

Lebensphänomenologie und Hermeneutik (Kurztext)

Julia Scheidegger (Basel)

1. Lebensphänomenologie versus Hermeneutik

Lebensphänomenologie und phänomenologische Hermeneutik sind einander in ihrem Grundanliegen entgegengesetzt. Die Lebensphänomenologie setzt auf die phänomenologische Erfahrung der Unmittelbarkeit; die phänomenologische Hermeneutik hingegen will zu dieser Unmittelbarkeit erst einen Zugang schaffen, indem sie die Objekte der Welt als Vermittlung zwischen das erkennende Subjekt und dessen unmittelbare Selbsterfahrung setzt. Letzteres Vorgehen scheint aus der Perspektive der Lebensphänomenologie unsinnig zu sein. Um zu begreifen, was hier auf dem Spiel steht, müssen wir jedoch verstehen, *warum* die phänomenologische Hermeneutik ihr Ziel darin sieht, zur Unmittelbarkeit einen vermittelten Zugang zu finden, warum sie also das unmittelbar erfahrene Leben zwar erkennen möchte, ihr dies aber nur durch Vermittlungen möglich zu sein scheint.

Wenn hier von phänomenologischer Hermeneutik gesprochen wird, dann sind damit vor allem die frühe Theorie Heideggers sowie die hermeneutische Phänomenologie Ricoeurs gemeint. Der Ausgangspunkt des hermeneutischen Paradigmas ist folgender: Wir haben einen verstehenden Zugang zur Welt, das heißt, wir sind zuerst auf die Welt hin ausgerichtet und versuchen die verschiedenen Phänomene der Welt zu deuten, ihnen Sinn zu geben bzw. ihren bereits bestehenden Sinn zu erfassen. Nun liegt es aber gerade in dieser Ausrichtung auf die Welt, dass wir so sehr bei den Dingen der Welt sind, dass wir unser eigenes Sein dabei immer schon übersprungen haben. Wenn wir unser eigenes Sein (anstelle der Welt) daher verstehen wollen, müssen wir einen Zugang zu diesem Sein finden, welcher identisch ist mit dem Verstehen von Sinn in der Welt. Da wir uns aber unser eigenes Sein nicht als Objekt gegenüberstellen können, gibt es ein eigentliches Selbstverstehen nur als *indirektes* und das heisst als *vermitteltes* Verstehen. Dies gilt sowohl für die Erkenntnis unseres Leibes wie auch unseres Selbst bzw. unserer personalen Identität. Wir sind, so die Diagnose der phänomenologischen Hermeneutik, als erkennende Subjekte immer schon abgeschnitten von unserem Ursprung, haben uns von der Unmittelbarkeit des Selbsterlebens abgelöst und sind eingetaucht in das Reich der Vermittlungen, der Verweisungen in der Welt, des vermeinten Sinns. Wenn wir uns nun dennoch selbst verstehen wollen in der Weise, wie wir existieren, dann müssen wir einen Zugang zum verlorenen Ursprung finden, der uns eine bewusste, erkennende Aneignung desselben ermöglicht.

Wir kennen diese Denkfigur zum Beispiel unter dem Titel der zweiten Unschuld. Sie gleicht dem Prozess des Hegelschen Geistes, der über die dialektischen Vermittlungen zu sich selbst zurückkommt, aber nicht einfach bewusstlos in sich eintaucht, sondern sich am Ende gänzlich im Modus des Wissens vollständig gegenwärtig hat. Daher muss uns klar sein, was der Gewinn einer solchen Reise durch die Vermittlungen hindurch ist. Was wir dabei laut Hermeneutik gewinnen, ist nämlich ein nach verschiedenen Modalitäten angereichertes Selbstbild, eine Repräsentation unseres Seins in der Welt, die äusserst differenziert sein kann, gerade wenn die Objekte, mittels deren wir uns zu verstehen suchen, kulturelle Objekte und Prozesse sind. Wir wollen das, was wir sind (unsere personale Identität) in einer Repräsentation oder in einer Folge von Repräsentationen darstellen. Dabei gibt es eine schwache und eine starke Forderung von Identität: erstere meint eine rein strukturelle Identität als Selbstidentität; letztere meint eine Identität des Selbst als Person, als mit konkretem Inhalt versehenes intentionales Korrelat, als sinnhafte Existenz. In letzter Zuspitzung dieser These bedeutet dies, dass alle Existenz nur sinnhaft für uns gegeben sein kann, da wir ansonsten keinen Zugang zu ihr hätten. Der Phänomenologe Paul Ricoeur

akzeptiert explizit die Konsequenz, dass wir niemals mit dem, was wir ursprünglich sind, zusammenfallen, gerade auch wenn wir uns selbst zu verstehen versuchen, dass wir unser ursprüngliches Sein nie über die Objektivierungen erreichen können. Doch fern davon, aus dieser Erkenntnis die Folge zu ziehen, dass der Versuch, über die Welt unsere Existenz doch noch erkennen zu können, der Mühe nicht lohnt, sind wir gezwungen dazu, diesen Weg zu gehen, weil Leben nichts anderes heisst, als diesem Drängen in die Welt hinaus, mit allen Mitteln, der Bewegung wie dem Verstehen, nachzugeben.

Die Lebensphänomenologie hingegen betont gerade, dass es im Gegenteil nur etwas gibt, was sich uns in gänzlicher Unmittelbarkeit offenbart: unser eigenes Leben, indem wir es leben. Wir müssen unser Sein/Leben nicht zu verstehen lernen, weil wir es immer schon verstanden haben, indem wir es erfahren. Jedoch, das ist schon viel gesagt. Es besagt erstens, dass es ein anderes Verstehen gibt als das intentionale Verstehen, nämlich ein unmittelbares Verstehen. Es besagt zweitens, dass genau dieses intentionale Verstehen in seiner Möglichkeit und in seinem Wert nun für die Lebensphänomenologie problematisch wird. Dass die phänomenologische Hermeneutik überhaupt zu einer Hermeneutik des Selbst werden kann, wird nämlich in lebensphänomenologischer Sicht bezweifelbar. Seit ihren Anfängen hat sich die Hermeneutik um dasjenige bemüht, was gerade nicht das eigene Selbst ist, sondern vielmehr dasjenige, was durch dieses Selbst erst erkannt werden kann. Die Hermeneutik ist entstanden aus der Textexegese, sie hatte also immer schon mit dem Problem des Fremdverstehens zu tun, nämlich des Verstehens von Texten, die jemand anderes geschrieben hat. Wie, so könnte man daher fragen, soll sie sich nun auf dasjenige verstehend richten, was doch gerade der Ausgangspunkt jeder Verstehensleistung ist?

2. Selbstverstehen und Fremdverstehen

In solcher Weise stehen phänomenologische Hermeneutik und Lebensphänomenologie einander unversöhnt entgegen. Doch so soll es nicht bleiben. Es ist gerade die Aufgabe der Lebensphänomenologie, das Verhältnis von Leben und Weltbezug, bzw. das Verhältnis von unmittelbarem Verstehen und intentionalem Verstehen aufzuklären. Dabei kommt eine weitere Problematik ergänzend hinzu. Alles intentionale Verstehen einfachhin auf das unmittelbare Lebensverstehen zurückzuführen, hätte nämlich eine Schwierigkeit: Ein solches Vorgehen widerspräche der Intuition, dass wir zwar womöglich nicht uns selbst, aber auf jeden Fall die Anderen erst über Vermittlungen verstehen können. Wir können nur dadurch wissen, was andere empfinden und wollen, indem sie sich uns mitteilen. Nun heißt zurückführen nicht reduzieren. Jedoch, selbst wenn wir uns gegen ein reduktives Vorgehen entscheiden und betonen, dass nichts auf das Leben reduziert wird, sondern alles fundiert ist im Leben, bleibt der Anspruch bestehen, dass dieses Fundierungsverhältnis nicht nur vom Leben her deskriptiv erschlossen wird, sondern dass ebenso der dauernde Bezug des Fundierten zu seiner Fundierung, aber gerade im Modus des Fundiertseins durch etwas Anderes (das Leben), thematisch sein muss.

Unser Problem ist daher folgendes: Wenn einmal mit Hilfe der Lebensphänomenologie geklärt ist, dass wir vorgängig uns selbst immer schon unmittelbar verstanden haben, dann muss ebenso geklärt werden, wie wir andere verstehen können, warum wir über deren Wünsche und deren Absichten erst von ihnen her aufgeklärt werden müssen. Die Klärung und Beantwortung dieser Frage ist sowohl für das spezifische Problem des Fremdverstehens wichtig wie auch für die Explizierung des Anspruchs der Lebensphänomenologie, das intentionale Verstehen nicht nur mit Hilfe des phänomenologisch gefassten Lebens“begriffs“ einer Kritik zu unterziehen, sondern es ebenso im phänomenologischen Leben zu begründen. Wir haben daher zwei Problemfelder, die miteinander verbunden sind:

- Das intentionale Verstehen und das unmittelbare Verstehen des Lebens.

- Das unmittelbare Verstehen des eigenen Lebens und das Verstehen des Anderen.

Der Ort, an welchem beide Problemkreise einander überschneiden, ist die Sprache. Nicht umsonst hat sich Michel Henry in mehreren Ansätzen um ein lebensphänomenologisches Verständnis der Sprache bemüht. Die Sprache als Scharnier zwischen unmittelbarem Verstehen und intentionalem Verstehen sowie zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen, soll deshalb zum Ausgangspunkt und zum Austragungsort der Problematik gemacht werden, welche das allgemeine Problem der Alterität dort zu fassen versucht, wo am Meisten für das jeweils individuelle Leben auf dem Spiel steht: im Verstehen des Anderen. Denn ob der Andere wirklich ein Anderer ist, also ein alter ego in der klassischen Terminologie, das ist so lange eine müßige Frage, als nicht von der konkreten Erfahrung des Anderen ausgegangen wird, in welcher es darum geht, mit dem immer schon erlebten Anderen faktisch umzugehen, das affektive Erleben, das der Andere *ist*, in sich und gemeinsam zu steigern und Widerstände darin abzutragen.

3. Phänomenologie der Sprache

Die Phänomenologie der Sprache ist einteilbar in eine transzendental-genetische Perspektive und in eine prozessuale Perspektive. In erster Perspektive werden die Bedingungen der Möglichkeit von Sprache im selbstaffektiven, ipseisiertes Leben aufgewiesen; in letzterer die Sprache in ihrem Aktcharakter, im prozessualen Verständnis der Sprache als *parole* (im Gegensatz zur *langue*) deskriptiv erschlossen. Die Analyse der Sprache in eine genetische und eine prozessuale Perspektive ist eine nachträgliche, d.h., dass deren gemeinsamer Nenner, die Realität des Sprechens, deren gemeinsames Wesen ist. Denn die Bedingung der Möglichkeit von Sprache ist als Realität gerade das Wesen der Sprache, das im Sprechen erfahren wird, in gleicher Weise wie das Leben nur im Lebendigsein erfahren wird. Es wird sich dabei zeigen, dass, um das Funktionieren der Sprache als Ausdruck und Repräsentation zu garantieren, bereits transzendental alles gegeben sein muss, was das faktische, aktuelle Sprechen schlechthin möglich macht. Wenn sich Sprache also auszeichnet durch Differenzen, durch Verweisungen, durch Irrealität, dann nicht weil sie in einem transzendenten Bereich angesiedelt ist, welcher mit dem Leben nichts zu tun hat, sondern weil alle diese Aspekte der Sprache bereits im Leben selbst unmittelbar phänomenologisch gegeben sind.

Mit Hilfe dieser Aufweisung der transzendentalen Bedingungen der Sprache soll sich daher zeigen, wie die Hermeneutik im Leben gründet, ohne deswegen auf das Leben reduziert werden zu können. Mit anderen Worten: Es soll sich zeigen, dass das Leben nur deswegen eine unendlich reiche Welt sich gegenüberstellen kann, weil es in sich selbst unendlich reich ist. Es könnte ansonsten die Gefahr bestehen, dass das Verstehen des Anderen in der Sprache bzw. im Sprechen und Zuhören als ein derivatives Phänomen betrachtet wird, weil es scheinbar aus dem Reich der Immanenz hinausführt in transzendente Verhältnisse. Daher muss mit Hilfe einer lebensphänomenologischen Sprachanalyse klar werden, wie in der Lebensphänomenologie die Sphären der Immanenz und Transzendenz zusammenspielen und einander gegenseitig bedingen bzw. wie sich im Leben, das wir alle erfahren, die ganze Welt (selbst-)affektiv phänomenalisiert, wie unser Bemühen darum, verstanden zu werden und Andere zu verstehen, uns nicht aus unserer unmittelbaren Selbsterfahrung hinausführt, sondern uns nur fester verankert in dem, was uns distanzlos und unaufhörlich gegeben ist: das Leben.

Samstag 27. Februar 10: Phänomenologische Hermeneutik, hermeneutisches Verständnis der personalen Identität, Alteritätsproblematik in Bewusstseinsphilosophie und Lebensphänomenologie.

Sonntag, 28. Februar 10: Phänomenologie der Sprache.