

DIE NÄHE IM MITEINANDERSEIN

Tatiana Shchytsova

Als Plessner in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* im Hinblick auf die existenziale Analytik Heideggers die grundlegende Frage „Inwieweit ist Existenz im Leben fundiert?“ formulierte, lag die fundamentale Aufgabe der philosophischen Anthropologie darin, die Fundiertheit der Existenz in der anthropologischen Faktizität zu erklären. Unter der anthropologischen Faktizität verstehe ich solche Charakteristiken des *conditio humana* wie Natalität und Sterblichkeit, Geschlecht und Alter sowie das generative Verhältnis – Charakteristiken, die den Menschen als das lebendige und leibhaftige Wesen bestimmen.

Wenn man aber heute eine Gesamttendenz der kritischen Rezeption der existenzialen Analytik in der philosophischen Anthropologie erblicken kann, so zielt sie darauf, die Koexistenz und ihre Fundierung durch das Leben bzw. die anthropologische Faktizität aufzuklären. Im Sinne der ontologischen Implikationen der philosophischen Anthropologie ist diese erneuerte Aufgabe durch die Einsicht bedingt, dass das transzendente Paradigma – als ein egologisches – die systematisch konzeptionelle Unterordnung des Lebens bewirkt, während die der transzendental-ontologischen Lehre gegenüberstehende Ontologie der Differenz (Binswanger, Bakhtin, Merleau-Ponty, Nancy) ihre Fundiertheit im Leben nachzuweisen vermag.

So lässt sich unter dem Titel „Co-existenziale Analyse und anthropologische Faktizität“ ein fundamental-anthropologisches Forschungsprogramm bezeichnen, das ich mit einem „zunächst“ eröffnen will, und zwar mit der Frage über die **Nähe im Miteinandersein**, die mein unmittelbares Thema ausmacht.

„Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe“, schreibt Heidegger kursiv in *Sein und Zeit*, konkret im § 23, der den Titel „Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins“ trägt. In späteren Anmerkungen zum Manuskript fragt Heidegger: In welchem Sinne und warum? – In welchem Sinne und warum liegt im Dasein eine wesenhafte Tendenz auf Nähe? – Dieses Problem soll in meinem Aufsatz auf eine neue Art und Weise betrachtet werden.

Dazu möchte ich zunächst an die ‚alte‘, d.h. Heideggers Art und Weise erinnern, mit der er die Räumlichkeit bzw. Näherung erklärt, und zwar mit dem Ziel, die Notwendigkeit einer neuen Fragestellung deutlich werden zu lassen.

Die grundlegende These Heideggers in Bezug auf das von mir genannte Problem ist, dass die Räumlichkeit des Daseins aus der

Seinsart dieses Seienden begriffen werden muss.¹ Bei der weiteren systematischen Erörterung der These handelt es sich bei einer solchen Seinsart um das Besorgen. Ist nämlich das Dasein das umsichtige Besorgen bzw. das Begegnenlassen, so ist das Dasein räumlich. Die Räumlichkeit des Daseins wird von Heidegger als Ent-fernung (bzw. Näherung) und Ausrichtung interpretiert. Daraus folgt, dass jede räumliche Bestimmtheit des innerweltlich begegnenden Seienden in der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins fundiert. Heidegger betont immer wieder: „Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen [...]. In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen. Die Näherung ist orientiert [...] auf das besorgende In-der-Welt-sein.“²

Wenn man im Rahmen der immanenten Analyse bleibt, stellt sich die Frage: Warum begrenzt sich Heidegger auf das Besorgen, obwohl das Dasein als das in-der-Welt-sein zwei fundamentalen Seinsarten hat, Besorgen und Fürsorge, aus denen die Räumlichkeit des Daseins begriffen zu sein scheint? Geht es hier um eine bloße Ergänzung durch Analogie? Etwa in der Weise, dass die Nähe des begegnenden Mitdaseins nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt sei, weil die Fürsorge über Nähe und Ferne des begegnenden daseinmässigen Seienden entscheide.³ Die Näherung sei orientiert an das fürsorgende In-der-Welt-sein.

Bei einer solchen Betrachtungsweise erhält die Näherung und die Nähe des Mitdaseins denselben Sinn wie die des Zuhandenen. Das innerweltlich begegnende Seiende, sei es das zuhandene Zeug oder das Mitdasein, wird in die Nähe gebracht aufgrund des einseitigen Sein-zu, sei es Besorgen oder Fürsorge.⁴ Auf diesem Weg kann man offensichtlich keine Näherung im Miteinandersein bzw. Miteinandersein explizieren. Wenn es eine solche überhaupt gibt, dann setzt sie eine ursprüngliche Räumlichkeit des Miteinanderseins voraus, die auf die ent-fernend-ausrichtende Räumlichkeit nicht reduziert werden kann. Es handelt sich um eine *reziproke* Näherung, aus welcher sich nur etwas wie der Nächste ergeben kann. Es handelt sich um einen Spiel- oder Zwischenraum, der sozusagen mithaftig oder dis-positionell konstituiert ist: um eine Ontologie der Gemeinschaft, die einen geeigneten Zugang zum Phänomen der Nähe im Miteinandersein eröffnen konnte. Hierzu kann man bei Heidegger nur einige vage Hinweise und Andeutungen finden, aus denen ich die folgende Passage zitieren möchte: „Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach ausschließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird. Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, dass man dasselbe betreibt, hält sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Misstrauen. Umgekehrt [...]“⁵ Ich verzichte an dieser Stelle auf eine vollständige Zitierung, weil das, was Heidegger im konkreten Fall dem Abstand und Misstrauen als eine eigentliche Verbundenheit entgegengesetzt, eine andere Frage ist. Aber ich werde auf diese Textstelle zurückkommen.

Ich will nicht versäumen, zu unterstreichen, dass sich mit dem oben genannten Modus des Miteinanderseins – Abstand und Reserve –, der Mangel an der positiven räumlichen Interpretation des Miteinanderseins hervortritt. Das Sich-zu-einander-näher-bringen durch das gemeinsame Besorgen schließt

nicht den Abstand voneinander aus, der in einem räumlichen Feld sich entfalten muss, welches die räumliche Bestimmtheit des Besorgens, die sogenannte Gegend bei Heidegger, transzendiert.

Ein Miteinandersein, sagt Heidegger, hält sich in äußeren Grenzen. Was ist das für eine äußere Grenze? Sie ist vermutlich diejenige, die von der Gegend umrissen und von gewissen „inneren“ Grenzen überlagert werden.

Damit kommen wir erneut zur Frage nach der eigenartigen Räumlichkeit des Miteinanderseins, die im Falle der uneigentlichen Verbundenheit im Modus von Abstand und Reserve sich zeigt. Von dieser Frage führen uns jedoch Heideggers weitere Ausführungen weg, wie sich am Beispiel der von mir zunächst nur unvollständig zitierten Textpassage nachweisen lässt. Heidegger betont: „Umgekehrt (d.h. im Gegensatz zur uneigentlichen Verbundenheit) ist das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt. Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.“⁶

Halten wir erstens fest, dass das gemeinsame Sicheinsetzen nicht nur das Sicheinsetzen für dieselbe Sache (als die Sache des Besorgens), sondern auch das des gemeinsamen *Interesses* (wie z.B. das liebende Miteinandersein bei Binswanger) ist. Und zweitens ist darauf hinzuweisen, dass die Grundlinie der Daseinsanalytik kaum helfen kann, auf die Frage zu antworten, in welchem Sinne und warum im Dasein eine wesenhafte Tendenz auf Nähe liegt, wenn unter der Nähe die im Miteinandersein gemeint ist. Man kann natürlich fragen: Inwiefern hat Heidegger unter der Nähe die Nähe im Miteinandersein gemeint?

Heidegger formuliert den von mir zitierten Satz im Rahmen einer Rede über die Näherung als das zur-Hand-haben (Beschaffen, Bereitstellen) und das erkennende Entdecken. Zur Veranschaulichung wählt er ein bemerkenswertes Beispiel: den Rundfunk, mit „das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht überschaubare Entfernung der ‚Welt‘ auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt“ vollzieht.⁷

Das Seiende, das hier in die Nähe gebracht wird, ist nicht mehr undaseinsmäßig. Einst hatte der Rundfunk und das Fernsehen versprochen: Wir kommen zu Ihnen ins Haus. Inzwischen haben sie ihr Versprechen so gründlich verwirklicht, dass unser gesamte alltägliches Leben eine „real show“ geworden ist. Obgleich diese Zerstörung nichts anderes als eine gewisse Nähe zum Ziel hatte, kommt sie insofern einer Auflöschung der alltäglichen Umwelt gleich, als mit ihr das „Alltägliche“ eine rein private Bedeutung erhält. Die Tendenz auf Nähe, die sich im Rundfunk manifestiert, vollzieht sich auf einer verkehrten, nämlich zerstörenden Weise. Ich versuche es anders auszudrücken: In der Tendenz auf Nähe, welche das Dasein direkt mit dem Rundfunk (und den Massenmedien) vollzieht, zeigt sich indirekt der Bedarf an der Nähe im Miteinandersein.

Das Sich-zu-einander-näher-bringen als die fundamentale Seinsart des Miteinanderseins kann vermutlich ganz verschiedene Ersatzformen haben, die dringlich fordern, den eigentlichen Sinn der Nähe zu erklären. Was bedeutet das?

In der Sprache ist die gewonnene Nähe in dem Superlativ „der Nächste“ festgehalten. Der Superlativ zeugt von der Aneignung des eigentlichen Sinns der Nähe in einem faktischen Miteinandersein. Der wesenhafte Bedarf an der Nähe lässt sich demnach als der Nächste interpretieren. Wer aber ist der

Nächste? Wenn es im Miteinandersein ein solches Phänomen gibt, wie zeigt es sich? Wie bedeutsam diese Fragen sind, lässt sich daran ermessen, dass insbesondere die Philosophie von Levinas mit ihren hoch problematischen und manchmal auch widersprüchlichen Erörterungen zum Thema der Nähe und Näherung wie keine andere dazu zwingt, die Frage nach dem Nächsten zu erneuern. Die Frage ist, auf welche Weise dies geschehen kann.

Um den Begriff des Nächsten für eine weitere Analyse zu konturieren, müssen wir uns zuerst Umständen zuwenden, welche den *Anlass* bilden, eine Nähe Beziehung zu finden – einen Anlass nicht im Sinne einer zufälligen Gelegenheit, sondern im Sinne eines unausweichlichen Geschehens, das unvermeidlich die Nächsten miteinander sammelt und ihre Nähe zeigen *lässt*. Unsere erste Frage ist: An welchem Phänomen lässt sich das, was ich als Nähe explizieren will, veranschaulichen? M.E. an zwei Geschehnissen: den Tod und die Geburt; sie machen die primäre immanente Differenzierung im gemeinschaftlichen Leben evident: die zwischen dem Nächsten und den anderen, zwischen dem *Privaten* und dem *Öffentlichen*. Eine Ontologie der Gemeinschaft stützt sich auf die Phänomenologie der Nähe im Miteinandersein, die mit der Erfahrung des Todes bzw. der Geburt beginnt.

Wenn ich mit dem Tod beginne, so aus mindestens zwei Gründen: Erstens, weil die Nächsten, die durch den Tod versammelt werden, nicht nur und unbedingt die Verwandten sind; und zweitens, weil der einzige Paragraph im *Sein und Zeit*, worin der Begriff des Nächsten zu finden ist, die Überschrift trägt: „Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins“ (§ 51). Der Tod verweist auf eine so wesentliche Weise, dass Heidegger unvermeidlich die Nächsten in seiner Analyse des Sterbens einbezieht: „Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, das im Miteinandersein die ‚Nächsten‘ gerade dem ‚Sterbenden‘ oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche ‚Fürsorge‘ meint sogar, den ‚Sterbenden‘ dadurch zu ‚trösten‘. Sie will ihn ins Dasein Zurückbringen, indem sie ihn dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen. Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod. Sie gilt aber im Grunde nicht nur dem ‚Sterbenden‘, sondern ebenso sehr den ‚Tröstenden‘.“⁸

Ich behaupte, dass Heideggers Umgang mit den Nächsten die Phänomen der Nähe verdeckt. Um das Verhältnis zum Tode im Sein-mit-dem-Nächsten dem eigentlichen Verhältnis zum Tode entgegenzusetzen, musste Heidegger die Nächsten dem Man subsumieren. Bei Heidegger sind die tröstenden Nächsten gleichsam die Vertreter des ‚Man‘, und die existenziale Bedeutung ihrer Rede liegt lediglich darin, die eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit des Sterbenden zu verhüllen. Vorausgesetzt ist somit, dass eine solche Rede das Gerede ist und dass die Uneigentlichkeit des Existierens des Sterbenden darin besteht, dass er dem beruhigenden Trösten verfällt. Im Rahmen der dargelegten Auslegung lässt sich kaum erklären, warum der Sterbende *nur* die Nächsten sehen und hören will. Die existenziale Analytik beschäftigt sich nicht mit der Tatsache, dass der Tod des Nächsten die Ausschließlichkeit unserer Beziehung, d.h. die Unreduzierbarkeit des Sein-mit-dem-Nächsten auf den öffentlichen Miteinandersein offenbar werden lässt.

Im Miteinandersein ist der Tod des Anderen eine Gegenüberstellung (im juristischen Sinne) – eine Gegenüberstellung, bei der die eigentliche Nähe sich zeigt, auch wenn der Nächste nicht imstande war, zum Sterbenden zu kommen. Es handelt sich um eine wesentliche Verbundenheit zwischen der Endlichkeit des Menschseins und der Näherung im Miteinandersein. Eine ‚verzaubernde‘ Verbundenheit: Denn je näher der Tod rückt, desto näher sind die Nächsten; die Anwesenheit der Nächsten bei dem Bett des Sterbenden zeugt von dieser Näherung.

Dem Nächsten vor dem Tod noch einmal ins Angesicht zu blicken, ist ein reziprokes Bedürfnis. Wie wir sehen konnten, verweist auch Heidegger auf eine gewisse Reziprozität zwischen dem Sterbenden und dem Tröstenden, und zwar in der Beruhigung über den Tod. Indem der Sterbende ausschließlich die Nächsten sehen will, schließt die dadurch entstehende Situation eine Beruhigung über den Tod aus. Die Reziprozität zwischen den Nächsten (dem Sterbenden und Tröstenden) besteht darin, dass sie sich im Angesicht des Todes miteinander vereinigen wollen.

Keine Gewohnheit kann das Bedürfnis nach dem Antlitz der Nächsten erklären, da die Nächsten oftmals zu weit entfernt voneinander leben, um solche Gewohnheiten auszubilden. Es lässt sich freilich auch eine andere Deutung finden: Verursacht ist das Bedürfnis dadurch, dass die Leute sehr lange Zeit nicht einander sehen konnten. Dass eine solche quantitative Interpretation die Not verhüllt, die dieses Bedürfnis charakterisiert, möchte ich am folgenden Beispiel veranschaulichen: Stellen wir uns einen Mensch vor, der Tag für Tag seine Nächsten sieht. Er hat sie gestern und heute und vielleicht sogar eine vor einer Stunde gesehen. Als er aber nach Hause kommt, ist einer seiner Nächsten gestorben. Wie kann man unter diesen Umständen erklären, dass er zutiefst bedauert, den Verstorbenen *zuletzt* nicht gesehen zu haben, bevor noch die Traurigkeit über den Tod einer seiner Nächsten ihn übermannt? Was aber ist das letzte Mal? Ist es etwas anderes als der Moment, in dem der Nächste sich dem Tod gegenübersteht und die Nähe beiderseitiger, persönlicher Anwesenheit bedarf, um den Tod ins Auge zu sehen.

Es ist demnach nicht der einzelne bzw. vereinzelt Sterbende, sondern das Sein-mit-dem-Nächsten, das dem Tod gegenübersteht und dadurch ermöglicht, dass der Sterbende die Grenze zwischen seiner Endlichkeit und dem Tod überschreitet.⁹ Der Tod des Nächsten entdeckt das wesentlich kritische, agonale Verhältnis, das zwischen der Sterblichkeit und dem Miteinandersein besteht. In diesem Sinne kann m.E. die Phänomenologie der Nähe als der Beweis für die These von Nancy gelten, dass der „death (is) indissociable from community, for it is through death that the community reveals itself – and reciprocally“.¹⁰ In solcher reziproken Offenbarung ist die Unbezüglichkeit des Todes ebenso erschütternd wie überschritten. In den Worten von Nancy: Das Sein-zum-Tode „was never radically implicated in its Mitsein and it is this implication that remains to be thought“.¹¹

Im agonalen Charakter der reziproken Bezüglichkeit zwischen dem Tod und dem Miteinandersein offenbart sich die Nähe, und zwar in der Gegenüberstellung, die letztlich eine Auseinandersetzung ist. Das setzt voraus, dass der Tod und der Nächste die gleich starken Parteien sind und beide ein nicht wegzudenkendes Recht auf den Sterbenden haben. Dieser Gedanke wirft die

Frage auf: Was macht sie zu gleichwertigen Gegnern? Ich sehe nur eine Antwort: Der Tod und der Nächste haben ein und dieselbe gemeinsame wesentliche Charakteristik, nämlich die *Unvertretbarkeit*; sie gilt sowohl im Sein-zum-Tode als auch im Sein-mit-dem-Nächsten. Wie niemand an meiner Stelle sterben kann, so kann ebenso wenig niemand an meiner Stelle der Nächste sein. Wie der Tod „wesensmäßig je der meine“ ist, so ist der Nächste „wesensmäßig je der meine“.¹² In ihrer Beziehung des Füreinander-seins sind die Nächsten unersetzbar; insofern ist der Nächste ein co-relativer Begriff und die Nähe ein Co-existenzial.

Laut Heidegger „stirbt“ das Dasein „faktisch, solange es existiert“.¹³ Ich wage hinzufügen: Solange das Dasein existiert, ist es in eine Auseinandersetzung zwischen dem je meinigen Tod und der je unseren Nähe involviert. In einer solchen Gegenüberstellung ist das Dasein im gewissen Sinne eine Geisel. Unter diesem Gesichtspunkt entfaltet sich die Geschichte der Philosophie als ein dramatischer Vorgang. Während der Philosoph „sterben lernt“, muss er jeweils entweder die eine oder die andere Partei nehmen.

Unsere ursprüngliche Frage lautete: „In welchem Sinne und warum liegt im Dasein eine wesenhafte Tendenz auf Nähe?“ Sollten wir es jetzt nicht präziser formulieren, und zwar in der Weise, dass eine wesenhafte Tendenz auf Nähe im Miteinandersein (oder im Dasein, das nicht das jeweils meine, sondern das jeweils unsere ist) liegt? Welche Transformation hat die reziproke Näherung zur Folge, wenn die reziproke Unvertretbarkeit im Miteinandersein die Alltäglichkeit des Besorgens transzendiert? Inwieweit lässt sich über eine eigenständige Mitwelt der Nähe sprechen? Und wie unterscheiden sich diese von der öffentlichen Mitwelt?

Ich versuche diese Fragen mit Hilfe des Begriff des Welthorizonts zu beantworten. Was aber bedeutet die Horizonthaftigkeit im Falle der öffentlichen Mitwelt und wie vollzieht sie sich?

Laut Heidegger gründet sich die öffentliche Mitwelt im Besorgen. Die Bedeutsamkeit als die Struktur der Welt besagt, dass die Horizonthaftigkeit sich als ein *sich verbreitender* Verweisungszusammenhang vollzieht. *Die Entfaltung* oder das *Sichentrollen* ist der Vollzugsmodus der Horizonthaftigkeit der öffentlichen Mitwelt. Demgegenüber muss die reziproke Näherung im Miteinandersein einen anderen Modus voraussetzen. Sie transzendiert die Bewandnisganzheit und stiftet im Miteinandersein die unmittelbare persönliche Beziehung, die den Nächsten aus der öffentlichen Mitwelt hervorhebt. Die Weltlichkeit der Mitwelt der Nächsten kann formal auch als ein Verweisungszusammenhang bestimmt werden, und zwar als ein Verweisen aufeinander. Die Beziehungen verweisen hier nicht weiter auf eine sich verbreitende Ganzheit. Im gewissen Sinne verweisen sie sogar den Nächsten vom Ganzen der Öffentlichkeit. Denn die Bezüge entrollen sich nicht, vielmehr rollen sie sich zusammen. Darum bezeichne ich den Modus, in welchem sich die Horizonthaftigkeit zeigt, als das *Sich-zusammen-rollen*, mit dem die Mitwelt der Nächsten sich vom öffentlichen Miteinandersein unterscheidet und ihre eigenartige Räumlichkeit bedingt, die von Binswanger als die Heimat bestimmt wurde.

Es wäre jedoch ein Missverständnis, die öffentliche Mitwelt und die der Nächsten voneinander zu trennen: Sie sind untrennbar, aber *differieren*. Das

besagt, dass das Miteinandersein immer die Möglichkeit der Nähe enthält. Die reziproke Näherung ist eine ständig geöffnete Möglichkeit. In-der-Welt-sein ist in diesem Sinne ein dauerndes Versprechen der Nähe.

Die reziproke Näherung zeigt sich als eine fundamentale Seinsart des Miteinanderseins, die einer co-existenzialen Analyse bedarf. Für eine solche Analyse gilt, was Plessner mit Blick auf die existenziale Analytik Heideggers behauptet hat: Sie muss im Leben fundiert sein. In diesem Zusammenhang verweise ich auf meine Abhandlung *The Concept of Neighbor and the Perspectives of the Genetic Approach in the Existential Anthropology and Ethics*,¹⁴ wo ich auf Grund des generativen Verhältnisses die ethische Bedeutung der Näherung expliziert habe. Eine der aktuellsten Aufgaben der koexistenzial-anthropologischen Analyse betrifft auch die gegenwärtigen Debatten über die Zukunft der menschlichen Natur. Wenn nämlich die co-existenziale Möglichkeit der Näherung in den ursprünglichen anthropologischen Konstanten – oder, mit Arendt zu sagen, in den Bedingungen, unter denen dem Menschen das Leben gegeben ist – fundiert ist, sollte man fragen, mit welchen Veränderungen moderne medizinische Techniken, wie das Klonen und die positive Eugenik, verbunden sind, soweit sie den Anspruch erheben, das ursprüngliche *conditio humana* zu ändern.

Amerkungen

- ¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 104.
- ² Ebd., S. 107.
- ³ Vgl. ebd., S. 102.
- ⁴ Ebd., S. 121.
- ⁵ Ebd., S. 122.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Ebd., S. 105.
- ⁸ Ebd., S. 253 f.
- ⁹ Darauf verweist auch Binswanger in seiner Analyse des liebenden Miteinanderseins, wenn er die Wahrheit der Liebe darin erblickt, über den Tod hinweg fortzubestehen.
- ¹⁰ *The Inoperarive Community*, University of Minnesota Press 1991, S. 14.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 240.
- ¹³ Ebd., S. 251.
- ¹⁴ I. Copoeru, M. Diaconu, D. Popa (Ed.), *Person, Community and Identity*, Cluj-Napoca 2003, S. 179–191.

DIE HERMENEUTISCHE WAHRHEIT UND DIE OBJEKTIVITÄT DER INTERPRETATION

Evgeny Borisov

Das im Titel stehende Thema möchte ich ausgehend von der Polemik zwischen H.-G. Gadamer und E. Betti behandeln. Der Kern dieser Polemik besteht in der Frage, ob der *applikative* Charakter der Interpretation die *Objektivität* ihrer Erkenntnisergebnisse zulässt – Objektivität als ein heuristisches Ideal, das seinerseits eine gewisse Methodologie des Interpretationsverfahrens bedingt. Betti beantwortet diese Frage negativ. Sein Hauptargument besteht darin, dass die Applikation, kraft der geschichtlichen Relativität der applikativen Positionen, das Verstehen relativiert, d.h. es von der Situation des Interpretieren abhängig macht und so das zu Verstehende seines autonomen „Selbstseins“ beraubt. Dies stellt die Objektivität des hermeneutischen Erkennens und letzten Endes auch seine wissenschaftliche Relevanz in Frage¹.

Der Zweck der Auslegung besteht nach Betti darin, den subjektiven Sinn, den der Verfasser in den Text hineingelegt hat, „nachzukonstruieren“, „nachzuerzeugen“. Darum verläuft der Auslegungsprozess als eine *Inversion des Schöpfungsprozesses* (Herm., 13), d.h. als eine Gegenbewegung vom Ausdruck (der sogenannten „sinnhaltigen Form“) zur darin ausgedrückten Äußerung der fremden Subjektivität. Dann ist die Objektivität der Auslegung durch die Alleinigkeit des Schöpfungsprozesses und seine offensichtliche Unabhängigkeit von möglichen nachkommenden Interpretationen vorbestimmt. Daher der „Kanon der hermeneutischen Autonomie“ des auszulegenden Objekts (Herm., 14) und die entsprechende methodische Forderung der „Sinnadäquanzen des Verstehens“. Diese besagt einen methodischen Verzicht auf die Gültigkeit der eigenen Vorurteile und Erwartungen des Interpretieren, also das Streben, das „Objekt“ (den Sinn) in seiner *inhaltlichen Unabhängigkeit* von Möglichkeiten seiner Anwendung in der aktuellen Situation der Gegenwart zu fassen. Es gilt, laut Betti, streng zu unterscheiden zwischen der rein erkenntnismäßigen („kognitiven“, «kontemplativen») und der praktisch orientierten Auslegung (z.B. im Konkretisieren des Gesetzes in einem Gerichtsurteil, im Projizieren der Heilsbotschaft auf die Gegenwart in einer Predigt usw.). Nur im letzteren Fall wäre eine Applikation angebracht und sogar obligatorisch, aber die praktisch orientierte Interpretation stützt sich auf das rein kognitive Verstehen und kann somit nicht als ein universales Moment der Interpretation betrachtet werden. In der philosophischen Hermeneutik Gadamers sieht Betti eine Sinnesverschiebung: eine Vermischung einer *praktischen* (im