

*Year: 2009*

## **Hermeneutik und Kritik**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251705>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2009) Hermeneutik und Kritik. In: Was ist Kritik?. Frankfurt am Main, S. 319-338.

# Emil Angehrn

## Hermeneutik und Kritik

### I

#### Antithese und Komplementarität

Hermeneutik und Kritik – das Begriffspaar, das in der Tradition für eine Zusammengehörigkeit komplementärer Disziplinen stand und etwa den Titel einer klassischen Vorlesung von Friedrich Schleiermacher bildet,<sup>1</sup> wird heute eher als Antithese verstanden.<sup>2</sup> Die vorherrschende Wahrnehmung im Anschluss an jüngere Debatten geht dahin, dass Kritik sich *gegen* die Hermeneutik zu behaupten habe. Hermeneutisches Denken tritt in den Werken Heideggers und Gadamers im Zeichen einer Rehabilitierung des Vorurteils und einer Zugehörigkeit zu Tradition und Geschichte auf; in profilierter Weise hat Jürgen Habermas den Einspruch des kritisch-emanzipatorischen Denkens gegen die Befangenheit in Überlieferung und bestehenden Verhältnissen formuliert. Unter der Leitopposition ›Hermeneutik und Ideologiekritik‹ hat sich eine Debatte um Grundlagen kritischen Denkens in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik angeschlossen.<sup>3</sup> Auch in späteren Frontstellungen, etwa im Kontext postmoderner Strömungen und im Verhältnis zur Dekonstruktion, ist Hermeneutik vielfach als eine der Tradition verhaftete, affirmative Denkform stilisiert worden, die mit Idealisierungen arbeite und nicht in der Lage sei, das Zwiespältige in Texten wahrzunehmen und falsche Vereinseitigungen aufzubre-

1 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Friedrich Lücke, Berlin 1838, neu hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1977.

2 Ich sehe vorerst davon ab, dass diese Akzentverschiebung mit einer semantischen Verschiebung – von der philologischen Kritik zur Bewusstseins- und Gesellschaftskritik – einhergeht. Schleiermacher selbst geht von der historischen Veränderung der Aufgabe der Kritik und der mehrfachen Verwendung des Begriffs aus: »Das Wort, wie es technischer Ausdruck geworden ist, ist sehr schwer als eine wirkliche Einheit zu fassen« (ebd., S. 241). Als Hauptdisziplinen unterscheidet er die philologische, die historische und die doktrinale oder rezensierende Kritik.

3 Karl-Otto Apel u. a. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.

chen. Hermeneutik paktiert nach dieser Lesart mit den Prämissen der Metaphysik und entbehrt des kritischen Potentials, dessen ein nachmetaphysisches Denken zur Durchdringung der Tradition, zur Aufklärung über sich selbst und zur unverkürzten Diagnose der Wirklichkeit bedarf.

Nun ist diese schematische Opposition nicht die abschließende Auskunft über den Stand der Diskussion und das Verhältnis beider Denkformen. In vielfacher Weise ist die Dichotomie von Kritik und Hermeneutik relativiert und stattdessen ihr Wechselspiel und ihre Gemeinsamkeit betont worden. Gadamer selbst, aber auch Autoren wie Ricœur und Rorty haben sich bemüht, Hermeneutik aus der angeblichen Affinität zur Substanz- und Subjektivitätsmetaphysik zu lösen und sie als Denken der Endlichkeit, der Differenz und der unabschließbaren Interpretation zur Geltung zu bringen. Auch der akzentuierte Gegensatz zur Dekonstruktion ist in neueren Interpretationen durch das Interesse am gemeinsamen Fragehorizont und an der Differenz *und* Vergleichbarkeit der Sichtweisen abgelöst worden.

Nicht zuletzt aber ist innerhalb der Hermeneutik ein Typus herausgearbeitet worden, der geradezu als Paradigma einer kritischen Interpretation figuriert. Nach Paul Ricœur ist die Ideologiekritik nicht als Gegensatz, sondern als eigene Form der Hermeneutik geltend zu machen. Er parallelisiert sie darin – wie schon Habermas – mit der Psychoanalyse, sofern jene auf der Ebene des Sozialen eine analoge Aufdeckung und Auslegung falschen Bewusstseins praktiziert wie diese mit Bezug auf die Psyche des Individuums. Am Beispiel von Marx und Freud – ergänzt durch Nietzsche als dritten *«maitre du soupçon»* – entwickelt Ricœur sein Konzept einer Hermeneutik des Verdachts. Deren Grundfigur unterscheidet sich von der normalen hermeneutischen Konstellation darin, dass es ihr nicht nur um eine Vermittlung zwischen Sinnproduzent und Sinnrezipient, das heißt um eine Kunst des Verstehens und der Auslegung geht, die uns ein Dokument aus einer fernen Zeit, ein Ritual aus einer fremden Kultur durch Übersetzung, Kontextualisierung und Interpretation zugänglich und verständlich macht. Vielmehr geht es um eine Deutungsarbeit, die den Sinn für den Sinnproduzenten selbst erst transparent und erschließbar macht, bzw. um eine Rekonstruktion, die ein Sinngebilde an ihm selbst und für sich erst in seiner Sinnhaftigkeit herauskristallisiert (während die fremde

Schrift oder Lebensform nicht an ihnen selbst, sondern nur für uns unverständlich sind). Nicht eine zeitliche, soziale oder kulturelle Distanz, sondern eine den Gegenstand selbst affizierende Sinnverzerrung und -verhüllung ist durch hermeneutische Arbeit zu überwinden. Hermeneutische Arbeit ist darin durch einen kritischen Impuls bestimmt, der ein Sinngebilde – einen Text, eine Tradition, eine Lebensform – oder ein etabliertes Verständnis desselben nicht als feste Größe bestehen lässt, sondern sie gegen den Strich liest, interne Verfälschungen aufbricht und ihren Sinn gegen ihre Selbstdeutung und tradierte Lesart expliziert. Als Hermeneutik des ›Verdachts‹ ist sie von der Unterstellung geleitet, dass die Selbstpräsentation des zu verstehenden Gegenstandes eine Verstellung enthält, die ihrerseits zu rekonstruieren und gegen die der wahre Sinn erst zu artikulieren ist.

Indessen ist damit ein bestimmter Typus der Hermeneutik, der unstrittig ein kritisches Element enthält, nicht Hermeneutik als solche verhandelt. Zu fragen ist, ob sich das Verhältnis von Hermeneutik und Kritik nicht genereller und stringenter verstehen lässt. Man könnte die Frage stellen, ob und wieweit die Hermeneutik des Verdachts nicht nur einen Sonderfall, sondern eine Wahrheit über Hermeneutik überhaupt aussagt, gewissermaßen ein Paradigma hermeneutischer Arbeit darstellt. Man kann aber auch fragen, ob nicht unabhängig von diesem Modell und über es hinaus ein kritisches Potential im Hermeneutischen, das heißt in unserem Umgang mit Sinn, unserem Verstehen der Welt und unserer selbst impliziert ist. Der so gestellten Frage möchte ich im Folgenden nachgehen. In der Sache wäre sie durch die komplementäre Frage-richtung zu ergänzen, die gegenläufig zum kritischen Potential der Hermeneutik nach der hermeneutischen Dimension der Kritik, der Angewiesenheit der Kritik auf Hermeneutik fragt. Von dieser für die Selbstverständigung kritischer Theorie gewichtigen Frage sehe ich im Folgenden ab; sie wird allenfalls stellenweise mit in den Blick kommen. Die leitende Frage meiner Überlegungen gilt der Hermeneutik und zielt darauf, in welcher Weise in der Hermeneutik Elemente der Kritik zum Tragen kommen, inwiefern Hermeneutik konstitutiv mit Kritik zu tun hat.

Die Perspektive, unter der ich dieser Frage nachgehe, hebt auf die grundlegende Negativität im Verstehen ab. Meine These lautet, dass wir uns der kritischen Dimension der Hermeneutik in Reflexion auf

diese Negativität zu versichern haben. Mit Negativität meine ich den Sachverhalt, dass Sinn und Verstehen immer schon auf das Andere ihrer selbst bezogen sind. Verstehen vollzieht sich im Spannungsverhältnis zum Nichtverstehen. Verstehen heißt, sich an den Grenzen des Verstehens abarbeiten; das Verstehen artikuliert sich gegen ein Missverstehen, gegen ein lückenhaftes, irgeleitetes, mangelhaftes Verstehen. Wie das Verstehen steht der Sinn im Gegensatz zu seinem Anderen: Wir haben mit Sinn je schon in der Antithese zum Nichtsinn und Widersinn, zum Sinndefizit und zum Sinnlosen zu tun. Wie sich Wahrheit über den Gegensatz zum Falschen definiert, sind Sinn und Verstehen nicht in Abschließung auf sich, sondern im Spannungsverhältnis zu ihrem Anderen zu fassen.

Dieser unhintergehbare Antagonismus kommt auf drei Ebenen zum Tragen. Er artikuliert sich zum einen als Negativität im Verstehen selbst: in der Auseinandersetzung zwischen Verstehen und Nichtverstehen, zwischen Sinnwahrnehmung und Sinnentzug. Er betrifft zum Zweiten den Gegenstand des Verstehens, die Dialektik zwischen Sinn und Sinnverzerrung, zwischen Offenbarung und Verhüllung bzw. Verfälschung des Sinns. Und er tangiert drittens die reale Negativität in der Welt, die Opposition zwischen Vernunftanspruch und Sinnlosigkeit, die Auseinandersetzung des Verstehenswollens mit dem Absurden, dem Unerträglichen, dem Nichtseinsollenden. Auf allen drei Ebenen hat menschliches Verstehen mit einem Widerstrebenden, mit einem, das sich dem Verstehen widersetzt, zu tun. Die drei Ebenen nennen distinkte Figuren, die aber miteinander verbunden sind. Im Ganzen der Konstellation ist zu explizieren, inwiefern menschliche Verständigung – und damit Hermeneutik – mit Kritik zu tun hat. Kritische Hermeneutik beinhaltet eine Kritik in dreierlei Hinsicht: Sie ist erstens Kritik an der Unzulänglichkeit des Verstehens, zweitens Kritik an der Falschheit des Sinns, drittens Einspruch gegen die Negativität des Seienden.

## II

### Grenzen des Verstehens: Nichtverstehen, Missverstehen

Den Ausgangspunkt bildet die hermeneutische Normalsituation: die Nichtselbstverständlichkeit des Sinns. Hermeneutik hat mit sinnhaften Gegenständen zu tun, die uns aber nicht problemlos zu-

gänglich, in ihrer Bedeutung nicht ohne Weiteres erschließbar sind: mit dunklen Textstellen, fremden Lebensformen, die der Übersetzung und Interpretation bedürfen. Verstehen ist nicht etwas, das immer schon stattfindet, Sinn nicht etwas, das immer schon gegeben ist. Anders als in Luhmanns Systemtheorie, für welche der Sinn ein »unnegierbares Medium«<sup>4</sup> darstellt – sodass die Dramatik der Sinnfrage einschließlich aller Klagen über Sinnverlust als Kategorienfehler zurückzuweisen sind –, ist Sinn für die Hermeneutik ein Differenzphänomen: Mit Sinnhaftem haben wir zu tun in Abhebung zu je anderem Sinn, zu Nichtsinnhaftem, zu verhülltem Sinn, zu Sinnwidrigem und Sinnlosem. Wo hier die Grenzen und Differenzen verlaufen, ist zeitlich und kulturell verschieden und veränderbar; fest steht nur, dass nicht das einfache Apriori des Sinns – noch weniger das Apriori des Nichtsinns –, sondern die Tatsache, *dass Sinn infrage steht*, die transzendente Grundlage unseres verstehenden Selbst- und Weltbezugs bildet.

Dieses Spannungsverhältnis, dieses Fragwürdigsein des Sinns wird in Hintergrundtheorien nach entgegengesetzten Polen ausgeleuchtet. Für die einen bildet das Missverstehen das primäre Phänomen, sodass jedes Verstehen gleichsam dem Negativen abgerungen, ein Widerstand und partielles Gelingen gegen das Verfehlen ist – sei es, dass im Sinne Heideggers das Verstehen sich je schon im Modus der Uneigentlichkeit und des Verfallens bewegt oder dass das Missverstehen geradezu als das Ursprüngliche und Basale und das Verstehen nur als dessen Sonderfall figuriert<sup>5</sup> (der Sinn nur als der »Unsinn, den man lässt«<sup>6</sup>). Dieser grundlegenden Verstehenskepsis steht auf der Gegenseite das Vertrauen in die Verstehensmöglichkeit gegenüber, sodass Missverstehen und Nichtverstehen als das Abkünftige und Defizitäre vor dem Hintergrund eines gelingenden

4 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1998, S. 52.

5 Vgl. Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek 1988, S. 195.

6 So Odo Marquard in »Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen«, in: ders., *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 33–53, hier: S. 33. In parodistischer Überhöhung präsentiert Nietzsche den Nichtsinn als Fundament: »Die ernsthafteste Parodie, die ich je hörte, ist diese: »im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott! und Gott (göttlich) war der Unsinn.« (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), Band 2, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1988, S. 388).

Verstehens bzw. eines »tragenden Einverständnisses« begriffen werden.<sup>7</sup> Nur innerhalb und auf der Basis des Verstehens ist Missverstehen möglich. Jenseits der hermeneutischen Grundlagentheorien werden hier metaphysische Optionen sichtbar, die entweder im Sinne klassischer Metaphysik die grundsätzliche Erkennbarkeit des Wirklichen betonen oder auf der Fremdheit zwischen Mensch und Welt beharren: Wo für die einen die Lesbarkeit der Welt in der prinzipiellen Klarheit, der Selbstoffenbarung des Wirklichen für den Menschen begründet ist, artikuliert die Gegenseite den Vorbehalt gegen den Glauben, dass uns die Welt ein lesbares Antlitz zuwende, das wir nur zu entziffern hätten,<sup>8</sup> während Heidegger wiederum ein Wahrheitsgeschehen denkt, das sich in unhintergehbare Doppelung zwischen Entbergung und Entzug bewegt. Wie immer diese Optionen lauten – im Bereich des erlebten Verstehens können wir nicht umhin, am Spannungsverhältnis beider Seiten festzuhalten und sowohl den Entzug wie die Unterhintergebarkeit des Sinns zu behaupten. Wir sind nach dem Wort Merleau-Pontys »verurteilt zum Sinn«,<sup>9</sup> in unserem Verhalten wie unserem Wahrnehmen immer schon verstehend auf die Welt und unser Dasein bezogen und sind doch im Ganzen dieses Bezugs mit den Grenzen des Verstehens, der Bedrohtheit des Sinns konfrontiert.

Hermeneutik kann in dieser Situation nicht anders als kritisch sein: als kritische Haltung des Verstehens gegenüber sich selbst, als Reflexion auf die eigenen Voraussetzungen und Grenzen. Kritische Hermeneutik ist zunächst Selbstkritik des Verstehens, Auseinandersetzung mit der Endlichkeit und Unzulänglichkeit des Verstehens selbst.

Hermeneutik ist in ihrem Grundzug Auseinandersetzung mit den Grenzen des Verstehens. Sie gründet auf dem Vorbehalt gegen die Naivität des Verstehens und den Glauben an das schlichte Gegebensein des Sinns. Sie betont die Unabschließbarkeit der Deutung, aber auch die Notwendigkeit, die Erscheinungsform, in welcher uns ein Sinngebilde entgegentritt, zu durchdringen und seine Bedeutung gleichsam gegen den manifesten Ausdruck oder die etablierte Lesart zu erschließen. Die kritische Selbstreflexion

7 Hans-Georg Gadamer, »Die Universalität des hermeneutischen Problems«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen 1986 ff., S. 219–231, hier: S. 223.

8 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M. 1991, S. 34f..

9 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965, S. 16.

des Verstehens kann sich in vielerlei Gestalt artikulieren. Stellvertretend sei die dreifache Zugangsweise zum überlieferten Sinn genannt, die sich in der Dekonstruktion ausmachen lässt, aber ebenso das Programm einer integrativen Hermeneutik bestimmt: als eine Zugangsweise, die sowohl die Destruktion – als kritische Auflösung verfestigter Sinnformen – wie die Konstruktion – als Hervorbringen von Interpretamenten und Deutungen – und drittens die Rezeption – als Bemühen um den gemeinten oder objektiv zum Ausdruck kommenden Sinn – beinhaltet.

Im Konnex dieser Operationen trägt Verstehen den Endlichkeitsbedingungen menschlicher Verständigung Rechnung – der Tatsache, dass kein Sinn in reiner Idealität gegeben ist, dass kein Sprechen das Meinen zum restlosen Ausdruck bringt, dass keine Interpretation den Text erschöpfend auslegt. Desgleichen betrifft die kritische Selbstreflexion den Standort des Verstehens. Sie reflektiert dessen Bedingtheit durch Tradition und geschichtliche Zugehörigkeit, die zwar konstitutive Voraussetzungen allen Verstehens bilden, aber nicht unverrückbare Vorgaben, sondern ihrerseits kritisch zu befragen sind. Reflexives Verstehen befreit sich aus dem Verhaftetsein in vorgegebenen Rastern und sedimentierten Deutungen. Was die Vernunftkritik abstrakt als Analyse und Beurteilung eines Vermögens durchführt, leistet Hermeneutik mit Bezug auf die konkrete Situiertheit des verstehenden Selbst- und Weltverhältnisses. Die Wahrheitsfähigkeit des Verstehens ist nicht zu sichern unabhängig von der Arbeit an der Bedingtheit des Verstehens und der Fremdheit des Gegenstandes. Nur indem es sich an der eigenen Endlichkeit abarbeitet, ist gelingendes Verstehen möglich.

### III

#### Falschheit des Sinns: Sinnverzerrung, Sinnverhüllung, Sinnentzug

Betrifft die erste Kritik die Seite des Verstehens und dessen Begrenztheit, so die zweite (wie dann auch die dritte) die Seite des Gegenstandes. Es geht um die am Beispiel der Hermeneutik des Verdachts illustrierte Auseinandersetzung mit dem Sinnentzug, der dem Sinngebilde selbst anhaftet. Kritik ist hier eine Kritik des Ge-

genstandes auf seine immanente Falschheit hin. Es ist eine Kritik an Sinngebilden, die mit einer falschen Präntention auftreten, sich als etwas anderes geben, als sie in Wahrheit sind. Dabei kann noch offen sein, wieweit die falsche Selbstpräsentation wissentlich oder unwissentlich geschieht; nach der klassischen Definition des ideologischen als eines notwendig falschen Bewusstseins ist dieses in einer systemisch bedingten Selbsttäuschung befangen, die es nicht von sich aus überwinden kann. Das ideologische Verständnis der bürgerlichen Freiheitsvorstellungen nach Marx, das illusionäre Selbstverständnis der traditionellen Moral nach Nietzsche sind Beispiele solcher Befangenheit, die von außen aufzusprengen ist und deren Korrektur zuallererst vom verblendeten Bewusstsein selbst angeeignet werden müsste: Dies wäre Voraussetzung für ein emanzipatorisches Moralverhalten wie für ein fortschrittliches Sichberufen auf die liberalen Freiheits- und Gleichheitspostulate. Manifest ist dies im psychoanalytischen Fall, wo die Kritik als Selbstaufklärung im eigensten Interesse des Patienten liegt.

Genauer enthält eine ›kritische Hermeneutik‹ nach diesem zweiten Modell die doppelte Stoßrichtung, dass sie einerseits Kritik am defizitären Verstehen, andererseits Kritik an der Falschheit bzw. der Selbstverhüllung des Gegenstandes ist. Beides ist nicht voneinander abzulösen. Das Verstehen überwindet die Fremdheit des Gegenstandes, indem es zugleich dessen Selbstentfremdung und Selbstintransparenz überwindet; gleichzeitig steht das Paradigma der Ideologiekritik und der Psychoanalyse dafür, dass diese Überwindung über die Einsicht in die Genese des Nichtsinns und des falschen Sinns zustande kommt. Es handelt sich insofern um ein ›explanatorisches‹ Verstehen, in welchem die (über fachspezifische Theorien vermittelte) Erklärung der Sinnverzerrung ein Verstehen der verstellten Äußerung ermöglicht. Der Sinn des Symptoms erschließt sich vor dem Hintergrund einer Leidensgeschichte; die Bedeutung ideologischer Programme oder Einstellungen wird im Kontext von Herrschaftsmechanismen verständlich. Die Hermeneutik der Sinnverzerrung verweist darin auf Phänomene von Zwang und Repression und ist insofern Kritik nicht nur an einer kognitiven Unzugänglichkeit (für das verstehende wie das sich äußernde Subjekt), sondern ebenso an realen Verhältnissen des Leidens und der Unterdrückung. Im Spiel ist als leitendes Erkenntnisinteresse – nach der Unterscheidung von

Habermas<sup>10</sup> – nicht nur ein hermeneutisches, sondern ein emanzipatorisches Interesse, das die Entwicklung zur Mündigkeit als Selbstbefreiung von Verblendung und zugleich als Befreiung aus realer Unterdrückung verfolgt. Die normativen Prämissen solcher Kritik sind von zweierlei Art. Sofern sie mit Sinnverzerrung als pathologischer konfrontiert, hat Hermeneutik es mit Leiden und realer Negativität zu tun. Doch macht sich ihr kritischer Impuls zunächst am Sinnphänomen selbst, nicht am realen Zwang fest.

Verschiedene Ansätze lassen sich diesem Typus kritischer Hermeneutik zuordnen. Dazu gehören neben dekonstruktiven Verfahren oder Nietzsches ›kritischer Historie‹ namentlich Modelle einer (ihrerseits von Nietzsche inspirierten, profiliert durch Foucault repräsentierten) genealogischen Kritik.<sup>11</sup> An sich ist die normative Stoßrichtung der Genealogie, die sowohl zur Begründung wie zur Delegitimierung eines historisch Gewordenen eingesetzt werden kann, nicht festgelegt.<sup>12</sup> Geschichten sind stabilisierend wie entlarvend, identitätsbildend wie identitätszersetzend. Doch gibt es seit dem Mythos eine bedeutsame Ausprägung, welche die genealogische Rekonstruktion mit einer kritischen Tendenz verbindet, sei es, dass sie auf den dunklen Urgrund oder die niedere Herkunft eines Gebildes – etwa die Fundierung der Moral in Macht oder Ressentiment – abhebt, sei es, dass sie generell die Historisierung eines als ungeschichtlich auftretenden Anspruchs vollzieht und damit dessen Kontingenz aufzeigt.<sup>13</sup> Darin findet eine Art Selbstwiderlegung und Relativierung einer falschen Sinnpräntention statt,

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968.

<sup>11</sup> Vgl. Emil Angehrn, »Vom Zwiespalt des Historischen«, in: M. Esfeld und J.-M. Tétaz (Hg.), *Généalogie de la pensée moderne*, Volume d'hommages à Ingeborg Schüssler/*Genealogie des neuzeitlichen Denkens*, Festschrift für Ingeborg Schüssler, Frankfurt/M. 2004, S. 365-380. Siehe auch den Beitrag von Martin Saar in diesem Band, »Genealogische Kritik«, S. 247-265.

<sup>12</sup> Vgl. Klaus Heinrich, »Die Funktion der Genealogie im Mythos«, in: ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M. 1982, S. 9-28.

<sup>13</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Axel Honneth, David Owen und Martin Saar in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, S. 117-180. Die vorgeschlagene Zuordnung der Genealogie zum Typus einer kritischen Hermeneutik ist eine bestimmte Antwort auf die von Honneth (S. 118) aufgeworfene Frage nach der Genealogie als einem Dritten neben Hermeneutik und universalistischer Theorie.

die sich der Hermeneutik des Verdachts annähert, auch wenn der genealogische Aufweis der Perspektivengebundenheit noch von der Kritik an Falschheit und Verzerrung zu unterscheiden ist.<sup>14</sup> Bestehen bleibt bei der inneren Variationsbreite der Genealogie die Verwandtschaft im kritischen, explikativ-verstehenden Zugang: Die Genealogie ist nicht nur Rekonstruktion einer Konstitution, sondern – in diesem Typus einer kritischen Genealogie – Aufweis einer Verdeckung und Verengung, die mit Selbsttäuschung und Repression einhergehen kann.

Eine Ausgangsfrage war, wieweit der Typus der Hermeneutik des Verdachts einen besonderen Fall der Hermeneutik darstellt oder aber ein generalisierbares Paradigma des Verstehens anbietet. In einer gewissen Hinsicht markiert sie klarerweise einen allgemeinen Zug des Verstehens. Die Selbstintransparenz des Bewusstseins kennzeichnet nicht nur die pathologische Verzerrung, sondern das normale Sprechen und Kommunizieren unter Bedingungen der Endlichkeit. Hermeneutik wie Dekonstruktion haben darauf insistiert, dass kein Meinen und kein Äußern sich in transparenter Selbstpräsenz einholen und zur Deckung mit sich gelangen kann; nach Gadamer ist der innerste Kern des hermeneutischen Problems in diesem Sichselbstentgleiten, nicht in der Fremdheit zwischen Sinnproduzent und Sinnrezipient auszumachen. Die Maxime, dass es darum gehe, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, verweist auf einen generellen Sachverhalt, der jeden Text, jede Tradition, jeden Akt der Sinnstiftung tangiert. Wir suchen nicht nur bei anderen, sondern auch in uns selbst nach dem »eigentlich« Gemeinten oder Gewollten. Dekonstruktion hat diesen Zug der Hermeneutik verschärft herausgestellt, wonach jedes Sinngebilde der Auslegung, der Übersetzung und Weiterschreibung bedarf. Darin gründet gewissermaßen der Vorbehalt, mit dem kritisches Verstehen jeder auftretenden Sinngestalt und ihrer Selbstauslegung begegnet. Insofern haben wir es hier erneut, wie bei der ersten Figur, mit der *conditio* des Endlichen – nicht mehr auf Seiten des Verstehens, sondern des Sinns und seiner Genese – zu tun. In

14 Das Gemeinsame beider Sichtweisen ist das Reflexionsdefizit, das als kognitives wie als emanzipatorisches Defizit thematisiert werden kann; vgl. David Owen, »Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie«, in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, a. a. O., S. 122-144.

ganz anderer Weise steht die Verallgemeinerbarkeit des Paradigmas der Verdachtshermeneutik infrage, wenn in dieser nicht die Endlichkeit als solche, sondern die Seite des Zwangs und der realen Negativität zum bestimmenden Moment wird.

#### IV

### Negativität der Welt: das Unverständliche und das Nichtseinsollende

In Auseinandersetzung mit dem Negativen der bestehenden Welt kommt Kritik in der Hermeneutik im Wortsinn der Verurteilung in den Blick. Als Gegeninstanz zum Sinn fungiert hier nicht der verborgene, uns entzogene oder der sich selbst intransparente, verzerrte Sinn, sondern das sich dem Verstehen direkt Widersetzende, der manifeste Widersinn, das Sinnlose, Absurde. Das Verstehenwollen ist mit einem konfrontiert, das sich dem sinnhaften Begreifen, der Integration in unser Verständnis widersetzt. Mit solchem gleichsam sich selbst widerstreitenden, sich auflösenden Sinn sind wir in beiden Dimensionen des theoretisch-hermeneutischen und des praktisch-normativen Weltbezugs konfrontiert. Ein selbstwidersprüchlicher, aber auch ein unkorrekter, grammatisch inkonsistenter Satz entzieht sich dem Verstehen, höhlt die Möglichkeit des semantischen Nachvollziehens aus. Doch ist der hermeneutisch gewichtigere Fall im Bereich des Praktischen gegeben.

Hier haben wir es mit einem Negativen zu tun, das nicht einfach aus den Rastern normaler Artikulation und Rezeption von Sinn ausschert. Es geht um ein Negatives, das nicht verstanden werden kann, weil es als ein Nichtseinsollendes, als eines, das wir nicht wollen und nicht bejahen können, aus dem Bereich des Erkennbaren und Verstehbaren ausgeschlossen wird. Das Sinnlose in diesem Sinn ist beispielsweise das sinnlose Leiden Unschuldiger, wie es Camus in *Die Pest* anprangert, oder eine Naturkatastrophe wie das Erdbeben von Lissabon, das Voltaire dem metaphysischen Optimismus entgegenstellt. Es sind Sachverhalte, die als nicht rationalisierbare und nicht rechtfertigbare einen Stachel für das Verstehenwollen darstellen. *Comprendre c'est pardonner* (*Verstehen heißt zu verzeihen*) lässt sich nicht nur als Titel für eine Grundhaltung des Verstehens,

sondern ebenso umgekehrt als Indiz für eine Grenze des Verstehenkönnens lesen. Das Unerträgliches, Unakzeptable, Unverzeihliche kann nicht verstanden werden.

Die im Vorigen für die Hermeneutik des Verdachts herangezogene Psychoanalyse hat auch für den nun thematisierten Aspekt exemplarischen Status. Ihr Zentralbegriff, das Unbewusste, markiert gewissermaßen das dem Verstehen Entzogene par excellence, und dies nicht als irgendein Unaufgehelltes oder genetisch Zurückliegendes und Uneinholbares, sondern als ein unverfügbar Gemachtes, ein vom Bewusstsein Ausgeschlossenes, Verdrängtes. Ausgeschlossen ist es als eines, das aus bestimmten Gründen nicht eingestanden und nicht erkannt werden soll: als Gegenstand der Scham oder der Unlust, aber auch als eines, vor dem sich das Subjekt ängstigt und von dem es sich bedroht fühlt. Es ist ein Negatives, das nicht bewusst und verstanden werden soll, weil es nicht sein soll. Psychoanalyse hat mit Pathologien nicht nur als defizitären Verstehens- und Bewusstseinsformen, sondern als Konstellationen des Leidens zu tun.

In extremer Gestalt ist dieser Zusammenhang in der Konstellation des Traumas beschrieben worden; der auch in kulturwissenschaftlichen Kontexten (etwa mit Bezug auf den Holocaust) aufgenommene Begriff steht für eine existentielle Erschütterung, die so tief geht, dass das Erlebte nicht vergegenwärtigt, nicht erinnert oder sprachlich dargestellt werden kann.<sup>15</sup> Das Negative ist eines, das nicht primär als Grenze des Verstehens und als Verstellung des Sinns, sondern als Unerträgliches, als ›Sinnloses‹ im praktischen Verständnis erfahren wird. Verstehen ist ebenso durch die existentielle – gegebenenfalls metaphysische – Sinnleere oder Sinnwidrigkeit herausgefordert wie durch die hermeneutische Irritation des Nichtverstehbaren.

Hermeneutische Arbeit ist ein Sicharbeiten an den Grenzen

15 Vgl. Wulf Kansteiner, »Menschheitstrauma, Holocausttrauma, kulturelles Trauma: Eine kritische Genealogie der philosophischen, psychologischen und kulturwissenschaftlichen Traumaforschung seit 1945«, in: F. Jaeger und J. Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen*, Stuttgart, Weimar 2004, S. 109-138; Joachim Küchenhoff, »Die Negativität des Symptoms und die Schwierigkeit, Nein zu hören«, in: B. Hilmer, G. Lohmann und T. Wesche (Hg.), *Anfang und Grenzen des Sinns*, Weilerswist 2006, S. 195-209; Rudolf Bernet, »Das traumatisierte Subjekt«, in: M. Fischer u. a. (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, S. 225-252.

des Sinns. Wie sie die Grenzen des uns unmittelbar Verständlichen nicht unverrückt stehen lässt, sondern sie verschieben und überschreiten will, opponiert unser Verstehenwollen gegen die Zumutung des Sinnlosen. Wenn das menschliche Bedürfnis nach Ausdruck, nach Symbolisierung und Auslegung im Zeichen eines grundlegenden ›Sinnverlangens‹ steht,<sup>16</sup> so betrifft dieses nicht nur die kognitive Durchdringung und interpretatorische Aneignung der Welt, sondern auch den Wunsch, diese bejahen zu können, in ihr eine rationale, gerechtfertigte, schöne Ordnung auszumachen.<sup>17</sup> Das Verstehenwollen leistet Widerstand gegen die Sinnlosigkeit und den Widersinn in der Welt. Wenn Verstehen nicht nur ein passives Aufnehmen ist, sondern die konstruktive Interpretation und den Entwurf von Sinn beinhaltet, so ist diese Konstitution von einem Interesse am Sinn geleitet, das nicht nur der verstehbaren Bedeutung gilt. Kulturleistungen, sprachliche und künstlerische Hervorbringungen, die Produktion von sozialen Institutionen, neuen Verständigungsweisen und Lesarten der Welt sind insgesamt Formen der ›Sinnbildung‹, in denen die Menschen ihr Leben gestalten und auslegen.

Solche Sinnbildung artikuliert sich je schon in der Auseinandersetzung mit Nichtsinn und Sinnleere. Exemplarisch bringt Nietzsche diesen Konnex zur Sprache, wenn er die Entwicklung von Moral und Religion aus der Auseinandersetzung mit der »Sinnlosigkeit des Leidens« hervorgehen lässt.<sup>18</sup> Genereller ist ein analoger Topos in der Geschichtsreflexion unter dem Stichwort der historischen Sinnbildung artikuliert worden. So hat Jörn Rüsen das Motiv der Leidenserinnerung als Kern historischer Arbeit bestimmt: »Unvordenkliches und unbegriffenes Leiden als elementare Sinnlosigkeitserfahrung konstituiert in letzter Instanz die Anstrengung und die Leistung kultureller Sinnbildung.«<sup>19</sup> Das generalisierende

16 Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986, S. 126 ff.; Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt/M. 1965, S. 48 ff.

17 Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978, S. 9: »Das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins ist kein bloß theoretisches Bedürfnis.«

18 Friedrich Nietzsche, »Zur Genealogie der Moral« (1887), in: KSA, Band 5, S. 245-412, hier: S. 411 f.

19 Jörn Rüsen, »Sinnverlust und Transzendenz – Kultur und Kulturwissenschaft am

Diktum »Leiden gebiert Sinn«<sup>20</sup> will kulturelle und kulturwissenschaftliche Sinnbildung überhaupt in der Dialektik von Sinn und Sinnlosigkeit verankern. Was bei Nietzsche einen entlarvenden, tendenziell delegitimierenden Charakter hat, wird in einer negativistischen Sicht als fundierendes Strukturmerkmal moderner Kultur aufgewiesen. Die Tiefenschicht des Sinnlosen, gegen welches das Verstehenwollen opponiert, ist keine Widerlegung, sondern ein Konstitutionsgrund von Sinn. Sinn artikuliert sich im konstitutiven Spannungsverhältnis zu seinem Anderen, und es gehört zu den Herausforderungen für einen nichtreduktionistischen Umgang mit Sinn, auch das Nichtverstandene, ja das Nichtsassimilierbare und Nichterzählbare nicht einfach auszuschließen, sondern als das Andere im Horizont sinnhafter Verständigung zu erinnern und zu reflektieren. Was für das Ferne und Unverständliche wie für das Verhüllte und Verzerrte gilt, ist in spezifischer Weise auch für das aus dem Sinn Ausgeschlossene, Abgewehrte geltend zu machen. Die Aufhellung der umfassenden Dialektik von Sinn und Nichtsinn gehört zur Verständigung über Sinn und Verstehen.

Das Andere des Sinns tritt so in sukzessiver Radikalisierung auf: als das Sinnfremde, das Unverständliche, das Falsche, schließlich als das Negative und Nichtseinsollende, das ein Negatives nicht nur für das Verstehen, sondern für das Wollen ist. Im Spiel ist hier nicht mehr eine bloße Grenze des Verstehens, sondern ein Antagonismus im Streben und Wollen, wobei auch dieser Antagonismus sich im Verstehen niederschlägt: Auch das Unerträgliches, Empörende, Ängstigende ist nach einer bestimmten Hinsicht ein Nichtverstehbares. Zu verdeutlichen ist die Struktur der Verflechtung von Hermeneutik, Negativität und Kritik. Infrage steht, wieweit das Verstehen selbst mit dem Negativen zu tun hat: wieweit es einerseits in der Erfahrung der Negativität wurzelt und inwiefern es andererseits sich selbst als Kritik und Negation vollzieht.

Anfang des 21. Jahrhunderts«, in: F. Jaeger und J. Rüsen (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 3: Themen und Tendenzen*, a. a. O., S. 533-544, hier: S. 542.  
20 Ebd.

## Kritische Hermeneutik und Negativismus

Das Bemühen um Verständnis ist nicht nur durch die Irritation des Unverständlichen, sondern gleichermaßen durch die Erfahrung des Negativen provoziert. »Negativistisch« kann eine Hermeneutik heißen, welche die Bildung und Auslegung von Sinn aus der Konfrontation mit dem Negativen heraus begreift.<sup>21</sup> Dem entspricht die durch Nietzsche und Rösen umrissene Figur, die den Sinnentwurf als Antwort und Gegenbild zum Sinnlosen konzipiert. Verstehenwollen ist auf den Weg gebracht durch die Erfahrung des Negativen und dient dem Ziel, mit diesem zurechtzukommen: Geschichtsphilosophie, Theodizee, Metaphysik bringen Deutungen hervor, die das Übel und das Böse in ein rationales Verständnis der Welt integrieren lassen. So hat Hegel die Entzweiung als »Quell des Bedürfnisses der Philosophie«<sup>22</sup> bezeichnet und der Philosophie als eminente Funktion die Aufgabe zugewiesen, mit der Welt zu versöhnen. Auch im Alltagsverständnis kann die Sinnfrage, wie sie etwa Ursula Wolf expliziert, als Antwort auf existentielle Aporien aufgefasst werden.<sup>23</sup> Sinn wird zum Thema in Konfrontation mit dem Sinndefizit und Sinnvakuum; das Verstehenwollen ist Ausdruck eines Strebens nach Sinn, das kein bloß erkenntnismäßiges ist.<sup>24</sup> Doch erschöpft sich die negativistische Kontur eines

21 Mit einer anderen Akzentsetzung, in einem engeren Sinn verwendet Udo Tietz den Begriff, indem er ihn innerhermeneutisch auf den Primat des Missverstehens gegenüber dem Verstehen bezieht: *Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik*, Berlin 2004, S. 191-208.

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 2, Frankfurt/M. 1970 ff., S. 20.

23 Nach Ursula Wolf soll die Sinnfrage Antworten geben auf die Erfahrung existentieller Aporien, das heißt auf die Einsicht in die Unmöglichkeit, im Leben ein vollendetes Glück zu erreichen. Sinnangebote erlauben es, die Einsicht in die Endlichkeit des Menschlichen und in die prinzipielle Unerfüllbarkeit des menschlichen Strebens gleichwohl mit unserem Glücksverlangen zu vereinbaren, indem sie es in einen weiteren Rahmen einordnen und dem aporetischen Sein des Menschen auf höherer Stufe eine Zweckhaftigkeit verleihen: Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek 1999, S. 19 ff., 123-139, 152 ff. passim; vgl. Ernst Michael Lange, *Das verstandene Leben. Eine nachmetaphysische Lebensphilosophie*, © Lange 2006: (www.emlange.de).

24 Vgl. Martin Asiáin, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen: Medialität des Subjekts*

Verstehens ›aus dem Negativen‹ heraus nicht im Anstoß, den das Denken durch die Erfahrung des Negativen erhält. Leiden ist nicht nur Impuls für das Sinnverlangen, für den Entwurf eines Sinns im Kontrast zum Nichtsinn und im Widerstand gegen das Sinnlose. Leiden ermöglicht auch Verstehen, ist selbst wirklichkeitserschließend.<sup>25</sup> Der Erfahrung des Negativen eignet ein hermeneutisches und kognitives Potential, indem sie den Blick für eine Dimension der Existenz öffnet, die dem alltäglichen Sein verschlossen bleiben kann. Sie fordert Interpretationen heraus, die die Welt in ihrem sinnhaften Profil erstehen lassen, sie verleiht dem Erleben Sprache und Ausdruck. Leiden macht sehend – wie es umgekehrt, als übermächtiges, blind und stumm machen kann. Das Negative ist erhellend, wie es verhüllend und verzerrend sein kann. Theodor W. Adorno hat in der Empfänglichkeit für das Negative geradezu einen Maßstab des Philosophierens gesehen und das »Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen«, zur »Bedingung aller Wahrheit« erklärt.<sup>26</sup>

Nach der Gegenseite kommt Verstehen nicht nur aus dem Negativen, sondern artikuliert sich gegen das Negative. Verstehen hat seine Erschließungs- und Deutungskraft im Modus des Protests und des Widerstands: Verstehen ist in negativistischer Sicht unablösbar vom Neinsagen. Auch diese Verschränkung zwischen Hermeneutik und Kritik hat Adorno in prägnanter Weise vergegenwärtigt, wenn er etwa in seiner Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* das Programm einer »Philosophie als Deutung« exponiert.<sup>27</sup> Unter vielen Aspekten wird das Vorgehen Kritischer Theorie mit hermeneutischen Figuren assoziiert – im Lesen der Physiognomie

– Richard Höningwald, *Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*, Würzburg 2006, S. 15 ff.

25 Vgl. Emil Angehrn, »Leiden und Erkenntnis«, in: M. Heinze, C. Kupke und C. Kurth (Hg.), *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins*, Würzburg 2003, S. 25-44.

26 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 6, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1970 ff., S. 29. Vgl. Emil Angehrn, »Kritik und Versöhnung. Zur Konstellation Negativer Dialektik bei Adorno«, in: G. Kohler und S. Müller-Doohm (Hg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2007, S. 267-291.

27 Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt/M. 2001, S. 179.

der Welt, der deutbaren Spur der Geschichte, der Spiegelschrift des Negativen, im Entziffern der den Dingen immanenten Konstellation, im Umgang mit Allegorie, Ausdruck und Symbol. Die Phänomene lesen heißt, mit Differenzen operieren: zwischen Sein und Schein, Form und Gehalt, Anspruch und Realität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Faktum und Sinn.<sup>28</sup> Intendiert ist eine Beschreibung, welche die Oberfläche der Phänomene zerschlägt und hinter der falschen Unmittelbarkeit zur Geschichte und zum Wesen durchdringt. Solche Diagnose, die sich idealtypisch der immanenten Kritik annähert, lässt Defizite, Inkonsistenzen und Widersprüche hervortreten und vollzieht sich im Modus der Kritik. Ihren innersten Kern und letzten Resistenzpunkt hat sie nach Adorno in der Konfrontation mit erlebter Negativität – dem nicht durch Rationalisierung zu beschwichtigenden somatischen Leiden, dem Tod, dem Nichts; Neinsagen zum Negativen, das Nichts verneinen ist die irreduzible, nicht mehr auf anderes rückführbare Geste der Kritik.<sup>29</sup>

Indes ist bedeutsam, dass diese Immanenz bei Adorno nicht in Selbstabschließung mündet, sondern über sich hinaus auf ihr Gegenmoment weist. Wenn Kritische Theorie sich im Anschluss an Marx in erster Linie als konsequente Kritik des Bestehenden, nicht als Entwurf der befreiten Gesellschaft versteht, so hindert dies nicht, dass die Kritik ihr Profil im Lichte des Anderen gewinnt. Adorno bringt dies gerade mit Bezug auf das Moment der Deutung zum Tragen, die gleichermaßen wie das Defizitäre das Ausstehende und uneingelöste Andere benennt, das Ganze im Fragment aufscheinen lässt und das Faktische im Horizont seiner Möglichkeiten beleuchtet. Wenn Kritik immanent einsetzt, so bedarf es, »um diese Immanenz zu entbinden«, je schon des Hinausseins über sie.<sup>30</sup> Als geschlossene bliebe sie ohne Erkenntnis, wie einer der markanten Leitsätze der *Negativen Dialektik* festhält: »Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene.«<sup>31</sup> Der Satz ist wie ein Echo des Schlussaphorismus der *Minima*

28 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*, Frankfurt/M. 2002, S. 22 ff.

29 Vgl. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Briefwechsel 1938-1944*, in: Theodor W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*, Band 4.II, Frankfurt/M. 2004, Brief vom 17. August 1941, S. 190.

30 Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, a. a. O., S. 189

31 Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 397.

*Moralia*: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint«, wobei Adorno die Notwendigkeit transzendierender Perspektiven für die Freilegung der Negativität plastisch herausstellt.<sup>32</sup> Doch ist es eine Transzendenz, die nicht auf einem affirmativen Grund aufbaut, sondern ihrerseits aus dem Negativen und Versagten kommt; die »Kraft zum Ausbruch« wächst negativer Dialektik, die als solche nicht das Ganze sein kann, »aus dem Immanenzzusammenhang zu«.<sup>33</sup> Wenn Adorno die Möglichkeit, über das Grau zu verzweifeln, im »Begriff von einer verschiedenen Farbe« begründet, »deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt«,<sup>34</sup> werden im Begriff der Spur die beiden Ausrichtungen des Vergangenheits- und des Zukunftsbezugs, der Vergänglichkeit und der Transzendenz, der Abwesenheit und des Aufscheinens in engster, dichtester Weise ineinander verwoben. In dieser Vereinigung definieren sie jene Haltung, in welcher Philosophie Deutung und Kritik in unlösbarer Einheit sein kann und darin dem Begriff dessen, worum es dem Philosophieren geht, am nächsten kommt. Das transzendierende Moment des Deutens ist keine autarke Potenz der Erkenntnis, sondern das Sensorium für ein Übersteigendes im Wirklichen, in unterschiedlichen Äußerungs- und Reflexionsformen des menschlichen Lebens.<sup>35</sup>

32 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Band 4, S. 283.

33 Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 398; vgl. S. 399.

34 Ebd., S. 370.

35 Jürgen Habermas hat dieses Moment mit Nachdruck hervorgehoben und die Angewiesenheit politischer Kommunikation auf solche »semantischen Potentiale« unterstrichen, die nicht im banalisierten Alltag aufgehen: »Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen; sie legte sich, nach einem Wort von M. Grefrath, wie ein Schaumteppich über die Risikogesellschaft. Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Art von Transzendenz ist in dem Unabgegoltenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und noch eine andere in der Negativität der modernen Kunst. Das Triviale muß sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverstandene verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschanzte.« (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992, S. 631).

## Hermeneutischer und existentieller Sinn

Im Zeichen des Negativismus findet eine Rückvermittlung zwischen der dritten und der zweiten Kritikfigur – der Kritik an der Negativität des Wirklichen und der Kritik am falschen Sinn – und zugleich zwischen dem hermeneutischen und dem existentiellen Sinnbegriff statt. Der Widerstand gegen das Leiden ist eine Auseinandersetzung um die Lesbarkeit der Welt und zugleich eine Antwort auf das existentielle Sinnverlangen. Das Defizitäre, dem hermeneutische Arbeit begegnet, ist ein Mangel im Verstehen wie in der Sinnhaftigkeit der Welt. Die Kritik ist eine an der leeren Präntention des Bestehenden auf Sinn, am bloßen Dasein, das zum Surrogat von Sinn und Recht wird.<sup>36</sup> Das Erleiden von Schmerz, Tod und existentieller Not, die Auseinandersetzung um die Absurdität des Lebens geht einher mit dem Bemühen, in der Welt Sinn zu finden, sowohl den entgegenkommenden Sinn verstehen und durchdringen wie durch Kunst und Interpretation eigenen Sinn stiften zu können.<sup>37</sup> Die kritische Pointe des verstehenden Weltbezugs zielt auf das Fehlen wie auf die Verstellung und Pervertierung von Sinn. Die von Hegel im Positiven formulierte Konvergenz, wonach im strengen Sinne verstehbar das an sich Vernünftige ist, wird ex negativo für das Unvernünftig-Unverständliche aus der Perspektive der Kritik bekräftigt.

Kritik im verstehenden Wirklichkeitsverhältnis behält im Ganzen die dreifache Stoßrichtung der Selbstkritik am Ungenügen des Verstehens, der Entlarvung der verfälschend-verhüllenden Sinngestalt und des Einspruchs gegen die Negativität des Sinnlosen und des Leidens. Die so explizierte hermeneutische Konstellation, die eine mehrfache Dialektik von Sinn und Nichtsinn einschließt, rangiert Grundfragen der Philosophie. Wenn sie den Sinn grundsätzlich in einem unhintergehbaren Spannungsverhältnis zu seinem Anderen, nicht als unnegierbares Medium vorstellig macht, so bleibt die Frage, ob dieser Antagonismus auf der Basis eines grundlegenden Ver-

36 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 176.

37 Vgl. Annemarie Pieper, »Homo Creator: Sinnstiftung durch Kunst. Der ›Mittagsgedanke‹ bei Camus und Nietzsches ›Großer Mittag‹«, in: B. Hilmer, G. Lohmann und T. Wesche (Hg.), *Anfang und Grenzen des Sinns*, a. a. O., S. 184-194.

stehens und einer vorausliegenden Affirmativität des Sinns oder im Horizont einer umfassenden Dichotomie zu fassen ist. Dieser Alternative begegnen wir im Hermeneutischen wie in der Metaphysik. In der Hermeneutik ist es die Option zwischen einem Apriori des Einverständnisses als Voraussetzung allen Verstehens und Verfehlers und dem Ausgang vom Missverständnis und Nichtverstehen, zwischen grundsätzlicher Affirmativität und Negativität des Sinns.<sup>38</sup> In der metaphysischen Ideengeschichte begegnet sie uns als Option zwischen einer monistischen Orientierung des Denkens, die auf der Vorherrschaft des Positiven – der Einheit, der Wahrheit, des Guten – beharrt, angesichts dessen jede Gegeninstanz nur als Defizit und Einspruch, das *malum* als *privatio boni*, das Falsche als Verfehlen der Wahrheit erscheint, und einer dualistischen Denkweise, welche von einem basalen Widerstreit antagonistischer Prinzipien des Wirklichen wie des Erkennens ausgeht. Metaphysik etabliert sich in ihrem Hauptstrang als Abwehr des Prinzipiendualismus, wobei die kritische Gegenfrage lautet, wieweit sich die Abwehr des Dualismus zugleich und in der Tiefe als Abwehr des Negativen zu erkennen gibt. Unstrittig ist die Formierung des metaphysischen Denkens zuinnerst mit einer Aversion vor dem Nichts – dem Unendlichen, Unbestimmten, Leeren – verknüpft, die nicht nur eine logisch-ontologische, sondern ebenso eine praktisch-wertende Zurückweisung meint. Auf der Hand liegen Parallelen zur Problemdisposition in der Hermeneutik. Ob der Nichtsinn nur als logische Negation des Sinns oder als Gegenmacht zu diesem – oder gar umgekehrt der Sinn als bloße Variante von Unsinn – fungiert, betrifft menschliches Sein und Verstehen in seinem Kern. Für eine Hermeneutik, die sich als hermeneutische Philosophie realisiert, ist das Problem von Sinn und Verstehen eines, das sie in gewisser Weise als Frage der *prima philosophia* erörtert. Der Stellenwert, den die Frage der Negativität darin besitzt, ist für eine Verständigung über die Hermeneutik als Kritik von unmittelbarem Belang.

38 Diese Opposition reflektiert sich etwa in der Distanz Camus' zu Kierkegaard und Kafka, bei denen die Aporien der Existenz letztlich religiös aufgehoben werden (vgl. ebd.).