Gefühl für Landschaft) zu verständigen, so geht es nicht darum, dass wir nur unzulänglich in die Sprache anderer eindringen können, sondern grundsätzlich darum, dass die Sache selbst, die uns interessiert, nicht allen gleichermaßen gegeben ist, sich nicht allen in gleicher Weise erschließt.

Den weitesten Horizont und das zuletzt tragende Fundament der Verständigung bildet die metaphysische Grundüberzeugung, dass die Welt erkennbar ist. Dass wir die Welt erkennen können, dass wir mit ihr in ein Verhältnis der Korrespondenz, ja der Kommunikation treten können, entspricht einer tiefen und allgemeinen Intuition, die vom Hauptstrang der philosophischen Tradition geteilt und in verschiedener Weise begrifflich ausformuliert wird. Die Seele und der Kosmos können sich deshalb begegnen, weil sie sich in ihrem Innersten, in ihren tiefsten Strukturen entsprechen; deshalb kann von der Seele gesagt werden, dass sie ‚quodammodo omnia‘ sei.² Klassisch hat Kant dieses Zusammenspielen für den Bereich der Natur als Prinzip einer „formalen Zweckmäßigkeit“ formuliert, der zufolge die Natur so verfasst ist, dass sie gleichsam unserem Erkennen entgegenkommt und eine zusammenhängende Erfahrung von ihr zulässt; nicht eine immanente Teleologie der Natur, die ihre Zwecke verfolgt und einen eigenen ‚Sinn‘ realisiert, sondern eine Disposition der Natur zugunsten ihrer „Fasslichkeit“ für uns ist hier statuiert.³ Zwar ist die metaphysische Grundthese, dass die Welt erkennbar sei, weder konkurrenzlos noch unkontrovers. Pascal spricht vom Erschrecken angesichts des „ewigen Schweigens dieser unendlichen Räume“⁴; Foucault wendet sich gegen den Glauben, dass die

1 Vgl. Jürgen Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, hg. v. Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Reiner Wiehl, Tübingen: Mohr, 1970, Bd. 1, 73–103.

2 Vgl. Aristoteles, *De Anima* II.8, 431b 21.

3 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Einleitung, BXXXVI f, *Werke in sechs Bänden* (hg. v. Wilhelm Weischedel), Bd. V, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 258 f.

4 „Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie“: Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 206 [101], *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1954, 1113.

Welt uns ein lesbares Antlitz zuwende, das wir nur zu entziffern hätten.⁵ Doch ist die Vorstellung einer im Ganzen erkennbaren Welt eine die Kulturgeschichte durchziehende Intuition, die auch im Konzept der ‚Lesbarkeit‘ der Welt zum Ausdruck kommt.⁶

Die Erkennbarkeit des Wirklichen überhaupt bildet den ontologischen Hintergrund der genuinen ‚Verstehbarkeit‘ der menschlichen Welt. Dass wir die Bedeutung eines Gedichts, eines Denkmals oder eines Gesetzes erfassen, auslegen, paraphrasieren oder unterschiedlich interpretieren können, setzt eine genuine Sinnhaftigkeit des Gegenstandes voraus, die nicht in dessen Berechenbarkeit oder in der Erfassbarkeit objektiver Strukturen aufgeht. Ich will an dieser Stelle nicht die Frage nach dem Wesen und der Konstitution von ‚Sinn‘ vertiefen oder die damit korrelierte Unterscheidung von Wissenschaftstypen zur Diskussion stellen. Es gibt ‚starke‘ Konzeptionen des Hermeneutischen, die darauf beharren, dass Welt überhaupt verstanden werden kann, dass es eine Sprache der Dinge gibt, die zu uns spricht, dass wir uns in der Welt als einem verstehbaren ‚Bewandtniszusammenhang‘ bewegen. Es liegt nahe, die Verstehbarkeit der Welt nach dem Modell dessen zu konzipieren, was von sich aus im eigentlichen Sinn verstehbar, ja, Paradigma der Verstehbarkeit ist: der sprachlichen Äußerung. Nicht zufällig sind die dominierenden Metaphern dem Bereich der Sprache entnommen, wenn von der Lesbarkeit der Welt (oder eines Gemäldes, eines Siedlungsbaus, eines Sternbilds), vom Text der Geschichte, vom Buch der Natur oder eben von der Sprache der Dinge die Rede ist. Die konsequenteste Ausformulierung dieses Motivs finden wir in dem berühmten Satz von Gadamer: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“⁷

Man kann darüber streiten, wieweit dieser Satz als Universalisierung des Verstehenscharakters und der Sprachlichkeit – oder umgekehrt als eine bestimmte Grenzziehung („Sein, *sofern* es verstanden werden kann, ist Sprache“) – zu lesen ist.⁸ Ohnehin haben verschiedene Kulturwissenschaftler die Textualisierung der Welt kritisch hinterfragt und auf den „Grenzen der Lesbarkeit“ insistiert.⁹ Als hermeneutische Leitidee jedoch behält der Satz eine hohe Stringenz. Er verweist auf den Horizont eines offenen Verstehens und einer umfassenden Kommunikation, die auf der Verstehbarkeit dessen, worüber wir uns verständigen, gründet. Dass wir uns verständig auf die Welt und auf uns selbst beziehen und uns mit anderen über die Welt und uns selbst verständigen können, ist dadurch ermöglicht, dass wir uns auf etwas beziehen, was an ihm selbst verstehbar ist, sich unserem Verständnis erschließt. Gadamer selbst rekurriert neben der Sprachmetapher auf die in der Tradition der Religion wie der Kunst und Philosophie tief verankerte Lichtmetapher. Dass die Dinge sich uns öffnen, sich manifestieren und sichtbar werden, dass der Sinn uns entgegenkommt – und nicht nur unserer Konstruktion entstammt –, sind Umschreibungen dieser Fundierung des Verstehens im Verstehbaren und in dessen Sich-zu-verstehen-

5 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, 55.

6 Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

7 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, 478.

8 Vgl. die Beiträge von Damir Barbaric und Günter Figal in: *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode* (Klassiker Auslegen, Bd. 30), hg. v. Günter Figal, Berlin: Akademie Verlag, 2007.

9 Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007.

Geben. Dass die Welt sich zu verstehen gibt, ist die tiefste Überzeugung, die dem Vertrauen in die Macht der Sprache und des Verstehens zugrundeliegt.

So stoßen wir erneut auf die Tatsache, dass das Erschließen der Sache die Voraussetzung der Verständigung ist. Die von Gadamer in den Blick genommene Universalität ist eine des Verstehens und des Verstehbaren, nicht des konkreten Mediums, in dem solches Verstehen sich vollzieht. Die Grenzen des Verstehens, an denen Hermeneutik sich abarbeitet, sind von zweierlei Art: Es sind Grenzen der Verstehbarkeit der Sache und es sind Schranken des jeweiligen Mediums – der Sprache, der Kultur, des Sinnhorizonts –, in welchem wir den Zugang zur Sache gewinnen und artikulieren. Verstehen ist ein zweistufiger Prozess. Er verlangt das Verfügen über die Sprache (bzw. ein anderes Medium oder Instrument der Sinnerschließung) und den Zugang zur Sache. Wo diese für uns fremd, abwesend, inexistent ist, bleibt ihre sprachliche Repräsentation ohne Resonanz und Verständnis. Eine Kultur, in welcher individuelle Rechte oder das Verhältnis zur Natur keinen Ort in der geteilten Lebenswelt haben – oder ein Individuum, dem gewisse Lebensbereiche grundsätzlich fremd sind –, wird sich nur formal über die einschlägigen Begriffe und die damit verknüpften Probleme verständigen. Allerdings ist die so gezeichnete Zweistufigkeit zwischen Sache und Medium selbst abstrakt und ein unzulängliches Modell des faktischen Sinnprozesses. Sie muss ergänzt werden durch die Interferenz beider Seiten, durch das Augenmerk darauf, dass wir gerade *über* das Medium Zugang zur Sache gewinnen, dass wir *in* der Sprache (und anderen Formen kultureller Gestaltung) die Welt sinnhaft auslegen und uns mit anderen über sie verständigen. Der Sinn wohnt der Welt nicht einfach inne, er haftet nicht an den Dingen als objektive Gegebenheit, sondern wird in ihnen nur im Subjektbezug und im Medium verstehender Auffassung gegenwärtig.¹⁰ Dass subjektive Rechte – oder das Verhältnis zur Natur, der Sinn für Sport oder für Architektur – für uns zum Teil der Welt werden und zu dem gehören, wie wir uns selbst und die Welt sehen, kommt über kulturelle Vermittlung zustande, wesentlich über Sprache – nicht nur in Theorien, sondern ebenso in Erzählungen, Romanen, aber auch sprachlich vermittelten Handlungsweisen und Lebensformen. Sinngebilde werden über Sinnmedien wie die Sprache nicht nur aufgenommen und interpretiert, sondern konstituiert. Damit aber sehen wir uns erneut mit dem anfänglichen Problem konfrontiert: Wie ist ein allgemeines Verstehen, eine universelle Verständigung möglich, wenn sie sich notwendig über ein Medium vollzieht, das unhintergebar partikular, je nur ein *bestimmter* Zugang zur Welt und zum Sinn ist?

3. GRENZÜBERSCHREITUNG – ÜBERSETZBARKEIT DER SPRACHEN UND KULTUREN

Die Antwort kann nur lauten, dass die Vielzahl der partikularen Sinnwelten nicht einfach voneinander getrennte, isolierte Welten sind. Dabei geht es nicht darum, sich auf das logische Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem zu berufen. Es geht nicht darum, dass das Allgemeine im Besonderen instantiiert ist, dass das Ein-

10 Vgl. Emil Angehrn, *Subjekt und Sinn. Zum Status des Subjekts in der neueren Hermeneutik*, in: ders., *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008, 93–110.

zelle eine bestimmte Version, ein Fall eines Allgemeinen ist. Ebenso wichtig, ja, wichtiger ist das Verhältnis des Besonderen zum Besonderen, gewissermaßen die horizontale Beziehung zwischen den Sprachen und Kulturen. In Frage steht hier ein Allgemeines, das aus dem Besonderen, genauer: aus der Kommunikation zwischen den Besonderen, entsteht und seinen Ort in diesem Prozess der Kommunikation hat. Solche Generierung des Allgemeinen aus dem Besonderen hat nichts mit abstrahierender Induktion zu tun, wie auch der Bezug zwischen Allgemeinem und Besonderem alles andere als der einer logischen Subsumtion ist. Die Universalsprache ist nicht wie eine platonische Idee, ein Wesen jenseits der partikularen Verkörperungen des Sprachlichen, das zugleich deren Wahrheit und vollendete Form wäre. Gegen ein solches Idealbild formuliert Hermeneutik einen analogen Einwand wie Aristoteles gegen Platons Idee des Guten: Nicht nur gibt es die Idee des Guten nicht; selbst wenn es sie gäbe, hätte sie keine Funktion und keinen Ort in der Ethik. Die ideale Universalsprache wäre, wenn es sie gäbe, nicht das Gefäß von Sinn und Wahrheit schlechthin. Sie ist nicht nur irgendwie ‚zu abstrakt‘; sie ist keine Sprache, die jemand spricht und in deren Medium er sich ein Bild der Welt macht und die Bedeutung der Dinge erkennt. Mag sein, dass die Idee einer absoluten – reinen, göttlichen – Sprache nicht logisch widersprüchlich ist, dass sie in Utopien als Zielprojektion figurieren kann. Für die Menschen aber ist Sprache in irreversibler Vielfalt und Besonderheit gegeben. Die Zerstreuung der Sprachen nach dem Turmbau zu Babel ist der *conditio humana* unhintergebar.

Die Gegenmacht zur Zerstreuung ist die Übersetzung. Von alters her ist der Dolmetscher eine Leitfigur der Hermeneutik. Hermes ist der Götterbote, der die göttliche Verkündigung in die Sprache der Menschen übersetzt, sie ihnen verständlich macht. Interpretieren und Übersetzen sind verschwisterte Operationen der Sinnaneignung und –vermittlung. Nicht zufällig hat das Thema der Übersetzung in neueren Theorien Prominenz erlangt, ist Übersetzung zu einer Chiffre des menschlichen Umgangs mit Sinn geworden. Anhand dreier profilierter Konzepte seien einige Motive festgehalten.

Prägnant ist Walter Benjamins Konzeption in unserem Kontext, sofern sie die Übersetzung als Gegenmacht und Gegenbewegung zu einer Verlufterfahrung darstellt, der die Sprache mit der Vertreibung aus dem Paradies und der Sprachenzerstreuung nach Babel unterliegt. Die beiden Texte „Die Aufgabe des Übersetzers“ und „Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen“ artikulieren gewissermaßen zwei Phasen eines sprachtheologischen Geschichtsbildes: Dem Verlust der ursprünglichen, wahrheitsfähigen Sprache antwortet der Ausblick auf die Erlösung durch die gegenseitige Übersetzbarkeit der Sprachen und die Wiedergewinnung der verlorenen Wahrheit.¹¹ Sprache steht dabei nicht primär als Kommunikation in Frage, sondern ist im Blick auf ihre Offenbarungskraft thematisch, deren sie mit dem Sündenfall verlustig geht. Umgekehrt ist die Übersetzung nicht äußere Transposition eines vorgegebenen Sinns in einen anderen Code. Sie steht dem Original nicht indifferent gegenüber. Ein literarisches Werk, exemplarisch ein großes Werk, ist we-

11 Walter Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, *Gesammelte Schriften* (hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972 ff., Bd. IV.1, 9–21; ders., Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, *Gesammelte Schriften*, aaO. Bd. II.1, 140–157.

sentlich übersetzungsbedürftig: Es verlangt nach Übersetzung, um erst zu dem zu kommen, was es meint. Zu überwinden ist die Inadäquanz des Meinens und Sprechens, die gleichbedeutend mit der Distanz zur Sache und der gegenseitigen Fremdheit der Texte ist; ihr entspricht auf der Gegenseite das Ideal einer allmählichen Annäherung an die vollkommene, reine Sprache. Das innerste Verhältnis der Sprachen besteht nach Benjamin darin, daß sie einander auch nach der babylonischen Sprachenverwirrung letztlich „nicht fremd, sondern... in dem verwandt sind, was sie sagen wollen“: Aus jedem Werk spricht die „große Sehnsucht nach Sprachergänzung“, worin sie sich zu der einen, vollkommenen Sprache zusammenfügen, in welcher Verständigung möglich wäre und Wirklichkeit zur Offenbarung käme.¹²

Wir haben so zwei verschiedene Relationen, die sich in der Figur der Übersetzung überlagern: einerseits das Verhältnis unterschiedlicher Sprachen, die in ihrem Wirklichkeitsbezug untereinander verwandt sind und sich in ihrer Darstellungskraft ergänzen, andererseits das Verhältnis des Werks zu späteren Fassungen – Neuschreibungen, Kommentierungen, Weiterführungen – seiner selbst. Übersetzung im üblichen Verständnis – als Übertragung zwischen Sprachen – wird gleichsam zur Metapher für das Verhältnis einer Aussage zu sich selbst in der Zeit, zu ihrer Reformulierung, Erneuerung und Vervollständigung im Prozess des Anschließens, in welchem ein ursprünglich Gemeintes neu, anders, besser gesagt werden soll. Die Übersetzungsbedürftigkeit, die letztlich jedem Sprechen innewohnt, gründet in der Unvollkommenheit jeden Ausdrucks, die zur Reprise und Verbesserung auffordert. In diesem Sinne ist sie gleichsam ein Anspruch an die späteren Generationen. Der Text – so akzentuiert Jacques Derrida den Gedanken – versetzt die Späteren in eine ursprüngliche Verpflichtung, nicht gegenüber bestimmten Subjekten, sondern gegenüber dem Text, der ergänzt sein will, und der Sache, die zur Sprache kommt. Die Nichtidentität der Sprachen nach dem Turmbau zu Babel liest Derrida als ein Symbol für das Unangemessene im Verhältnis der Sprachen untereinander, das gleichzeitig „das Unangemessene und Unausgeglichene im Selbstverhältnis der Sprache, im Verhältnis der Sprache zu Sinn und Bedeutung“ ist.¹³ Das von Benjamin evoziertere Verhältnis tritt noch deutlicher in seinen religiösen Konnotationen hervor, wenn Derrida die initiale Nichtganzheit des Textes, die nach Ergänzung verlangt, im Zeichen einer ursprünglichen Versehrtheit und Schuld sieht und seine Vervollkommnung geradezu als Erlösung beschreibt.

In ähnlicher Weise greift Paul Ricœur die Übersetzung als ein zugleich inner-sprachliches und zwischensprachliches Phänomen auf, als Übersetzung innerhalb einer partikularen Sprache und Übertragung von einer Sprache in eine andere. Dabei gewinnen bei ihm im Vergleich zu Benjamin und Derrida sowohl die ursprüngliche Pluralität wie die irreduzible Andersheit ein größeres Gewicht, womit sich eine zugleich ethische wie geschichtliche und politische Profilierung des Übersetzungsmotivs verbindet. Ausgangspunkt ist die nicht-reduzierbare Vielheit der Sprachen und Kulturen¹⁴, die gleichzeitig die Frage aufwirft, wie unter Bedingungen der Kul-

12 Walter Benjamin (Fn. 11), Die Aufgabe des Übersetzers, 13, 18 f.

13 Jacques Derrida, Des tours de Babel, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris: Galilée, 1987, 203–235 (203) (dt.: Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, in: *Übersetzung und Dekonstruktion*, hg. v. Alfred Hirsch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 119–165 (119)).

14 Vgl. Paul Ricœur, Civilisation universelle et cultures nationales, in: *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1967, 322–338.

turbedingtheit allen Verstehens eine Begegnung und ein verstehendes Kommunizieren zwischen den Kulturen möglich sind. Grundlage ist die Überzeugung von der Notwendigkeit, aber auch der Möglichkeit der Überschreitung des eigenen Horizonts. Wie Ricœur generell das Selbstverständnis der Menschen als eines bestimmt, das sich wesentlich über den Bezug zum Anderen herstellt¹⁵, so haben wir über die Selbstgenügsamkeit der einen, eigenen Sprache hinauszugehen: Nur im Sichöffnen für das Andere und im Verkehr mit dem Anderen vollziehen sich Verstehen und Verständigung. Dass diese Begegnung möglich sei, ist eine Überzeugung, die noch der Konfrontation mit dem Fremdesten, Unverständlichsten innewohnt: Es ist das Gefühl, dass wir in solcher Begegnung innerhalb des Menschlichen verbleiben, das zugleich auf der prinzipiellen Übersetzbarkeit aller scheinbar noch so unverständlichen Zeichen beharrt, wenn sie vom Menschen stammen.¹⁶ Mensch sein heißt zu diesem Austausch und zu diesem Einnehmen der Fremdperspektive fähig sein.

Die bemerkenswerte Metapher, mit der Ricœur das hier anvisierte Verhältnis der Sprachen charakterisiert, ist das einer „sprachlichen Gastfreundschaft“ (*hospitalité langagière*). Sie soll einen Gegenakzent zum agonistischen Charakter des Übersetzens markieren und das „Glück“ benennen, das im wechselseitigen Verhältnis des Wohnens beim Fremden und des Beherbergens des Fremden im Eigenen liegt.¹⁷ Ihr logisches Verhältnis umschreibt Ricœur als eine „Entsprechung ohne Übereinstimmung“¹⁸ beziehungsweise eine „Gleichwertigkeit ohne Identität“¹⁹: Dadurch, so Ricœur, steht Übersetzung im Dienste einer menschheitlichen Perspektive, ohne die anfängliche Pluralität zu verletzen. Konkret wird die umfassende Dimension solcher Pluralität durch inhaltliche Vorgaben ermöglicht, die in die Haltung des Übersetzens eingehen. Dazu gehört die Aufmerksamkeit für fremde Geschichten, das Sicheinlassen auf die Bildung narrativer Identitäten und die Teilnahme am kulturellen Gedächtnis anderer, das die Erinnerung an affirmative Gründungsereignisse wie an traumatische Verletzungen und uneingelöste Versprechen gleichermaßen umfasst. Die kulturelle Gastfreundschaft ist Ort und Basis von Versprechen und Vergeben, von Erwartung und von Reminiszenz.

Die Pointe dieser Sichtweise geht dahin, dass nicht das Übersetzen(können) für sich genommen die Basis des Teilens von Inhalten ist, sondern dass umgekehrt das Teilnehmen an Sinnwelten und Traditionen den Weg zur Verständigung und damit zur Übersetzung eröffnet. Wir haben nicht Zugang zur fremden Welt, wenn wir die Sprache verstehen, sondern wir haben Zugang zur fremden Sprache, wenn wir die andere Welt mit bewohnen. Zwischen Medium und Inhalt stoßen wir erneut auf eine Art Wechselverhältnis, das wir als eine bestimmte Version des hermeneutischen Zirkels begreifen können, deren besonderes Gewicht jedoch darin besteht, dass es ein ganz bestimmter Inhalt ist, der den Zugang zur Form vermittelt. Es geht nicht

15 Vgl. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1993.

16 So Ricœur mit Bezug auf die Entdeckung des Steins von Rosetta: „C'est ce pari raisonnable que tel égyptologue fit jadis quand, découvrant des signes incompréhensibles, il posa en principe que si ces signes étaient de l'homme, ils pouvaient et devaient être traduits“ („Civilisation universelle et cultures nationales“, aaO. 336).

17 Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004, 19f.

18 Ricœur (Fn. 17)

19 Paul Ricœur, „Cultures, du deuil à la traduction“ (Communication prononcée aux „Entretiens du XXIe siècle“, le 28 avril 2004, à l'Unesco), *Le Monde*, 25 mai 2004.

einfach um den Zirkel von Teil und Ganzem oder von Inhalt und Form. Es ist das Anteilnehmen an der historisch-kulturellen Lebenswelt, das uns das Verstehen ermöglicht und den Zugang zur Sprache als Medium dieses Verstehens öffnet. Konkret heißt dies: Wir können uns keine angemessene Vorstellung etwa vom Freiheitsbegriff oder vom Autoritätsverständnis einer uns fremden Kultur machen, wenn wir uns nicht in einem gewissen Maße mit den lebensweltlichen, sozialen und kulturellen Kontexten vertraut machen, in denen dieses Verständnis seinen Ort hat – von Familienstrukturen über gesellschaftliche Institutionen bis zu Geschichte und Religion. Es gibt keinen isolierten Erwerb der Sprachkompetenz als Basis eines globalen Verstehens. Dabei ist entscheidend, dass dieses Teilen fremder Sinn- und Lebenswelten von einer bestimmten Haltung, einem Interessiert- und Offensein getragen ist, das letztlich ethisch qualifiziert ist und die Anerkennung der Eigenständigkeit, des Eigenrechts und der Eigenverantwortlichkeit des Anderen einschließt. Universelles Verstehen ist in diesem Sinne keine rein kognitive Potenz, keine linguistische Superkompetenz, sondern eine theoretisch-praktische Disposition, die von vornherein eine politische Dimension enthält.²⁰

Logisch liegt in dem genannten Hin und Her einerseits, dass der Prozess des Verstehens nie in einer restlosen Adäquation endet, sondern immer offen, unabgeschlossen bleibt. Übersetzen ist für Ricœur mit ‚Arbeit‘ verbunden, mit der immer wieder aufgenommenen Bemühung um den Sinn, wie er sie analog in der ‚Erinnerungsarbeit‘ und dem von Freud beschriebenen ‚Durcharbeiten‘ wahrnimmt; zugleich liegt darin eine Spur der ‚Trauerarbeit‘, die sich von der verlorenen Ursprungssprache, vom ursprünglichen Einssein verabschiedet.²¹ Ebenso wichtig aber ist auf der anderen Seite, als Pendant zur Unabschließbarkeit, das Immer-Offensein und -Möglichkeit des Verstehens und Übersetzens. Verständigung, so Ricœur, ist von der einzigen Überzeugung getragen, dass es im absoluten Sinn kein Unübersetzbares gibt. Übersetzung ist die Kunst, Verschiedenes vergleichbar zu machen und darin ein universelles Verstehen mit der vielfältigen kulturellen Erbschaft zu verbinden.²²

4. KULTURALITÄT UND GLOBALITÄT – DIE UTOPIE DER VERSTÄNDIGUNG

Die Figur der Übersetzung bietet einen konkreten Vorschlag zur Vereinbarkeit von Besonderem und Allgemeinem: einen Vorschlag zur Grenzüberschreitung vom begrenzten, partikularen Horizont als Raum und Bedingung allen Verstandes hin zu einer allgemeinen, jeden besonderen Horizont überschreitenden Verständigung zwischen den Sprachen und Kulturen. Wie die Phänomenologie die Welt als Horizont aller Horizonte begreift, so erscheint hier die Menschheit als letzter, umfassender Horizont, in den sich alle Ausprägungen des Verstehens einschreiben und der für sie als vereinheitlichender Bezugsraum konstitutiv ist. Wenn jede einzelne Sprache überschreitbar, übersetzbar ist, so ist sie es nicht unmittelbar in die Universalspra-

20 Mit Bezug auf die Kulturen sieht Ricœur die Voraussetzung des Austauschs in der Lebendigkeit der einzelnen Kulturen. Nur aus der eigenen Kreativität heraus sind Kulturen in der Lage, Fremdes zu verstehen und das Andere in seiner Ursprünglichkeit aufzunehmen: Ricœur (Fn. 14). 336.

21 Ricœur (Fn. 17), 8.

22 Ricœur (Fn. 19).

che, sondern nur je in eine andere Sondersprache, für welchen Übergang aber diese Zusammengehörigkeit in einem Gemeinsamen, die von Benjamin postulierte Verwandtschaft aller Sprachen, Voraussetzung ist. Die ‚Horizontverschmelzung‘, welche nach Gadamer solches Überschreiten ermöglicht, setzt jene Verwandtschaft voraus, die gleichzeitig ein ursprüngliches Sich-Verbundensein – nach Derrida ein Sich-Verpflichtetsein in einem „absoluten Vertrag“²³ – ist. Solche Verständigung ist graduierbar und nie abgeschlossen; sie vollzieht sich auf verschiedenen Stufen innerhalb und zwischen den Sprachen und Kulturen. Wenn Ricœur in ihr die genuine Signatur Europas erkennt, so erstreckt sie sich letztlich, jenseits der europäischen Identität, auf den Horizont eines universellen Verstehens, eines globalen Ethos und einer planetarischen Ordnung. Sprachen sind nicht inkommensurable Zeichensysteme, sondern für einander erschließbar, sie lassen – wie Karl Jaspers mit Bezug auf die großen Kulturkreise Chinas, Indiens und des Abendlandes mit Nachdruck formuliert – bei aller Heterogenität, „sobald sie einander begegnen, ein gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe“ zu.²⁴

Was Jaspers im geschichtsphilosophischen Rahmen entwirft – und was in ähnlichem Sinn auch für Ricœur einen umfassenden Horizont bildet²⁵ –, entspricht einer innersten Leitidee des Hermeneutischen. In diesem findet eine Art Restitution der Universalität statt, die nicht die Anerkennung von Differenz und Pluralität rückgängig machen soll. Hermeneutische Philosophie, wie Richard Rorty sie im Anschluss an Gadamer beschreibt, erkennt ihre eminente Aufgabe darin, das Gespräch der Menschheit nicht abbrechen zu lassen.²⁶ Diesem Fortführen aber ist jene Erfüllungs- und Ergänzungsbewegung eingeschrieben, die Benjamin und Derrida als Übersetzung thematisieren. Auch wenn dieser die abschließende Koinzidenz versagt bleibt und „die Versöhnung ein Versprechen“ bleibt, so ist dieses Versprechen, wie Derrida anfügt, „nicht nichts.“²⁷ Es paktiert mit dem hermeneutischen Vorgriff auf Vollkommenheit, dem Ausgriff auf ein vollendetes Verstehen, das auch als nie realisiertes dem Prozess des Überlieferens, Interpretierens und Übersetzens seinen Impuls und seine Richtung gibt. Diese Richtung ist nicht nur eine auf ein volles Zur-Sprache-Kommen der Sache, um welche sich das Sagen bemüht, sondern ebenso und gleich ursprünglich ein Ausgriff auf gelingende, nicht begrenzte Verständigung zwischen den Menschen. Sie ist, so Ricœur, eine offene, noch ungedeckte Aufgabe der künftigen Generationen, deren wirkliche Realisierung für uns noch unabsehbar, in ihrer Gestalt nicht antizipierbar ist. Keine Geschichtsphilosophie kann das Ganze vorwegnehmen, welches „Resultat der Geschichte selbst“ sein wird – der Geschichte derer, die sich auf den offenen, unabgesicherten und die eigene Identität mit ins Spiel bringenden – und aufs Spiel setzenden – Dialog der Kulturen einlassen.²⁸ Es ist ein Dialog, dessen Unabsehbarkeit nicht seine Unausweichlichkeit und eminente Dringlichkeit mindert.

23 Derrida (Fn. 13), *Babylonische Türme*, 142.

24 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1983, 27.

25 Vgl. Ricœur (Fn. 14), 337 f.

26 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, 427.

27 Derrida (Fn. 13), *Babylonische Türme*, 148.

28 Ricœur (Fn. 14), 337.

Hermeneutik und Rechtspraxis.....	127
<i>Hans Peter Walter, Bern</i>	

3. Globale oder partikulare Rechtshermeneutik?

Die Grenzen des Verstehens und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik	143
<i>Emil Angebrn, Basel</i>	

Hermeneutik und Recht in der Tradition Japans	155
<i>Hideo Sasakura, Tokio</i>	

Hermeneutik und Recht in der Tradition Chinas	173
<i>Harro von Senger, Freiburg im Breisgau</i>	

Hermeneutik und Recht in der Tradition des Islam	185
<i>Andrea Bächler, Zürich</i>	

ZWEITER TEIL: WEITERE BEITRÄGE UND DISKUSSIONSVOTEN

Ludwig Wittgenstein und die juristische Hermeneutik Zur Korrelation von Welt, Sprache und Ethik.....	209
<i>Julia Hänni, Zürich</i>	

„Rechtswissenschaft“: Zwischen dem späten Naturrecht und der Historischen Schule	227
<i>Paolo Becchi, Genua/Luzern</i>	

Versetzung gefährdet – Anmerkungen zu einer neuen Hermeneutikdiskussion in den Rechtswissenschaften	235
<i>Jens Kaspers, Berlin</i>	

Zur Hermeneutik des Modernismus: Der Modernismus als kollektive Willenserklärung.....	241
<i>Carlo Regazzoni, Therwil</i>	

Hermeneutik und die Universalität menschlichen Verstehens.....	247
<i>Matthias Mahlmann, Zürich</i>	

Globalisierung der Rechtswissenschaft als juristisch-hermeneutische Herausforderung.....	255
<i>Lukas Gschwend, St. Gallen/Zürich</i>	

