

EMIL ANGEHRN

«Zum Sinn verurteilt» Hermeneutische Spuren der Phänomenologie

Merleau-Ponty's dictum that we are 'condemned to meaning' refers to an irreducible condition of human existence. Humans live in such a way that they always refer interpretatively to the world, to other people and to their own lives. Behaviour and experience both already have to do with meaning and understanding. This 'hermeneutic turn' that can be exemplified in Merleau-Ponty's phenomenology, characterises different positions in 20th century philosophy. The essay follows its traces in the work of Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricœur and Derrida. This spectrum simultaneously reveals a basic feature of hermeneutics: meaning always stands in a relationship of tension to the withdrawal of meaning; understanding is always carried out in engagement with the limits of understanding.

Im Vorwort zur *Phénoménologie de la perception* schreibt Maurice Merleau-Ponty:

Da wir in der Welt sind, sind wir zum Sinn verurteilt, und nichts können wir tun oder sagen, was in der Geschichte nicht seinen Namen fände.¹

Der Satz steht im Kontext einer Methodenreflexion, in welcher sich Merleau-Ponty des philosophischen Orts seiner Schrift, ihrer Zugehörigkeit zu der von Edmund Husserl begründeten phänomenologischen Bewegung und der eigenen Ausrichtung dieser Bewegung versichert. Die Verortung innerhalb der Phänomenologie ist eine, die sowohl auf die ursprüngliche Intention ihres Begründers zurückgreift wie sie an deren Durchführung durch Martin Heidegger anschließt, auf den der zitierte Satz mit der Referenz auf den Begriff des In-der-Welt-Seins unmittelbar verweist. Merleau-Ponty verbindet die von Heidegger beschriebene Grundbedingung menschlicher Existenz, die ursprüngliche Weltbezogenheit des Menschen, mit der Unhintergebarkeit des Sinns: Immer schon, so die Grundthese, existieren wir im

¹ Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945) XIVf. (dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm [Berlin: de Gruyter, 1966] S. 16). – Einige Aspekte des Folgenden sind weiter ausgeführt in: Vf.: *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

Medium des Sinns, in allem Tun und Erleben sind wir verstehend auf unser eigenes Sein wie auf andere Menschen und die Welt bezogen. Das phänomenologische Projekt konvergiert darin mit der Themenstellung der Hermeneutik, und diese findet ihren Fokus nicht in der Tradition der Textauslegung, sondern in der Hermeneutik der Existenz: Die Wissenschaft der Erscheinung, des Zur-Erscheinung-Kommens der Gegenstände für das Bewusstsein, weitet sich aus zu einer Wissenschaft des Sinns, des Bedeutsamseins der Welt und der Existenz für den Menschen. Merleau-Pontys Denken schreibt sich in die Bewegung ein, die man als hermeneutische Wende der Phänomenologie bezeichnen kann. Gilt dieser Titel üblicherweise als Kennzeichen für das Denken Heideggers, so lässt sich auch Merleau-Pontys Werk in einem anderen, doch nicht weniger radikalen Sinn mit demselben Index versehen. Das emphatische Diktum vom Verurteiltsein zum Sinn – in welchem Sartres Formel vom Verurteiltsein zur Freiheit anklingt – steht exemplarisch für diese Ausrichtung.

Die folgenden Überlegungen wollen den Motiven und Konsequenzen dieser Wende nachgehen, indem sie ihre Spuren von Husserl und Heidegger zu Merleau-Ponty, daneben auch zu Paul Ricœur und Jacques Derrida verfolgen. Das Interesse gilt der Frage, was die hermeneutisch-existentielle Akzentuierung für die phänomenologische Beschreibung beinhaltet, inwiefern das Werk dieser Autoren in genuiner Weise durch diese Perspektive gekennzeichnet ist und welche variierenden Akzente sie in dieser Ausrichtung setzen. Ich werde zunächst Aspekte dieser Frage bei Husserl und Heidegger herausstellen, um auf ihrem Hintergrund das spezifische Profil des Denkens von Merleau-Ponty nachzuzeichnen und schließlich die darin artikulierte hermeneutische Wende durch die Ansätze von Ricœur und Derrida teils zu kontrastieren, teils zu erweitern.

1. Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament (Husserl)

Als Ausgangspunkt bietet sich die Reflexion auf den Sinn an, die Husserl in seiner Spätschrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*² vollzogen hat. Der Rückgang zur Lebenswelt und Geschichte soll den Entstehungs- und Geltungsgrund vergegenwärtigen, der den von ihrer Sinndimension abgelösten modernen Wis-

² Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI (Den Haag: Nijhoff, 1962).

senschaften zugrunde liegt. Husserl beschreibt diese Zurückwendung unter mehreren Aspekten: als ein Zurückversetzen des Erkennens in die umfassendere Dimension des Selbst- und Weltbezugs, die neben dem Begrifflichen die Bereiche der Sinnlichkeit, Leiblichkeit und Emotionalität umfasst, neben dem theoretischen das praktisch-wertende Sichverhalten. Es ist ein Zurückgehen zum Grund, das als Begründung im genetischen wie geltungsmäßigen Sinn fungiert.

Es ist bemerkenswert, mit welchem Nachdruck Husserl in der Erarbeitung dieser Themenstellung den Begriff des Sinns zum Tragen bringt. Dabei kommt der Begriff in allen drei Bedeutungen zur Geltung, in denen er normalsprachlich verwendet wird: als normative Bezeichnung für das, was den Wert und Zweck von etwas ausmacht, als Titel für die Sinnlichkeit und das sinnliche Erleben sowie in der engeren hermeneutischen Verwendung als Bezeichnung für die verstehbare Bedeutung von etwas. Auf die erste Verwendung bezieht sich die Diagnose der Krise, welche Husserl darin sieht, dass die moderne Wissenschaft unfähig zur Beantwortung jener Fragen geworden ist, welche die Menschen am meisten beschäftigen: der «Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins».³ Klassische Philosophie, namentlich in ihrer metaphysischen und geschichtsphilosophischen Gestalt, hatte mit den so genannten Sinnfragen zu tun: mit dem «Sinn» und der «Vernunft in der Geschichte», der «sinnvollen Ordnung des Seins» und dem Willen des Menschen, seinem Leben «vernünftigen Sinn zu verschaffen».⁴ Von Sinn ist hier in der Bedeutung der existentiellen Orientierung und zweckhaften Ausrichtung des Handelns die Rede. In Frage steht der Anspruch der Philosophie, die Selbstverständigung der Menschheit über ihre Werte und Ziele zu begründen.

Indessen betrifft der Sinnverlust der Wissenschaft nicht nur den Sinn der Existenz. Neben der normativen kommt die hermeneutische Perspektive zum Tragen, die sich mit der Bedeutung der Formeln und Theorien wie der Wissenschaftspraxis befasst. In Frage steht, *was* wir tun, wenn wir Wissenschaft treiben, welches die verstehbare Bedeutung der wissenschaftlichen Beschreibungen und Praktiken ist. Kritisiert wird eine Sinnentleerung, die dem Äußerlichwerden der wissenschaftlichen Methode geschuldet ist und die den Gehalt der eigenen Operationen und der daraus resultierenden Aussagen betrifft. Beheben lässt sich diese Bewusstlosigkeit nur durch eine Reflexion, die sowohl eine historische Besinnung auf die Entstehung der Wissenschaft wie ein struk-

³ Ibid., 4.

⁴ Ibid., 7, 11.

turelles In-die-Tiefe-Gehen zur Lebenswelt als deren «vergessenem Sinnesfundament»⁵ verlangt. Der Grundgedanke, den Husserl gegen das Selbstverständnis der theoretischen Konzepte und methodischen Idealisierungen ins Spiel bringen will, besagt, dass ihnen sowohl ein sinnliches Material wie eine konkrete Praxis zugrunde liegen, die in den Konzeptualisierungen nicht mehr aufscheinen, sondern verdeckt sind. Paradigmatisches Beispiel ist die Geometrie als die schon in der Antike hochentwickelte Kunst des Operierens mit idealen Raumgrößen, das seinen Sinn aus einer «vorgeometrischen Leistung» schöpft, die Husserl exemplarisch in der Feldmesskunst verkörpert sieht.⁶ Nachzuholen ist eine Reflexion auf die «ursprünglich sinngebende Leistung», welche im Ausgang vom «Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens» erst durch Abstraktion und Idealisierung die reinen geometrischen Gebilde hervorgebracht hat;⁷ das Fehlen dieser Reflexion bedingt die Unklarheit im Verständnis der Wissenschaft wie ihres Gegenstandes. Die Feldmesskunst steht für Leistungen des Messens, Rechnens und Vergleichens, die bereits in einem Raum des Idealisierens stattfinden, aus denen die wissenschaftlichen Operationen, ihre Formeln und Regeln ihren Sinn schöpfen. Ähnlich ließe sich auf Erfahrungen im alltäglichen Wirtschaftsleben, im Kaufen und Tauschen verweisen, ohne deren Erlebenshintergrund die mathematischen Formeln der Mikro- und Makroökonomie zu leeren Konstruktionen werden.

Es sind zwei nicht notwendig miteinander verbundene, doch *in concreto* verknüpfte Aspekte, anhand deren Husserl die Lebenswelt als Dimension der Bedeutungskonstitution expliziert: einerseits die Sinnlichkeit, andererseits das praktische Handeln und leistende Tun. Beide stehen für einen bestimmten Subjektbezug der Sinngebilde der Welt. Das eine ist das empirische Moment, das auch im konkreten Arbeitszusammenhang des Forschers, im Umgehen mit Materialien und Instrumenten, grundlegend bleibt, von dem dieser aber in seiner wissenschaftlichen Einstellung im Prinzip absieht: Ihm gilt als ausgemacht, dass die Welt «des Sichtbaren, Tastbaren, Hörbaren, Riechbaren» nur subjekt-relative Geltung besitzt und «nicht die wahrhaft wirkliche Welt» ist.⁸ Die Reflexion auf die Lebenswelt wendet sich gegen das objektivistische Verständnis, welches den Gegenstand unabhängig von subjektrelativen Perspektiven zu erfassen beansprucht und die Dimension der 'Bedeutung' der Phänomene prinzipiell unterläuft. Die phänomenologische

⁵ Ibid., 48.

⁶ Ibid., 49.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., 453.

Rehabilitierung des Für-das-Subjekt-Seins der Dinge, welche sowohl das empirisch-sinnliche Gegebensein wie das interessemäßige Involviertsein einschließt, ist der Angelpunkt für die Artikulation der Sinndimension der erfahrenen Welt.

Komplementär zur strukturellen ist die genetische Fundierung zu reflektieren. Sie kommt im einzelnen Akt als Doppelung von impliziter und expliziter, nicht-thematischer und thematischer Sinnbildung zum Tragen. Schon Husserls Rede von der «immerfort selbstverständlichen, bekannt-unbekannten Lebenswelt»⁹ operiert mit der Doppelung, dass jedes Verstehen und Verständlich-Werden ein Schon-Verstandenhaben und Selbst-Verständliches voraussetzt. Wie das Verstehen, ist die Sinnbildung sich immer schon vorweg; sie holt ein Intendieren ein, gibt einem Sagenwollen Gestalt, das noch nicht über sich verfügt. Jenseits des einzelnen Akts ist es die Dimension der Geschichte, die als Ort der Sinnkonstitution von Belang ist. Eine radikale phänomenologische Reduktion führt zu einem Ursprung zurück, der weder in der punktuellen Intention noch im Tun eines Einzelnen liegt, sondern die synchrone wie die zeitübergreifende «Vergemeinschaftung» der an einer Kulturschöpfung beteiligten Subjekte – im Falle der Wissenschaft: die «Verkettung der Forschergenerationen»¹⁰ – einschließt. Generell geht es darum, dass wir ein angemessenes Verständnis unserer selbst in historischer Reflexion gewinnen, was Husserl im Besonderen für die Idee des Philosophierens selbst betont: Nur in der Besinnung auf das, «was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war», können wir, die wir «durch und durch nichts anderes als historisch-geistig Gewordene sind», zu einem «radikalen Selbstverständnis» des philosophischen Projekts gelangen.¹¹ Was für die Philosophie im Ganzen gilt, trifft für einzelne Theorien, Denkformen und kulturelle Traditionen zu, deren angemessenes Verständnis ein Erfassen ihrer sinnhaft-bewusstseinsmäßigen Genese – ein «intentionalhistorisches»¹² Verstehen – einschließt. Die Reflexion auf das, was ursprünglich intendiert und im Überliefern und Anschließen, Korrigieren und Erneuern ‘fortgewollt’ war, lässt uns erkennen, was der Gehalt einer Lehre,

⁹ Ibid., 461.

¹⁰ Ibid., 459f.

¹¹ Ibid., 16, 72.

¹² So der von Eugen Fink dem Text der Beilage III bei der Erstveröffentlichung gegebene Untertitel «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem», in: *Krisis*, op. cit., 365.

die Leitfrage einer Disziplin, das treibende Motiv einer Kunstform ist. Es ist ein originär hermeneutisches Anliegen, dem solche Reflexion gilt. Wenn Philosophie seit Aristoteles als Ursprungsforschung definiert ist, so geht es hier um keine der von ihm unterschiedenen vier *archai*, obwohl sie alle im Spiel sind: Der Ursprung interessiert nicht in erster Linie als genealogisch-kausale Herleitung, sondern als Sinnprinzip: Nicht nur wieso etwas (so) geworden ist, sondern was sein Sinn ist und wieso es das bedeutet, was es bedeutet, verweist auf die historische Erklärung. Phänomenologische Beschreibung wird als lebensweltliche wie als genetisch-historische Reflexion zur hermeneutischen Ursprungsforschung.

2. Existentielles Verstehen (Heidegger)

Nun ist bekannt, dass diese Reflexion nicht erst in Husserls *Krisis* einsetzt, sondern im Kreise seiner Schüler seit den 1920er Jahren Thema ist.¹³ In profilierter Weise ist sie in Heideggers Schriften und frühen Vorlesungen dokumentiert, die den Schritt über die transzendente Phänomenologie hinaus und zum lebensweltlich-praktischen Verstehen zurück vollziehen.¹⁴ So setzt die Vorlesung von 1919/20 ein mit der Bestimmung der Phänomenologie als Ursprungsbesinnung: «Sie ist *die* Urwissenschaft, die Wissenschaft vom absoluten *Ursprung* des Geistes an und für sich –, Leben an und für sich’.»¹⁵ Die programmatische Definition zielt weder auf eine aristotelische Prinzipienforschung noch auf die «berühmten und ‘berüchtigten’ ‘unmittelbaren’ Gegebenheiten der Phänomenologie».¹⁶ Bestimmend ist ein genetisch-hermeneutisches Interesse, das den Sinngrund, den Ursprung der Bedeutsam-

¹³ Vgl. Hans-Helmuth Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001) 169–363; Ralf Elm: *Das Leben und die Ursprünglichkeit des Selbst. Das systematische Grundproblem im Frühwerk Heideggers*, in: *Hermeneutik des Lebens*, hg. von R. Elm et al. (Freiburg, München: Alber, 1999) 172–213.

¹⁴ Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie [1919/20]*, Gesamtausgabe, Bd. 58 (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993); *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, Bd. 63, op. cit., 1988; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, GA, Bd. 62, op. cit., 2005; *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer¹⁰1963), GA Bd. 2.

¹⁵ Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, op. cit., 1.

¹⁶ *Ibid.*, 26f.

keit erfassen will, welche dem Erkennen seine Bestimmtheit verleiht. Phänomenologische Reduktion ist eine Rückführung zum Grund des Lebens, das unserem bewussten Sein und Haben von Gegenständen vorausliegt und das nach Heidegger durch zwei Grundzüge charakterisiert ist, die seine Sinn-dimension mit ausmachen: Gerichtetheit und Weltbezogenheit.

Das Leben ist strukturiert durch «Lebenstendenzen»¹⁷ – Tätigkeiten, die wir ausüben, Überzeugungen, die wir teilen, Präferenzen, denen wir folgen, Zugehörigkeiten, Sympathien und Abneigungen, die unseren Lebensraum strukturieren. Dieses vielgestaltige Gerichtetsein ist relevant sowohl als Tiefenschicht des bewussten Meinens und Wollens wie als Grundlage der Weltbeziehung, in welcher die Dinge und Ereignisse für uns ihre Färbung und Bedeutsamkeit annehmen. Die Gerichtetheit begründet die Sinnqualität unseres Wirklichkeitsbezugs, wobei der Sinn in seiner verstehensmäßigen wie normativen Valenz zum Tragen kommt: Die Welt ist sowohl unserem Verstehen zugänglich wie mit unseren Interessen und Zwecksetzungen verflochten. Je nach unseren kognitiven, emotionalen, volitiven Einstellungen, nach sozialen Präferenzen und individuellen Dispositionen nimmt die Welt für uns eine andere Gestalt an, wird uns anderes zur Welt. Das Wechselverhältnis ist ein grundlegend praktisches, interessiertes: «Ich bin nicht der Zuschauer und am allerwenigsten der theoretisierend Wissende meiner selbst und meines Lebens in der Welt.»¹⁸ In konsequenter Form nimmt Heidegger in dieser frühen Vorlesung Weichenstellungen vor, die der Phänomenologie eine genuin hermeneutische Wendung geben. Die phänomenologische Reduktion hat ihren Fluchtpunkt nicht in einer Sphäre reiner Bewusstheit und transzendentaler Funktionen, sondern im tatsächlichen Leben und in der lebendigen Erfahrung, in deren Horizont Intentionalität als nicht nur kognitive, sondern ebenso praktische und emotionale Verflechtung mit der Welt rekonstruierbar wird. Es ist eine Neubestimmung der phänomenologischen Leitbegriffe, welche die theoretische Grundhaltung in Richtung eines sinnhaft-deutenden und tätig-involvierten Weltbezugs überformt. Mit dessen ursprünglicher Sinnhaftigkeit bricht die reflexive Thematisierung, welche die Dinge zu Gegenständen macht; die objektivierende Versachlichung bedingt einen Verlust der erlebten Bedeutungsdimension, was Heidegger in die markante Formulierung bringt, dass der Wissenschaft eine «Tendenz der Entlebung der Lebenswelten»¹⁹ innewohne.

¹⁷ Ibid., 32.

¹⁸ Ibid., 39.

¹⁹ Ibid., 75, vgl. 77f.

Andere Texte – so die «Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles» (1922) und die Vorlesung über «Hermeneutik der Faktizität» (1923) – führen diese Gedanken weiter aus, indem sie sowohl die unhintergehbare «Ausgelegtheit» der Existenz wie die ursprüngliche «Bedeutsamkeit» der uns begegnenden Welt herausstellen.²⁰ Wenn dabei als «Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit»²¹ das Besorgtsein des Daseins um sich selbst herausgestellt wird, so wird zugleich deutlich, inwiefern das Verstehen nicht in einer Variante des kognitiven Gegenstandsbezugs aufgeht, sondern im Innersten mit dem Verstehen, das uns selbst betrifft, verknüpft ist. Im Titel der Vorlesung von 1923 steht «Hermeneutik» nicht mehr für eine Kunstlehre der Textauslegung, sondern für die Seinsweise des Daseins selbst, dessen Reflexivität nicht nur in der Sorge um die eigene Existenz, sondern gleichermaßen im Vollzug einer Selbstausslegung besteht, die der Faktizität des Lebens in seiner Bewegtheit verpflichtet ist. Solche Verständigung ist kein spezieller Erkenntnisakt des Daseins, sondern dessen ursprüngliche Seinsform, gewissermaßen «das Wachsein des Daseins für sich selbst».²²

In konsequenter Weise führt *Sein und Zeit* den Gedanken aus, dass menschliches Dasein immer schon und wesensmäßig verstehend und sich-verstehend ist. Dasein *ist* Verstehen, sofern es sich selbst wesenhaft 'erschlossen' ist und darin je schon über ein bestimmtes Verständnis von dem, was es ist und worum es ihm geht, verfügt. Doch ist solche Erschlossenheit keine transparente Erkenntnis. Dass sich der Mensch immer «in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit» versteht, bedeutet im Konkreten vielmehr, dass er sich zumeist «immer schon ebenso gründlich missdeutet».²³ Dass das basale Selbstverständnis zunächst ein ebenso basales Verkennen ist, gründet nach Heidegger darin, dass es gerade nicht dem ursprünglichen Selbstbezug, sondern dem gegenständlichen Weltverhältnis entstammt. Das Verfallen an die Welt steht für einen grundlegenden Ursprungsverlust, der sich ebenso in der Spannung zwischen existentiell Verstehen und dessen Artikulation im Auslegen und Sprechen äußert. Die prädikative Sprache, weit davon entfernt, Ort ursprünglicher Wahrheit zu sein, wird für Heidegger zum 'abkünftigen' Modus des Sinns.

²⁰ M. Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, op. cit., 253f.

²¹ Ibid., 352.

²² M. Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), op. cit., 15.

²³ M. Heidegger: Sein und Zeit, op. cit., 16, 78.

So führt die hermeneutische Akzentuierung der Phänomenologie zu einer Fundierung, die sowohl eine Herkunftserklärung und positive Begründung wie eine kritische Sicht auf die abgeleiteten Sinnformen beinhaltet. Diese Konstellation verschärft sich beim Übergang von Husserl zu Heidegger. Alles Tun, Erkennen und Sprechen wird auf den Boden eines dem Dasein innewohnenden Verstehens zurückgeführt, aus dem allein sein Sinngehalt und seine Geltung erschließbar sind, vor dessen Hintergrund es aber ebenso in seiner Intransparenz und immanenten Falschheit hervortritt. Was bei Husserl die Vergessenheit des lebensweltlichen Sinnesfundaments ist, wird bei Heidegger zu einer grundsätzlicheren Negativität des Verstehens vertieft, zu einem prinzipiellen Sichverkennen radikalisiert, worin Verstehen grundsätzlich mit dem Nichtverstehen einhergeht. Im weiteren Horizont begegnet diese Verbindung im Zwiespalt des Wahrheitsgeschehens, im Ineinander von Entbergung und Verbergung; im engeren Kontext des existentiellen Verstehens geht es um ein Defizit, das jenseits des kognitiven Mangels ein umfassendes, praktisches Sichverfehlen meint. Wenn in der Hermeneutik oftmals das Missverstehen als Ausgangspunkt des Verstehens gilt, so wird in der Verschränkung der hermeneutischen mit der existenzphilosophischen Perspektive das Missverstehen in den Horizont einer Uneigentlichkeit gerückt, die letztlich eine der Existenz, nicht des Erkennens ist.

Im Ganzen geht es um einen Rückgang zum lebendigen Verstehen, das sowohl eine Korrektur wie eine Begründung des abstrakten Wissens beinhaltet, das aber im ursprünglichen Zwiespalt von Verhüllung und Erschließung zugleich die Frage nach der Geltung des Ursprungsgedankens selbst aufwirft. Zwiespältig kann aus der Außenperspektive nicht nur die ursprüngliche Verdeckung, sondern der Rückgang zum Anfang als solcher erscheinen. Gerade im Horizont der Sinnproblematik steht die genealogische Perspektive selbst zur Diskussion. Die Rückführung des Logos zum Leben als Ursprungsort des Sinns steht der gegenläufigen Sicht entgegen, welche in der Sprache den innersten Kern, in der kulturellen Äußerung den Ort des Sinns erkennt. Die These von der Ursprungs- und Sinnferne des wissenschaftlichen Diskurses besagt, dass die Erschließungskraft der Sprache eine begrenzte, tendenziell verfälschende ist, solange sie nicht aus der Quelle der ursprünglichen Erfahrung und des lebensweltlichen Verstehens schöpft. Es bleibt zu sehen, wieweit andere Autoren diese These als Ausgangspunkt übernehmen, sie durch den Gegenakzent des sprachlich-kulturellen Ausdrucks ergänzen oder ihr die grundsätzliche Kritik am Ursprungsgedanken entgegenstellen.

3. Inkarnierter Sinn (Merleau-Ponty)

In engstem Anschluss an Husserl und Heidegger finden wir das Motiv des Sinnursprungs bei Merleau-Ponty aufgenommen und in neuer Form ausgearbeitet. Phänomenologische Beschreibung soll erfassen, wie die Phänomene und die Welt dem Menschen nicht nur erscheinen, sondern für ihn verstehbar werden und die Bedeutung annehmen, in welcher sie ihm begegnen. Das Subjekt aber, für welches und durch welches es Sinn gibt, ist kein transzendentes Ego, sondern der Mensch in seinem Lebensvollzug und seiner konkreten sinnlichen Natur. Komplementär zum Leben bildet die Leiblichkeit die Dimension, zu welcher die Besinnung auf die Anfänge des Sinns zurückzugehen hat. Das Thema der Leiblichkeit gilt als ein Kennzeichen der Phänomenologie von Merleau-Ponty, das indes weniger ein zusätzliches Thema als eine veränderte Perspektive und eine spezifische Vertiefung der phänomenologischen Reduktion definiert. Merleau-Pontys Phänomenologie steht exemplarisch für eine Theorie des inkarnierten Sinns, wobei die Inkarnation sowohl die Seite des Sinngebildes wie die des Subjekts und der Formen der Konstitution, Aufnahme und Kommunikation von Sinn betrifft. Der Verleiblichung des Sinns als Vermittlung von Seele und Körper, Idee und Materialität, entspricht die methodische Zugangsweise der Phänomenologie, die Merleau-Ponty in den frühen Hauptschriften über die zweifache Abwehr des Empirismus und des Intellektualismus definiert, um an ihrer Stelle die beharrliche Vermittlung von Innen und Außen zu setzen. Um Phänomene in ihrer Sinnhaftigkeit zu erfassen, geht es nicht einfach darum, die materialistisch-kausale Beschreibung von außen durch die interne Erste-Person-Perspektive abzulösen. Vielmehr gilt es jene Verflechtung von Innen und Außen zu erschließen, in welcher die reale Sinnhaftigkeit des Erlebens sich herausbildet und an welcher der Mensch dank seiner seelisch-leiblichen Verfassung je schon teilhat.

Mit großer Konsequenz bemüht sich Merleau-Ponty darum, die Sinnhaftigkeit unseres Weltbezugs in allen Formen des Wahrnehmens und Verhaltens – den großen Themenkomplexen der frühen Hauptschriften *La structure du comportement* (1943) und *Phénoménologie de la perception* (1945) – aufzuweisen.²⁴ Alles, womit wir im Verhalten und Wahrnehmen zu tun haben,

²⁴ Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement* (Paris: Presses Universitaires de France, ⁶1967); *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

«existiert nur durch seinen Sinn»;²⁵ Aufgabe der Phänomenologie ist es gemäß Husserls Devise, die stumme Erfahrung «zur Aussprache ihres eigenen Sinns zu bringen.»²⁶ Konkret geht Merleau-Ponty den Spuren des Sinns in den unterschiedlichsten Bereichen menschlichen Erkennens und Verhaltens nach, angefangen von den basalen Weisen der Sinnesempfindung und des Reflexverhaltens bis hin zu höherstufigen und komplexen Erlebens- und Tätigkeitsformen. Für sie alle weist Merleau-Ponty nach, dass es unmöglich ist, in Absehung von ihrem Bedeutungsaspekt deskriptiv von ihnen angemessenen Rechenschaft abzulegen und sie in ihrem Erlebnisgehalt wie ihrer Leistung zu begreifen. Als entscheidende Gesichtspunkte solcher Beschreibung erweisen sich die Aspekte der Gestalt und der Ganzheit einerseits, der Reflexivität andererseits. Gegen einen kausalistischen Atomismus bringt Merleau-Ponty die Lehren der Gestaltpsychologie zum Tragen, die von der gegliederten Ganzheit der Situation oder der auslösenden Faktoren ausgeht und das Element vom Ganzen, nicht dieses von jenem her begreift. Eine konkrete Begegnung löst Angst aus, nicht bestimmte Eindrücke und Sinnesqualitäten. Neben dem strukturellen Primat der Ganzheit wird deren Bedeutungsqualität von Belang: Die Gestalt wirkt dadurch, dass sie als so und so bestimmte in dem, was sie für den reagierenden Organismus bedeutet, wahrgenommen wird. Zu erklären bleibt in alledem die Emergenz des Sinns: In Frage steht, wie im Ausgang von Materialien, Gegenständen, Klängen, Schriftzeichen eine irreduzible Sinneinheit generiert und als solche erkannt wird. Ohne den Hiatus zu eliminieren, sucht Merleau-Ponty einerseits die Gestalt- und Sinnbildungen auf den distinkten Ebenen der Physik, des Lebens und der Psyche herauszuarbeiten und andererseits die Übergangsphänomene zwischen ihnen nachzuzeichnen, um dem Punkt des Umschlags nahezukommen, die Spuren des Geistes in der Natur zu lesen. Die Vermessung des Raums menschlichen Erlebens zeichnet im Ganzen sowohl die Durchgängigkeit wie die Ursprünglichkeit des Sinns nach.

In besonderer Prägnanz tritt diese Sinnschicht dort hervor, wo sie fehlt und als fehlende erlebt wird. Zur besonderen Zugangsweise der phänomenologischen Analysen Merleau-Pontys gehört, neben der Vermittlung von Innen- und Außensicht, die Beschreibung *ex negativo*. In signifikanten Fällen pathologischen Verhaltens ist, vor allen funktionalen oder organischen Störungen, die Sinndimension unseres Daseins tangiert. Merleau-Ponty geht

²⁵ Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement*, op. cit., 240f.

²⁶ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana Bd. I (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963) 77.

ihr am Beispiel der Verhaltensdefizite eines Gehirnverletzten aus dem Ersten Weltkrieg nach, um von diesen her ein Bild dessen zu gewinnen, was zu einem 'normalen' Umgang mit sich und der Welt gehört. Bemerkenswert ist dabei, dass der Patient über alle einzelnen Fähigkeiten und Verhaltensformen verfügt, die zur normalen Funktionsweise des Organismus gehören, dass aber gleichwohl in seinem Wahrnehmen und Handeln eine grundlegende Beeinträchtigung, ein basales Defizit sichtbar wird. Er vermag die quasi-mechanischen Artikulations- und Reaktionsformen nicht in einer höheren, sinngebenden Gestalt zu integrieren. Er versteht Wörter und Sätze, doch nicht die Pointe einer Mitteilung: die Welt gewinnt für ihn nicht das Gesicht, das ihn zur Deutung, zum eigenen Handeln veranlasst. Bezeichnend ist die Tatsache, dass er nie von sich aus fragt oder erzählt, nicht singt oder spielt, nicht das Bedürfnis empfindet, zu sprechen und seine Erfahrung zu artikulieren. Darin wird fassbar, was den Kern eines sinnhaft-existentialen Weltbezugs ausmacht: nicht eine operationalisierbare Verstehenskompetenz, sondern ein ursprüngliches Sinnbedürfnis – ein Bedürfnis, die lebendige Erfahrung auszudrücken und deutend anzueignen, mit anderen zu kommunizieren, die Welt zu bewohnen. Zur Pointe der Beschreibungen Merleau-Pontys gehört der Nachweis, dass diese sinnhafte Transformation nicht eine zusätzliche Leistung, sondern das Innerste des menschlichen Seins und Verhaltens ausmacht. Nicht erst im Sprechen und kulturellen Handeln, schon im Schmerzempfinden und Wahrnehmen von Farben, in der Raumbewegung und im Umgang mit Werkzeugen ist unser existentielles Verstehen, unser Situiert- und Gerichtetsein involviert.

Nur verwiesen sei auf eine Ausweitung dieses Sinnbezugs, wie sie Merleau-Ponty in späteren Schriften in den Vordergrund rückt und darin gewissermaßen eine Komplementärseite beleuchtet: Nicht nur ist Verstehen unablässig vom Sichverstehen, der Weltbezug nicht trennbar vom Selbstverhältnis; gleichzeitig ist das Verhalten zur Welt nach dem Modell eines dialogischen Wechselspiels und Antwortens strukturiert. Der Mensch begreift die Welt, indem er den Sinn aufnimmt, den sie ihm offenbart und zu verstehen gibt. Der responsive Grundzug unseres Weltverhaltens, wie ihn etwa Bernhard Waldenfels vielfältig beschrieben hat,²⁷ wird von Merleau-Ponty im verstehenden wie im künstlerischen Umgang mit den Dingen aufgewiesen und in dessen ontologische Grundlagen eingezeichnet. Sinn konstituiert sich im menschlichen Verstehen und Auslegen, aber nicht ohne dass dieses einen 'einheimischen' Sinn der Welt aufnimmt und ihm

²⁷ Vgl. Bernhard Waldenfels: Antwortregister (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994).

antwortet.²⁸ Dieses Wechselspiel findet in der Sinnesempfindung ebenso statt wie im Aufbau der kulturellen Welt und im Verhältnis zur Geschichte, der wir einen Sinn beilegen, «doch nicht, ohne dass sie ihn selber uns nahelege».²⁹

Den Sinn *in statu nascendi* zu erfassen, wie es eine phänomenologische Hermeneutik intendiert, verlangt nicht nur ein Zurückgehen in tiefere Schichten der leiblichen Existenz, sondern ebenso zu früheren Stadien des sich bildenden Sinns. Ergänzend zur Kommunikation zwischen Subjekt und Welt ist die prozessuale Doppelstufigkeit von bewusstem und vorbewusstem, explizitem und implizitem Sinnbezug von Belang. Merleau-Ponty folgt der Einsicht Husserls, dass unser Weltbezug tiefer, gewissermaßen älter ist als unser bewusstes Haben von Gegenständen. Phänomenologische Analyse verlangt eine «radikale Reflexion»,³⁰ die zur nicht-reflexiven, ‘fungierenden’ Intentionalität zurückgeht, die dem thematischen Bewusstsein vorausgeht und über ihre Inhalte und Gerichtetheiten in dieses eingeht. Vorsprachliches, leibhaftes, emotionales, praktisches Verstehen – das Wahrnehmen einer Atmosphäre, das Begreifen eines Gesichtsausdrucks oder einer Körperhaltung, das Hantieren mit einem Werkzeug – bildet den Fundus, aus dem heraus bewusstes Sinnverstehen und reflektierendes Deuten stattfinden. Das Phänomen des Sinns ist von einer strukturellen Geschichtlichkeit her zu denken, die ohne identifizierbaren Anfang und abschließende Selbstexplikation bleibt: «Die Reflexion vermag ihren eigenen vollen Sinn selbst nur dann zu erfassen, wenn sie des unreflektierten Untergrundes eingedenk bleibt, den sie voraussetzt, aus dem sie sich nährt und der für sie so etwas wie eine ursprüngliche Vergangenheit bildet, eine Vergangenheit, die niemals Gegenwart war.»³¹ Was für den einzelnen Akt und seine vorthematische Gerichtetheit gilt, ist analog für die geschichtliche Einbettung des Sinnprozesses überhaupt zu betonen. Jedes Sprechen, künstlerische Gestalten, Handeln vollzieht sich im Ausgespanntsein zwischen einer Vergangenheit, auf deren Grundlage es sich vollzieht, und einem Horizont, den es neu eröffnet und in den hinein es seine Schöpfungen stellt, die sich ihrerseits in Sedimenten niederschlagen, welche künftigen Hervorbringungen als Boden dienen.

In seinen frühen phänomenologischen Untersuchungen wie in seinen Betrachtungen zu Kultur, Politik und Malerei und in seinen späteren Ansätzen

²⁸ M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 503.

²⁹ *Ibid.*, 513.

³⁰ *Ibid.*, XVI.

³¹ *Ibid.*, 280.

zu einer neuen Ontologie insistiert Merleau-Ponty auf dieser zweifachen, gegenläufigen Fluchtlinie des Sinnprozesses, der uneinholbaren Herkunft und der nicht abschließbaren, kreativen Offenheit. Beides wendet sich gegen die Identifizierung des Sinns als eines objektiv Gegebenen und Determinierten; sein Ort ist der vielgestaltige Prozess des Hervorbringens und Vernehmens, des Auslegens und Interpretierens, des Tradierens und Erneuerns. In der Betonung dieser Doppelseitigkeit geht Merleau-Ponty einen Schritt über Husserl und Heidegger hinaus, ergänzt er die Ursprungsbesinnung durch die zukunftsgerichtete Geschichtlichkeit des Sinns – die auch bei Husserl und Heidegger nicht fehlt, doch im Ganzen hinter dem Primat der Besinnung, der Korrektur der Ursprungsvergessenheit zurücksteht. In diesem Hinausgehen setzen andere Autoren zusätzliche Akzente, in denen sie sich auch gegenüber Merleau-Ponty positionieren, dessen Denken im Ganzen jenem Anliegen der Ursprungsbesinnung verpflichtet bleibt, das in der Theorie der Leiblichkeit wie des responsiven Weltverhältnisses neu beleuchtet wird.

4. Der Umweg des Sinns (Ricœur)

Einen ersten Gegenakzent setzt Paul Ricœurs These des hermeneutischen Umwegs. Nach Ricœur hat die Aufspaltung des Selbstbezugs als Merkmal hermeneutischen Denkens zu gelten. Verstehen und Selbstverständigung finden nicht im Horizont der Reflexionsphilosophie, sondern in Vermittlung über die kulturelle und geschichtliche Welt statt, in welcher der Mensch sich äußert und manifestiert. Grundsätzlich stehen sich nach Ricœur zwei divergierende Ansätze gegenüber, die über die hermeneutische Verfassung der Existenz Aufschluss geben: zum einen der kurze Weg, den Heidegger einschlägt, wenn er das Verstehen als existenziale Bestimmung des Daseins analysiert, zum anderen der weitere Weg, dem Ricœur selbst folgen will und der den Umweg über die Lebensäußerungen und die Hervorbringungen der geschichtlichen und kulturellen Welt nimmt.³² Er entspricht dem Leitgedanken Diltheys und Hegels, dass sich der Mensch nicht in sich, sondern über seine Äußerung erkennt. Selbsterkenntnis ist nicht Insichgehen, sondern realisiert sich von einer Äußerung her, die nicht nur die eigene ist, sondern die Gestalt der sozialen und kulturellen Welt, der wir zugehören.

³² Paul Ricœur: *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969) 7–28 (10).

Darin kommt ein allgemeines Motiv historisch-hermeneutischen Denkens zum Ausdruck. Was der Mensch sei, sagt ihm die Geschichte, lautet ein Diktum Diltheys, das sich der lebensphilosophischen Tendenz entgegenstellt, die etwa Nietzsches Kritik am historischen Denken bestimmt. Die Geschichte ist der Raum, in welchem der Mensch sowohl seine Möglichkeiten konkret entfaltet wie seine Grenzen erfährt; seine konkrete Verständigung über sich vollzieht sich im Medium der mannigfachen Äußerungen des Lebens, die sich als Sphären der Kultur und symbolische Ordnungen ausdifferenzieren. Innerhalb der hermeneutischen Tradition können wir hier entgegengesetzte Stoßrichtungen unterscheiden, je nachdem, ob es darum geht, das Verstehen an seine ursprüngliche Verwurzelung im Prozess des Lebens zurückzubinden oder aber seine Brechung durch die kulturelle Welt und die geisteswissenschaftliche Objektivation zu reflektieren. Der Grundgedanke des hermeneutischen Umwegs ist für Ricœur einerseits ein methodologischer, der sich etwa der Zurückdrängung des Methodenelements in Gadammers *Wahrheit und Methode* entgegensetzt und die Funktion der wissenschaftlichen Objektivierung als Zugang zum kulturellen Gegenstand und seinem Sinn betont.³³ Er beinhaltet aber ebenso eine inhaltliche Aussage über die Natur des Verstehens und das Sein des Menschen, der als Kulturwesen existiert und zur Verständigung über sich auf die Äußerung und die Wiederaneignung der Objektivation angewiesen ist. Als *animal hermeneuticum* existiert der Mensch im Kreise der sozialen und kulturellen Welt.

Ein besonderer Kontext, in welchem Ricœur dieses Angewiesensein des Verstehens auf die Kultur betont, ist die Verständigung über das Negative, über den Ursprung des Bösen oder die Schuldhaftigkeit des Menschen. Solche Verständigung verlangt nach ihm mehr als eine anthropologische Reflexion auf die menschliche Endlichkeit und Schwäche, welche nicht über das irreduzible Faktum des Bösen Aufschluss geben kann; dieses begegnet in Mythen und Symbolen, in Erzählungen vom Sündenfall und Bildern des ursprünglichen Konflikts, in denen Menschen von ihrer Wirklichkeitserfahrung Rechenschaft ablegen und die in einer kulturellen Reflexion dem Leben zugeeignet werden. Man kann in dieser Reflexion der Negativität eine Radikalisierung des hermeneutischen Denkens überhaupt sehen, das sich prinzipiell in Vermittlung über die Äußerlichkeit und Alterität vollzieht. Doch bleibt das von Ricœur betonte Motiv des hermeneutischen Umwegs auch unabhän-

³³ Paul Ricœur: La fonction herméneutique de la distanciation, in: Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II (Paris: Seuil, 1986) 101–118.

gig von dieser Zuspitzung virulent.³⁴ In Frage steht die grundsätzliche Option, nach welcher Richtung das Verstehen auszuweiten und zu verankern ist, im Rückgang auf die lebensweltliche Herkunft oder im Ausgriff auf den Ausdruck und die kulturelle Schöpfung. Der hermeneutische Umweg steht für eine Reflexion, die nicht im Zurück- und In-sich-Hineingehen, sondern im Hinausgehen und Durchqueren der menschlichen Welt sich über das Sein des Menschen verständigt.

5. Uneinholbarkeit und Aufschub des Sinns (Derrida)

In anderer Weise erwächst der phänomenologischen Ursprungsbesinnung eine Antithese in Gestalt der Dekonstruktion. Nicht über den Ursprung hinaus-, sondern hinter ihn zurückzugehen ist hier die erste Gegenwendung. In Auseinandersetzung mit Husserl wie mit Heidegger insistiert Jacques Derrida darauf, dass es keinen ersten Anfang, keine ursprüngliche Selbstgewissheit gibt, sondern dass jeder Anfang immer schon durch das aus ihm Entspringende kontaminiert, mit einer internen Differenz behaftet ist. Die quasi-transzendentalen Leitbegriffe der Spur, der *différance* und der Schrift weisen auf eines hin, das dem Ersten vorausliegt, das 'ursprünglicher' als der Anfang ist und gerade darin für die eigentliche Herkunft allen Sinns und aller Konstitution steht. Der antifundamentalistische Gestus der Kritik an der *arche* durchzieht die gesamte dekonstruktivistische Auseinandersetzung mit der Tradition, mit klassischen Texten, herrschenden Ideen und kulturellen Institutionen. Auf den ersten Blick scheint die dekonstruktive Lektüre weithin durch einen grundlegend antihermeneutischen Impuls bestimmt, gilt ihre zentrale Kritik doch gerade der «Autorität des Sinns» und der Geschichte als «Geschichte des Sinns».³⁵ Näher besehen lässt sie sich indes mit gleichem Recht als radikalisierte Hermeneutik begreifen, welche den Prozessen und Gestalten des Sinns jenseits ihrer idealistischen Fixierung nachgehen will.

Die Kritik gilt dem Sinn als «transzendentalen Signifikat»,³⁶ d.h. als einer mit sich übereinkommenden Bedeutung – während in Wirklichkeit aller Sinn in einem Prozess ohne ersten Anfang und abschließende Festle-

³⁴ Vgl. Christian Berner: *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique* (Paris: Cerf, 2007).

³⁵ Jacques Derrida: *Positions* (Paris: Minuit, 1972) 67.

³⁶ *Ibid.*

gung gebildet, tradiert, zersetzt und erneuert wird. Gegenüber dem bei Merleau-Ponty, aber auch schon bei Husserl und Heidegger zentralen Gedanken der Historizität nimmt die Dekonstruktion eine Radikalisierung vor, indem sie sowohl den Ursprung als je vorausliegenden wie die finale Selbstkoinzidenz als immer aufgeschobene denkt. Wie die 'Spur' für die nie aufhebbare Nachträglichkeit steht, so die 'différance' für den nie einholbaren Aufschub. Gleichzeitig meint sie das 'Differieren' als das nie in Identität überführbare Sichunterscheiden, das in aller Iteration und Ideation als Kern verbleibt. Derrida will sowohl im Bewusstsein die lebendige Selbstpräsenz zersetzen, die für Husserl die letzte Grundlage intentionaler Konstitution bildet, wie im Gegenstand das Identisch- und Mitsichsein auflösen, das ihm als Fluchtpunkt seine sinnhafte Bestimmtheit verleiht. Als Praxis etabliert sich Dekonstruktion als eine bestimmte Art des Umgehens mit Sinngebilden, als eine kritische Lektüre, Auflösung und Neuschreibung von Texten und Ideen, ein Sicheinfügen in Geschichte, welches überlieferten Sinn rezipiert, transformiert und neu konstellierte, wobei sich die Bewegungen des Aufnehmens, Destruierens und Formierens insgesamt in den Horizont einer Erschließung des Sinns einschreiben. Das Anliegen, dem infrage stehenden Sinn gerecht zu werden – das Derrida pointiert in der These fasst, die Dekonstruktion sei die Gerechtigkeit³⁷ –, verlangt ein Hinausgehen über die Ursprungsbesinnung wie über die 'affirmative' Verstehenslehre klassischer Hermeneutik.

Insofern können wir auch die dekonstruktive Transformation des Verstehens in den Horizont einer hermeneutischen Wende der Phänomenologie rücken. Sie teilt die zweifache Perspektive dieser Wendung, erstens in unserem Selbst- und Weltbezug das sinnhafte Verstehen als Grund und Horizont zur Geltung zu bringen, und zweitens nach dem Grund dieses Verstehens selbst zu fragen, den andere in der praktischen Lebenswelt, der sinnlichen Leiblichkeit und der Struktur des Existenzvollzugs ausgemacht haben. Dekonstruktion teilt dieses Zurückgehen, indem sie es zugleich vervielfältigt, die Kanäle des Sinns zerstreut und prospektiv öffnet, den Sinn auf seine Unentschiedenheit und künftige Prägung hin liest. Ihr Interesse im vorliegenden Kontext liegt nicht zuletzt darin, dass die von ihr vollzogene Radikalisierung des hermeneutischen Gedankens jene Linie weiterzeichnet, welche die Ausrichtung der Phänomenologie beim späten Husserl, bei Heidegger und bei Merleau-Ponty verbindet.

³⁷ Jacques Derrida: *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»* (Paris: Galilée, 1994).

6. Schluss

So haben wir im Ganzen eine Konstellation vor uns, in der sich unterschiedliche Stoßrichtungen in der Artikulation des Hermeneutischen zeigen. Eine erste folgt dem Motiv des Ursprungs, des Je-schon-Teilnehmens am Sinngeschehen, wobei die Besinnung auf diesen Grund ein Rückgang zum Leben, zum praktischen, sinnlichen, leiblichen In-der-Welt-Sein ist. Ein zweiter, gegenläufiger Akzent gilt dem Hinausgehen und der Äußerung, der Vermittlung des Verstehens über das Andere und die Gegenständlichkeit der geschichtlich-kulturellen Welt. Eine dritte Stoßrichtung zielt auf die innere Entgrenzung, Auflösung und Neukonfigurierung des geschichtlichen Sinnprozesses selbst. Die drei Stoßrichtungen lassen sich schwerpunktmäßig den bei Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty, bei Ricœur und bei Derrida fassbaren Prägungen des Hermeneutischen zuordnen. Deutlich wird in ihrer Sequenz, inwiefern die hermeneutische Wende der Phänomenologie, die bei Husserl und Heidegger hervortritt, in deren Schriften nicht zum Abschluss gekommen ist; gleichzeitig lassen sich die zweite und dritte Stoßrichtung als Korrekturen an der ersten, als unterschiedliche Gegenakzente zur primären Ursprungsbesinnung verstehen. In gewisser Weise zeichnet sich Merleau-Pontys Phänomenologie in dieser Konstellation dadurch aus, dass sie alle drei Stoßrichtungen in je originärer Weise entfaltet und in sich vereinigt. Ricœur und Derrida akzentuieren in besonderer Weise zwei Aspekte, die auch Merleau-Pontys phänomenologische Theorie charakterisieren und in welchen diese ihrerseits über Husserl und Heidegger hinausgeht.

Dass wir dabei im Ganzen mit einer hermeneutischen Profilgebung, einer Durchdringung menschlichen Seins auf seine Sinndimension hin zu tun haben, zeigt sich interessanterweise in der negativistischen Zugangsweise, die diese Dimension unter dem Aspekt ihres Fehlens und Verfehlens in den Blick nimmt: als Vergessenheit des Sinnesfundaments (Husserl), als existentielles Verstehen, das grundlegend immer auch ein Missverstehen und Sichverfehlen ist (Heidegger), in exemplarischen Erlebens- und Verhaltensformen, in denen das Defizit des Sinnverlangens und Sinnerfahrens hervortritt (Merleau-Ponty), im Ungenügen des introspektiven Sichverstehens (Ricœur), in Verfestigungen, Verdeckungen und Verzerrungen des Sinns, die aufgebrochen und neukonstituiert werden müssen (Derrida). Darin manifestiert sich ein Grundzug des Hermeneutischen überhaupt, das immer mit dem Sinn in seinem Spannungsverhältnis zum Nicht-Sinn und Sinnenzug, mit dem Verstehen in der Dialektik mit dem Nichtverstehen

und den Grenzen des Verstehens zu tun hat. Dabei gehört es zur Radikalität der hermeneutischen Perspektive, dass sie das Nichtverstehen nicht als bloß erkenntnismäßiges Verfehlen ins Spiel bringt, sondern in den Horizont des existentiellen Selbstverhältnisses einzeichnet.

