

Željko Radinković

## HERMENEUTIK DES ANDEREN

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag thematisiert vor allem unterschiedliche philosophische Auffassungen der Andersheit (Levinas, Waldenfels, Liebsch) und versucht, sie aus einer hermeneutischen Perspektive zu hinterfragen. Dabei wird vor allem die konzeptuelle Radikalität der asymmetrischen Beziehungen kritisiert, indem der hermeneutische Ansatz nicht als bloße Aneignungsstrategie des Anderen oder Fremden aufgefasst wird, sondern als offener Prozess der Verständigung, in dem die Heterogenität der Verständigungsakteure zwar einer ständiger Veränderung unterzogen, jedoch immer auch gewahrt wird. Davon ausgehend wird auch die kulturphilosophische, aber auch gesellschaftliche und politische Relevanz der Opposition zwischen Kulturpessimismus und Kulturoptimismus in Frage gestellt.

### SCHLÜSSELWÖRTER

Kultur,  
Kulturphilosophie,  
Hermeneutik, Andere,  
Fremde

Im Zuge seiner Kritik an den neueren kulturoptimistischen Ansätzen, die er vor allem bei Ian Morris und Steven Pinker (Morris 2014; Pinker 2013) zu erkennen meint, verweist Burkhard Liebsch auf die unterschiedliche Bewertungen der Leistungen der abendländischen Kultur nach dem Zweiten Weltkrieg, als angesichts der geschehenen Katastrophe keine affirmative Einstellung zu ‚Kultur‘ mehr möglich schien, und die signifikant optimistische kulturtheoretischen Töne, die sich, so Liebsch, merkwürdigerweise gerade zu einer Zeit melden, in der sich neue vielfältige politische, gesellschaftliche und technische Herausforderungen melden und auf vielen Feldern Spannungen und prekäre Verhältnisse entstehen (Liebsch 2020: 523 ff.).

Im Rahmen dieser Untersuchung möchte ich diese Beobachtung von Liebsch jedoch etwas differenzieren, indem ich auf die Pluralität der kulturpessimistischen bzw. – kritischen Stimmen hinweise, in denen ich aber etliche entsprechend unterschiedliche hermeneutische Ansätze erkenne, die m. E. auch verschiedene Perspektiven auf die Möglichkeit der Auffassung des Ortes der Andersheit und der Fremdheit in der Kultur eröffnen. Hier werde ich vor allem die psychoanalytische und lebensphilosophische Positionen in Betracht ziehen, in denen die *darks sides* als Sphären oder Orte der Unverständlichkeit identifiziert werden, wobei sich zwei unterschiedliche Verstehensweisen des Anderen und des Fremden ausgebildet haben. Damit möchte ich den Blick auf

eine „Hermeneutik des Anderen“ schärfen, die nicht in Aneignungs- und Assimilierungsstrategien aufgehen soll, wie dies die Ausführungen von Emanuel Levinas und Bernhard Waldenfels suggerieren. Bei dieser Hermeneutik soll es um die verstehenden Offenheit für den Anderen gehen, für die keine absolute Assymetrie konstitutiv ist und der Andere als Partner einer in beide Richtungen offenen Kommunikation aufgefasst wird.

## 1. Psychoanalytische und lebensphilosophische Hermeneutik des Anderen

Im Rahmen seiner als Traumdeutung bezeichneten Untersuchungen zum interpretativen Zugang zum Unbewussten ging Freud von einer Dichotomie der transparenten, grammatisch und logisch konsistenten Oberfläche des Bewusstseins und der darunterliegenden undurchsichtigen und unzugänglichen Sphäre der unbewussten Wünschen und Triebe aus und bezweifelte die Möglichkeit eines kontinuierlichen Übergangs zwischen dem Bewussten und Unbewussten. Im Unterschied dazu behauptet die etwa zu selber Zeit aktuelle Lebensphilosophie eine prinzipielle Kontinuität zwischen Leben und seinen Sinnobjektivationen. Otto Friedrich Bollnow hat darauf hingewiesen, dass sich die affirmative Einstellung zu der These von der Kontinuität zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten bereits in der Romantik finden lässt, die in gewisser Weise noch vor der Psychoanalyse das Unbewusste als die dunkle Rückseite und die Unterwelt des bewussten Lebens entdeckt. (Bollnow 1982: 261) Es ist die Rede von einem zirkulären Verlauf, das nur an wenigen Stellen und nur gelegentlich von dem Licht des Bewusstseins beleuchtet wird. Bei den Romantikern handelt es sich aber um eine produktive lebendige Kraft, die zu der Bildung der sinnerfüllten und prinzipiell verständlichen Gestalten tendiert. Demgegenüber ist die psychoanalytische Auffassung des Unbewussten eher naturalistisch und sieht in ihm die nichttransparente blinde Kräfte am Werk, die sich von dem Bewussten kategorial unterscheiden. Den Trieb bestimmt Freud als den zwischen den Seelischen und Somatischen angesiedelten Grenzbegriff, der die in die Seele gelangten körperliche Reize repräsentieren soll. (Freud 1999: 214) Das triebhafte Unbewusste wird als ahistorische, zeitlose Sphäre des bloßen Existierens begriffen, die keine Entwicklung und Fortschritt kennt und als das Unterdrückte im Unterschied zur unterdrückenden Instanz des Bewusstseins keine Geschichte hat. Paul Ricoeur wird sagen, dass das Unbewusste keine Zeit kennt, sich eigentlich außerhalb der Zeit befindet und dass der Trieb „unzerstörbar“, „unsterblich“ [ist], d. h., dass er der Sprache und der Kultur immer vorausgeht“ (Ricoeur 1974: 159).

Die hermeneutische Modelle des Verstehens der dunklen und geschichtslosen Sphären des Unbewussten, des Triebhaften oder des Lebens, die sich in diesen Zusammenhängen ausbilden, antworten auf die konstitutiven Vorgaben der Diskontinuität (Psychoanalyse) bzw. der Kontinuität (Lebensphilosophie) des Triebhaften und Lebendigen auf einer und des Bewussten und

Objektivierten auf anderer Seite. Die lebensphilosophisch bestimmte Hermeneutik problematisiert das Verstehen der aus dem Leben hervorgegangenen Sinnobjektivationen. Bei Wilhelm Dilthey wird daraus ein Programm der Begründung der Geisteswissenschaften, das im transzendentalphilosophischen Sinne als affirmativ im Hinblick auf Kultur genannt werden kann. Im Unterschied dazu wird Georg Simmel in seinem 1911 veröffentlichten Text *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (Simmel 1996) von der wesenhaften Entfremdung der Kultur von dem sie erzeugenden subjektiven Leben des Menschen sprechen. Genauer gesagt besteht die von Simmel behauptete Tragödie der Kultur darin, dass sich die Kultur immer mehr von der Kultivierung des Subjekts als ihres eigentlichen Zwecks entfernt. Der „objektive Geist“, der aus dem subjektiven Leben hervorgegangen ist, bezieht sich nicht mehr auf dieses Leben zurück, sondern beharrt in seinen vielfältigen Objektivationen und findet keinen Weg zurück zu einer neuen Einheit mit dem Subjekt. In seinem Aufsatz *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 stellt Sigmund Freud fest, dass das kulturelle Leben dem Menschen Schutz vor der Natur und die Gemeinschaft mit den anderen Menschen sichert, ihm aber ein Opfer, den Freud „Triebopfer“ nennt, verlangt, womit er die Unterdrückung der ureigenen Triebe des Menschen innerhalb des kulturellen Lebens meint. (Freud 1994) Andererseits besteht das Problem der psychoanalytischen Hermeneutik im Rahmen etwa der Traumdeutung darin, dass die symbolische Zusammenhänge der Träume eher das Ergebnis einer Regression des bewussten Lebens und nicht eines produktiven symbolischen Schaffens sind. Hier macht sich die bereits angesprochene hermeneutische Unzugänglichkeit des Triebhaften geltend. Im Hinblick auf die psychoanalytische Zugangsweise wird Ricoeur daher nicht von Hermeneutik, sondern von einer „Archäologie des Subjekts“ (Ricoeur 1974: 350, 404, 429 ff., 449) sprechen, um anzumerken, dass die psychanalytische Archäologie des Subjekts nur auf Trieb als die letzte Realität hinter dem seelischen Leben stößt. Als eine mögliche hermeneutische Lösung bietet sich laut Ricoeur der Ansatz bei der Sublimierung an, die Freud in dem Text *Das Unbehagen in der Kultur* als Ablenkung des Instinkts vom ursprünglichen Ziel der sexuellen Befriedigung zu einem völlig anderen Ziel der Schaffung neuer symbolischen Inhalte und neuer Bedeutungen bestimmt. Um einen Horizont des Verstehens zu eröffnen, der auch das unsymbolische Triebhafte einbeziehen würde, versucht er die Archäologie dialektisch mit einer „immanenten Teleologie“ zu verbinden, die die aktuellen Zustände im Zeichen der symbolisch vermittelten zukünftigen Möglichkeiten interpretiert (Ricoeur 1974: 350).

## 2. Phänomenologie der absoluten Asymmetrien und der konstitutive Vorrang des Anderen

Während sich somit im Rahmen der Psychoanalyse eine Möglichkeit des hermeneutischen Umgangs mit dem Anderen abzeichnet, geht die Phänomenologie des Anderen von Levinas einen ganz anderen Weg. Im Rahmen der Erörterung

der Frage nach der Gerechtigkeit in *Totalität und Unendlichkeit* möchte sich Levinas in ontologisch- aber auch hermeneutikkritischer Absicht entschieden von Heidegger absetzen: „Wir widersprechen daher auch grundsätzlich Heidegger; statt in der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einen ursprünglichen Zugang zum Anderen jenseits aller Ontologie zu gewahren, ordnet Heidegger die Beziehung zum Anderen der Ontologie unter (er bestimmt die Ontologie im übrigen so, als könne die Beziehung zu dem Gesprächspartner und zu dem Meister auf sie reduziert werden). Wir sind betroffen von der Existenz des Anderen nicht dank seiner Teilhabe am Sein, mit dem wir alle je schon vertraut sind; nicht dank seines Könnens und seiner Freiheit, die wir zu unterjochen und für uns zu nutzen hätten; nicht aufgrund der Differenz der ihm zukommenden Attribute, die wir im Erkenntnisprozeß oder in einem Aufschwung der Sympathie zu überwinden hätten, indem wir mit ihm verschmelzen, so als bedeute seine Existenz etwas Hinderliches: Die Existenz des Anderen betrifft uns in der Gemeinschaft.“ (Lévinas 2002: 123 f.) Wenn wir Levinas folgen, dann hat die absolut asymmetrische Beziehung zum Anderen, die sog. Beziehung ohne Beziehung, konstitutiven Vorrang vor jeder anderer Beziehung. Aus ihr erwächst dann auch die unendliche ethische Verantwortung des Ich für den Anderen. Wie seine Kritik an Heidegger zeigt, steht jede nicht absolut asymmetrische Beziehung zum Anderen dagegen unter Verdacht der potenziellen Aneignung und Assimilation des Anderen bzw. der Aufhebung seiner Andersheit. Demnach wird die Ontologie hauptsächlich als theoretischer Konzept der Teilhabe am Sein als dem gemeinsamen Grund jeglicher Identität verstanden. Laut Levinas gilt es aber der im Sinne der absoluten Asymmetrie und der unendlichen Verantwortung für den Anderen verstandenen Ethik Vorrang vor der Ontologie zu geben. Das um so mehr als die Phänomenologie von Levinas die Beziehung zwischen Ich und dem Anderen auch um die dreigliedrige Beziehung Ich-Andere-Dritte erweitert. Genauer genommen handelt es sich um ein Dreieck der absolut asymmetrischen Beziehungen, die nicht um weitere Glieder erweitert werden muss, weil die Einführung des Dritten wesentlich den Status jedes weiteren Glieds hinreichend bestimmt und die Einführung etwa eines Vierten im Hinblick auf die Konstitution der Sozietät redundant wäre. Andererseits bedeutet die Einführung des Dritten stets auch die Modifikation der Beziehung zwischen Ich und dem Anderen, insofern ein geschlossenes Beziehungsgefüge der absoluten Asymmetrien entsteht, wobei zu betonen ist, „dass diese Beziehung nicht den Charakter einer zählbaren Totalität hat, in der der Dritte hinzugezählt wird, sondern er wird in der asymmetrischen Beziehung des Ich zum Anderen konstituiert. Diese kann er daher nicht aufheben. Er erscheint für das Ich immer als ein nicht unmittelbar auftretender Anderer, jedoch auch als ein ‚anderer Nächster‘. Das bedeutet, dass er imstande ist, für ein Ich die Symmetrie zwischen dem Anderen und sich selbst aufzustellen. Sozusagen handelt es sich hierbei um eine Symmetrie der zwischen dem Anderen und dem Dritten bestehenden unendlichen Asymmetrien. Diese aus der Perspektive des Ichs bestehende Asymmetrie ist nicht auflösbar durch

die zwischen ihnen herrschende Gegenseitigkeit der unendlichen Verantwortung“ (Radinković 2016: 92).

Auf der Spur dieser Überlegungen gibt Bernhard Waldenfels im Rahmen seiner Phänomenologie des Fremden eine Analyse der sprachlichen Unterscheidung, die zeigt, dass das Fremde gegenüber dem Eigenen auf dreifache Weise ausgesagt werden kann – als der Aspekt des Ortes (gehört nicht dem eigenen Bereich), des Besitzes (gehört jemanden anderen) und der Art (fremdartige). Laut Waldenfels lässt sich die Unterscheidung Fremdes/Eigenes nicht in einem Medium des Allgemeinen vollziehen. Demnach kann es kein übergeordnetes Genus für das Fremde und das Eigene, keine dritte Instanz geben, von wo aus das eine schlichtweg das andere des anderen sein könnte. So etwa lässt sich die Bestimmung „a = nicht b“ über die übergreifende Instanz der Gleichheit jederzeit vertauschen gegen „b = nicht a“. Dabei verhalten sich „a“ und „b“ in dieser Relation nicht als Fremdes und Eigenes zueinander: „Eines ist in diesen Fällen von anderen verschieden, weil es von ihm *unterschieden wird* aufgrund einer ‚spezifischen Differenz‘, nicht aber weil es *sich selbst* von anderem *unterscheidet*. Fremdes, das nicht dem Selben, sondern dem Selbst (*ipse*) und dem ihm Eigenen entgegensteht geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen *Ein- und Ausgrenzung*.“ (Waldenfels 1997: 21) Hier bedient sich Waldenfels der Unterscheidung *ipse/idem* bzw. Selbstheit/Selbigkeit bzw. Ipseität/Idemität von Paul Ricoeur. Selbigkeit (*idem*) drückt sowohl eine numerische als auch qualitative Identität aus, während die Ipseität keine aus bestimmten Merkmalen bestehende Basis der Reidentifikation, kein in diesem Sinne unwandelbaren Persönlichkeitskern, sondern die Weise der Selbst-Ständigkeit, die sich nicht in die Dimensionen der Dinge im Allgemeinen einschreiben lässt, sondern die Antwort auf die Frage *Wer?* darstellt. Von einer solchen Auffassung des Selbst und der Selbstheit, das laut Ricoeur im Rahmen einer „Hermeneutik des Selbst“ erschlossen werden kann (Ricoeur; Radinković 2014), möchte Waldenfels das eigentliche Fremde abheben. Nur solchem Selbst, nur solchem Eigenen, so Waldenfels, korrespondiert das genuine Fremde.

Um die Trennung von Fremdem und Eigenem phänomenologisch in Blick zu bekommen, greift Waldenfels auf die Metapher der Schwelle zurück. „Das Fremde befindet sich nicht einfach anderswo, es ist ähnlich wie Schlafen vom Wachen, Gesundheit von der Krankheit, Alter von der Jugend durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt. Dabei steht keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich. Dies gilt auch für die Geschlechterdifferenz und die kulturellen Unterschiede. Es gibt keinen ‚dritten Menschen‘, der voraussetzungslos zwischen Mann und Frau unterscheiden könnte, da doch zunächst der Mann *sich* von der Frau und diese *sich* vom Mann unterscheidet. Ebenso gibt es keinen kulturellen Schiedsrichter, der europäische und fernöstliche äußerlich voneinander unterscheiden könnte, da Europäer zunächst sich von Japanern und diese sich von Europäern unterschieden haben müssen, bevor ein Schiedsspruch einsetzen kann.“ (Waldenfels 1997: 21–22) Wie bereits erwähnt, für die Unterscheidung des Fremden und Eigenen ist nicht ein übergreifendes Allgemeines entscheidend, sondern die Liminalität, die Grenzziehung und die

Erfahrung in der Grenzzone, die Schwellenerfahrung. Waldenfels spricht von Orten der Fremdheit bzw. von Orten der Fremdheit in der Erfahrung: „Der Ort des Fremden in der Erfahrung ist streng genommen ein Nicht-Ort. Das Fremde ist nicht einfach anderswo, es ist das Anderswo und zwar eine ‚originäre Form des Anderswo‘“ (ibid: 26) Die Bestimmung des Fremden ist nicht über eine negative Definition zu erreichen oder etwa als ein Defizit, ein Mangel des Eigenen (etwa die Abwesenheit als Mangel an Anwesenheit).<sup>1</sup> Wie bei Levinas handelt es sich hier um eine Beziehung ohne Beziehungsfundamente. Das Fremde ist das originär Unzugängliche und originär Unzugehörige. Es ist eine Beziehung, die zugleich keine Beziehung ist, „es tritt auf in einer besonderen Art von Bezug, der durch einen gleichzeitigen Entzug charakterisiert ist“. (Waldenfels 1997: 27) Nur so kann das Naheliegende fremd und das Ferne eigen sein. Fremdheit begegnet uns nicht nur im Anderen, sondern auf sie treffen wir durchaus im eigenen Haus. Sie kann uns auch als Fremdheit meiner selbst oder als Fremdheit unserer selbst begegnen. Fremdheit kann nicht nur intersubjektiv, sondern auch intrasubjektiv, nicht nur interkulturell, sondern auch intrakulturell etc. sein. Laut Waldenfels belegen das alltägliche Erfahrungen wie die Fremdheit der eigenen Stimme, des eigenen Gesichtes, der eigenen Geburt, aber auch die wissenschaftliche Analysen wie etwa Psychoanalyse. Hier ist die Rede nicht von einem *alter ego*, sondern von der *Alterität des Ego*.

Waldenfels fügt hinzu, dass die Pluralisierung der Ordnungen die Pluralisierung der Fremdheiten zu Folge hat: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten.“ Durch das Komplexwerden der eigenen Lebenswelt bilden sich zunehmend Sonderwelten aus. Das führt wiederum zu einer Pluralisierung der Fremdheitsweisen. Die Fremdheit bildet sich entlang der Grenzen dieser Sonderwelten herausaus. Die Fremdheit betrifft nun etwa das Expertentum und die Klassenzugehörigkeit der Anderen. „Es bilden sich Fremdheitszonen heraus, die in zunehmender Extension vom fremden Milieu und der fremden Provinz über das Ausland bis zur Fremdkultur reichen.“ (Waldenfels 1997: 34–35) Die Differenzierung der Ordnungen führt dazu, dass ein und dieselbe Person zugleich als einheimisch und fremdländisch, als vertraut und fremdartig angesehen werden kann. Zwischen den verschiedenen synchron und dyachron angeordneten Fremdheitszonen kann es zur vielfachen Überschneidungen kommen, so dass man von einer Steigerung der Fremdheit im Sinne der strukturellen Fremdheit sprechen kann.

Und wie manche prominente Vertreter der politischen Philosophie (Hobbes, Carl Schmitt) zeigen, kann die Befremdung und Beunruhigung oft als Bedrohung interpretiert oder strukturell identifiziert werden. Der unheimliche Fremde kann durchaus für einen Feind gehalten werden. Carl Schmitt wird das eigene Dasein in diesem Zusammenhang zur einzigen Deutungs- und Entscheidungsinstanz erheben, die im Ernstfall über die grundlegende Differenz von

---

1 Auf diese phänomenologische Bestimmung greift auch Liebsch zurück, wenn er die Definition des Dunklen in der Kultur als ein Mangel abweisen will (Liebsch 2020: 550).

Freund und Feind entscheidet. Der Fremde erscheint also primär als Nicht-Freund bzw. als Feind oder der potentielle Feind.

Die Aneignungstrategien des Fremden durch das Eigene sieht Waldenfels eng an die Zentrierungsweisen des Ego-, Ethno- und Logo-zentrismus gebunden. Sie unterscheiden sich dadurch, ob sie von dem individuellen, kollektiven oder Allgemeinen als der übergreifenden Instanz ausgehen. Beim Ethno-zentrismus, der auch Liebsch bei der Kritik der aktuellen identitären Politik am meisten beschäftigt (Liebsch 2020, *passim*), wird das kollektive Eigene vom kollektiven Fremden unterschieden und ihm vorgezogen. Aneignung besagt hier, dass das Fremde, das uns anspricht besprochen, berechnet und letztendlich in das Eigene aufgehoben wird. Das Fremde soll aber laut Waldenfels als etwas, was uns zustößt, einfällt, widerfährt, sowie als etwas, was als solches erst nachträglich in seinen Wirkungen fassbar, was also niemals völlig fassbar ist, bewahrt bleiben. Daher spricht Waldenfels von einer Form der Responsivität, d. h. von der antwortverlangenden Aufforderung und dem antwortverlangenden Anruf, die vom Fremden ausgehen und die schlichtweg keinen Sinn haben bzw. keiner Regel folgen, vielmehr den Sinn provozieren, indem sie vorhandene Sinnbezüge stören und Regelsysteme sprengen. „Das, worauf wir antworten, übersteigt stets das, was wir zur Antwort geben.“ (Waldenfels 1997: 52) Fremdes stellt stets Fragen, es lässt sich aber nie völlig beantworten.

### 3. Philosophische Hermeneutik und das Verstehen des Anderen

Eine andere Logik von Frage und Antwort entwirft Hans-Georg Gadamer im Rahmen seiner Philosophischen Hermeneutik. Sie basiert nicht auf den radikal asymmetrischen Beziehungen und *könnte* eher als Entwurf einer kontextualisierten Vernunft verstanden werden. In seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* aus dem Jahr 1960 spricht Gadamer von der „Diskreditierung des Vorurteils in der Aufklärung“ und setzt sich als Ziel die Rehabilitierung des Vorurteilsbegriff bzw. die „Anerkennung des wesenhaften Vorurteilshaftigkeit allen Verstehens“. Es handelt sich um einen Versuch, der nach wie vor vorhandenen und auf die abendländische Aufklärung zurückzuführenden starken Dekontextualisierungstendenzen der abendländischen Aufklärung entgegenwirken, wobei anstelle eines Radikalismus der Vernunftgläubigkeit die prägende Kraft unserer Überlieferungszusammenhänge wieder stärker zur Geltung gebracht werden soll. Laut Gadamer stellt die Überlieferung kein Hindernis auf dem Weg zur Erkenntnis dar, sondern im Sinne der transzendentalphilosophischen Fragestellung die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis. Die Aufklärung hat somit vielmehr ein paradoxes Vorurteil gegen die Vorurteile aufgestellt, das es im Zuge der sog. philosophischen Hermeneutik, d. h. der Hermeneutik, die ihre eigenen Bedingungen reflektiert, zu abzubauen gilt. Demnach geht es bei den Verstehensprozessen nicht um die Aufstellung eines vorurteilsloser Weltzugangs, sondern die „wahren“ sollen von den „falschen“ Vorurteilen bzw. die legitimen von den illegitimen Vorurteilen abgehoben werden. Dabei stellt

sich die Frage nach der Instanz, die darüber entscheiden soll. Als Instanz dieser Unterscheidung sieht Gadamer den Überlieferungszusammenhang selbst: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständlichen Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbestimmung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“ (Gadamer <sup>4</sup>1975: 261) Gadamer stellt dabei die Frage nach dem Grund der Zurückdrängung der humanistischen Tradition und „wie damit der Wahrheitsanspruch geisteswissenschaftlicher Erkenntnis unter das ihm wesensfremde Maß des Methodendenkens der modernen Wissenschaft geriet“ (ibid: 29). Er verweist darauf, dass die humanistischen Begriffe im Zuge der Kantschen Subjektivierung des Geschmackbegriffs und des Ausschlusses des bloß „Subjektiven“ und des „Ästhetischen“ aus dem Erkenntnis- bzw. Wahrheitsbereich selber einer Ästhetisierung verfallen sind. Die Subjektivierung des Geschmacksbegriffs, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* vollzogen hat, hat laut Gadamer eine Diskreditierung jeder theoretischen Erkenntnis, die nicht diejenige der Naturwissenschaften war, zu Folge und zwang die Geisteswissenschaften dazu, sich bei der Reflexion eigener Voraussetzungen und der Vorgehensweisen an die Methodenlehre der Naturwissenschaften zu orientieren: „Denn was damit aus der Hand gegeben wurde, ist eben das, wovon die philologisch-historischen Studien lebten und wovon sie, als sie sich unter dem Namen der ‚Geisteswissenschaften‘ neben der Naturwissenschaften methodisch begründen wollten, allein ihr volles Selbstverständnis hätten gewinnen können“. (ibid: 46)

Im Zentrum dieser Überlegungen stehen vor allem die phänomenologisch-hermeneutischen Einsichten Martin Heideggers. Für Gadamer spielt nicht zuletzt seine Bestimmung des hermeneutischen Zirkels eine bedeutende Rolle. In *Sein und Zeit* sprach Heidegger von dem positiven ontologischen Sinn des Zirkels bzw. seiner konstitutiven Funktion im Hinblick auf die Vollzugsform der Existenz oder des Lebens selbst. (Heidegger 1977: 152 f.) Der Zugang zu dieser Zirkelstruktur soll aber nicht durch logische Auflösung dieses Zirkels, sondern den richtigen sachgemäßen Zugang zu dieser Zirkelstruktur gelingen. Demnach gilt es nicht aus dem Zirkel auszusteigen, sondern sich den rechten Zugang zu dieser Zirkelstruktur zu verschaffen. Es soll der richtige Einstig in den Zirkel gelingen, indem wir unsere Auslegung „gegen die Willkür von Einfällen und die Beschränktheit unmerklicher Denkgewohnheiten abschirmen und den Blick auf die ‚Sachen selber‘ richten“. (Gadamer <sup>4</sup>1975: 271) Laut Gadamer kann es sich bei der methodisch ausgeübten Hermeneutik („hermeneutisch geschultes Bewusstsein“) eigentlich nur um eine „Radikalisierung des Verfahrens, das wir in Wahrheit immer schon ausüben, wenn wir verstehen“, handeln. (ibid: 272) Auch in unserem alltäglichen Umgang vollzieht sich das Verstehen als eine stete Korrektur unserer Vorentwürfe, wir machen aber auch die Erfahrungen, dass sich bestimmte Meinungen willkürlich oder



unmerklich erhalten können. Gadamer meint aber, dass die ‚Sache selbst‘ bzw. der sie durchwaltende Logos dazu tendiert, sich stets letztendlich durchzusetzen und jede Fragestellung im Laufe des Verstehensprozesses in eine sachliche Fragestellung umzuwandeln: „Sieht man näher zu, so erkennt man, daß auch Meinungen nicht beliebig verstanden werden können. Sowenig wir einen Sprachgebrauch dauernd verkennen können, ohne daß der Sinn des Ganzen gestört wird, so wenig können wir an unserer eigenen Vormeinung über die Sache blindlings festhalten, wenn wir die Meinung eines anderen verstehen.“ (ibid: 273) Es gilt, eine Empfänglichkeit für die Andersheit (des Textes, des fremden Sinns etc.) zu fördern, die aber weder eine sachliche ‚Neutralität‘ noch gar Selbstauslöschung voraussetzt: „Es gilt, der eigenen Vormeinungen innenzusein, damit sich der Text selber in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachhaltige Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen. [...] Ein mit methodischem Bewußtsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen.“ (ibid: 274) Die Vorurteile bzw. das Vorverständnis sind also laut Gadamer die Bedingungen des Verstehens, auch des methodisch geführten Verstehens. In Folge solcher Überlegungen unternimmt Gadamer auch eine Revision der Begriffe Autorität und Tradition. Auch hier behauptet er, dass es sich bei dem Gegensatz zwischen Autorität bzw. Tradition und Vernunft eigentlich um eine abstrakte Entgegensetzung handelt: „In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. Auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege. Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist. [...] Selbst wo das Leben sich stürmisch verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit Neuen zu neuer Geltung zusammen. Jedenfalls ist Bewahrung nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie Umsturz und Neuerung es sind.“ (ibid: 286) So muss Gadamer zufolge auch die geisteswissenschaftliche Hermeneutik das Moment der Tradition (und der Autorität) zu seinem Recht bringen. Sie darf sich nicht in ein prinzipieller Gegensatz „zu der Weise, wie wir als geschichtlich Lebende zur Vergangenheit uns verhalten“, bringen. Wir befinden uns unaufhörlich im Fluss der Überlieferung und uns ist sie nicht ein anderes, Fremdes „- es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.“ (ibid: 286 f.) Die Überlieferung ist unveräußerlich, wir gehören der Tradition an und zwar in einem Spiel zwischen Fremdheit und Vertrautheit, „zwischen historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und

der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik*“ (ibid: 300).

Im Unterschied zu Levinas und Waldenfels hat die Andersheit bei Gadamer keinen absoluten konstitutiven Vorrang. Das Verstehen wird als ein offener Prozess aufgefasst, in dem keinem von seinen konstitutiven Momenten ein das Verstehen selbst transzendierendes Staus zukommt. Selbst die von Gadamer behauptete hermeneutische Normativität des ‚Klassischen‘ ist eine dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang, Veränderung und Sinnverschiebung unterworfenen geschichtliche ‚Autorität‘. Das Verstehen des Anderen, des Fremden vollzieht sich somit in keinen absoluten asymmetrischen Beziehungen, soll aber auch nicht als eine sich nur in einer Richtung vollziehende Aneignung begriffen werden. Wie wir gesehen haben, spricht Gadamer von der Unaufhebbarkeit der Vorurteilsstruktur als solcher, nicht jedoch von der absoluten Unaufhebbarkeit bestimmter Vorurteile. Auf anderer Seite setzt sich das Konzept des absoluten konstitutiven Vorrangs des Anderen der Gefahr der Einführung des Anderen als einer transzendenten uneinholbaren ‚autoritären‘ Instanz aus.

Ein alternativer, jedoch dem Verstehensprozess immanenter Versuch der Kritik der philosophischen Hermeneutik Gadamers stellt der ideologiekritische Ansatz von Jürgen Habermas dar. Er kritisiert die philosophische Hermeneutik Gadamers als ein Wiederaufleben des geschichtlichen Substantialismus und Universalismus, der das kritische Potential der Subjektivität zur Tradition zugunsten eines affirmativen autoritätsgläubigen Verhältnisses zu Tradition aufgibt. Habermas meint, dass „aus der strukturellen Zugehörigkeit des Verstehens zur Traditionen, die es durch Aneignung auch fortbildet, folgt nicht, daß sich das Medium der Überlieferung durch wissenschaftliche Reflexion nicht tiefgreifend verwandelte. Auch in der ungebrochen wirksamen Tradition ist nicht bloß eine von Einsicht losgelöste Autorität am Werke, die blind sich durchsetzen könnte; jede Tradition muss weitmaschig genug gewebt sein, um Applikation, d. h. eine kluge Umsetzung mit Rücksicht auf veränderte Situationen, zu gestatten. Allein, die methodische Ausbildung der Klugheit in den hermeneutischen Wissenschaften verschiebt die Gewichte zwischen Autorität und Vernunft. Gadamer verkennt die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet.“ (Habermas 1971: 48) Laut Habermas folgt aus der Unvermeidlichkeit der Vorurteile nicht die Legitimierung der Vorurteile. Autorität, so Habermas, konvergiere nicht mit der Erkenntnis. Reflexion ist naturgemäß nachträglich im Verhältnis zur Überlieferung, sie entfaltet aber eine rückwirkende Kraft. „Wir können uns auf die verinnerlichten Normen erst zurückbeugen, nachdem wir unter äußerlich imponierter Gewalt zunächst blind ihnen zu folgen gelernt haben. Aber indem die Reflexion jenen Weg der Autorität erinnert, [...], kann die Autorität das, was an ihr bloße Herrschaft war, abgestreift und in den gewaltloseren Zwang von Einsicht und rationaler Entscheidung aufgelöst werden“ (ibid: 50). In gewisser Weise kann man die Kritik von Habermas als eine kritische Infragestellung der vermuteten substantiellen und ideologisch aufgeladenen Asymmetrie innerhalb des Verstehensprozesses begreifen.

#### 4. Plädoyer für eine hermeneutisch modifizierte kritische Kulturphilosophie

Bei Burkhard Liebsch lassen sich in kulturkritischer Hinsicht sowohl Momente der Phänomenologie des Fremden als auch der Philosophischen Hermeneutik und der Kritischen Theorie finden. Obwohl er auf einer Seite starke Forderungen nach der Anerkennung eines besonderen Ortes für das Andere und das Fremdartige in der Kultur und der Gesellschaft stellt, tut er das stets im Hinblick auf die Einbeziehung des Verstehens der kontextuellen Gegebenheiten und das Imperativ einer kritischen Reflexion der bestehenden Verhältnisse und ihrer Verstehensprozesse. Wenn es um die Möglichkeit eines kulturkritischen Ansatzes unter den Bedingungen der immer komplexer werdender gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge der letzten Jahrzehnte geht, mag auch ein Hinweis auf Herbert Schnädelbach und seinen Text *Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie* erhellend sein, in dem er auf die Wandlungen des Kulturbegriffs bzw. der Kulturkritik im 20. Jahrhundert verweist und als wichtigste Funktion einer kulturkritischen Philosophie die Abwehr der naturalistischen und kulturrelativistischen Tendenzen bestimmt. Gegen den Naturalismus muss sie die kategoriale Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, dem Bereich der Naturwissenschaft und der menschlichen Praxis bestimmen, um diese auch von der vermessenen Verwissenschaftlichung und Technisierung zu schützen. Auf anderer Seite hat der Kulturrelativismus selbst eine kritische Dimension, als es sich gegen zu starke normative Ansprüche bestimmter Kulturen richtet. Der kulturkritische Philosophie muss es aber darum gehen, den Kulturrelativismus zu kritisieren, wenn er droht, jegliche Normativität zu untergraben (Schnädelbach 1998: 324 f.). Laut Schnädelbach hat die kulturkritische Philosophie dreifache Aufgabe. Zunächst muss sie einen kritischen Kulturbegriff bestimmen, d. h. einen solchen, der seine wissenschaftliche Neutralisierung und Formalisierung überwindet und sich für ethische und politische Fragen öffnet: „So muss die Kulturphilosophie den Zusammenhang von Kultur und Kulturkritik zu ihrer eigenen Sache machen. Da Vernunft- oder Rationalitätskritik in der Gegenwart das alles bestimmende kulturkritische Thema bildet, der altmodisch gewordene Kulturpessimismus heute als allgemeiner Vernunftpessimismus wieder auflebt, stellt sich uns die Aufgabe einer kritischen Theorie der Rationalität, die eine vernünftige Vernunftkritik in moderner Gestalt auf den Weg zu bringen vermag“ (ibid: 325 f.). Dieser Hinweis macht auch deutlich, inwiefern sich die neueren Forderungen nach einer Kulturkritik, wie derjenige kulturkritischer Ansatz von Burkhard Liebsch, wieder stärker dem sozialen und politischen Aspekt der neueren Entwicklungen widmen. Das ist umso bemerkenswerter, wenn man in Betracht zieht, dass angesichts der Dominanz der technischen Entwicklung die technik- und medienphilosophische Fragen auch weiterhin diskursbestimmende Kraft zu entfalten vermögen. Wie aber auch manche neuere technikphilosophische Untersuchungen zeigen, erwächst auch eine neue Sensibilität für die Kontext- und Verstehensbezogenheit dieser Fragen und zwar als Problematisierung der Möglichkeit eines hermeneutischen Zugangs zu den Fragen

und Problemen, die mit neuen sog. transklassischen Techniken in Verbindung gebracht werden (Grunwald 2016). Hermeneutisch in diesen beiden Hinsichten soll aber auch die Einsicht sein, dass es sich um offene Verstehensprozesse handelt, die ihre kulturkritische Kraft entfalten mögen, insbesondere wenn sie beachten, dass es sich um dynamische Strukturen handelt, deren Akteure (individuelle und kollektive Akteure; Menschen, Artefakte und Institutionen) im Wandel begriffen und auf Vermittlung angewiesen sind.

## Literatur

- Bollnow, Otto Friedrich (1982), *Studien zur Hermeneutik. Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Freud, Sigmund (1999), *Triebe und Triebchicksale (1915), Gesammelte Werke X*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- . (1994), „Das Unbehagen in der Kultur“, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Gadamer, Hans-Georg (\*1975), *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Grunwald, Armin (2016), *Hermeneutic Side of Responsible Research and Innovation*. London, Hoboken: Wiley, ISTE.
- Habermas, Jürgen (1971), „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“, in: Habermas, J. et al. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 45–56.
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lévinas, Emmanuel (2002), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von W. N. Krewani. Freiburg, München: Karl Alber.
- Liebsch, Burkhard (2018), *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- Liebsch, Burkhard (2020), „Zu den *Dark Sides* „ausgesetzten“ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie“, *Philosophy and Society* 31(4): 515–568.
- . (2018), *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*, Bd. I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- Morris, Ian (2014), *War! What Is It Good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Pinker, Steven (2013), *Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Radinkovic, Željko (2016), „Phänomenologische Ethik zwischen der unendlichen Verantwortung für den Anderen und der ontologischen Differenz“, *Itinerari*: 87–101.
- . (2014), „Ethik und Grenzen der narrativen Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur“, *Philosophy and Society* 25(4): 69–84.
- Ricoeur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, übers. von T. Bedorf, J. Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag.
- . (1974), *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, übers. von E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert (1998), „Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie“, in: Konersmann, Ralf (Hg.), *Kulturphilosophie*., Leipzig, Reclam Verlag, S. 307–326.

- Simmel, Georg (1996), „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ [1911], in *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, Gesamtausgabe Bd. 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 385–416.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Željko Radinković

## Hermeneutics of the Other

### Abstract

The article primarily addresses different philosophical views of otherness (Levinas, Waldenfels, Liebsch) and tries to question them from a hermeneutic perspective. Above all, the conceptual radicalism of the asymmetrical relationships is criticized through the hermeneutic approach, understood not as mere strategy of appropriating the other or the stranger, but as an open process of understanding, in which the heterogeneity of those involved is subject to constant change, but is nevertheless always maintained. On this basis, the cultural-philosophical, but also social and political relevance of the opposition between cultural pessimism and cultural optimism is called into question.

Keywords: culture, cultural philosophy, hermeneutics, the Other, the Foreign

## Hermeneutika Drugog

### Apstrakt

Članak se prvenstveno bavi različitim filozofskim pogledima na drugost (Levinas, Waldenfels, Libš) i pokušava da ih preispita iz hermeneutičke perspektive. Pre svega, konceptualni radikalizam asimetričnih odnosa kritikuje se tako što se hermeneutički pristup ne shvata kao puka strategija prisvajanja Drugog ili Stranca, nego kao otvoren proces razumevanja u kome je heterogenost onih koji su uključeni u razumevanje podložna stalnim promenama, ali uvek biva sačuvana. Na toj osnovi, dovodi se u pitanje kulturnofilozofska, ali i društvena i politička relevantnost opozicije između kulturnog pesimizma i kulturnog optimizma.

ključne reči: kultura, filozofija kulture, hermeneutika, Drugi, Stranac