

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (eds.): *Kulturhermeneutik*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Grigore, Mihai-Dumitru

Die ethische Handlungsgemeinschaft als Voraussetzung der Hermeneutik: zur Dialektik des Handelns und Verstehens

in: Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (eds.): *Kulturhermeneutik*. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, pp. 455–472

München: Wilhelm Fink 2008

URL: https://doi.org/10.30965/9783846747162_025

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Wilhelm Fink: <https://www.fink.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (Hrsg.): *Kulturhermeneutik* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Grigore, Mihai-Dumitru

Die ethische Handlungsgemeinschaft als Voraussetzung der Hermeneutik: zur Dialektik des Handelns und Verstehens

in: Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (Hrsg.): *Kulturhermeneutik*. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, S. 455–472

München: Wilhelm Fink 2008

URL: https://doi.org/10.30965/9783846747162_025

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Wilhelm Fink publiziert:

<https://www.fink.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Mihai Grigore

Die ethische Handlungsgemeinschaft als Voraussetzung der Hermeneutik: zur Dialektik des Handelns und Verstehens

„Schenkt mir erst Leben, dann will ich Euch auch eine Kultur draus schaffen!“ (F. Nietzsche)

Captatio benevolentiae

Kulturhermeneutik bedient sich oft der Voraussetzungen oder, wenn Sie so wollen, der Axiome. Daher kann sie traditionelle Formen annehmen.

Die Deutung von Kultur könnte damit beginnen – und dies war auch die Methode vieler Kulturanalytiker bzw. -theoretiker –, sich ein Bild darüber zu verschaffen, wie eine Kultur entsteht. Es gibt unter den vielen Ansätzen in der Geistesgeschichte m. E. drei wichtigere Argumentationslinien, die zu Traditionen führten. Die ziehe ich jetzt in gekürzter Form heran, weil ich mich ihres theoretischen und methodischen Instrumentariums zur Entwicklung meiner eigenen Argumentation im Laufe dieses Aufsatzes bediene: *primo*, die so genannte Ontologie, z. B. Platon, der meinte, die Welt sei Konkretisierung von *a priori* existierenden Ideen¹, was später in der Aufklärung von Kant aufgegriffen und zu einem Neuidealismus entwickelt wurde: Man erkennt, weil man eine Vernunft besitzt, die fähig ist, universelle Prinzipien des Seins zu erkennen und sie weiter anzuwenden (*cognitio ex principiis*).² Man kann, *secundo*, die so genannte (Religions-)Phänomenologie als hermeneutische Methode identifizieren, welche versucht, in der *epoché* von der Frage, was existiert (was Wesenheit ist), abzusehen, um ihr

¹ Vgl. Platon, „Parmenides“, in: *Platon, Sämtliche Werke*, hg. v. Erich Loewenthal, Darmstadt, 2004, S. 488 f. Seine Ideenlehre verdeutlicht Platon mit Hilfe des Höhlengleichnisses in seiner „Politeia“ (7. Buch) und fasst zusammen: „[...] [I]m Bereiche der Vernunftserkenntnis sei die Idee des Guten nur zu allerletzt und mühsam wahrzunehmen, und nach ihrer Anschauung müsse man zur Einsicht kommen, dass es für alle Dinge die Ursache von allen Regelmäßigkeiten und Schönheiten sei, indem es erstlich in der sichtbaren Welt das Licht und dessen Urprinzip erzeugt, sodann auch in der durch die Vernunft erkennbaren Welt selbst Urprinzip ist und sowohl die objektive Wahrheit als auch unsere Vernunftseinsicht gewährt [...]“ und „[...] dass das Vermögen jenes Wissens ursprünglich in der Seele gelegen sei [...]“ (Platon, „Politeia“, in: *Platon, Sämtliche Werke*, hg. v. Loewenthal, Darmstadt, 2004, S. 252-253 und S. 254).

² Über die Sinnenwelt hinaus ist die Bestimmung der reinen Vernunft, die *a priori* existierenden Prinzipien zu erkennen, die sog. *universalia*: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (vgl. Immanuel Kant, *Die Drei Kritiken. Kritik der reinen Vernunft*, Bd. I, Köln, 1999, S. 65 f). Damit reiht er sich zunächst in die Tradition Platons ein, den Kant jedoch kritisch kommentiert, indem er meint, die reine spekulative Vernunft sei instabil (vgl. Kant, S. 67 f.). Die Befestigung der reinen vernünftigen Erkenntnis wird von der praktischen Vernunft geleistet, unter dem Zeichen des universellen moralischen Gesetzes: „Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz erkennen lässt. Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form eines Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, verschaffen, ohne jedoch jener Mechanismen Abbruch zu tun“ (Kant, *Die Drei Kritiken. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, Bd. II, Köln, 1999, S. 67). D. h. aus den Prinzipien, die Daten der Welt in ihrem moralischen Sinn zusammenzufassen.

wissenschaftliches Verfahren auf die Pointe, was sich zeigt, konzentrieren zu können. Dies sei eine Arbeit mit wahrnehmbaren Tatsachen und man kann so auf eine objektive (d. h. neutrale, wertfreie) Kenntnis des sich zeigenden Objekts, so wie es ist, anspielen: Man kann über die Sache selbst nicht reden, man kann aber wohl ihre Erscheinungen beschreiben und sie essenziell (i. S. von *essentia*) (durch z. B. die eidetische Reduktion) betrachten und typologisieren.³ Es wird also – grob zusammengefasst – etwas über etwas, das sich zeigt, gesagt. Mit der narratologischen Methode nuanciert sich *tertio* das Verfahren, denn man weist nun zu Recht darauf hin, dass etwas über etwas ‚von etwas‘ gesagt wird, z. B. von einem kommunizierenden Subjekt, das sich wohl in einer Tradition bzw. einem Diskurs befindet, was allerdings Austauschvorgänge voraussetzt.⁴

Die Ethik nach einer möglichen Definition als ‚Erforschung der gezielten Praxis‘, vertritt die Ansicht, dass man durch die Beobachtung und Entschlüsselung der Handlungen und der sie veranlassenden Traditionen zur Deutung einer Kultur gelangen könnte. Wenn Kultur als Ethos aufgefasst wird, kann Ethik eine mögliche Annäherung an die allgemeine Methode der Kulturhermeneutik sein, insofern die Ethik eine – wie gesagt – Erforschung und Reflexion der Mechanismen ist, nach denen gemeinschaftliches ‚sinnvolles‘ Handeln entsteht. Denn die Annahme dieser Auffassung der Ethik besagt, dass der Mensch aus seinem Handeln lernt und ferner, dass Handeln immer gezielt, mit Absicht beladen, ist. Hiermit möchte ich mich mit der prozessualen (autopoietischen) Interpretation Luhmanns⁵ kurz auseinandersetzen und sehen

³ Bei Gerardus van der Leeuw kennt der Begriff der Zurückhaltung (*epoché*) allerdings eine wichtige Nuancierung gegenüber Husserl (welcher unter dem Motto „Zu den Sachen“ ein Denken der sich zeigenden Sachen beanspruchte, also jenseits ihrer Präsenz nur im subjektiven Bewusstsein; vgl. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York, 2006, S. 93 ff). Bei van der Leeuw ist die *epoché* kein Versuch einer objektiven Wahrheit, einer wertfreien (*value-free*) Beschreibung mehr, wie z. B. bei Ninian Smart (vgl. Flood, S. 92 und S. 98), sondern eine Zurückhaltung im Sinne der Vermeidung von Metaphysik: „Phänomenologie kümmert sich nur um Phänomene, d. h. um das Sich-Zeigende; es gibt für sie kein ‚Dahinter‘ des Phänomens“, also „[...] verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt“ (Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, S. 640-641).

⁴ Hier denke ich an Derrida und seine Auffassung, dass die Welt aus sich beziehenden ‚Sachen‘ besteht. Die Welt ist also Struktur, weil nichts, was ist, kann er- bzw. gekannt werden, solange es nicht in eine Relation tritt, d. h. sich nicht bezieht (eine Theorie, welche allerdings von Wittgenstein stammt: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, 1963, S. 20-22; nach Wittgenstein existieren z. B. keine Punkte, bevor man diese nicht in einen Bezug (Linie) zueinander bringt; bis dahin sind sie also nur Gegenstände mit der Möglichkeit, bezogen, d. h. zur Linie, zu werden. Bei Derrida ist die Welt ebenfalls Struktur und entsteht aufgrund ihrer multiplen Differenzierungsmöglichkeiten. Der Mensch hat mit dieser Struktur-Wirklichkeit die Möglichkeit, in der Sprache und durch Sprache zu interagieren, die damit ebenso zur Struktur wird, welche fähig ist, der vielfältigen Bezugsmöglichkeiten der Sachen eben sprachlich gerecht zu werden. Sprache ist bei Derrida *mimesis* (vgl. Flood, S. 101). Bei Derrida verläuft die Sprache natürlich über ihr Zeichenhaftes: „Das Zeichen tritt als Reaktualisierung eines Zeichensystems auf. Potenziell handelt es sich um eine endlose Menge von Zeichen, die in der Differenzierung jedes Zeichens durchlaufen werden [...]. So ergibt sich in jedem Zeichen ein Zusammenhang [...] Mit jedem Zeichen ist man sofort in einem weit um sich greifenden Geflecht.“ (Georg W. Bertram, „Zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion“, in: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, hg. v. Bertram, München, 2002, S. 211).

⁵ Luhmann spricht über Außenreize, die keine direkte Determinierungskraft auf das psychische System besitzen und damit keinen intentionalen Wert aufweisen. Es liegt nur an unseren Gedanken, ob wir auf einen Reiz

inwiefern sie für die oben genannte Ethik-Auffassung produktiv ist; ich bin der Meinung, dass die Kultur über Vorgänge, als sinnstiftende Erfahrungen mit der Wirklichkeit verläuft und ein ‚prozessuales‘ Geschehen der interagierenden monadischen geschlossenen Systeme (wobei diese Geschlossenheit eine gewisse Passivität, Kontingenz und Mechanismus hervorrufen können, Aspekte, die man an Luhmann in Frage stellen könnte)⁶, aber keine *poiesis* im Sinne von pragmatischer Herstellung notwendiger kultureller Produkte ist.⁷ Die Wertungen⁸, die das Regelsystem einer Kultur bilden, entstehen eigentlich aufgrund dynamischer und ständiger Erfahrung der handelnden Menschen und obwohl sie manchmal sehr ‚konservativ‘ sind, können sie sich doch wandeln. Sie beruhen auf der Institutionalisierungsfähigkeit (Fähigkeit, zur Tradition zu werden) eines positiven menschlichen bzw. sozialen Verhältnisses mit einem Erfahrungsphänomen.⁹ In dieser Hinsicht tritt die Ehre als *conformatio* an ein überpersonelles Denk- und Erwartungsmuster einer bestimmten Gruppe durch einen Wertungskomplex hervor.

Von verängstigten Hominiden zu erzählenden Menschen

Um eine Deutung von Kultur versuchen zu können, hat man sich also, wie z. B. Hans Blumenberg¹⁰, vorzustellen, wie der erste Kontakt (!) von ‚Menschen‘ mit der ‚unbenannten‘ (akulturellen) ‚Natur‘ ausgesehen haben könnte. Blumenberg meint in dieser Hinsicht, die ersten Hominiden mussten sich mit dem gefährvolleren Leben der Savanne auseinandersetzen und die Angst beschwören, welche ihnen die neue Umwelt erweckte.¹¹ Dies tat man u. a. durch Riten oder durch Sprache, d. h. durch Nennung der Wirklichkeit als Form der Bezähmung. Man gab

autopoietisch reagieren, und zwar durch eigene selbst erzeugte Gedanken, oder nicht (vgl. Frank Becker und Elke Reinhardt-Becker, *Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main, 2001, S. 34). Ebenso scheinen mir diese Außenreize kontingent zu sein.

⁶ Vgl. Becker und Reinhardt-Becker, S. 21.

⁷ Vgl. Reinhard Hütter, *Suffering Divine Things. Theology as Church Praxis*, Michigan/Cambridge, 2000, S. 32.

⁸ Wie Charles Taylor sie hinsichtlich der Psychologie des sich „selbstinterpretierenden Subjektes“ auffasste, wobei er von den so genannten „starken Wertungen“ spricht (vgl. Charles Taylor, *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, 1988, S. 49). Die Wertungen sind stark, weil sie – trotz fehlender objektiver apriorischer Autorität – den personellen Einstellungen der „Bewunderung“ bzw. der „Verachtung“ als Basis dienen (vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übersetzt v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main, 1994, S. 17). Was aber Taylor nicht tut, ist, die mikrosoziale Ebene des Einzelnen mit der metasozialen Umwelt der Gesellschaft zu verknüpfen, im Sinne von überpersonellen Bestimmungskategorien des Menschlichen, welche sich in den Wertungsvorgängen materialisieren. Der Wertungsbegriff weist eine erhöhte Flexibilität auf. Durch Wertungen bilden die unterschiedlichen ‚ethischen‘ Gruppen, d. h. Handlungsgemeinschaften, ihre Urteilkategorien von ‚richtig‘ und ‚falsch‘, ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚tauglich‘ und ‚untauglich‘ aus. Die „starken Wertungen“ beziehen sich auf die Eigenschaften von Handlungen (vgl. Taylor, *Negative Freiheit*, S. 13 f.); sie sind nicht mehr kontingent, d. h. von äußeren Umständen abhängig (wie die „schwachen Wertungen“, so Taylor), sondern sind die wertende Unterscheidung zwischen ‚richtigen‘ und ‚falschen‘ Handlungen (vgl. Taylor, *Negative Freiheit*, S. 15).

⁹ Vgl. Mihai-D. Grigore, *Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte in der Dynamik sozialer Ordines am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert)*, Dissertationsschrift, U Erlangen-Nürnberg, 2007, S. 22.

¹⁰ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 1981, 2. Aufl. Blumenberg ist hier nur ein Beispiel aus einer Reihe von Autoren, die sich mit dem Thema befassen haben, das ich anführte, um einen Vergleich zum Aristotelischen Kulturverständnis herzustellen.

¹¹ Hier spricht Blumenberg über einen „Absolutismus der Wirklichkeit“ (S. 9 ff.).

den begegneten ‚Realitäten‘ Namen, welche diese Realitäten sortierten, verständlich machten und den passenden Umgang mit diesen suggerierten. Man kultivierte sich und die Welt u. a. durch Sprache (bzw. durch Namensgebung) als intentionaler Handlungsakt. Man verdichtete seinen Umgang mit der Welt in Metaphern, in Formen der Sinnverleihung.¹² Man tat also etwas, indem man verdichtete. In diesem Sinne können letzten Endes sowohl die Wissenschaft und die Religion als (Sprach)Traditionen und damit – im Sinne Blumenbergs – als Mythologien (d. h. als mögliche Reflexionen bzw. Verdichtungen der Wirklichkeit) fungieren.¹³

Wie kann also eine Kultur entstehen? Die Antwort und gleichzeitig die These des Beitrags versucht, in Anlehnung an die Nikomachische Ethik Aristoteles’ (welche mir nur als Ausgangspunkt dient), zu zeigen, dass eine Kultur nicht von der handelnden Gruppe zu trennen ist und die Kultur daher auch als ‚Produkt‘ (i. S. eines Ergebnisses) einer Handlungs- bzw. Tugendgemeinschaft gedeutet und untersucht werden kann. Bis zum Schritt der Benennung von Wirklichkeit gibt es die Erfahrung, die ‚bloße‘ Auseinandersetzung mit dem Leben bzw. der Umgebung, welche sich am Anfang ohne jegliches (metaphorisches bzw. sprachlich geprägtes) Sinninstrumentarium vollziehen musste:

Wirklichkeit ist, was der Wille im Widerstand, im Druck der tastenden Hand usw. inne wird, und er wird dieser Wirklichkeit ganz ebenso inne als seiner selbst“ oder „Wir bezeichnen diesen Standpunkt, der folgerecht die Unmöglichkeit einsieht, hinter diese Bedingungen zurückzugehen, gleichsam ohne Auge zu sehen oder den Blick des Erkennens hinter das Auge selber zu richten, als den erkenntnistheoretischen...¹⁴

¹² Vgl. Blumenberg, S. 10 ff. Damit findet durch (Be-)Nennung eine zweite Schöpfung statt, wie P. Ricoeur meint. Die Metapher ist seiner Auffassung nach ein „Poem in Miniatur“ (Peter Welsen, „Einleitung“, in: *Paul Ricoeur: Vom Text zur Person*, hg. v. Welsen, Hamburg, 2005, S. XIII). Bei Ricoeur geht es allerdings um Hermeneutik des Textes durch Metaphernverständnis, was vor allem vorhandene Textualität bzw. Semantik bedeutet, welche die Möglichkeit besitzt, neue Bedeutungen anzunehmen, d. h. poetisiert, verdichtet zu werden und damit lebendig zu bleiben (vgl. Paul Ricoeur, *Vom Text zur Person*, Hamburg, 2005, S. 112 und S. 121). Nach Ricoeur, der vor allem Texthermeneut ist – wobei bei ihm Text oftmals Schrift bzw. Diskurs ist –, steht die Metapher selbst in Abhängigkeit von vorhandenen Anhaltspunkten (*clues*), eine Tatsache, die der Metapher erlaubt, zwei Geltungskriterien zu erfüllen: erstens das Kongruenzkriterium (eine Metapher muss ‚sinnfähig‘ sein, d. h. aufgrund vorhandener Sinnstrukturen potenziell verständlich zu sein) und zweitens das Kriterium der Fülle (also voll von Bezugsmöglichkeiten) (vgl. S. 125). All dies ist aber keine Phänomenologie der Sprachlichkeit selbst, wie bei Blumenberg, was allerdings Ricoeur Deutungsprobleme bereitet, wenn es um vorsprachliche, nichttextuelle bzw. vorreflexive Dimensionen geht: z. B. Ekstase und Mystik. Ricoeurs Begriff „Grenzausdrücke“, der versucht, den sprachlichen Umgang mit der Unendlichkeit Gottes zu beschreiben (S. 170-173), schafft nicht einmal ansatzweise Erfahrungen auszuloten, wie z. B. die mystische Ekstase (im Gegensatz z. B. zu Gregor von Nyssa im 4. Jh.). Ist also so ein Phänomen wie Mystik aus der Forschung als ‚unbeschreibbar‘ zu verbannen?!

¹³ Was auch Wittgenstein meinte (vgl. Joachim Renn, „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise. Das doppelte Übersetzungsproblem des sozialwissenschaftlichen Kulturvergleichs“, in: *Kulturen Vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, hg. v. Ilja Srubar, Renn und Ulrich Wenzel, Wiesbaden, 2005, S. 207).

¹⁴ Wilhelm Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, hg. v. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen, 1983, S. 25 bzw. S. 32. Damit schließe ich mich der Kritik, die Dilthey an Kant formulierte: Die Vernunft ist nicht die Basis der Erfahrung, die nur der moralischen ‚Befestigung‘ des Handelns bedarf sondern umgekehrt: die einzige erkannte Wirklichkeit existiert und hat die Möglichkeit nur als Artikulierung der Erfahrung bewusst zu werden (vgl. Dilthey, S. 32 sowie die Fn. 2 und Fn. 30-32 dieses Aufsatzes).

Es ist schwer anzunehmen, dass sich eine Sprache in nur ein paar Generationen artikuliert, es gibt also einen langen Prozess des Umgangs mit der Erfahrung und der Befestigung dieser Erfahrung, was dem Menschen ermöglichte, den Sachen Sinn und Struktur zu verleihen. Diese Erfahrung gehörte einerseits einer personellen Entität, dem Menschen, an, d. h. einer Entität mit Vernunft, Willen und Gefühlen; andererseits musste sich die Erfahrung des Kontaktes mit der Welt auch im kommunikativen Ausgleich und Austausch befestigen. Somit reden wir bereits über Sprache. Die Kultur ist Sprache über ‚den Umgang‘ mit der Welt, d. h. zum Guten oder zum Bösen. Die Kultur ist folgendermaßen ein Text-Werden der Auseinandersetzung mit der Welt, um etwas zu erreichen: eben Wissen und damit Gutes (Gut-Leben), in dem Sinne, dass man sein Leben nur dann ‚gut‘ gestalten kann, wenn man weiß, was für einen ‚gut‘ ist und was nicht. Kultur ‚braut‘ sich in einer Gesellschaft als Sphäre des geregelten und erfahrenen Miteinanders zusammen. Jede Gemeinschaftsform verfolgt in unterschiedlichen Formen das ‚Gute‘ und distanziert sich vom ‚Bösen‘. Dies bedeutet aber vor allem – wie angedeutet – die Bildung eines über Generationen hinweg tradierten Systems, dessen Erfüllung sowohl als ‚wissenschaftlich‘ (von ‚Wissen‘) als auch ‚tugendhaft‘ (von ‚Tugend‘= Erreichen des Guten) gilt.

Das Gute als einzige Möglichkeit der Kultur

Das Gute tut man aus Gewohnheit (Tradition) und Wissen (aus persönlicher Überlegung aufgrund überlieferter Erfahrung), um mit Aristoteles zu sprechen.¹⁵ Deswegen ist in diesem Sinne das soziale Zusammenleben eine Dimension des ‚getanen‘ Guten, wobei ‚Gut Sein‘ letzten Endes ‚Sein haben‘ (= existieren) bedeutet, wie Augustinus im Kapitel IX seiner *Confessiones* erklärt. Das Sein einer Kultur ist folgendermaßen die Konsequenz des ‚guten‘ (= nach einem Guten zielenden) Handelns. In *Confessiones* VII, 12 heißt es: „Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset“ (Also ist alles, was da seiend ist, gut, und jenes Böse, dessen Ursprung ich suchte, nicht Wesenheit; denn wäre es Wesenheit, so wäre es gut).¹⁶

Um der Klarheit willen müssen wir aber zu den Vorsokratikern zurückkehren. Parmenides in seinem epistemischen Ansatz meinte, dass nur Sachen, welche sich nicht anders verhalten (z. B. die nicht werden oder vergehen), demonstriert, erkannt und gedacht werden können.¹⁷ Sie sind Prinzipien, welche syllogistisch Wissen verursachen. So weiß man, dass es Gutes gibt, weil das

¹⁵ Die Frage, die sich Aristoteles stellt, ist, wie das Individuum wissen könne, was ‚gut‘ ist, also es erkennen, wenn das Individuum die Grundlagen des Wissens durch Erziehung und Bildung (Erfahrung) nicht hätte. Das heißt, die Erkenntnis des einen Guten als Ziel ist von Subjekten abhängig, und damit nuanciert Aristoteles den Objektivismus Platons. Wir haben es bei Aristoteles mit einem existenziellen Guten zu tun (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther Bien, Hamburg, 1985, 4. Aufl., S. 4-5 und S. 26).

¹⁶ Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, übers. v. Joseph Bernhart, Frankfurt am Main, 1955: VII, S. 12.

¹⁷ Vgl. Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker* I, Stuttgart, 1983, S. 20.

Gute nicht Böses ist. Man weiß also nur das, was ist, weil ‚Sein‘ kann nicht ‚Nicht-Sein‘ sein.¹⁸ Andersherum hat es sich Heraklit in seinem logischen (relationalen) Ansatz vorgestellt: Es gibt Sachen, welche sich kontingent (gegensätzlich) verhalten¹⁹, so oder so. Sie können nur durch Folgern erkannt werden, also durch Überlegung und Wahl. Nur das Werdende, was sich beziehen kann, wird gedacht. Ich kann etwas verstehen, weil es sich mir zeigt; ich kann es logisch folgern, weil ich sehe, dass es es auch gibt. Nicht, dass für Heraklit die Wesenheit nicht existieren würde²⁰, er meint nur, dass man sie als Subjekt nicht wissen kann, solange sie sich nicht zeigt, also wenn sie mir nicht die Möglichkeit gibt, sie logisch (folgernd) zu erkennen.²¹ Wie könnte man – so Heraklit – anders über Sein reden, als über Sein in seienden Dingen? Ebenso gilt dies für das Gute.

Relevant ist es hier aber nicht, dass Augustinus wie früher Parmenides und Platon an die Existenz eines essentiellen (i. S. von *essentia*) Guten glaubt, welches die axiomatische Grundlage der Existenz selbst ist. Augustinus hat erahnt, dass das Gute im gewissen Sinne die einzige Möglichkeit und der einzige Grund einer handelnden Gemeinschaft ist. Ein Mensch kann sich – so Aristoteles und Platon – kein Schlechtes (!)²² wünschen, er will glücklich sein (wohl leben), also alles, was er tut, bezweckt das Gute, zuerst im Sinne von ‚Gut-Leben‘. Das ist der Sinn seines Existierens und solange man dies nicht erfüllt, ist die Existenz sinnlos, man existiert ‚nicht richtig‘, also in binärer Logik existiert man überhaupt nicht mehr, da es eine ‚falsche Existenz‘ nicht gibt, nur eben die Existenz überhaupt, und diese ist immer gut. Und so habe ich das Gute in der dialektischen Form Aristoteles‘ ausgedrückt: Das erwünschte Glück kann als ‚Gut Leben‘ und ‚Gut Handeln‘ (um den Wunsch eben zu erfüllen) aufgefasst werden.²³ Wir haben es hier also mit einer existenziellen und nicht mit einer essentiellen Auffassung (i. S. von *essentia*) des

¹⁸ „Der eine, (der da lautet), es ist, und Sein ist notwendig‘,/ ist der Weg der Überzeugung; denn sie folgt der Evidenz./ Der andere, (der da lautet), es ist nicht, und Nicht-Sein ist notwendig‘,/ der ist, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Weg;/ denn das Nicht-Seiende kannst du weder erkennen – denn das lässt sich nicht verwirklichen – noch aufzeigen“ (Ernst Heitsch, *Parmenides: Die Fragmente*, hrsg., übers. und erl. v. Heitsch, Darmstadt, 1995, B2, S. 15) und „notwendigerweise gibt es Sagen und Erkennen von Seiendem, Denn Sein gibt es,/ Nichts aber gibt es nicht...“ (B6, S. 23). Damit formuliert Parmenides zum ersten Mal den ausschließenden (kontradiktorischen) Gegensatz: *éstin é ouk éstin* (vgl. Heitsch, S. 115 f.).

¹⁹ „Sie [die Menschen – M. G.] entzweien sich mit dem Weltgesetz, mit dem sie doch ununterbrochen *in Beziehung stehen*...“ und „wir steigen in dieselben Fluten und tun es doch wieder nicht; denn wir sind und sind nicht [!]“ (beide Zitate von Heraklit in: Michael Grünwald (Hg.), *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1991, S. 94 bzw. S. 98).

²⁰ Dies wirft Aristoteles ihm vor. Er hält die Lehre Heraklits für illogisch, da sie gegen das logische Prinzip des kontradiktorischen Gegensatzes (so wie es Parmenides formulierte) verstieße (vgl. Christoph Rapp, *Vorsokratiker*, München, 1997, S. 84). Heraklit redet aber nicht von Demselben wie Parmenides. sondern von Einheit in der Vielfalt, was etwas anderes bedeutet und auf keinen Fall die Wesenheit ausschließt.

²¹ „Krankheit lässt Gesundheit süß empfinden, Übel das Gute, Hunger den Überfluss, Mühsal die Muße“ (Heraklit in Michael Grünwald *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1991 so wie Fn. 16).

²² Man bemerke, ich verwende nicht den Terminus ‚Böse‘!

²³ „Im Namen stimmen hier wohl die meisten überein: *Glückseligkeit* nennen es die Menge und die feineren Köpfe und dabei gilt ihnen Gut-Leben und Sich-gut-Gehaben mit Glückselig-Sein als eins“ (Aristoteles, S. 4).

Guten zu tun. Ebenso wie Aristoteles geht es dieser Art von Ethik (!) als hermeneutische Form nicht darum, was das Gute an sich ist, sondern wie man das Gute erreicht²⁴; es geht also um die handelnde Verfolgung dieses Zieles, also darum, wie man existiert. Nach Aristoteles (auch viel später bei Heidegger z. B.) ist Existenz *pathos*, d. h. ‚Bestimmung‘ des Menschen, also eine Determinierung, als ‚Subjekt von etwas sein‘.²⁵ Aber diese Bestimmung ist eben ein Bestimmen zu etwas, also zu einem Ziel, welches aber kein externes Ziel ist, wie z. B. eine Herstellung von etwas, was mir im Moment fehlt (*poiesis*), sondern ein dem Existieren innewohnendes *telos*, d. h. ein praktisches Ziel. Wenn Aristoteles über das Gute als Ziel im praktischen Sinne redet, meint er damit ein Gutes, das nur im guten Handeln zu haben ist: Glücklich sein heißt ‚Gut-Leben‘ und ‚Sich-gut-Gehaben‘. Praxis ist keine Produktion, sondern Ausleben des Ethos.²⁶ Daher behaupte ich, die menschliche Praxis kann ethisch (gezielt praktisch) sein und aus diesem Status heraus die *poiesis*, die an sich neutral und extern ist, ethisieren und rechtfertigen.

Aristoteles versuchte, die Kluft zwischen Platon und den Sophisten dialektisch zu lösen: Platon glaubte an ein Gutes an sich als Wesenheit. Er war auch der Meinung, dass diese Wesenheit in Relation (!) ausgedrückt, erkannt und gedacht werden kann, weil sie sich eben erkennen lässt und erkennbar ist. Keine Relation ist jedoch möglich ohne ein ‚Zu-Referierendes‘, d. h., das Zu-Referierende gibt es vor der Relation, also als Idee. Antiplatonisch könnte man einwenden (und man hat dies auch getan), dass das Gute nicht außerhalb der Kategorien wie Substanz, Qualität, Zeit, Ort, Quantität ausgesagt werden kann, also ist es von Kategorien strukturell abhängig, was seine ideelle (im platonischen Sinne) Einheit bzw. Einfachheit relativiert. Man sagt also ‚Gesundheit ist gut‘, ‚Hier ist es gut‘, ‚Jetzt ist es gut‘. Alle diese Ausdrücke haben jedoch einen gemeinsamen Nenner: ‚gut‘ zu sein, also Träger einer Idee, meint Aristoteles und bleibt damit platonisch. Gut ist folglich vereinheitlichend, als *telos* des menschlichen Begehrens und Willens. Das Gute kann aber – weil von Subjekten (im Plural!) abhängig – vielfältig verwirklicht werden. Daher gibt es eine Vielfältigkeit des Guten parallel zu einer ideellen (Aristoteles: begrifflichen) Einfachheit. Das Abstrakte kann von den Menschen ohne das Konkrete nicht erkannt werden, wiederum aber kann das Konkrete ohne das Abstrakte gar nicht gedeutet werden.²⁷

Ergo: Das Erreichen des Glücks ist in dieser Art von Ethik Sache der handelnden Gemeinschaft (intersubjektiv), deren Handeln aber teleologisch ausgerichtet ist (im Begehren des Guten): Durch bestimmte, überlieferte habituale²⁸ Handlungsweisen kann man glücklich werden und

²⁴ Aristoteles geht es um das „im Gebiete des Handelns [...] höchste Gut“ (S. 4) und um das „durch Handeln erreichbare Gut“ (S. 9).

²⁵ Vgl. Hütter, S. 30.

²⁶ Vgl. Flood, S. 129 ff.

²⁷ Vgl. Aristoteles, S. 6-9.

²⁸ Vgl. Aristoteles, S. 34.

verstehen, was Glück ist. Die Vorstufe des Verstehens und Wissens ist also das gezielte Handeln, das in einer Tradition institutionalisiert wird und durch persönliche Erfahrung aktualisiert werden kann, soweit die Ergebnisse dieser Erfahrung beständig sind. Wenn man den Gedanken Aristoteles folgt, erscheint das Ethische als eine kulturelle Konstruktion, welche aber von der vernünftigen Reflexion des in einer Gemeinschaft lebenden Einzelnen abgekoppelt ist. Diese Konstruktion sedimentiert sich und bekommt den Anschein von Objektivität. Im Kontext des Deutens dieses Objektivierungsprozesses²⁹ können sich die Argumentation und das theoretische Gerüst der Ontologie von Hilfe erweisen, aber nur solange die Ontologie eben durch die diskursive Methode eine Zäsur erfährt.

Kulturhermeneutik

Ich versuche hier eine alternative Möglichkeit und Erweiterung der auf die Vernunft zentrierte Hermeneutik zu beschreiben, die an die Basis des Sozialen und somit des Kulturellen den Sinn stellte, wobei Sinn als vernunftbedingte Kategorie des transzendentalen Bewusstseins aufgefasst wird.

Diese ‚Sinn-Hermeneutik‘ stellt in gewisser Weise ein Abweichen von der Teleologie dar. Um dies zu untersuchen, bedarf es eines Rückblicks. Was als philosophiegeschichtlicher Riesensprung erscheinen kann, ist nichts anderes als ein Hinweis auf einen Bruch in der Geistesgeschichte, der lange Zeit nach Aristoteles statt fand.

Die Voraussetzung des hermeneutischen Verfahrens nach Descartes war, dass die Menschen die Fähigkeit zu Denken besaßen, was sie zu epistemischen Subjekten machte (*cogito ergo sum*). Dieser Gedanke wurde von Kant übernommen³⁰, der mit seiner reinen Vernunft eine Prämisse der Verständigung aller Menschen setzte, welche eben – weil denkende Subjekte – durch Vernunft zu den universellen Prinzipien der Existenz kommen können³¹, also auch der Moral.³² Mit Hegel erreicht die Phänomenologie meines Erachtens ihren Höhepunkt. Hegel glaubt an die

²⁹ Dieser Prozess der Bindung der Menschen an ‚Werte‘, die letzten Endes von sich selbst geschaffen worden sind aber einen transpersonellen ‚objektiven‘ Charakter bekommen, wird von manchen Wissenschaftlern als ‚Erfahrung der Selbsttranszendenz‘ der Menschen bezeichnet (vgl. Hans Joas und Christof Mandry, „Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft“, in: *Europawissenschaft*, hg. v. Gunnar Folke Schuppert, Ingolf Pernice, Ulrich Haltern, Baden-Baden, 2005, S. 8 ff.).

³⁰ „The idea of a unified [and detached] self and of epistemological privilege giving access to objective truth has been criticized (sic!)“ (Flood, S. 105). Ergänzung durch den Verfasser.

³¹ Vgl. Flood, S. 9-10.

³² „Im Mittelpunkt der Moralphilosophie Kants stehen zwei trügerisch einfache Thesen: wenn die Gesetze der Moral rational sind, müssen sie für alle rationalen Wesen gleich sein, genauso wie es die Gesetze der Arithmetik sind; und wenn die Gesetze der Moral für alle rationalen Wesen bindend sind, dann ist die mögliche Fähigkeit dieser Menschen, sie auszuführen, unwesentlich – wesentlich ist ihr Wille, sie auszuführen. Das Projekt der rationalen Rechtfertigung der Moral ist daher nur ein Projekt zur Entwicklung eines rationalen Tests [...]“ (Alasdair McIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main, 1995, S. 66)

Objekte (Gegenstände) selbst sowie an die Möglichkeit, diese objektiv zu erkennen.³³ Die Sachen sind, weil sie sind, gleichgültig ob sie gewusst sind oder nicht, sie sind „An-Sich.“ Für unser Bewusstsein sind sie aber nicht, sie müssen Gegenstand der Erfahrung des Bewusstseins sein, um „zu einem Für-das-Bewusstsein-Sein des Ansich“ zu werden.³⁴ Für uns existiert also der Gegenstand nicht außerhalb unseres Wissens über ihn. Bewusstsein und Kosmos spiegeln sich gegenseitig wider. Über einen Gegenstand kann man mehrere Erfahrungen machen und damit sein Wissen über den Gegenstand sukzessiv erweitern. Dies geschieht aber gradual durch die Negation vorherigen Wissens: ‚Das ist eine Maus‘ – ‚Das ist eine weiße Maus‘ – ‚Das ist eine weiße hungrige Maus‘. In diesen Aussagen wird das Wissen über die Maus ständig erweitert durch die Aktualisierung der Erfahrung mit ihr (u. a. wussten wir, dass Mäuse grau sind). Das Wissen wird zu einer Basis weiteren Wissens, nach dem Muster der Treppen.³⁵ Deswegen redet Hegel vom „Aufbewahren“ des ‚alten‘ Wissens in einem aktualisierten Wissen.³⁶ ‚Altes‘ Wissen aber muss durch aktualisiertes Wissen negiert (!) werden: Diese Maus ist nicht grau, es gibt aber auch graue Mäuse (bzw. nicht nur Mäuse sind grau). Die Negation hängt im Wissen mit der Aufbewahrung unter dem Zeichen des Ausdrucks ‚nicht nur‘ zusammen.³⁷

Im Gegensatz zur klassischen Phänomenologie hat die heutige Narratologie ganz einfach einzuwenden, dass überhaupt kein Wissen existiert, solange es nicht ausgedrückt wird, also sich der Sprache bedient. Damit steht man aber in einer Tradition des ausgedrückten Sinnes, was einerseits die Autonomie des Objektes in Frage stellt, andererseits aber auch die des reinen Subjektes. Das Wissen wird durch Kommunikation zwischen Subjekten vermittelt, tradiert, aktualisiert und sortiert. In diesem Sinne ist Kultur Diskurs, Narratives eine intersubjektive Dimension³⁸:

This isolated subjectivity leads to the focusing upon the experience of the flow of consciousness or the self's intentional structure, and an emphasis of experience as the focus of phenomenological inquiry. This view can be generally critiqued [...] from a position which maintains that we are intersubjective prior to the *cogito*, a position which moves

³³ Dies ist natürlich auch für Edmund Husserl möglich, indem er sein epistemisches Subjekt als „transzendentes Subjekt“ (*Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart, 1985, S. 218) denkt, also als epistemische Entität, welche ihre eigene Subjektivität in dem Erkenntnisprozess transzendieren kann. Die Phänomenologie wird so für Husserl zu einer „universalen eidetischen Ontologie“ (S. 219).

³⁴ Vgl. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Paderborn, 2005, S. 85/86.

³⁵ Was allerdings nichts Neues ist, der oben erwähnte Gregor von Nyssa hatte bereits im 4. Jh. in einem Kommentar zum Leben Moses' die *Epektasis*-Lehre entwickelt, die nach demselben Treppen-Muster dargelegt wird.

³⁶ „Auf die Frage: Was ist das Jetzt? antworten wir also z. B.: Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, dass wir sie *aufbewahren*. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schal geworden ist“ (Hegel, S. 86).

³⁷ Eine sehr gute Lektüre der Hegelschen phänomenologischen Schritte bietet Georg W. Bertram, S. 165-166.

³⁸ Mieke Bal, *Kulturanalyse*, Frankfurt am Main, 2002, S. 9.

from consciousness to language and culture and which sees the observer as integrally bound up in the dialogical process of understanding.³⁹

Die Voraussetzung der Kulturhermeneutik ist also im Falle der narratologischen Methode, dass die Menschen kommunizieren, nicht, dass sie eine Vernunft besitzen.

Die erkenntnistheoretische, auf abstrakter Vernunft fundierte Hermeneutik – um nun zum ethischen Zugang zurückzukehren – pflegte also zu glauben, dass es wohl reiche, den rationalen Sinn hinter den Vorgehensweisen der Menschen aufzudecken oder ihre Sprache dekonstruktivistisch zu betrachten, um diese zu verstehen. Deswegen unterscheiden sich letzten Endes die klassischen Hermeneuten von den Dekonstruktivisten nur formell und beide stehen in der Hegelschen Sinn-Tradition.⁴⁰ So konnte z. B. P. Ricoeur bestimmte religiöse Erfahrungen (wie Mystik) nicht außerhalb der Sprachlichkeit bzw. Schriftlichkeit deuten (siehe Anm. 12). Eine solche Annäherungsart ist gewissermaßen symptomatisch: Die Sprache – um nun die Narratologie zu problematisieren – als Träger des Sinnes kann wohl Vieles erklären, jedoch nicht Alles. Deswegen kann die Narratologie selbst auch „keine ‚neutrale‘ oder [...] äquivalente Darstellung eines anderen kulturellen Horizontes liefern, da sie einen Wechsel des sprachlichen Artikulationsmediums, damit eines welterschließenden (praktischen) Horizontes einschließt.“⁴¹ Das Sprechen selbst (wie auch das Phänomen) ist ein Tun: ein Willens- bzw. Intentionsakt.⁴² Die Voraussetzung der Ethik als hermeneutische Form ist, dass Menschen ‚vor‘ dem Denken und Sprechen ‚handeln‘.⁴³ Dass nicht alles ‚gesagt‘ werden kann, was existiert, hat bereits Wittgenstein erkannt.⁴⁴ Dass der Kosmos nur innerhalb des Sprachlichen (sprich Rationalen)⁴⁵

³⁹ Flood, S. 107.

⁴⁰ Vgl. Bertram, S. 162, S. 164 und S. 219 f.

⁴¹ Renn, S. 199.

⁴² Vgl. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, S. 6 f. und S. 11. Siehe auch John L. Austin, *Wort und Bedeutung*, München, 1975. Das, was man als ‚rational‘ oder ‚Vernunft‘ bezeichnet, sind Vorgänge der gemeinsamen Überlegungs- und Beurteilungssituationen, Übereinstimmung und Orientierung (vgl. Friedrich Kambartel, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt am Main, 1989, S. 31), also (inter-)subjektive Handlungskategorien. Außerdem ist die Sprache kein vielfältiger Niederschlag eines Sinns, im Sinne von den Wittgensteins Möglichkeiten des Bezugs. Die sprachliche Vielfalt der Rede z. B. von Vernunft ist nicht der Beweis mehrerer Facetten desselben Phänomens, sondern Umgang, Unterbreitung und Artikulierung multipler Merkmale der Vernunft, also mehrerer Kriterien, zwischen denen man wählt, um bestimmte ‚Arten‘ von Vernunft zu beschreiben, da es eben keine Vernunft an sich gibt, sondern nur ein „Prinzip des vernünftigen Selbstinteresses“ (Kambartel, S. 29).

⁴³ Vgl. Renn, S. 208. Es ist hier noch einmal auf die Diskussion hinzuweisen, welche versucht, die Wahrnehmung (als Kontaktnahme mit der Welt) als Bewusstseinsakt darzustellen. Sehen ist ein Bewusstwerden. Ohne dieses gibt es keine Wahrnehmung. Zwischen dieser Auffassung aber und der Assoziierung des Bewusstseins mit einem reflektierten Vernunftakt liegen Welten (vgl. Bertrand Russell, *Die Analyse des Geistes*, Hamburg, 2006, S. 5). Man könnte einwenden, dass die Kontaktnahme primär ist; der vernünftige Sinn (als objektive Erkenntnis), der sich daran anschließt, ist jedoch absolut kontingent. Die Wahrnehmungen selbst sind nicht spontan, sondern selbst kulturbedingt (vgl. Russell, S. 171 ff.). Der gegebene Sinn kann fehlerhaft sein und doch damit das *erfolgreiche* Handeln nicht verhindern. Die Indianer haben gedacht, die Pferde der neu gelandeten Europäer seien große Hunde, dies hat sie aber nicht gehindert, die Pferde kulturell zu übernehmen und einzusetzen.

⁴⁴ Wittgenstein, S. 115.

⁴⁵ Für die Sprachphilosophie ist die Sprache ebenso Reflexion, also Vernunftakt, wie für die klassischen Hermeneuten das Wissen.

bestehe, enthält allerdings m. E. das Problem der dekonstruktivistischen, auf Differenz gründenden Narratologie⁴⁶, welche die ethische (d. h. handelnde), vorreflektierte Dimension des Menschlichen nicht mehr berücksichtigen kann. Es ist davon auszugehen, dass das Ethische (die Praxis) – durch Erziehung tradierte und oft unhinterfragt gebliebene Bräuche und Haltungen – dem Dianoëtischen (aristotelischer Begriff) vorausgeht. In diesem Sinne entsteht eine Kultur vor allem innerhalb einer Tradition, die wohl auf Namensgebung und (Er-)Kenntnissen fußt, welche aber im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten; man könnte sagen, eine Kultur stirbt nicht mit dem Sinn zusammen, sondern mit dem spezifischen (sprich ethischen) Handeln. Die fundamentale Erkenntnis ist, dass das Tun dem Verstehen vorausseilt und ihm als Basis dient, mit anderen Worten: Ein Kind z. B. versteht nicht von Anfang an, warum es in einer gewissen Weise handelt; es handelt, weil es ihm die Eltern gesagt haben, es sei ‚gut‘ so. Das ist ein ethisch tradiertes System des Guten.

Um eine Verbindung zwischen dem Tun und dem Verstehen herzustellen, könnte man hier mit Dilthey argumentieren, der seine Theorie der Erkenntnis als Tatsache des ‚subjektiven‘ Bewusstseins zur Kritik des Transzendentalismus Fichtes entwickelte.⁴⁷ Nach Dilthey ist ein Gegenstand für mich ohne ein Innewerden gar nicht da (i. S. von ‚für mich da sein‘), nicht, dass er nicht existiert. Er existiert, er ist keine Projektion meiner Psyche⁴⁸; es gibt ja Realität, aber ‚für mich‘ gibt es keine Realität außer meiner Wahrnehmung (Dilthey will die Behauptung des Illusorischen der Welt vermeiden, um damit nicht die Sinnlosigkeit der Wissenschaft zu behaupten⁴⁹). Ich kann nicht direkt über die an sich existierende Realität (Hegel) wissen, sondern nur über die für-mich-da-seiende Realität⁵⁰, jene, die nur als Tatsache meines Bewusstseins möglich ist. Sie ist die einzig mögliche Realität. Aber:

[...] ich brauche meines Bewusstseins nicht mehr bewusst zu werden, ich brauche mein Fühlen nicht mehr zu fühlen; dadurch, dass das Bewusstsein stattfindet, weiß ich von ihm.⁵¹

Also alles, was für uns Welt bedeutet, besteht aus Tatsachen unseres Bewusstseins: Z. B. sind sowohl das Hören von Tönen als auch die Freude an der Musik Tatsachen unseres Bewusstseins.

⁴⁶ Welche sich ausdrücklich gegen die Ontologie stellt und welche gegenüber der Ontologie die Differenz als strategische Relativierung betont: „Alles in Zeichnung der *différance* ist strategisch [...], weil keine transzendente und außerhalb des Feldes der Schrift gegenwärtige Wahrheit die Totalität des Feldes [...] beherrschen kann“ (Jacques Derrida, *Die différance. Ausgewählte Texte*, hg. v. Peter Engelmann, Stuttgart, 2004, S. 115). Der Text stellt eine Bedrohung der Metaphysik dar, wobei der Text selbst eine selbstbewusste Strukturierungsfähigkeit und Autonomietendenz besitzt (vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt am Main, 1983, S. 178/179). So denkt auch Ricoeur.

⁴⁷ Vgl. Dilthey, S. 101-110 und passim.

⁴⁸ Vgl. Dilthey, S. 108 f.

⁴⁹ Vgl. Dilthey, S. 100.

⁵⁰ Vgl. Dilthey, S. 94.

⁵¹ Dilthey, S. 98.

Diese teilen sich aber in einer sozusagen Welt der Gefühle und des Bewusstseins meiner selbst und in einer Außenwelt der Objekte⁵² (die Objekte sind Artikulationen unseres Bewusstseins: Indem ich höre, schreibe ich durch Abstraktion dem Ton Sein zu⁵³, der Ton ‚ist‘ aber nur, weil mein Bewusstsein ihn empfunden und dann erfahren hat⁵⁴). Um die Unterscheidung der inneren von den äußeren Tatsachen des Bewusstseins logisch zu ermöglichen, führt Dilthey die Kategorien des ‚Selbstbewusstseins‘ bzw. der ‚Selbstbesinnung‘ an⁵⁵, welche es uns ermöglichen, die äußeren Tatsachen als ‚etwas nicht von mir‘⁵⁶ aufzufassen, um ihnen dann Sein zuzuschreiben, wie oben gesagt. Also Freude an Musik ist möglich, weil wir hören, das Hören aber ist ein Innewerden des Tons für uns. Der Ton ist Hören. Den Ton gibt es außerhalb des Hörens nicht, aber wir fühlen oder denken nicht, ‚dass‘ wir hören. In dieser Unmittelbarkeit, Gleichzeitigkeit des Wahrgenommenen im Wahrnehmungsakt⁵⁷ steckt der Schlüssel, warum unser Tun (das Hören), das nie passiv sondern aktiv ist, zum Verstehen (durch Selbstbesinnung erkennen, dass wir Freude an Musik haben) wird. Dies ist aber ein psychologischer Ansatz, der nicht vermag, ethische Kategorien wie Person, Charakter oder Instersubjektivität treffend zu beschreiben; für die Dialektik des Tuns und des Verstehens ist er allerdings ein guter Wegbegleiter.

Es ist freilich problematisch, den unhinterfragten Haltungen jegliche Form von Wissen abzusprechen. Es handelt sich bloß nicht um eine Form, die auf dem reflexiven Verfahren der eigenen Vernunft bzw. Sprache fußt. Es gibt ein implizites Wissen, ohne das eigentlich keine Sprache und keine Reflexion möglich sind. Man kann allerdings ohne dieses implizite Wissen

⁵² Vgl. Dilthey, S. 114 ff.

⁵³ Vgl. Dilthey, S. 96 und S. 104.

⁵⁴ Dilthey, S. 102-103. Die Voraussetzung Diltheys ist, dass der Mensch ein „Bündel von Trieben“ ist (S. 162). Die Menschen haben also Impulse, sie tun etwas mit einer Intention und stellen sich diese Bewegung irgendwie vor, sie ‚erwarten‘, dass sie sozusagen glatt verläuft. Sie verläuft aber nicht glatt sondern stößt auf dem Wege ihrer ‚freien‘ Entfaltung auf etwas, sie empfindet Druck. Hier kommt das Denken erst ins Spiel, indem man ‚denkend‘ einen Unterschied zwischen der ursprünglichen Vorstellung der glatt verlaufenden Bewegung und dem Ereignis/Empfinden des Drucks macht. Man macht so die ‚Erfahrung‘ der ‚Hemmung der Intention‘, des Widerstands. Daraus schließt mein Bewusstsein ein ‚Aggregat des Drucks‘, das mich hemmt. Diese Hemmung meiner Intention besteht darin, dass meine Bewegung nicht so verläuft, wie ich mir vorstellte, wie ich es erwartete, ich mache folglich die Erfahrung eines Nicht-Ichs, eines ‚Anderen‘. Hemmung, Widerstand, Hinderung sind die bewusste Erfahrung, der Druck ist die neutrale Empfindung. Der Druck unterbricht die glatte Fortführung meiner Bewegung, welche ursprünglich ein reiner subjektiver (in diesem Sinne auch willkürlicher) Willen ist, also kein Hindernis erwartet. Sie erfährt aber doch ein Aufhören, eine Unterbrechung, durch den Druck, also durch etwas, was mich, meinen Trieb (weil ich ja ein „Bündel von Trieben“ bin), unterbricht. Der Druck kommt also für mich von einem Aggregat, der ein Nicht-Ich „ist“ (Sein schreibe ich ihm aufgrund meiner Empfindung und Erfahrung zu). Ich werde mir dadurch eines von meinem Willen Unabhängigen bewusst. Und dieses Unabhängige ist ein Objekt der Außenwelt (vgl. Dilthey, S. 162-164). „Wir kommen also zum Bewusstsein der Außenwelt nur durch Vermittlungen“ (S. 162). Durch diese psychologische Erklärung versucht Dilthey, den Transzendentalismus Fichtes zu überwinden, der nämlich in seiner Erkenntnistheorie die apriorische Idee eines außer uns stehenden Grundes voraussetzte (S. 109 und S. 161).

⁵⁵ Vgl. Dilthey, S. 116 ff.

⁵⁶ Vgl. Dilthey, S. 103.

⁵⁷ Vgl. Dilthey, S. 117.

handeln, aber nicht ethisch.⁵⁸ Denn es handelt sich beim impliziten Wissen um ein ‚praktisches‘ Wissen.⁵⁹ Die Frage der Behavioristen war z. B. in diesem Sinne, ob man nur aus Beobachtung des Verhaltens auch etwas über die Gedanken des Menschen sagen kann.⁶⁰ Sie meinten, es wäre nicht möglich. Wenn man andererseits annimmt, dass die Gedanken des Menschen doch die Ursache seiner Handlungen bilden, setzt man eben die Vernunft als Grundlage des Menschlichen voraus und damit kommen wir zurück zu Kant. Die Gedanken können sowohl als Form impliziten (Habitus, Tradition usw.) als auch expliziten Wissens (Reflexion) betrachtet werden. Beide betrachte ich als Formen der Erfahrung, welche ihrerseits ethisch (sittlich) bzw. dianoëtisch (vernunftgemäß) sind.⁶¹

Die *clues* eines funktionierenden Tugendsystems (nach der obigen Auffassung) sind die ‚Tugendhaften‘⁶², also jene, die sich als ‚Gut-Handelnde‘ einen Ruf machen, also Ruhm bzw. Ehre erlangen. Eine Kultur kann demnach außerhalb des ‚guten‘ gemeinsamen Handelns nicht sein, was sich allerdings an dem indikativischen Haben bzw. Nicht-Haben von Ehre (Preis und Anerkennung der Tugend, d. h. des richtigen, nach den Regeln der Gemeinschaft stattfindenden Handelns) beobachten lässt. Nicht nur, dass die ‚Tugendhaften‘ das Gute tun, sie wissen vielmehr, was (das) Gut(e) ist (so spricht der Teleologe Aristoteles). Eine der Prämissen der Tugend ist, das Gute zu wissen/erkennen und andererseits das Gute zu überlegen, woraus eine Semantik des Guten resultiert, in der das Gute (Sein) als Basis des Handelns und das Handeln (das tätige Subjekt eigentlich) sich als Bestätigung des Guten, ‚Maß des Guten‘, offenbart. Die

⁵⁸ „Diese Unterscheidung zwischen *expliziter* (begrifflicher) Repräsentation der widerständigen Sache und des praktischen Zugangs zu ihr fällt dort nicht auf [...], wo der Vergleich Elemente relationiert [sic!], die nicht selbst handeln und ihrem Handeln praktisch und symbolisch Bedeutung geben (!)“ (Renn, S. 200-201). Hier ist aber dieses „Bedeutung-Geben“ am Ende des vorigen Zitates mit Vorsicht zu genießen: Ist diese Bedeutung eine reflektierte Sinnverleihung oder eher ein konformes Handeln unter dem Zeichen eines etablierten und unhinterfragten Ethos? Außerdem möchte hiermit ich ein sprachliches Problem klären: ‚Relation‘ (lat. *relatio*, Part. Pf. Passiv *relatum*) ist das Ergebnis eines Referierens (Übertragens, Überbringens), deswegen ist es falsch, Verben wie ‚relieren‘ oder ‚relationieren‘ zu verwenden, weil sie sprachlich sinnlos sind. Das Aktivum der Relation ist ‚referieren‘.

⁵⁹ Hans-Georg Gadamer, „On the Possibility of a Philosophical Ethics (1963)“, in: *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, hg. v. Gadamer, London, 1999, S. 18).

⁶⁰ Vgl. Russell, S. 23 ff.

⁶¹ Hier möchte ich an eine Episode erinnern, die von McIntyre aufgegriffen wird: Als Cook in Polynesien auf den Begriff *tabú* stieß, hat er automatisch die Frage gestellt: Warum ist etwas *tabú*? Die Eingeborenen konnten ihm leider nicht antworten, weil sie sich selbst gar nicht mehr im Klaren waren, warum etwas tabuisiert wurde. Wir haben es hier mit einer „Dekontextualisierung der Regel“ (vgl. McIntyre, S. 152) zu tun, eine Regel, die ihren vernünftigen Sinn verloren hat. Sie wurde aber lange Zeit auch ohne diesen Sinn praktiziert.

⁶² Der Tugendhafte als Organ der Tugend ist auch eine ‚Erfindung‘ Aristoteles‘: Bei Platon war das Gute Gegenstand des Wollens, Objekt des Wollens. Das Problem hier ist, wenn ich das Nicht-Richtige will, d. h. logisch, dass das Nicht-Richtige gar nicht gewollt ist (nach Platon), weil man nur das Richtige (Gute) wollen kann. Wäre es gewollt, dann wäre es automatisch gut, was bei einer schlechten Wahl offensichtlich nicht der Fall ist. Die Sophisten andererseits meinten, dass Gut nur das ist, was jedem als gut erscheint (subjektiv). Die Schwierigkeit hier ist: Alle diese unterschiedlichen Auffassungen vom Guten sind doch einheitlich mit dem Begriff ‚Gut‘ bezeichnet, es gibt also doch eine objektive Idee des Guten (sagt Platon). Nun versucht Aristoteles mit einer Lösung zu kommen. Das Gute existiert objektiv *in se* und es kann durch das richtige Verhalten des Tugendhaften erreicht werden. Der Tugendhafte ist Organ des Guten, Alles, was er tut, ist gut (vgl. Aristoteles, S. 54 f.).

Tugendhaften verstehen sich in einer Gemeinschaft *perennis*, sind Produkte einer gewissen gesellschaftlichen und habitualen ‚Instruktion‘ (Joachim Renn), welche die Kommunikation bzw. die Kultur überhaupt erst ermöglicht. Im Tugendhaften handelt die gesamte Gruppe ‚gut‘ und die Gemeinde bietet ihm die Kriterien seines ‚guten‘ Handelns. Daher kann die Semantik des Guten nicht ohne die soziale Realität entstehen und existieren, aber umgekehrt kann sich auch keine soziale Realität ohne eine Semantik des Guten koagulieren.⁶³ Darum führt eine solche Dialektik, die an der Ehre (Preis des ‚guten‘ Handelns) ihr Indikatives findet, zu konkreten politisch-sozialen Handlungen. Man muss nach dem eigenen (d. h. seiner Gruppe) zum eigenen (d. h. wieder seiner Gruppe) Guten handeln, d. h. wiederum, dass andere ‚Güter‘ (sprich Sein-Vorstellungen) nicht gültig sind (es gibt nur ein Sein!) und können folglich nicht mit Ehre ‚belohnt‘ werden: daher Interaktionen der Semantik-Sphären der Gruppen.⁶⁴ Die Ehre des Ganoven gleicht nicht der Ehre (und damit dem ethischen Handeln) des Akademikers.

Ausgang und Applikation

Unsere heutige Kultur beziehungsweise unsere Gesellschaft sind gespaltene Wesen, wie A. McIntyre bemerkte.⁶⁵ Fragen wie Abtreibung, Frieden, Klima, Klonen aber auch politische Korrektheit und politische Ethik werden heftig diskutiert. Wenn die Vernunft aus ihrem ethischen Zusammenhang herausgenommen wird, kann sie zum Moloch werden. Nicht der Schlaf der Vernunft gebiert Monster, sondern die Vernunft selbst, die sich aus der eigenen Kultur, sprich Ethosgemeinschaft, gelöst hat. Dies kann auch an der heutigen ‚europäischen Kultur‘ bemerkt werden, welche Probleme hat, eine eigene (z. B. politische) Identität zu bilden und gleichzeitig mit anderen ‚traditionellen‘, ethischen Kulturen (z. B. dem Islam) effizient zu kommunizieren. Man muss wohl (praktisch) nachvollziehen können, wie, wann und warum Menschen handeln. Das ist Hermeneutik. Was hätte diese aber zu sagen, wenn die Menschen überhaupt nicht handeln würden und wenn der Hermeneut sie nicht beobachten würde. Wie kann man Arzt sein, ohne Heilen zu tun (Aristoteles)?

Ich befürworte hier nicht eine Rückkehr zum christlichen Tugendsystem. Alles, was ich möchte, ist zu zeigen, dass die heutige ‚aufgeklärte‘ a-traditionelle Auffassung von Kultur nicht die einzige ist und dass man im hermeneutischen Verfahren genauso gut auf bereits vorhandenen hermeneutischen Methoden zurückgreifen kann, welche jedoch in eine gewisse Vergessenheit geraten sind. Ich wollte mir also ansehen, welche Tendenzen sich in der Hermeneutik konturieren und wie sie kritisch nuanciert werden können. Ich versuche also zu zeigen, dass eine

⁶³ Vgl. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1980, S. 9 f. und S. 17 ff.

⁶⁴ Vgl. Grigore, S. 26 ff.

⁶⁵ Vgl. McIntyre, S. 151.

Kulturhermeneutik, die den handelnden ‚unfreien‘ Menschen nicht berücksichtigt, Gefahr läuft, in ihrem beschreibenden Verfahren einseitig zu werden und als eine Kritik der Vernunft (oder der wissenschaftlich mythologisierten Vernunft, kann man in diesem Sinne auch sagen) zu agieren. Es soll deswegen nicht verwundern, warum Nietzsche in seinem philippischen Ton behauptete:

Hat dieser [ein Autor – M. G.] schon mehreres geschaffen, sofort muss er sich den bisherigen und den mutmaßlichen weiteren Gang seiner Entwicklung deuten lassen, sofort wird er neben andere zur Vergleichung gestellt, auf die Wahl seines Stoffes, auf seine Behandlung hin seziert, auseinandergerissen, weislich neu zusammengefügt und im ganzen vermahnt und zurechtgewiesen [...]. Nirgends kommt es zu einer Wirkung, sondern immer nur wieder zu einer ‚Kritik‘; und die Kritik selbst macht wieder keine Wirkung, sondern erfährt nur wieder Kritik.⁶⁶

Literatur

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther Bien, Hamburg, 1985, 4. Aufl.

Augustinus, Aurelius, *Bekenntnisse*, übers. v. Joseph Bernhart, Frankfurt am Main, 1955.

Austin, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962.

Bal, Mieke, *Kulturanalyse*, Frankfurt am Main, 2002.

Bertram, Georg W., „Zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion“, in: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, hg. v. Bertram, München, 2002, S. 159-223.

Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 1981, 2. Aufl.

Becker, Frank und Elke Reinhardt-Becker, *Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main, 2001.

Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt am Main, 1983.

—, *Die différance. Ausgewählte Texte*, hg. v. Peter Engelmann, Stuttgart, 2004.

Dilthey, Wilhelm, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, hg. v. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen, 1983.

Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York, 2006.

Gadamer, Hans-Georg, „On the Possibility of a Philosophical Ethics (1963)“, in: *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, hg. v. Joel Weinsheimer, New Haven: Yale UP, 1999, S. 18-37.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, „Unzeitgemäße Betrachtungen“, in: *Friedrich Nietzsche. Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Deninger, Bindlach, 2005, S. 145.

Grigore, Mihai-D., *Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte in der Dynamik sozialer Ordines am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert)*, Dissertationsschrift, U Erlangen-Nürnberg, 2007.

Grünwald, Michael (Hg.), *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, 1991.

Hegel, Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Paderborn, 2005.

Heitsch, Ernst, *Parmenides: Die Fragmente*, hrsg., übers. und erl. v. Heitsch, Darmstadt, 1995.

Husserl, Edmund, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart, 1985.

Hütter, Reinhard, *Suffering Divine Things. Theology as Church Praxis*, Michigan/Cambridge, 2000.

Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart, 1983.

Joas, Hans und Christof Mandry, „Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft“, in: *Europawissenschaft*, hg. v. Gunnar Folke Schuppert, Ingolf Pernice, Ulrich Haltern, Baden-Baden, 2005, S. 541-572.

Kambartel, Friedrich, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt am Main, 1989.

Kant, Immanuel, *Die Drei Kritiken. Kritik der reinen Vernunft*, Bd. I, Köln, 1999.

—, *Die Drei Kritiken. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, Bd. II, Köln, 1999.

Leeuw, Gerardus van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933.

Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1980.

Mansfeld, Jaap, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart, 1983.

McIntyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main, 1995.

Nietzsche, Friedrich, „Unzeitgemäße Betrachtungen“, in: *Friedrich Nietzsche. Gesammelte Werke*, hg. v. Wolfgang Deninger, Bindlach, 2005, S. 113-184.

Platon, „Parmenides“, in: *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 2, hg. v. Erich Loewenthal, Darmstadt, 2004, S. 540-541.

—, „Politeia“, in: *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 2, hg. v. Erich Loewenthal, Darmstadt, 2004, S. 5-407.

Rapp, Christoph, *Vorsokratiker*, München, 1997.

Renn, Joachim, „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise. Das doppelte Übersetzungsproblem des sozialwissenschaftlichen Kulturvergleichs“, in: *Kulturen*

Vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen, hg. v. Ilja Srubar, Renn und Ulrich Wenzel Wiesbaden, 2005, S. 195-227.

Ricoeur, Paul, *Vom Text zur Person*, Hamburg, 2005.

Russell, Bertrand, *Die Analyse des Geistes*, Hamburg, 2006.

Taylor, Charles, *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, 1988.

—, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main, 1994.

Welsen, Peter, „Einleitung“, in: *Paul Ricoeur: Vom Text zur Person*, hg. v. Welsen, Hamburg, 2005, S. XI-XXIII.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, 1963.