

Year: 2009

Selbstsein und Selbstverständigung : zur Hermeneutik des Selbst

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251698>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2009) Selbstsein und Selbstverständigung : zur Hermeneutik des Selbst. In: Die Vermessung der Seele : Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse. Weilerswist, S. 163-183.

Emil Angehrn

Selbstsein und Selbstverständigung

Zur Hermeneutik des Selbst

Wir stellen die Frage nach dem Menschen als Frage nach dem Selbst. Was heißt das? Was beinhaltet der Gebrauch dieses Worts in seiner Anwendung auf den Menschen? Was prädestiniert das Pronomen »selbst«, das seit der antiken Philosophie terminologisch prominent ist (etwa in Platons Rede vom Schönen oder Gerechten selbst) und das in der Neuzeit zuerst im Englischen, später auch im Deutschen in substantivischer Form verwendet wird, zu einem Namen für das menschliche Subjekt? In der Normalverwendung von »selbst« lassen sich zwei Konnotationen benennen, die typischerweise mit Subjektkonzepten assoziiert werden: die Unverwechselbarkeit und die Reflexivität. Nach der einen Bedeutung unterscheiden wir etwas von anderem oder von seiner bloßen Erscheinung – wenn wir eine Person selbst, nicht nur ihren Vertreter sprechen oder wenn wir etwas selbst tun und nicht durch andere machen lassen. Unvertretbarkeit gehört zu den anthropologischen wie moralisch-rechtlichen Wesensmerkmalen der Person. Die andere Bedeutung ist uns aus den Komposita vertraut, die das menschliche Sein über Formen des Selbstverhältnisses charakterisieren: vom Selbstbewusstsein über die Selbstbestimmung, die Selbstsorge, Selbsterhaltung und Selbstachtung bis zur Selbstverleugnung.¹ Auch hier scheinen wir einen Wesenszug menschlichen Daseins zu treffen, das in ganz spezifischer Weise auf sich selbst bezogen, mit sich selbst befasst ist.

Nun sind diese Momente der Wortbedeutung erst Hinweise auf unser Thema. Wir müssen die Frage grundsätzlicher stellen, was es bedeutet, dass wir den Menschen *als ein Selbst* betrachten. Dieser Frage möchte ich im ersten Teil meiner Betrachtungen nachgehen. In einem zweiten Schritt will ich die Auskunft über das Selbst dahingehend konkretisieren, dass Selbstsein sich *als Selbstverständigung*, als Hermeneutik des Selbst realisiert. Als Drittes ist dann die These zu erläutern, dass Selbstverständigung sich in der Dialektik von Gelingen und Verfehlen, zwischen *Verstehen und Nichtverstehen*, vollzieht.

1 Das Historische Wörterbuch der Philosophie enthält Artikel zu 35 solcher Komposita.

I. Der Mensch als Selbst

I.1 Was-Frage und Wer-Frage

Dass der Mensch ein Selbst sei – ein solches Seiendes, »das jeweils ein Selbst ist« –, versteht Martin Heidegger als Antithese zu jenen Ansätzen, welche die »Frage nach dem Wesen des Menschen« durch bestimmte Speziesqualitäten beantworten.² Eine deskriptiv-klassifizierende Definition über *genus* und *differentia specifica* verfehlte, so die These, das Wesentliche dessen, was den Menschen ausmacht. Heidegger umschreibt die relevante Differenz als eine zwischen der Was- und der Wer-Frage: Nicht »Was ist der Mensch?«, sondern »Wer bin ich?«, »Wer sind wir?« steht in Frage. Es geht nicht darum, charakteristische Eigenschaften des Menschen auszumachen wie der Zoologe die Eigenart des Pferdes beschreibt, sozusagen Anthropologie nach dem Modell der Hippologie zu betreiben. Der Sonderstatus der Frage nach dem Menschen ist darin begründet, dass dem Menschen Eigenschaften nicht nur zukommen, sondern dass er sich zu ihnen verhält und dass sie für ihn in Frage stehen, dass er dasjenige Wesen ist, das sich selbst die Frage nach dem, was es ist und sein soll, stellt.³ Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* den Menschen als jenes Wesen beschreibt, dem es »in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht«⁴, so bringt er ein bestimmtes Sich-zu-sich-Verhalten,

2 Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Vorlesung Sommersemester 1934), Gesamtausgabe Bd. 38, Frankfurt am Main: Klostermann 1998, 29, 35.

3 Diesen Sonderstatus kritisiert Günther Anders als ein obsolet gewordenes Vorurteil der Philosophie, auch der Heideggerschen Transformation der Anthropologie: »Die Selbstgefälligkeit der Was- und Werfrage ist unüberbietbar. Würde man andere Spezies mit diesen Fragen konfrontieren? Würde man fragen: ›was ist das Pferd?‹, also ›philosophische Hippologie‹ treiben? Oder gar kierkegaardisch: ›Wer bist du, Pferd?‹ Hätte Scheler, der bekanntlich ein Buch ›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹ geschrieben hat, auch eines unter dem Titel ›Die Stellung des Pferdes im Kosmos‹ geschrieben?« (Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München: Beck 1980, 129). Diese Kritik, deren Hauptstoßrichtung der »Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie« (ebd. 128) gilt, unterläuft die grundsätzliche Reflexivität menschlicher Existenz. Umgekehrt verteidigt Ernst Tugendhat die prinzipielle Differenz zwischen der Anthropologie und einer Hippologie (»Anthropologie als ›Erste Philosophie‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007) 1, S. 5-16, 6, abgedruckt in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck 2007, S. 34-54).

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer¹⁰ 1963, 12.

eine bestimmte Reflexivität als Wesenszug menschlicher Existenz zum Tragen. Es ist ein Wesenszug, den der Mensch mit keinem anderen Lebewesen teilt und der nach Heidegger durch die Betrachtungsweisen der Anthropologie, Psychologie und Biologie nicht erfasst wird.⁵ Ich will an dieser Stelle nicht den näheren Bestimmungen dieses praktischen Selbstverhältnisses nachgehen, sondern nur die Tatsache hervorheben, dass der Mensch sich zu seinem Sein verhält. Darin liegt, dass er sich reflexiv-fragend auf sich selbst bezieht. Wenn es ihm »um sein Sein geht«, so nicht wie einem Organismus, dem es um seine Selbsterhaltung, oder einer Mechanik, der es um das Ausüben bestimmter Funktionen geht. Der Mensch verhält sich reflektierend zu sich, zu seinem Leben und zu seinen Möglichkeiten. Er ist das Wesen, das *bezüglich seiner selbst* die Frage stellt und *an sich selbst* die Frage richtet, wer er ist, was er will und was er soll. Der Mensch ist das Wesen, welches fragen kann, und sein Fragen betrifft nicht nur das Sein aller Dinge, sondern sich selbst: Dass wir »den Menschen als ein Selbst begreifen«, so Heidegger, hat seinen Kern darin, dass er gleichzeitig Subjekt, Adressat und Gegenstand des Fragens – Fragender, Angefragter und Befragter – ist.⁶ Es ist nicht uninteressant zu bemerken, dass Sartre, wenn er an Heideggers Konzept des Daseins anschließt, dessen Formel (»dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht«) mit dem Begriff des Infragestehens übersetzt (»un être pour lequel il est dans son être question de son être«).⁷

1.2 Kants Leitfragen der Philosophie

Der besondere Status der von Heidegger herausgestellten Frage nach dem Menschen legt den Vergleich mit Kants Leitfragen der Philosophie nahe. Nach diesem sind die drei Hauptfragen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – auf die eine, zentrale Frage »Was ist der Mensch?« zurückzubeziehen.⁸ Den vier Fragerichtungen entsprechen distinkte philosophische Disziplinen – Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie, Anthropologie –, unter denen aber die letztere zugleich einen herausgehobenen Rang hat, so dass man »im Grunde [...] alles dieses zur Anthropologie rechnen kann«.⁹ Zu klären

5 Ebd. §10.

6 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, a. a. O., 39 f.

7 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard 1943, 29 (vgl. 85); Sartre hält es allerdings für nötig, die Formel durch den Zusatz »en tant que cet être implique un être autre que lui« zu ergänzen.

8 Immanuel Kant, *Logik* A 25.

9 Ebd.

ist, in welcher Weise diese Rückbeziehung zu verstehen ist und inwiefern der Anthropologie darin ein besonderer Stellenwert zukommt (oder sie sogar, wie es E. Tugendhat mit Bezug auf diese kantische Fragenkonstellation tut, als Erste Philosophie zu bezeichnen ist¹⁰).

Eine naheliegende Lesart bestünde darin, die Antworten auf die drei ersten Fragen sozusagen als Teilantworten auf die Schlussfrage aufzufassen. Wenn wir wissen, worin die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen bestehen, welches seine moralischen Pflichten sind und worauf er hoffen darf, gewinnen wir Aufschluss über das, was der Mensch ist. Zum Menschsein gehört all dies als Dimension seiner Existenz: Die Fragen der Epistemologie, der Ethik und der Religionsphilosophie sind auf das Sein des Menschen zurückbezogen; sie münden in die Anthropologie, die dann als eine Art Fundamentalphilosophie erscheint, deren Gegenstand gewissermaßen *die* Frage der Philosophie ist.

Ich möchte im Folgenden nicht dieser Lesart folgen, sondern eine andere Deutung vorschlagen (nicht als These zur Explikation des von Kant Gemeinten, sondern zur Interpretation der Sache). Ich gehe dabei von einer Beobachtung von Tugendhat aus, der auf eine sprachliche Auffälligkeit im Katalog der vier Fragen hinweist. Die ersten drei Fragen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – sind in der ersten Person gestellt, die vierte – Was ist der Mensch? – in der dritten Person. Die ersten drei Fragen sind als Fragen der Selbstverständigung formuliert, die das Subjekt an sich selbst richtet und in denen es sich über sich selbst bzw. über etwas, das es zuinnerst betrifft, Klarheit verschaffen will. Die vierte, umfassende Frage ist aus der Außenperspektive gestellt und fragt nach dem Wesen des Menschen. Sie folgt der Logik metaphysischer Fragen, die das Wesen von etwas ergründen wollen. Dies wirft erneut die Frage auf, in welchem Sinn wir sagen können, dass die drei ersten Fragen in der vierten zusammenkommen, in ihr ihre Wahrheit haben.

Die These, die ich hier vertreten will, lautet: Die Schlussfrage findet ihre Antwort nicht in den vorausgehenden Antworten, sondern in den vorausgehenden Fragen. Damit meine ich: Das Wesen des Menschen besteht darin, sich diese Fragen zu stellen. *Als Fragen* stehen sie für die Definition des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das sich je schon die Frage nach sich selbst stellt – die Frage danach, wer er ist und zu sein hat. Er unterscheidet sich durch diese grundlegende Reflexivität von anderen Lebewesen: Er hat ein Verständnis seiner selbst und verständigt sich über sich selbst. Dies bedeutet nicht einfach, dass er über ein bestimmtes Bild seiner selbst, ein Konstrukt des eigenen Selbst verfügt und in Vermittlung über dieses Bild sein Leben führt. Es geht nicht um die Rückkoppelung in einem Funktionszusammenhang, die über eine

10 E. Tugendhat, »Anthropologie als Erste Philosophie«, a. a. O.

Repräsentation oder ein Schema des eigenen Selbst verläuft, wie es eine naturalisierte »Selbstmodell-Theorie der Subjektivität«¹¹ vertritt. Es geht vielmehr darum, dass eine Frage aufgeworfen wird – eine Frage in erster Person, die das Subjekt aus sich heraus stellt und in der es sich selbst zum Gegenstand wird. Wenn die Anthropologie den Menschen als das »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche) behandelt, so ist damit ein Wesenszug angesprochen, der nach zwei Seiten explizierbar ist: Was nach der einen Seite die Instinktarmut, die Nicht-Festgelegtheit im Verhalten und in den Entwicklungspotentialen ist, ist nach der Gegenseite die Offenheit und in eins damit die Interpretationsbedürftigkeit, die Notwendigkeit, sich eine bestimmte Auslegung, ein Verständnis seiner selbst zu erarbeiten. Menschliches Leben vollzieht sich nicht einfach als organischer Prozess, sondern so, dass der Mensch bestimmte Selbstbeschreibungen hervorbringt und mittels dieser Selbstbeschreibungen derjenige ist, der er ist.

1.3 Sprache und Verständigung

Diese Selbstbeschreibungen sind nicht einfach Produkte höherer Ordnung, über welche sich die faktische Selbstfestlegung vollzieht, die an die Stelle der vorgegebenen natürlichen Regulierung tritt. Es ist eine Selbstdeutung im Raum des Fragens, des Überlegens und Erwägens von Möglichkeiten, des Entwerfens und argumentativen Begründens. All dies meint die Rede von Selbstverständigung: Es geht weder um das bloße Auffinden eines Programms oder einer verdeckten Identität noch um das reine Konstruieren eines Selbstbildes und einer Lebensform. Mich über mich verständigen heißt über mein Leben Klarheit erlangen, mit mir ins Reine kommen: erkennen, woher ich komme und wohin ich gehe, wissen, wer ich bin und wer ich sein will. Es heißt erforschen, welche Möglichkeiten mir offenstehen und was mich erwartet, Lebensräume ausloten und Wege erproben. Solche Selbstverständigung ist nur einem Wesen zugänglich, das über die Sprache verfügt; zu Recht verbindet Tugendhat diese anthropologische Grundlagenreflexion mit der aristotelischen Formel vom Menschen als dem Lebewesen, das über

11 Vgl. Thomas Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn: mentis 1993, ²1999; ders., »Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten«, in: W. Greve (Hg.), *Psychologie des Selbst*, Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union 2000; ders., *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press 2003.

den Logos verfügt. Angesprochen ist damit die spezifisch menschliche Sprache im Gegensatz zur Sprache der übrigen Tiere, die nach Aristoteles nur über die Stimme (*phone*), nicht den Logos verfügen, mittels deren sie ihr Befinden ausdrücken und Informationen geben, doch nicht an der diskursiven Erörterung über Recht und Unrecht teilnehmen können, die das Fundament menschlicher Sozialität bildet.

Was Aristoteles hier mit Bezug auf die Grundlagen des Politischen spezifiziert, ist allgemeiner für die Prämissen menschlichen Lebens geltend zu machen. Die propositionale Struktur der Sprache ermöglicht es, uns nicht einfach – wie im Sehen oder Hören – auf gegebene Wirklichkeit zu beziehen, sondern dies in unterschiedlichen Modi zu tun, d. h. die Sachverhalte, die wir ansprechen, als wirkliche oder mögliche ins Auge zu fassen, sie zu befragen, zu erwägen, zu fordern, zu hinterfragen, zu explizieren, zu kritisieren oder zu rechtfertigen. Sprache begründet den Raum, in dem sich menschliches Verstehen und Sich-über-etwas-Verständigen vollziehen. Sie ermöglicht die gleichzeitige Distanz und Reflexion in unserem Verhalten zur Welt und zu uns selbst. In ihr gründet das Potential des Fragens und damit des Verstehens. Nur wer die Welt befragen kann, wer das Gegebene vor dem Hintergrund seines Nichtseinkönnens oder Anderseinkönnens wahrnehmen, es auf seine Berechtigung oder Fragwürdigkeit hin ansprechen, es in seinen Möglichkeiten ausleuchten kann, kann die Welt auch verstehen – und nicht nur registrieren oder nach vorgegebenen Rastern systematisieren. Nur wer sich selbst befragen kann, wer Fragen über sich selbst erörtern und Fragen an sich selbst richten kann, kann ein Verständnis seiner selbst erlangen.

2. Selbstsein und Selbstverständigung

Der Mensch, so lautet ein erstes Resultat dieser Überlegungen, ist das Wesen, das sich selbst versteht und sich über sich selbst verständigt. Menschliches Selbstsein, das in der Tradition an Merkmalen wie Freiheit oder Selbstbewusstsein festgemacht wurde, gründet in einem Prozess des Sich-über-sich-Verständigens. Den Kern der Anthropologie bildet die Hermeneutik des Selbst. Mit diesem Begriff können wir die Struktur des menschlichen Selbstverhältnisses kennzeichnen, sofern dieses wesentlich ein Verhältnis des Verstehens ist. Ein Verhältnis des Verstehens meint: ein Bemühen um Verständnis, ein vielschichtiger Prozess des Erforschens, Auslegens und Entwerfens. In den reflexiven Verstehensprozess gehen alle Modalitäten ein, die von der Hermeneutik als Weisen sinnhaften Auffassens diskutiert und unter den Begriffen des Vernehmens, Nachvollziehens, Analysierens, Kritisierens, Interpretierens, De(kon)struierens etc. expliziert werden. Sich zu verstehen und sich über sich selbst zu ver-

ständigen ist ein komplexer, nicht auf *eine* Operation zu reduzierender Vollzug. Das Fragen ist gleichsam das Eröffnen des Sinnraums, das in unterschiedlichen Akten aufgenommen, weitergeführt und beantwortet wird. Ich will im Folgenden versuchen, einige allgemeine Strukturmerkmale dieser Selbstverständigung auszumachen.

2.1 Reflexivität und Individualität

Als Erstes ist an die Doppelperspektivität von erster und dritter Person im Kantischen Fragenkatalog anzuknüpfen. Sie steht hier nicht wie in den Kontroversen um die Naturalisierung als Divergenz von Beschreibungsperspektiven zur Diskussion. Es geht nicht darum, dass uns subjektives Erleben in anderer Weise – oder ausschließlich – aus der Binnenperspektive, nicht vom Blickpunkt des Beobachters aus zugänglich ist. Wesentlich ist, dass die Erste-Person-Perspektive hier nicht eine des Feststellens, sondern des Fragens ist – eines Fragens, das vom Subjekt ausgeht, das es an sich selbst richtet und das es selbst betrifft.

Wenn wir den Menschen nicht nur als das Sprechende, sondern als das fragende Wesen bestimmen, wenn wir über das Fragenkönnen und Fragenmüssen sein eigentliches Wesen zu fassen versuchen, so bringen wir zweierlei ins Spiel. Das eine ist das Abstandnehmen vom Wirklichen, die Freiheit, sich im Offenen und Ungesicherten zu bewegen; das andere ist die Reflexivität des Fragens, das Sich-selbst-Befragen und Sichinfragestellen. Dass der Mensch vom Wirklichen Abstand nehmen und es in vielerlei Weise befragen kann – was es ist, wieso es ist, ob es wirklich ist –, ist eine Ausformulierung des ältesten Motivs der Philosophie, die nach Platon und Aristoteles aus dem Staunen, dem Rätsel der Welt entstanden ist. Der Mensch ist das Wesen, das die Wirklichkeit befragt, sie verstehen will. Gleichzeitig ist er sich selbst ein Rätsel. Sein Fragen ist wesentlich reflexiv. Er sucht sich zu ergründen, über sich Klarheit zu erlangen. Auch darin findet eine Abstandnahme vom faktischen Sosein statt: Sich über sich verständigen geht nicht in der Feststellung eines Gegebenen auf. Weder seine Wesensbestimmung noch sein partikulares Sein sind vorgegebene Bestände. Sich über sich verständigen zielt auf eine Selbstfindung, in welcher Erforschung, Selbstbestimmung, Erinnerung und Deutung sich durchdringen.

Charles Taylor, der die Formel vom Menschen als dem sich selbst interpretierenden Tier¹² geprägt hat, ist in seiner Untersuchung über die *Quellen des Selbst*¹³ den Stadien nachgegangen, in denen sich die

12 Charles Taylor, »Self-interpreting animals«, in: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 45-76.

13 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 5 1996.

Struktur des modernen Subjekts herausbildet. In dieser Genealogie treten zwei Unterscheidungen hervor, die für die Idee einer Hermeneutik des Selbst bedeutsam sind: die Unterscheidungen von Allgemeinem und Besonderem, von Innen und Außen. Das eine ist die Differenz zwischen der Allgemeinheit des menschlichen Wesens und der Individualität des sich über sich verständigenden Subjekts. Wenn schon die platonische Seelenlehre sich um dasjenige bemüht, was das Wichtigste im Menschen ist, so gilt ihr Interesse dem wahren Erkennen und vernunftgeleiteten Leben, die den Menschen auszeichnen – nicht demjenigen, was ein Individuum von anderen unterscheidet und die Besonderheit seines Charakters oder seines Lebens ausmacht. Das andere ist die Differenz von Innen und Außen, durch welche erst der Raum der Innerlichkeit eröffnet wird und die Perspektive der ersten Person bzw. die »radikale Reflexivität« im Selbstverhältnis zustande kommt.¹⁴ Eine solche ist nach Taylor beispielsweise in den antiken Kulturen der Selbstsorge, wie sie Foucault in seiner Vorlesung über die »Hermeneutik des Subjekts« nachzeichnet, noch nicht gegeben.¹⁵ Hier geht es um Techniken des Selbst, Praktiken der Sorge um die Seele und den Leib, die gleichsam wie medizinische und erzieherische Vorschriften aus der Perspektive des Arztes und Vorgesetzten beschreibbar sind. Demgegenüber ist eine »Hermeneutik des Selbst« auf den Zugang von innen angewiesen. In ganz unterschiedlichen Gestalten werden im Laufe der Geschichte Aspekte jener sowohl kognitiven wie praktischen Selbstbezüglichkeit herausgebildet, die in die moderne Figur des Selbst eingehen. Zu ihnen gehören Augustins *Confessiones* ebenso wie die neuzeitlichen Formen der Vernunft Herrschaft (Descartes), der Selbsterkundung (Montaigne) und des Selbstausdrucks (Herder).

Es ist wichtig, beide Merkmale, die sich überlagern, im Konzept des Selbst als Selbstverständigung zur Geltung zu bringen: die unvertretbare Singularität und die radikale Reflexivität. Es geht für den Menschen nicht einfach darum zu wissen, worin die Bestimmung des Menschseins besteht, was wahres Erkennen, richtiges Handeln, gutes Leben – an sich – ist. Er will sich nicht darüber, was der Mensch sei, sondern über sich selbst verständigen: Er will ein Verständnis erlangen, das ihn in seinem Menschsein *und* in seiner konkreten, unvertretbaren Einzelheit betrifft; und er will ein Verständnis erlangen, das nur er selbst, nicht ein anderer an seiner Stelle, suchen, erarbeiten und besitzen kann. Wenn Bewusstseinstheorien den privilegierten kognitiven Zugang des Subjekts zu eigenen mentalen Zuständen aufweisen, so haben wir hier mit einer

14 Ebd. 240ff.

15 Michel Foucault, *Die Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004; vgl. Ch. Taylor, *Quellen des Selbst*, a. a. O., 240ff.

umfassenderen, doch nicht minder stringenten Perspektive der ersten Person zu tun. Auf die Frage »Wer bin ich?« antworten Operationen der Erforschung, Besinnung und Entscheidung, die nur das Subjekt, das die Frage stellt und an das die Frage gestellt ist, selbst vollziehen kann. Selbstsein heißt selbst nach dem Sinn des je eigenen Lebens fragen, das eigene Leben verstehen.

2.2 Theoretischer und praktischer Selbstbezug

Wonach fragen wir, wenn wir uns über uns selbst verständigen oder wenn wir die Frage aufwerfen, was der Mensch sei? Tugendhat hat vorgeschlagen, als Gravitationszentrum der Selbsterforschung jene Frage anzusehen, die für das menschliche Selbstverständnis am wenigsten eine beliebige oder verzichtbare ist: die sokratische Frage danach, wie man leben soll. Sie stellt nach ihm die »menschliche Grundfrage«¹⁶ dar, im Blick auf welche die Frage nach dem Menschen selbst zur philosophischen Grundfrage wird. Nun steht außer Zweifel, dass die praktische Frage, wer ich sein will, wie ich handeln und leben soll, für die menschliche Existenz einen schlechthin zentralen Stellenwert besitzt; unstrittig ist ebenso ihr eminentere Rang für die philosophische Reflexion. Gleichwohl kann man zögern, sie im Kontext der Frage nach dem Menschen als *den* Kern anzusehen, der gewissermaßen für das Ganze menschlicher Selbstverständigung steht.

Wenn der Mensch die Frage nach sich selbst stellt, wenn er fragt »Wer bin ich?«, so betrifft seine Frage nicht nur das richtige Leben. Er interessiert sich nicht nur dafür, was er tun soll; er will auch wissen, woher er kommt und wohin er geht, was ihn (als Menschen oder als Individuum) auszeichnet und von anderen unterscheidet. Er möchte erforschen, was seine wahren Bedürfnisse sind, welches die Möglichkeiten und Grenzen seines Lebens sind, er will sich in seinen Fähigkeiten und seinen Schwächen kennenlernen. Die Frage artikuliert ein Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, das zumindest die beiden Hauptorientierungen der praktischen und der theoretischen Selbstverständigung umfasst, sowohl die Frage danach, wer ich bin, wie die Frage, wer ich sein will, wobei beide Ausrichtungen in sich schillernd und vielfältig sein können. Die theoretische Selbsterkenntnis kann meine Eigenschaften, Fähigkeiten und Wünsche betreffen, aber auch meine Herkunft und Vergangenheit, verdeckte Seiten meines Charakters und verdrängte Erlebnisse, die meinem Bewusstsein und meiner Erinnerung nicht ohne weiteres zugänglich sind. Ebenso kann die praktische Selbstverständigung auf das zielen, was ich eigentlich und im Ganzen will, aber auch

16 E. Tugendhat, »Anthropologie als Erste Philosophie«, a. a. O., S. 8.

danach fragen, was ich tun und welche Werte ich achten soll. Wenn wir die Besinnung auf den Menschen nicht auf die Suche nach dem richtigen Leben einengen, sondern sie in einem weiteren Sinne als Verständigung über sich auffassen, haben wir mit einer mehrschichtigen Frage zu tun, in der wir mit uns selbst konfrontiert werden und über uns Aufklärung suchen.

In ihr durchdringen sich theoretische und praktische Orientierung. Den idealtypischen – begrifflich wie praktisch relevanten – Gegensätzen von Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung entsprechen in der Realität zugleich fließende Übergänge, Verbindungen und Mischungen. Die von Foucault und Taylor rekonstruierten Entstehungsgeschichten des Subjekts beinhalten vielfältigste Modelle, Operationen und Selbstbeschreibungen aus beiden Registern. Wenn Foucault in der Antike generell die praktische Seite der Selbstsorge – gegen die retrospektive Zentrierung auf das *gnothi seauton* – betont, so kommen im Verlauf der Geschichte erkenntnisbezogene Praktiken hinzu, die ihrerseits in »praktische« Techniken übergehen können (Gewissenserforschung, Gedächtniskultur, meditatio mortis, wissenschaftliche Methodik). In unterschiedlichen Prozessen der Selbsterfahrung, Selbstdisziplinierung und Selbsterprobung bildet sich das Subjekt heraus, das zugleich das Subjekt wahren Erkennens ist. Ähnlich wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* interferieren in diesem Prozess theoretische und praktische Vollzüge, die aufeinander aufbauen und sich durchdringen.

Exemplarisch ist dieses Ineinander in neueren Theorien dort herausgestellt worden, wo auf Gefühle als Basis des Verstehens und Sicherfahrens rekuriert wird. Die Selbsterschlossenheit des Subjekts findet nach Heidegger ursprünglich in affektiver Befindlichkeit, in Stimmungen, Gefühlen und existentiellen Erfahrungen statt. U. Wolf schreibt der Affektivität einen methodischen Vorrang für die »Klärung unseres Selbstverständnisses« zu.¹⁷ Sie ist die bevorzugte Dimension, in der ich mir ganzheitlich gegeben bin, mit meinem Leben nicht nur unter bestimmten Aspekten und Zweckbezügen, sondern im Ganzen konfrontiert bin – allerdings in einer impliziten Form, die zugleich Motiv für das Bemühen um Explikation und Selbstaufklärung, um eine artikuliertete Verständigung über sich ist. Im affektiven Erleben wird nicht nur das Junktim von praktischem und theoretischem Selbstbezug, sondern ebenso von Selbstverstehen und Weltverstehen – dass die Dinge vor dem Hintergrund des Interesses am eigenen Leben Bedeutung haben – erfahrbar. Vollends zeigt sich der konkrete, individuelle Existenzvollzug als dasjenige, worum sich Selbstverständigung bemüht: Nicht eine

17 Ursula Wolf, »Gefühle im Leben und in der Philosophie«, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 112-135, 112, vgl. 115.

allgemeine Konzeption des Personseins, sondern die Orientierung im eigenen Leben ist das Gesuchte.

2.3 *Erkenntnis und Konstruktion*

Gewissermaßen komplementär zu den Dimensionen der theoretischen und praktischen Selbstinterpretation sind die unterschiedlichen Modalitäten zu nennen, in denen solche Selbstbeschreibungen zustande kommen. Ihr Spektrum erstreckt sich zwischen Feststellung und Entwurf, Erkenntnis und Konstruktion. Mich darüber verständigen, wer ich bin, bewegt sich nicht nur im Spannungsverhältnis zwischen der Einsicht in mein faktisches Sosein und der praktischen Überlegung, wie ich sein möchte oder sein sollte. Schon die Produktion meines ›theoretischen‹ Selbstbildes geht nicht in der deskriptiven Feststellung auf. Meine Identität ist nicht ein Vorliegendes, das ich nur zu erforschen, zu artikulieren und reflexiv anzueignen hätte. Sie ist ebenso Resultat meiner Beschreibung. In ihre Konstruktion gehen alle Formen der verstehenden, analysierenden, systematisierenden Betrachtung ein, wie sie unseren hermeneutischen Umgang mit Sinngebilden der Lebenswelt und Geschichte ausmachen. Wir gewinnen unser Bild von uns selbst, wie wir uns ein Bild von anderen Personen oder von historischen Episoden machen, die wir nie in dem, was sie sind, einfach abbilden können.

Schematisch können wir darin drei Grundhaltungen unterscheiden, wie sie in einer integrativen Hermeneutik hervortreten: ein rezeptives Verstehen und Bemühen um Sinn, ein kritisches Auflösen falscher Deutungen und Selbstbilder, ein konstruktives Entwerfen neuer Interpretationen. Sich um ein Verständnis seiner selbst bemühen heißt zum einen sich erkennen wollen in seinem Sein und Gewordensein, seinen Charakter, seine Wünsche, seine Geschichte vergegenwärtigen und begreifen. Es heißt zum anderen sich kritisch mit Bildern auseinandersetzen, die ich und andere von mir haben, Dunkelheiten und Selbstmissverständnisse aufhellen, Verzerrungen und Verdrängungen in meinem Verstehen korrigieren. Und es heißt drittens ein Bild konstruieren, eine Geschichte erzählen, eine Identität entwerfen, in denen ich mich selbst finde, in denen ich mich ausdrücke, über die ich ein Verständnis meiner selbst gewinne. Nach welchen Einheitsformen und Kriterien solche Konstruktionen zustande kommen, wie in ihnen überlieferte Bilder und Deutungen korrigiert, aufgelöst oder weitergeführt werden, in welcher Weise kreatives Hervorbringen und rezeptives Aufnehmen sich im Deutungsprozess ergänzen oder verdrängen, ist durch kein übergreifendes Apriori reguliert. Wenn Menschen so leben, dass sie immer implizite oder explizite Beschreibungen ihrer selbst und ihres Lebens produzieren, so verbinden und überlagern sich Formen der Selbstanalyse und

Selbstkritik, der Selbstbestimmung und des Selbstentwurfs. Es sind Bewegungen des Zurückgehens in die Herkunft und des Ausgreifens auf die Zukunft, des Insichgehens und des Sichausdrückens. Nach jeder dieser Modalitäten untersteht Selbstverständigung eigenen Maßstäben, Kriterien historischer Wahrheit, normativer Richtigkeit, expressiver Wahrhaftigkeit, ästhetischer Stimmigkeit. Als übergreifendes Regulativ kann so etwas wie ein Maßstab des Passens gelten: Es geht darum, mich so über mich zu verständigen, dass ich darin mit mir eins werde, ich selbst bin.

2.4 *Selbstbezug und Weltbezug*

Wenn die radikale Reflexivität für Selbstverständigung essentiell ist, so ist diese doch kein reiner Selbstbezug. Selbstverständigung enthält nicht nur eine Verständigung über das eigene Selbst, sondern vollzieht sich in der Dialektik von Selbstbezug und Weltbezug. Wie ich mich selbst sehe, ist nicht unabhängig davon, wie ich die Welt sehe, und mein Selbstverständnis wirkt sich auf mein Weltverständnis aus. Kein Subjekt kann in Selbstabschließung mit sich ins Reine kommen. Mein Selbstbild und mein Selbstgefühl bleiben gleichsam in der Schwebelage ohne Bezug darauf, wie andere mich sehen, welche Möglichkeiten mir die Welt eröffnet, wieweit die Geschichte für mich sinnvoll ist. Wie keiner glücklich sein kann, wenn die Welt für ihn ohne Sinn ist, so sind sein Selbstentwurf und seine Selbstfindung auf eine Korrespondenz der Welt, ein Entgegenkommen der Welt angewiesen. Verstehen nimmt die Wirklichkeit in ihrer Bewandnis für den Menschen wahr. Auch dies gehört in den Horizont einer Hermeneutik des Selbst. *Sich über sich verständigen heißt sich über den Menschen und seinen Ort im Sein verständigen – darüber, wieweit sich die Welt dem Menschen öffnet, die Dinge für ihn lesbar sind und umgekehrt der Mensch »in die Welt passe«.*¹⁸

In spezifischer Anwendung hat P. Ricœur die Aufspaltung des Selbstbezugs als Merkmal hermeneutischen Denkens zum Tragen gebracht – im Gegensatz zur Reflexionsphilosophie und zur idealistischen Tendenz der Phänomenologie –, und dies im Besonderen für die Hermeneutik des Selbst, hinsichtlich deren er zwei alternative Wege kontrastiert. Der eine, so Ricœur, ist der kurze Weg, den Heidegger einschlägt, wenn er das Verstehen als existenziale Bestimmung des Daseins analysiert. Der andere ist der weitere Weg, dem er selbst folgen will und

18 So Kant in einer posthumen Reflexion mit Bezug auf die Erfahrung des Schönen: »Die Schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe« (AA XVI, 127); generell figuriert dieses Entgegenkommen der Dinge als formale Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft*.

der den Umweg über die Lebensäußerungen und die Hervorbringungen der geschichtlichen und kulturellen Welt nimmt.¹⁹ Er entspricht dem Gedanken Diltheys und Hegels, dass sich der Mensch nicht in sich, sondern in seiner Äußerung erkennt. Selbsterkenntnis ist nicht Introspektion, wie sie Descartes beschreibt²⁰, sondern realisiert sich von einer Äußerung her, die nicht nur die eigene ist, sondern die Gestalt der geschichtlichen und kulturellen Welt, der wir zugehören. Im Besonderen meint Ricœur diese Angewiesenheit dort zu erkennen, wo es um das Gewahrwerden der Negativität im Selbst, der Schuldhaftigkeit und des Bösen geht, das nicht aus der allgemeinen Struktur menschlicher Endlichkeit abzuleiten, sondern nur als Faktum und unhintergehbare Kontingenz aufzunehmen ist. Gefordert ist der Umweg über die Welt der Zeichen, der Mythen und Symbole, in denen die Menschheit ihrer Begegnung mit dem Anderen, mit dem Göttlichen ebenso wie mit dem Bösen und dem Leiden, Ausdruck verliehen hat.²¹ Wichtig ist, dass diese Ausweitung eine ist, die, auch wenn sie nicht aus dem Selbst hervorgeht, doch in dessen eigenstes Verständnis eingeht. Der Mensch versteht sich aus der Welt heraus, aus der Zugehörigkeit nicht nur zur Natur, sondern vor allem zur geschichtlich-kulturellen Welt, in der sich lebensweltliche Sinnstiftungen und Wirklichkeitsdeutungen ausgebildet und sedimentiert haben. Der Mensch versteht sich selbst, indem er sich gleichzeitig als Gegenüber wie als Teil einer Welt versteht.

2.5 Selbsterkenntnis und Selbstsein

Das Ziel solcher Verständigung über sich ist kein rein kognitives. Es ist ein zweifaches Ziel des Erkennens und des Seins. Selbstverständigung strebt zum einen danach, dem Subjekt ein Bild seiner selbst zu vermitteln, in welchem es sich selbst, sein Leben, seine Wirklichkeit erkennen und verstehen kann. Sich selbst zu erkennen ist nicht nur ein Gebot, sondern ein existentielles Interesse. Es konkretisiert sich im Bedürfnis

19 Paul Ricœur, »Existence et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969, S. 7-28, 10.

20 »Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken [...]; mit mir allein will ich reden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mir mein Selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen«: R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Meditationes de prima philosophia* III. 1, Hamburg: Meiner 1959, 61.

21 Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*. 1: *L'homme faillible*; 2: *La symbolique du mal*, Paris: Aubier 1960; *Reflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit 1995.

des Ausdrucks und der Symbolisierung, im Wunsch, sich in der Äußerung Gestalt zu geben und sich darin gegenwärtig zu werden. Dieser Wunsch ist nicht nur einer nach Wissen. Sich über sich zu verständigen ist etwas grundlegend anderes als sich über das Funktionieren einer Maschine oder den Aufbau einer Pflanze ins Bild zu setzen. Es heißt ein Bild seiner selbst gewinnen, das nicht unser Sein reproduziert, sondern in es eingeht und es mit konstituiert. Selbsterkenntnis ist eine Form der Selbstfindung und Selbstwerdung, ein Vollzug, in welchem es dem Subjekt in prägnantem Sinn ›um sein Sein‹ geht. Sein tiefster Impuls ist nicht ein Wissenwollen, sondern ein Seinsstreben, ein Streben nach Selbst-Sein. Seine Dynamik ist durch Zielvorstellungen wie Einssein mit sich, Ganzheit, Selbstpräsenz bestimmt.

Dieses Streben, das sich im theoretisch-verstehensmäßigen wie im praktischen Selbstbezug realisiert, lässt sich nach zwei entgegengesetzten Stoßrichtungen spezifizieren. Ihre Fluchtpunkte sind die des Anfangs und des Endes, der Herkunft und des Ziels. Nach beiden Richtungen können Selbstpräsenz und Selbstkoinzidenz als Ideal projiziert werden. Schematisch können wir die beiden Seiten als Streben nach Ursprünglichkeit und Verlangen nach Erfüllung beschreiben. Selbstfindung möchte auf der einen Seite ganz aus sich selbst kommen, sich als Subjekt in seiner unverwechselbaren Ursprünglichkeit finden. Es ist das Streben danach, im emphatischen Sinne Subjekt des eigenen Tuns und Erlebens, Anfang und Urheber seiner Existenz und seiner Geschichte zu sein. R. Rorty hat in Anlehnung an H. Blooms Figur des starken Dichters ein verwandtes Streben nach Selbständigkeit als Motiv der Selbstbeschreibung bestimmt: als Wunsch, seine Prägung sich selbst zu verdanken, nicht nur die je eigene Geschichte zu schreiben, sondern sie idealiter ganz aus sich heraus, in selbst geschaffener Sprache zu schreiben.²²

Nach der Gegenrichtung zielt Selbstverständigung darauf, in der Deutung und Selbstartikulation mit sich zur Deckung zu kommen, den impliziten Entwurf in seinen Interpretationen und Selbstfestlegungen einzuholen. Es ist der Wunsch, sich im Ganzen seines Seins zu erfassen, nicht nur bestimmte Episoden des Lebenslaufs, bestimmte Charaktereigenschaften, bestimmte Bedürfnisse reflexiv anzueignen, sondern sich in dem, was die eigene Existenz als ganze ausmacht, präsent zu werden. Selbstredend schließt dies keine materialiter erschöpfende Darstellung ein, und ebensowenig muss solche Verständigung ein ganzheitlich-kohärentes Bild des eigenen Selbst zeichnen. Hermeneutik des Selbst hat sich an Brüchen und Lücken abzarbeiten und diese, soweit sie unser

22 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 53; Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, New York: Oxford University Press 1973, 80.

Selbst mit ausmachen, in das Verständnis unserer selbst zu integrieren. Nicht die inhaltliche Vollständigkeit und Geschlossenheit, sondern dass das Subjekt in seinem Fragen und Deuten sich selbst erreicht, ist das Telos. Dass ich selbst es bin, der die Frage nach meinem Sein stellt, und dass ich in deren Beantwortung zu mir selbst komme, nicht vorgegebene Bilder und fremde Projektionen finde, macht Selbstverständigung zum Weg der Selbstwerdung.

Man könnte die Doppelung dieser Stoßrichtungen des Zusichkommens mit Ricœurs Unterscheidung zwischen Archäologie und Teleologie als paradigmatischen (durch Freud und Hegel repräsentierten) Typen der Hermeneutik vergleichen.²³ Deutlich wird, wie sich die unterschiedlichen existentiellen Ausrichtungen der Selbstverständigung in umfassende Orientierungen einzeichnen, die nicht nur unser Selbstbild, sondern unser Verständnis des Wirklichen überhaupt tangieren. Unser Selbst ist ein anderes, je nachdem in welcher Welt wir uns bewegen, welche Geschichte wir erzählen, woraufhin wir uns erforschen. Wenn Ricœur von den hermeneutischen Orientierungen meint, dass sie nicht in *einen* Typus zu integrieren sind, sondern in einem irreduziblen ›Konflikt der Interpretationen‹ verbleiben, in dem sie sich zugleich in bedeutsamer Weise ergänzen, so ließe sich analog mit Bezug auf die Stoßrichtungen der Selbstverständigung fragen, wieweit sie sich zu einem gemeinsamen Ziel des Verstehens und der Selbstwerdung zusammenfügen oder als divergierende Anliegen und Artikulationen bestehen bleiben.

3. Zwischen Verstehen und Nichtverstehen

3.1 Unabschließbarkeit der Selbstverständigung

Selbstverständigung bewegt sich zwischen Gelingen und Scheitern. Sie kann ihr Ziel – Selbsttransparenz, Selbstpräsenz – erreichen oder verfehlen. Darin hat sie teil an der Eigenart hermeneutischer Arbeit, die sich im Bemühen um Sinn und Verständnis an dem abarbeitet, was sich dem Verstehen widersetzt – am Nichtsinn und Widersinn, am Unverständlichen, an den Grenzen des Verstehens. Den Kern der Hermeneutik bildet die unhintergehbare Dialektik von Sinngebung und Sinnentzug, die sich auch im Selbstverhältnis niederschlägt. Wenn das Streben nach Selbstwerdung den inneren Kern der Selbstverständigung ausmacht,

23 Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil 1965, 407 ff.; ders. »Existence et herméneutique«, a. a. O., 25 ff. – Zum Teil ergänzt Ricœur die Dualität durch die religionswissenschaftliche Dimension der Eschatologie, die sich auf eine Zukunft hin öffnet, die auf den Menschen zukommt, nicht von ihm entworfen und geschaffen wird.

so ist die Erfüllung dieses Strebens an das Gelingen der Verständigung verwiesen. In dem Maße, wie das Subjekt sich über sein Wollen und Sein nicht klar werden kann, haftet ihm nicht nur ein kognitives Defizit an. Defizitär bleibt nicht nur sein Erkennen, sondern sein Selbstsein, in welchem es sich nicht als sich selbst entwerfen und als sich selbst finden kann. Uneinholbar bleibt ihm die retrospektive wie die prospektive Selbstpräsenz, die Identität des Ursprungs wie des Abschlusses: der Mensch kommt nie ganz aus sich und gelangt nie ganz zu sich. Seine Selbstbeschreibung ist weder je absolut original noch je vollendet.

Hermeneutische Theorien haben die Unabschließbarkeit des Verstehens in vielen Varianten beschrieben. Für klassische Hermeneutik geht es hier um eine Offenheit, die konstitutiv zum menschlichen Verstehen, ja, zum menschlichen Sprechen gehört, das die Kluft zwischen Sagenwollen und Ausdruck nie voll zu schließen vermag. Kritische Versionen der Hermeneutik wie die Dekonstruktion haben diese Unabschließbarkeit zusätzlich akzentuiert und dem Streben nach Selbstidentität das zweifache Entgleiten – in der Uneinholbarkeit des Anfangs und im unablässigen Aufschub – entgegengestellt. Diese Offenheit ist zu spezifizieren. Dabei geht es nicht primär um die unterschiedlichen Inhalte und Lebensbereiche, in denen uns die Selbstkoinzidenz versagt bleibt (ob wir in unserem künstlerischen Ehrgeiz, unserem moralischen Wollen, in Beruf und zwischenmenschlichen Beziehungen, im Streben nach Selbsterkenntnis oder nach vollendetem Genuss immer hinter uns zurückbleiben). Vielmehr interessiert die strukturelle Frage nach den Formen dieses Entzugs. Grundsätzlich ist zu fragen, wieweit die Nichtidentität in der Endlichkeit menschlicher Sinnverhältnisse gründet, wieweit sie die *conditio humana* als solche definiert oder ein Negatives, ein Sichverfehlen benennt, gegen das sich menschliches Leben zur Wehr setzt und das in einem gelingenden Existenzvollzug prinzipiell zu überwinden wäre.

3.2 Formen des Sinnentzugs

Um zu solchen Fragen Stellung nehmen zu können, scheint es nötig, in dem, was sich dem Verstehen entzieht oder ihm als das Andere des Sinns entgegensteht, unterschiedliche Formen auseinanderzuhalten. Es legt sich nahe, drei Grundformen zu unterscheiden: Das Andere ist der verdeckte Sinn, der Nichtsinn, der Widersinn.²⁴

²⁴ Vgl. Emil Angehrn, »Vom Sinn des Sinnlosen. Die Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie«, in: Wolfram Mauser/Joachim Pfeiffer (Hg.), *Freuds Aktualität* (Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Band 26), Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, S. 85-96.

Das erste ist der verdeckte, implizite, unzugängliche Sinn, mit dem hermeneutische Arbeit konfrontiert ist. Es ist dies gewissermaßen der Normalfall menschlicher Verständigung, die hermeneutische Situation der Existenz: Der Mensch ist sich selbst nicht in Transparenz gegenwärtig, sondern hat ein Verständnis seiner selbst erst zu gewinnen, indem er sich an der Verworrenheit, Dunkelheit, Verdecktheit seiner selbst abarbeitet. Nicht nur das Andere und Ferne ist uns entzogen. Fremde sind wir uns selbst, und zum Teil ist der Widerstand, den das Subjekt der eigenen Einsicht leistet, hartnäckiger als die Verborgenheit des Anderen. Hermeneutik des Selbst meint die Arbeit des Verstehens, in welcher das Subjekt mit dem Unverständlichen in sich selbst zu tun hat. In gewissen Konstellationen ist dieser Entzug in radikaler Form gegeben, nicht durch Vermittlung wie bei einem Text aus einer fremden Kultur zu überwinden. Zu denken wäre hier an das Unbewusste, aber auch an das abgründig Vergangene, an die Natur als Herkunft des Selbst, an den regellosen Grund, der als »nie aufgehender Rest« der Artikulation des Selbst entzogen bleibt.²⁵

Die zweite Opposition ist die des Sinnfremden, Nichtsinnhaften, das gleichwohl unser Verständnis und Befinden tangiert. Menschen leben nicht nur in der Welt des Verstehbaren, sondern auch des Nichtsinnhaften: Sie haben einen Körper, sie existieren unter materiellen Gegenständen und haben mit Fakten der Welt zu tun, mit denen sie unabhängig von ihrer Bedeutung interagieren. Im Selbstverhältnis sind hier Fragen der Naturalisierung einschlägig, die sich auf unser Bild des Selbst in unmittelbarster Weise auswirken. Die Frage ist, inwiefern der subjektive Selbstbezug als fragend-verstehender über den Kreis des Bewusstseins hinausweist und auch das Individuum in seiner Materialität und Äußerlichkeit betrifft. Gibt es im Spektrum von körperlicher Verfassung, physiologischen Prozessen, Trieb, Begehren, Befindlichkeit, Verstehen, Auslegung, reflexiver Selbstaufklärung fließende Übergänge oder ontologische Brüche und Diskontinuitäten? Psychoanalyse hat nach P. Ricoeur mit der Transformation von Kraft in Sinn zu tun; B. Waldenfels hat menschliches Leben über das »Ineinander von Begehren und Bedeuten« charakterisiert.²⁶ Die Frage ist, wie sich solche ontologischen

25 Wolfram Högerebe, *Echo des Nichtwissens*, Berlin: Akademie 2006, 260f. (mit Bezug auf die Freiheitsschrift von Schelling (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke, Abtheilung 1, Band 7, Stuttgart: Cotta 1960, S. 331-416, 359f.); vgl. Ch. Taylor, *Quellen des Selbst*, a. a. O., 677f.

26 Paul Ricoeur, »Une interprétation philosophique de Freud«, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969, S. 160-176, 160 (vgl. dazu den Beitrag von Peter Welsen im vorliegenden Band); Bern-

Übergänge auf die Möglichkeiten des Verstehens und sinnhaften Deutens auswirken. Ersichtlich ist die schematische Korrelierung zwischen den Gegensätzen von Natur und Kultur einerseits, Erklären und Verstehen andererseits ein unzulängliches Raster für die Verständigung über den Menschen. Phänomenologie reklamiert die Miteinbeziehung der Leiblichkeit in die Deskription des Erlebens; Dekonstruktion beharrt auf der Materialität und Äußerlichkeit als bedeutungsrelevanter Dimension von Sinngebilden. Doch bleibt es eine offene Frage, in welcher Weise sinnfremde Daten und Schichten unserer selbst in das Verständnis unseres Lebens eingehen oder diesem fremd bleiben.

Die dritte Weise des Sinnentzugs ist die des negativen Sinns, der sich der rationalen oder affektiven Integration ins Verstehen widersetzt. Nicht der dunkle Sinn oder der Nichtsinn, sondern der Widersinn ist hier das Andere zum Verstehen. Dabei geht es nicht um den logischen Widersinn, den wir rationalerweise nicht denken können, sondern um eines, das wir nicht in unser Selbstverständnis bzw. unser Verständnis der Welt aufnehmen können, weil wir damit nicht zurecht kommen, weil wir es nicht ertragen, es nicht wollen können. Das Negative, das Leiden, das Böse sind Provokationen für das Denken und Schwellen des Verstehens. Vieles bleibt unserem Verstehen unzugänglich, weil wir es abwehren: Es kann nicht verstanden werden, weil es nicht bewusst werden soll, weil es nicht sein soll. Das Theorem des Unbewussten als eines nicht einfach dem Bewusstsein Vorausliegenden, sondern aus ihm Verdrängten, trägt dieser Dynamik Rechnung. Sofern Verdrängung konstitutiv zur Psyche gehört, schließt die Hermeneutik des Selbst eine Auseinandersetzung mit erlebensmäßiger Negativität ein.

3.3 *Selbstsein und Negativität*

In allgemeinerem Kontext wäre hier die Anschlussfrage nach dem Verhältnis von Hermeneutik und Negativität zu stellen. In Frage steht das Modell einer negativistischen Hermeneutik²⁷, welche die Problematik

hard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 22 ff.
 27 Der Begriff ist hier mit anderer Bedeutung verwendet als bei Udo Tietz (*Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik*, Berlin: Parerga 2004, S. 191-208), der damit den Ausgang vom Nichtverstehen, nicht die Auseinandersetzung mit einem lebensweltlich Negativen meint; vgl. Emil Angehrn, »Hermeneutik und Kritik«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 319-338; Emil Angehrn, »Negativistische Hermeneutik. Zur Dialektik von Sinn und Nichtsinn«, in: Andreas Hetzel (Hg.), *Negativität und Un-*

des Verstehens und der Selbstverständigung letztlich von einer Auseinandersetzung mit dem Negativen her konzipiert. Diese Auseinandersetzung gilt nicht nur dem Missverstehen und den Grenzen des Sinns, sondern ebenso der lebensweltlichen Erfahrung des Negativen, das sie ins eigene Verständnis zu integrieren hat. U. Wolf hat vorgeschlagen, die Sinnfrage geradezu als Reaktion auf grundlegende Aporien der Existenz zu begreifen, die der Endlichkeit des Menschen entstammen und durch Erfahrungen der Überwältigung, der Zerrissenheit der Welt, aber auch des pathologischen Verlusts und Sichentgleitens gesteigert werden.²⁸ Das beschädigte Leben, Krankheit, Leiden, Tod müssen in das Verständnis des Selbst aufgenommen werden. Zu präzisieren ist, welchen Status das Negative hat, mit dem wir in solchem Verstehen konfrontiert sind. Ist es die Negativität der Existenz, die Endlichkeit und der Mangel, die menschlichem Leben unabdingbar sind? Ist es das Negative der bestehenden Welt, das als Entfremdung, Herrschaft, Unrecht, Destruktion begegnet? Ist es das metaphysische oder theologische Negative – die unerlöste Natur, das Böse, die Sinnlosigkeit der Existenz und des Alls?²⁹ Negativistische Autoren wie Adorno bringen dieses ganze Spektrum in den Blick, wobei ein Schwergewicht der Negativität der realen Welt zukommt; existenzphilosophische, phänomenologische und psychoanalytische Konzepte legen den Akzent auf die Mangelstruktur des Daseins, auf das nie zu stillende Begehren und die Unmöglichkeit des vollständigen Einsseins, auf die Konfrontation mit dem Absurden als Momente der Existenz. Es hängt gewissermaßen von einer fundamentalphilosophischen Option ab, in welcher Tiefe und Durchgängigkeit eine Hermeneutik des Selbst – wie Hermeneutik überhaupt – im Negativen gründet, das Selbstsein sich im Widerstand gegen das Negative behauptet.

In allen Varianten bleibt für die Selbstverständigung die *conditio* des Hermeneutischen, die Dialektik von Sinn und Nichtsinn, unhintergebar. In ihr verschränken sich die beiden Bedeutungsdimensionen des Sinnbegriffs, die Dimensionen des Sinnhaft-Verstehbaren und des Sinnvoll-Zweckhaften; im Verstehen und Deuten streben wir nach kognitiver Transparenz wie nach Akzeptanz und Versöhnung. Gleichzeitig wird darin deutlich, wie Selbstverständigung nicht im Selbstverhältnis aufgeht. Verstehen ist ein kognitives und wertendes Verhalten, in welchem der Bezug zu uns, das Verhältnis zu anderen Menschen und die

bestimmtheit. Festschrift für Gerhard Gamm, Bielefeld: transcript 2008, S. 21-40.

28 Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999, 19 ff.

29 Vgl. Ingolf Dalferth, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006.

Beziehung zur Welt sich durchdringen. Die Erfahrung der Sinnlosigkeit demonstriert den Konnex im Negativen: Das eigene Leben als sinnlos erfahren und der Sinnlosigkeit im Ganzen ausgesetzt sein sind unablösbare oder gar ununterscheidbare Erlebnisse. Hermeneutik des Selbst gründet in der Frage, die das Subjekt an sich selbst richtet, indem es sich zugleich über die Wirklichkeit im Ganzen verständigt.³⁰ Die Dynamik zwischen Selbstfindung und Selbstverlust spielt in einem Spannungsverhältnis von Sinn, Nichtsinn und Widersinn, das über den Menschen und die individuelle Existenz hinausgreift.

Literatur

- Anders, Günther (1980): *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München: Beck.
- Angehrn, Emil (2006), »Vom Sinn des Sinnlosen. Die Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie«, in: Wolfram Mauser/Joachim Pfeiffer (Hg.), *Freuds Aktualität* (Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Band 26), Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 85-96.
- (2008): »Hermeneutik und Kritik«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 319-338.
 - (2008): »Negativistische Hermeneutik. Zur Dialektik von Sinn und Nichtsinn«, in: Andreas Hetzel (Hg.), *Negativität und Unbestimmtheit*. Festschrift für Gerhard Gamm, Bielefeld: transcript 2008, S. 21-40.
- Bloom, Harold (1973): *The Anxiety of Influence*, New York: Oxford University Press.
- Dalferth, Ingolf (2006): *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Descartes, René (1959): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner.
- Foucault, Michel (2004): *Die Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1963): *Sein und Zeit*, 10. Auflage, Tübingen: Niemeyer.
- (1998): *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Vorlesung Sommersemester 1934), Gesamtausgabe Bd. 38, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hogrebe, Wolfram (2006): *Echo des Nichtwissens*, Berlin: Akademie.

30 Auch die Verbindung zwischen der Selbstbesinnung und dem Verstehen des Ganzen wird im Konzept, das U. Wolf entwickelt, exemplarisch herausgestellt: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, a. a. O., 45.

- Kant, Immanuel (1924): Handschriftlicher Nachlass, 3. Band: Logik, in: Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVI, Berlin/Leipzig: De Gruyter (= AA XVI).
- (1977): *Logik*, in: Werkausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 417-567.
- Metzinger, Thomas (1993): *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, 2. Auflage, Paderborn: mentis 1999.
- (2000): »Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten«, in: W. Greve (Hg.), *Psychologie des Selbst*, Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union.
- (2003): *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Ricœur, Paul (1960): *Finitude et culpabilité. 1: L'homme faillible; 2: La symbolique du mal*, Paris: Aubier.
- (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- (1969): »Existence et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, S. 7-28.
- (1969): »Une interprétation philosophique de Freud«, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, S. 160-176.
- (1965): *Reflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.
- Schelling, Friedrich W. J. von (1809): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke, Abtheilung 1, Band 7, Stuttgart: Cotta 1960, S. 331-416.
- Taylor, Charles (1985): »Self-interpreting animals«, in: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, S. 45-76.
- Tietz, Udo (2004): *Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik*, Berlin: Parerga 2004.
- Tugendhat, Ernst (2007): »Anthropologie als ›Erste Philosophie‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55/1, S. 5-16; abgedruckt in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck 2007, S. 34-54.
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolf, Ursula (1993): »Gefühle im Leben und in der Philosophie«, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.