

II.C.20. „Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Franz Theunis (Hg.), *Zeitlichkeit und Entfremdung in Hermeneutik und Theologie*. Aus den Akten des Kolloquiums am Institut für philosophischen Studien (Kerygma und Mythos VI/8), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1976, S. 24-32. Wiederabgedruckt in: *Philosophisches Jahrbuch 94* (1977), S. 1-12.

Deutsche Übersetzung von:

„Objectivation et aliénation dans l'expérience historique“ (II.A.315.), in: *Archivio di Filosofia* 45/2-3 (1975): *Temporalità e alienazione*. Atti del Colloquio internazionale, Roma 1975. Auch in: Enrico Castelli (Hg.), *Temporalité et aliénation*. Actes du colloque international, Rome 1975, Paris, Aubier, 1975, S. 27-38.

Die deutsche Übersetzung stammt von Günter Memmert.

Es handelt sich um den Text des Vortrags von Ricœur bei dem sog. Castelli-Kolloquium vom Jahre 1975 zum Thema „Zeitlichkeit und Entfremdung“ (zu den Castelli-Kolloquien, s. Notizen zu II.C.6. und II.C.14.). Der Vortrag wurde auf Französisch gehalten. Ricœur hat im selben Jahr den Vortrag an der Universität Regensburg wiederholt, diesmal in deutscher Sprache (s. Anm. 1 des Abdrucks im *Philosophischen Jahrbuch*). Der deutsche Band in der Reihe „Kerygma und Mythos“ hat nur eine Auswahl der ursprünglichen Vorträge in deutscher Sprache veröffentlicht.

OBJEKTIVIERUNG UND ENTFREMDUNG IN DER GESCHICHTLICHEN ERFAHRUNG

Unser Kongreß befaßt sich mit der Beziehung zwischen Zeitlichkeit und Entfremdung. Ich möchte beginnen mit zwei Begriffsbestimmungen, die dieses Thema enger fassen. Erstens werde ich von der Zeitlichkeit nicht in allen ihren Aspekten sprechen, sondern nur innerhalb der Grenzen unserer geschichtlichen Erfahrung, worunter ich die Erfahrung verstehe, eine Geschichte zu haben, Geschichte zu machen, Geschichte zu schreiben. Ich enge also den ersten Begriff ein durch den der Geschichtlichkeit. Das hat zwar Nachteile, ist aber insofern günstig, als es die Erfahrung der Zeitlichkeit in eine Perspektive stellt, bei der eine Beziehung auf andere außer mir selbst miteinbegriffen ist, und das Übel der Entfremdung folglich von vornherein mein Verhältnis zu anderen Menschen betrifft. Zweitens werde ich mich nicht mit konkreten Formen der Entfremdung befassen, also keine eingehende Beschreibung liefern, sondern das untersuchen, was die Entfremdung erst möglich macht, nämlich die Objektivierung, zu der unsere Erfahrung gelangen muß, um uns selbst verstehbar zu werden. Ich werde mich also bemühen, zwischen Objektivierung und Entfremdung zu unterscheiden: der Objektivierung als einem in der Struktur der Sache liegenden, nicht eliminierbaren und an sich unschädlichen Merkmal, der Entfremdung als einem Übel in der Geschichte bzw. einem geschichtlichen Übel. Das Problem ist darum vergleichbar mit dem, das ich früher, wenn auch in einem ganz anderen Zusammenhang, bei der Behandlung des Willens, in *L'Homme Faillible* untersuchte. Jetzt möchte ich herausfinden, was daran schuld ist, daß innerhalb der notwendigen Objektivierung meiner geschichtlichen Erfahrung das Abgleiten oder der Sprung in eine entfremdete Erfahrung erfolgen kann.

Meine Ausführungen gliedern sich in zwei Teile. Im ersten geht es um *die* Dimension unserer Erfahrung, die entfremdet werden kann, also um die Grundbeschaffenheit der geschichtlichen Erfahrung. Der zweite Teil befaßt sich mit der Objektivierung, die sie zur Entfremdung führt.

I. Die intersubjektive Grundlage der geschichtlichen Erfahrung

Unter Grundbeschaffenheit der geschichtlichen Erfahrung verstehe ich ganz einfach das, was jeder von uns voraussetzt, wenn er in für sich und für andere verständlicher Weise über die Geschichte spricht, die er hat und macht. Ich werde versuchen, diese Voraussetzungen bewußt zu machen und zu klären, indem ich sie jenen gegenüberstelle, die wir ebenso ausgesprochen machen, wenn wir Begriffe wie Erfahrung und Objektivität auf verstehbare Weise in dem Bereich benutzen, der durch die Wahrnehmung der Dinge begrenzt wird. Es kann vorteilhaft sein, sich hier der Führung der *Analogien der Erfahrung* aus der *Kritik der Reinen Vernunft* anzuvertrauen. Denn auch dort geht es hauptsächlich um die Art und Weise, wie wir die Zeit ordnen. Der analytische Gedankengang der *Analogien* besagt im wesentlichen Folgendes: Ich muß zwischen der »objektiven« (im Gegenstand liegenden) und der »subjektiven« (nur in der Vorstellung statthabenden) Folge unterscheiden. Ich muß, anders ausgedrückt, die Regeln unterworfenen zeitliche Ordnung der ordnungsunabhängigen bloßen Folge im Spiel meiner Vorstellungen gegenüberstellen. Dieses Objektivitätskriterium aus den *Analogien* habe ich herangezogen, weil es unmittelbar unser Thema betrifft. Es läßt sich ohne weiteres auf die Zeitlichkeit der Erfahrung anwenden. Es betrifft und unterscheidet zwei Modi der Zeitlichkeit, nämlich einerseits eine geregelte Folge, andererseits eine solche, die keiner Regel unterliegt. Objektivität besteht in der Fähigkeit, diese Unterscheidung in aller Erfahrung durchzuhalten. Es spielt keine große Rolle, ob Kants drei *Analogien* der Beharrlichkeit, der

Kausalität und der Wechselwirkung wirklich ein durchgehendes Merkmal der begrifflichen Struktur der Erfahrung bezeichnen. Denn es steht keineswegs fest, daß sie in ihrer detaillierten Ausarbeitung eine Bedingtheit angeben, der jeder Sprechende unvermeidlich unterworfen ist, wenn er sich in einer für sich und jeden anderen Sprechenden verstehbaren Weise der Ausdrücke Erfahrung und Objekt bedienen will. Ihrem Grundtenor nach aber, so wie wir ihn aus der verwickelten Argumentation der zweiten *Analogie* herausgeschält haben, dürfte es – wie P. F. Strawson in *The Bounds of Sense* vorschlägt – sehr wohl möglich sein, die Kantsche Theorie der *Prinzipien* allen Analysen des Begriffsschemas unserer Erfahrung zugrunde zu legen.

Aber das ist noch nicht alles. Unser Erfahrungs- und Objektivitätsbegriff im strengen Sinne setzt nicht nur eine Verkettung, einen (kausalen oder nichtkausalen) Zusammenhang voraus; dieser Zusammenhang muß auch so beschaffen sein, daß die Erfahrung *eine* Erfahrung ist, damit sie zu meiner Erfahrung wird. Das ist der Sinn der *Transzendentalen Deduktion*: kein Zusammenhang ohne Einheit; keine Einheit ohne Selbstbewußtsein. Anders ausgedrückt: eine geordnete Erfahrung ist eine solche, die *einem* Bewußtsein zugeschrieben werden kann, und zwar so, daß jeder sie als *seine* Erfahrung bezeichnen kann.

Es ist unwichtig, daß Kant hier eine gefährliche Hypostasierung vornahm – oder nahelegte – indem er ein zugrundeliegendes und dauerndes *Ich* einführt, das fähig ist, unsere Vorstellungen zu begleiten. Das Wesentliche an seiner Darstellung ist die Feststellung, daß der Zusammenhang der Erfahrung eines noch höheren Prinzips bedarf, als es das Begriffsnetz das diesen Zusammenhang reguliert, darstellt, daß es also notwendig ist, die Erfahrung dem zuzurechnen, dessen Erfahrung sie ist, und zwar als eine nicht nur geordnete, sondern auch einheitliche Erfahrung.

In der Gegenüberstellung zu den Bedingungen der *objektiven* Erfahrung ist es – wie ich bereits sagte – möglich, ein erstes Verständnis für die Beschaffenheit der *geschichtlichen* Erfahrung zu erreichen. Genauer: man kann durch eine interne Kritik der Kantschen Darlegung die Bedingungen der geschichtlichen Erfahrung herausarbeiten. Kant macht die Geordnetheit der Erfahrung letzten Endes von ihrer Einheitlichkeit und diese wiederum von dem *Ich denke* abhängig, das alle meine Vorstellungen begleiten kann. Interpretiert man diese höchste Bedingung als die Bedingung, daß ich – so potentiell wie man will – die Erfahrung als eine geordnete und einheitliche mir selbst zurechnen kann, dann kommt es darauf an, diese Möglichkeit des *Sich-selbst-Zurechnens* näher zu untersuchen.

Die hermeneutische Reflexion, die sich als Kritik der *Kritik* versteht, problematisiert speziell das Bedürfnis nach Zusammenhang und Einheitlichkeit. Sie macht es zum Problem, indem sie die *geschichtliche* Bedingtheit dessen sichtbar macht, was in Kants Kritik zwar nicht wörtlich, aber dem Sinn nach, als das *Sich-selbst-Zurechnen* der Erfahrung bezeichnet wird. Die auf das Kantsche *Ich denke* angewandte Kritik der Kritik zeigt, daß die Zurechnung der Erfahrung zu einem selbst kein uranfänglicher, souveräner Akt ist, der sein Erfahrungsfeld konstituiert, sondern, daß ihr stets eine *Zugehörigkeit* zu gerade dem vorausgeht, was das Bewußtsein sich entgegensetzen möchte, indem es die geordnete Abfolge des Objekts von der ordnungslosen Abfolge meiner Vorstellungen in ihrem freien Spiel unterscheidet.

Diese Zugehörigkeit läßt sich ohne spürbaren Schaden vernachlässigen bei der Konstitution des *physischen* Gegenstandes. Galiläis und Newtons Wissenschaft entstand in einem entschiedenen Bruch zwischen der physischen Welt und der Welt der Wahrnehmung. Indem sie so die Bindung des physischen Objekts an den Bereich der Wahrnehmung zerriß, hat die mathematisch gewordene Naturwissenschaft dieses physische Objekt erst wahrhaft konstituiert. Das Objekt ist nun wirklich das, was ich mir *gegenüberstellen*, d. h. dem subjektiven Verlauf meiner Erfahrung entgegensetzen kann. Und dennoch läßt sich selbst innerhalb der naturwissenschaftlichen Weltsicht nicht ausklammern, daß ich mir nur insofern, als ich in Situationen geworfen bin, die ich mir nicht ausgesucht habe und in denen ich *affiziert* werde von Dingen, die ich rezipiere, ohne sie zu schaffen, vornehmen kann, mich in diesen Situationen zu orientieren, meine ureigensten Möglichkeiten in sie zu projizieren. Das allereinfachste »verstehen« ist nichts anderes, als dieser Vorgang des Bestimmens, – wie« dieses oder »wie« jenes mich affi-

ziert: kurz, das zu denken, was ich aufnehme. Dem Begriffsnetz der Erfahrung, das eine analytische Untersuchung zutage fördern kann, liegt also eine sehr viel einfachere und ursprünglichere Beziehung zwischen rezipieren und determinieren zugrunde, die ihrerseits von einer Ontologie der Endlichkeit abhängt. Die analytische Untersuchung findet statt auf dem Niveau des Prinzips der Bedeutung, ohne das wir keinen verstehbaren Gebrauch von den Begriffen Erfahrung und Objekt machen können. Die hermeneutische Reflexion sucht nach den Hintergründen dieses Bedeutungsprinzips, das an sich nur die Regel darstellt, der die Sprecher der normalen Sprache unterworfen sind. Sie möchte hinter dieser Regel die zugleich endliche und transzendente Lage eines Wesens sichtbar machen, das dasjenige bestimmen möchte, durch das es ursprünglich in seiner rezeptiven Fähigkeit affiziert wird. Das ist die uranfängliche Zugehörigkeit, die durch die Entgegensetzung zwischen subjektiver und objektiver Abfolge, die die Erfahrung konstituiert, nicht aufgehoben wird.

Diese Zugehörigkeit, die durch die physische Erfahrung nicht aufzuheben ist, kann noch weniger geleugnet oder negiert werden durch die *geschichtliche* Erfahrung. Denn der geschichtliche Gegenstand kann nicht vollständig vor mich hingestellt werden, so wie das beim Gegenstand meiner zeitlichen Vorstellungen möglich ist. Ihm eignet eine Zeitlichkeit, die der meinen nicht fremd ist. Meine Zeitlichkeit ist uranfänglich gepaart (Husserl) mit der Zeitlichkeit des anderen, die ich erfasse, insofern auch er Subjekt ist, so wie ich, Subjekt auf dieselbe Weise, wie auch ich Subjekt bin. Diese Paarung hat zur Folge, daß der Ablauf meines Bewußtseinsstroms begleitet, gleichsam kontrapunktiert wird vom Bewußtseinsstrom meiner Zeitgenossen. Diese Begleitung eines Stromes durch einen anderen scheint etwas radikal anderes zu bedeuten, als die Begleitung meiner Vorstellungen durch das »Ich denke«, selbst wenn es aufgefaßt wird im Sinne von »ich kann mir meine Vorstellungen zurechnen«. Es handelt sich um die Begleitung eines *ich kann* durch ein anderes *ich kann*, das dem meinen in der Fähigkeit, sich seine Erfahrungen zuzurechnen, entspricht. Aber das ist nicht alles. Die Fremdheit der geschichtlichen Realität läßt sich auch in die der Intersubjektivität nicht einfügen. Die Zeitlichkeit der geschichtlichen Realität besteht darin, daß die Begleitung eines Zeitstroms durch einen anderen als eine Gleichzeitigkeitsrelation erscheint, die ihrerseits nichts anderes ist als ein Querschnitt durch einen umfassenden Strom, der außer der Koexistenz auch die Abfolge enthält. Das, was die geschichtliche Zeitlichkeit umfaßt, läßt sich bezeichnen als die dreifache Beziehung meiner persönlichen Geschichte zu der meiner Zeitgenossen, meiner Vorgänger und meiner Nachfolger (Alfred Schütz). Dies ist die »große« Zeitlichkeit, zu der meine Zeitlichkeit *gehört*, und es scheint, daß man diese Zugehörigkeit nicht mehr dem Kantschen Kriterium der Unterscheidung zwischen der ordnungslosen und der regelhaft erfolgenden Abfolge unterstellen kann. Das physische Objekt läßt sich noch konstituieren durch diese Unterscheidung und diese Gegenüberstellung von subjektiver Modalität der unregelmäßigen Folge und objektiver Modalität der geordneten Aufeinanderfolge; das geschichtliche Objekt indessen fordert eine andere Konstitutionsweise, in einer Vielheit von Zeitfeldern, die ihrerseits in Gleichzeitigkeits-, Vorgängigkeits- und Nachfolgebeziehungen stehen, innerhalb eines umfassenden Zeitfeldes, das die Geschichte selbst ist. Das ist das Rätsel, durch das sich die Geschichte dem »einschränkenden Rahmen«, in dessen Begriffsnetz wir uns das, was wir die Erfahrung und die Gegenstände der Erfahrung nennen, für uns selbst verständlich machen, entzieht.

Fallen wir, wenn wir die Bedingungen der Objektivität verlassen, in die Irrationalität? Keineswegs. Indem wir das Geschichtliche dem Natürlichen entreißen, eröffnen wir uns vielmehr die *Rationalität* in der geschichtlichen Erfahrung. Die Erfahrung der Zugehörigkeit ist keineswegs unverständlich, sondern sogar die Voraussetzung für das, was wir verstehen, selbst in der Alltagssprache, wenn wir über die Vergangenheit als das was uns innerhalb von Traditionen überliefert wird, reden. Diese Überlieferung ist der Rahmen, innerhalb dessen wir – so wie im Augenblick – von unseren Vorgängern und Nachfolgern reden. Man kann diese Verstehbarkeit des geschichtlichen Feldes nicht zurückführen auf die des Laufes der Dinge, d. h. auf jene gebieterische Ordnung, die uns im Beispiel von Kants *Zweiter Analogie* dazu zwingt, das Schiff wahrzunehmen, das den Fluß hinunterfährt. Natürlich ist das, was dem Menschen

widerfährt, in den Lauf der Dinge eingewoben. Das Schiff fährt den Fluß hinunter, und wir mit ihm. Aber genauso, wie es legitim ist, die geordnete und objektive Folge, die wir zu Recht den Lauf der Dinge nennen, allein durch das als regelhafte Folge verstandene Kausalitätsgesetz zu artikulieren, genauso verlangt die Überlieferung der Tradition, die uns an unsere Vorgänger und selbst an unsere Zeitgenossen bindet, nach einer Artikulation durch absolut spezifische Kategorien: etwa dem Ingangsetzen der Ereignisse durch Menschen, die ihre Urheber sind, der Selbstinterpretation dieser Handlungen durch ihre Urheber nach Motiven, der Beeinflussung des einen handelnden Menschen durch einen anderen, der seinerseits über den Sinn der Handlung des ersteren reflektiert, der Regulierung der Pläne durch Normen und der Normen durch Institutionen, der Begründung und Festigung dieser Institutionen durch Deklarationen, der Weiterführung, Durchbrechung oder Wiederaufnahme dieser überlieferten Inhalte usw. Kurz, die *geschichtliche Überlieferung* verlangt nach einem anderen geistigen Ansatz als die *geregelte Folge*.

Prinzipiell liegt der Grund für den Unterschied zwischen den beiden Formen darin, daß es sich letzten Endes um den meinen *ähnliche* Zeitströme handelt, die sich innerhalb der großen Zeitlichkeit der Geschichte bilden. Wenn man hier die *Analogie* als transzendentes Prinzip für das Verhältnis jedes Zeitstromes zu jedem anderen Zeitstrom hereinbringen kann, so soll damit nicht – in einem falschempirischen Sinn – irgendein Analogieschluß eingeführt werden, durch den wir auf die Existenz der mit uns, vor uns oder nach uns Lebenden schließen würden. Der Analogieschluß ist illusionär und hat in der Konstitution menschlicher Erfahrung nichts zu suchen. Die hier gemeinte Analogie ist ein transzendentes *Prinzip*, keine empirische Denkmethode. Dieses Prinzip besagt, daß die anderen, alle anderen, vor mir, mit und nach mir, ich sind so wie ich, sich nämlich, *so wie* ich, ihre Erfahrung zuschreiben können. Die Funktion der Analogie als eines transzendentalen Prinzips besteht darin, daß sie die Gleichheit des Sinnes von *ich* – insofern die anderen *auch* Iche sind – in allen Dimensionen des großen Zeitfeldes festhält. Genau wie ich können, konnten und werden die vor mir, mit mir und nach mir Lebenden »ich« sagen und sich ihre Erfahrung zurechnen können.

II. Objektivierung und Entfremdung

Im zweiten Teil soll die notwendige Entfremdung der die geschichtliche Erfahrung bei ihrem Zustandekommen wesensmäßig unterliegt und die so das Böse und das Übel in ihrer geschichtlichen Form ermöglicht, untersucht werden. Ich möchte vor allem zeigen, daß diese unvermeidliche Entfremdung, obwohl sie die Vorbedingung für die Fehlbarkeit der geschichtlichen Erfahrung darstellt, an sich nichts Schlechtes ist. Indem wir uns eine Erfahrung, die anderartig ist als die Erfahrung der Dinge, für uns selbst und für die anderen objektiv machen, stecken wir den Bereich der Verdinglichung ab, ohne daß indessen Objektivierung und Entfremdung (Verdinglichung) dasselbe wären. Das ist der Grund, weshalb der zweite Teil meiner Ausführungen ein Plädoyer für die Objektivierung sein wird, gegen alle irrationalistischen Versuchungen, wonach schon die Objektivierung das Übel sei.

Es gibt, so scheint mir, ein Prinzip der Veräußerlichung, der Objektivierung – wie man es auch nennen will – das der *Vermittlung*, die durch die überlieferten Traditionen unsere Verbindung zur Vergangenheit bildet, selbst inhärent.

Dieses Prinzip wollen wir nun Schritt für Schritt aufdecken.

1) Zeitliche Distanz und Distanzierung

Dieses Veräußerlichungsprinzip offenbart sich uns konkret zunächst als zeitliche Distanz. Wir sind von den vor uns Lebenden zeitlich getrennt. Daraus folgt, daß die Geschichte ein Wissen durch »Spuren« ist, und daß die Vergangenheit uns nur zugänglich wird durch die Zeichen, die Schriftzeugnisse, die Dokumente, die Archive, die Denkmäler aller Art, die für die Ge-

schichtwissenschaft die Rolle von »Fakten« spielen. Eben weil diese »Fakten« in gewissem Sinn »beobachtbar« sind, kann die Geschichte, soweit möglich, nach einem Verständnisschema, das dem der experimentellen Wissenschaften verwandt ist, Beobachtung und Erklärung zusammenfügen. Marc Blochs *Plaidoyer pour l'Histoire* bezeugt ganz klar diesen Zusammenhang zwischen Beobachtung und Erklärung in der Geschichtswissenschaft.

Aber mit dem Hinweis auf die zeitliche Distanz ist es nicht getan. Es bleibt immer noch der Einwand, daß die Pervertierung des geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Rückgang auf äußere Merkmale beginne. Der erste Fehler wäre demnach die Veräußerlichung selbst der Erinnerung in solchen Merkmalen. Wenn Platon im Phaidros die Schrift ablehnt, so richtet sich das auch gegen die geschichtliche Objektivierung, und zwar genau insofern, als zwei Arten von Gedächtnis einander gegenübergestellt werden, ein »innerliches«, wie es der wahren Erinnerung entspricht, und ein »äußerliches«, das von den Zeichen und Spuren abhängt. Zudem muß diese Argumentation, die sich auf den Unterschied zwischen innerlichem Erinnern und äußerlichem Gedächtnis stützt, Geschichte und Schrift gleichermaßen treffen, insofern nämlich, als die Geschichte ein besonders klarer Fall von Gedächtnis durch Spuren ist. Platons leidenschaftlicher Angriff auf die Veräußerlichung durch Zeichen und sein feuriges Eintreten für ein Erinnern ohne äußere Vermittlung verbieten uns ein simples Sichverstecken hinter dem Faktum der zeitlichen Distanz. Das ist der Grund, weshalb ich hier ein Distanzierungsprinzip einführe, das weniger simple Distanz als Distanzierung ist.

Führt man die Distanzierung als ein Prinzip ein, so versucht man zu zeigen, daß die der Geschichtlichkeit zugrundeliegende Erfahrung der Zugehörigkeit selbst so etwas wie eine Veräußerlichung voraussetzt, wenn sie sich selber erfassen, artikulieren und begreifen will.

Von einem anderen Standpunkt aus als ich hat Francois Dagognet das in *Ecriture et iconographie* versucht. Er geht von dem von Platon selbst festgestellten Zusammenhang zwischen Schrift und Bild aus, und entwickelt, indem er mit der Idee der Ikonizität arbeitet, eine allgemeine Theorie über den Inhalt von Bildern, die in direktem Gegensatz steht zu der Platonschen, die das Bild zum Schatten macht, nämlich ihm einen Status verminderter Realität zuschreibt. Er zeigt, daß die Ikone – sowohl in der Schrift wie in der Malerei und in allem Aufgezeichneten, wodurch das Denken die Welt darstellt und beschreibt – nicht eine Verminderung, sondern einen Zuwachs an Realität bewirkt. Dies gelingt ihm durch unterschiedliche Strategien, deren Gemeinsames darin besteht, daß sie die Erfahrung abkürzen, indem sie sie durch eine geringe Zahl gut unterschiedener Zeichen erfassen, um sie mittels der durch die Präzision des Zeichensystems gewonnenen kombinatorischen Möglichkeiten zu erweitern. Dagognet stellt diesem Zuwachseffekt die durch Verwischen und Abmildern der Kontraste, Unterschiede und Gegensätze zustande kommende Abnutzung bei der gewöhnlichen Sehweise gegenüber. Das graphische Bild arbeitet so der Art Entropie entgegen, der die gewöhnliche Wahrnehmung unterliegt. Es ist also gerade die Veräußerlichung in die Zeichen, die jene Erfahrung unserer Erfahrung ermöglicht.

Ganz entsprechend möchte ich sagen, daß unsere Geschichtswahrnehmung ebenfalls intensiviert und erweitert wird durch die Veräußerlichung, die das Aufbewahren in einer Spur, einer Niederschrift bedeutet. Die einfach erlittene zeitliche Distanz ist von geringem Gewicht im Vergleich zu der Distanzierung, die sich aus dieser Niederschrift ergibt. Wiederum teilen die Objektivierung der geschichtlichen Erfahrung und die der Schrift dasselbe Schicksal, sowohl im Guten, wie im Schlechten. Tatsächlich ergibt die Distanzierung der geschichtlichen Erfahrung sich im Wesentlichen dann, wenn diese Erfahrung Schrift geworden ist. Daß die Geschichtswissenschaft eine mit Spuren arbeitende Wissenschaft ist, daß sie mit einer »externen« Kritik der Archivadokumente beginnt, das resultiert daraus, daß die geschichtliche Erfahrung selber sich veräußerlicht, sich niederschreiben läßt, sich in ihren Archiven perpetuiert.

Dieser Zusammenhang zwischen Objektivierung der geschichtlichen Realität und Veräußerlichung in der Schrift ist für die Hermeneutik von entscheidender Bedeutung. Selbst wenn man mit Dilthey einräumt, daß das Verstehen letzten Endes auf der Fähigkeit, sich in eine fremde seelische Erfahrung einzufühlen beruht, selbst dann stellt dieses Verstehen nur dann ein hermeneutisches Problem, wenn es durch geschriebene Zeichen oder durch jede Art von

Zeichen, die schriftähnlich sind und eine Inschrift im weiten Sinne des Wortes bilden, vermittelt ist. Dann darf das Verstehen sich Deutung, nämlich Exegese des Textes, nennen. Als Text bietet die Geschichte sich dar, und zwar nicht nur für das Verstehen, sondern auch für die Deutung. Das Verstehen zwischen den vor uns Lebenden, und größtenteils auch zwischen unseren Zeitgenossen und uns wird durch so etwas wie einen Text vermittelt. Und diese Vermittlung ist es, die der zeitlichen Distanz ihren wahren Sinn verleiht. Es geht nicht um den meßbaren Abstand, der uns von der Vergangenheit trennt. Denn dieser Abstand ist eher Ort und Gelegenheit einer textualen oder quasi-textualen Vermittlung. Die Größe des Abstandes ist so wenig wesentlich, daß die gleiche Art von Vermittlung zwischen uns und unsere Zeitgenossen eintreten kann, wie man an der Rolle sieht, die in der Kommunikation zwischen Menschen die Lektüre geschriebener Botschaften – Briefe, Zeitungen, Media aller Arten – spielt, deren Verfasser noch leben.

2) Objektivierung und Methode.

Man muß also vom rohen Faktum der Distanz zurückgehen zur Distanzierung, die die Veräußerlichung durch Niederschrift darstellt, wenn man das Prinzip der Distanzierung überhaupt wahrnehmen und erfassen will.

Aber dieses Zurückgehen auf die Niederschrift genügt noch nicht, will man herausfinden, inwieweit die Distanzierung der Zugehörigkeit inhärent ist. Vor jeder tatsächlichen Niederschrift steckt in der Erfahrung bereits eine Fähigkeit, niedergeschrieben zu werden, die die Schrift erst möglich macht. Als Dilthey untersucht, was vor jeder sich auf Zeichen richtenden Deutung das Verstehen selbst möglich macht, stellt er fest, daß die Veräußerlichung in Zeichen die allererste Voraussetzung für das Verstehen anderer ist. Und eben weil diese Zeichen und die Erfahrung, die sie ausdrücken, in einem gewissen Zusammenhang stehen, eine innere Form haben, bieten sie sich dem Verständnis dar. Das heißt, daß die Objektivierung so ursprünglich und tiefgehend ist wie nur möglich. Sie fängt an, sobald das Leben nicht bloß gelebt wird, sondern sich selbst versteht und durch seinen Zusammenhang sich auch ändern verständlich macht. Er ist der Grund dafür, daß man über das Leben reden und schreiben kann.

Diltheys radikale Analyse wird bestätigt durch eine Reflexion über die Bedingungen für die Möglichkeit der Schrift in der Rede, d. h. in einer Struktur, die dem Auseinandertreten in mündliche und schriftliche Rede vorausgeht. Wenn die Schrift möglich ist, so deshalb, weil die Rede bereits eine eigene Form der Veräußerlichung darstellt, die das Einschreiben in eine materielle Grundlage, ein äußeres Medium, in Zeichen und Archive gestattet. Sagen ist ein Akt, der sich veräußerlicht in einer Aussage, die man, nach Freges Ausspruch, auf eine Mauer schreiben kann. Das *Sagen* geht über sich hinaus im *Gesagten*. Das *Gesagte* hat als solches Sinn und behält ihn, wenn das *Sagen* verschwunden ist. Wir haben das alle in Hegels *Phänomenologie des Geistes* gelesen, in dem Kapitel, wo von der Dialektik der Erfahrung und der Sprache die Rede ist. Ich sage: es wird hell. Wenn es aber aufgehört hat, hell zu werden, bleibt das, was in meinem Sagen gemeint und bedeutet war, als Gesagtes erhalten. Deshalb kann man es niederschreiben. Um niedergeschrieben werden zu können, muß die Erfahrung erst einmal sagbar sein. Diese verbale Artikulation liegt dem, was wir mit Dilthey den Zusammenhang der Erfahrung in ihrer inneren Form nannten, als sprachliches Element zugrunde. Die Erfahrung ist sagbar, weil redefähig, und ihre Redefähigkeit wiederum verleiht ihr auch die Fähigkeit, niedergeschrieben zu werden.

Es ist diese spontane Distanzierung, die die Geschichtswissenschaft in einem überlegten und *methodischen* Distanzierungsakt wiederaufnimmt.

Methodisch ist dieser Akt im gleichen Sinne wie Descartes' Zweifel es war. Im Anschluß an das, was wir oben über die Übermittlung einer Tradition sagten, können wir nun feststellen, daß eine Tradition dann übermittlungswürdig ist, wenn wir uns nicht darauf beschränken, in ihr zu leben, sondern beginnen, sie in objektiver Distanz zu betrachten, selbst wenn diese Distanzierung eines Tages in eine Wiederholung aufgehen wird, die in jedem Fall auf einer ande-

ren Ebene liegt, als die anfängliche Naivität. Dieser methodische Zweifel ist zuweilen die Fortführung eines skeptischen und nicht überlegten Zweifels, den das Bewußtsein durchaus als wahrhafte Zerrissenheit erleben kann. Hegel bezeichnet in dem berühmten Kapitel der *Phänomenologie*, das *Der Geist* überschrieben ist, eben diese Krise der Tradition als Entfremdung. Die Bildung wird hier gleichgesetzt mit dem Schmerz, sich seiner Vergangenheit, so wie sie durch die Tradition im Stadium des bloßen Herkommens geprägt wurde, zu entfremden. Das ist der Preis, der zu zahlen ist, wenn die Substanz des Brauchtumhaften zum Subjekt werden soll.

Der methodische Zweifel ist die selbe Art von Zweifel, aber in überlegter Form. Die Geburt der Geschichte scheint mit einer solchen Arbeit des Negativen, einem solchen Entfremdungsschmerz zusammenzuhängen. Die Beziehung zur Vergangenheit wird nun zum Problem. Warum der Krieg? fragt der griechische Geschichtsschreiber. Warum vor allem dieser Krieg, den die Hellenen unter sich ausgetragen haben und der ihren Traum vom Panhellenismus zerstörte? Es ist leicht zu erkennen, daß der Wissensdrang, der sich so desjenigen, der die Frage stellt, bemächtigt, zwangsläufig die ganze Fragestellung in eine Richtung lenken muß, wie sie bei der physischen Naturerklärung bereits eingeschlagen wurde. Sucht man nach dem *Aition* des Krieges, so fragt man wie in der Physik, wo man bereits nach der »Ursache« – oder den »Ursachen« – der Bewegung sucht.

Damit wird eine Brücke geschlagen zwischen der Wahrheit der Zugehörigkeit zur Geschichte und der Methode der Geschichtswissenschaft. Die erstere bedingt die zweite und zwar in dem Maße, wie der skeptische Zweifel als methodischer Zweifel aufgenommen und auf eine möglicherweise in der Angst geborene Frage eine objektive Antwort gesucht wird.

Der methodische Geist kann sich nun alles dessen bemächtigen, was im geschichtlichen Zusammenhang selbst sich zur Objektivierung und Niederschrift darbietet. Geschichte wird nun wahrhaft zum Text menschlichen Handelns.

III. Von der Objektivierung zur Entfremdung

Ausgehend von dieser zweifachen Grundlage, nämlich der ursprünglichen Konstitution geschichtlicher Erfahrung und ihrer notwendigen Objektivierung, möchte ich jetzt zu einem Verständnis des keineswegs eindeutigen Verhältnisses zwischen Objektivierung und Entfremdung kommen.

Objektivierung enthält die Möglichkeit von Entfremdung in derselben Weise, wie Fehlbarkeit Vorbedingung des Fehlens ist. Der Sprung in die Entfremdung aber bleibt ein unauslotbares Geheimnis. Will darum die phänomenologische Analyse zur Wurzel der Entfremdung vordringen, so bleibt ihr nur der Weg über einige Symptome dieser Entfremdung. Von diesen Symptomen werden wir hier vor allem diejenigen herausarbeiten können, die in Beziehung stehen zum geschichtlichen Zusammenhang, insbesondere zur Übermittlung der Tradition, also die grundsätzlichen Kommunikationsverzerrungen, die den geschichtlichen Zusammenhang so verdinglichen, daß er wie die regelhafte Abfolge der Dinge aussieht.

Zweifellos gibt es selbst schon innerhalb des Bereiches der Zeitlichkeit noch zahlreiche weitere Entfremdungssymptome. Indem wir aber von der intersubjektiven Struktur der Geschichtlichkeit und nicht von der rein innerlichen Erfahrung der Zeitlichkeit ausgingen, haben wir der Untersuchung die Richtung auf jene Gestalten des Übels gegeben, die dieselbe intersubjektive Beschaffenheit aufweisen, wie der Zusammenhang, den sie affizieren. Kann sein, daß wir damit die Untersuchung der Entfremdung auf einen kleineren Bereich *eingeschränkt* haben. Andererseits aber hat diese Fokalisierung auf die eigentlich »geschichtlichen« Formen des Übels der Entfremdung zwangsläufig eine dieser Konzentration entsprechende Intensivierung der Sicht zur Folge. Nun sind die grundsätzlichen Kommunikationsverzerrungen Symptome eines Entfremdungsübels, das nicht nur die *Formen* der intersubjektiven Konstitution betrifft, sondern auch deren *Wurzel*, nämlich *Interesse* und *Kompetenz*, die der Konstitution geschichtlicher Erfahrung zugrundeliegen.

Die Reflexion über die Entfremdung bringt auch den Zusammenhang zutage zwischen einerseits der Form der Konstitution und andererseits dem Interesse, das ihr als Motiv zugrundeliegt, und der Kompetenz, die die Regel für ihr Zustandekommen gibt.

Der Begriff *Interesse*, den ich hier einführe, stammt von Kant. Während aber Kant das Interesse der Vernunft in der Ethik dem Interesse der Vernunft in der theoretischen Erkenntnis gegenüberstellt, macht die intersubjektive Beschaffenheit der geschichtlichen Erfahrung ein Interesse an der Kommunikation sichtbar, das praktiziert wird noch bevor es ethisch ist. Versuchen wir dieses Interesse in aller Reinheit und zunächst in vollem Umfang zu erfassen. Das Interesse an der Kommunikation muß so aufgefaßt werden, daß der Begriff weit genug ist, um sowohl das Wiederaufleben aus der Vergangenheit übernommener Traditionen, wie das auf die Zukunft sich richtende Interesse an der Befreiung einzuschließen. Die Diskussion, die Gadamer und Habermas einander gegenüberstellte, gehört also nicht hierher. Das Interesse an der Kommunikation ist nicht zwangsläufig rückwärtsgerichtet und bedarf darum keiner vorwärtsgewandten Ergänzung. Einerseits ist tatsächlich nicht einzusehen, woraus das Interesse an der Befreiung seine Kraft ziehen sollte, wenn sich die Stimme der menschlichen Freiheit nicht aus dem Grunde unserer ältesten Traditionen – der jüdischen und der griechischen – erhebe; wenn diese Stimme nicht die des *Exodus* und zugleich die der griechischen Polis und des stoischen Menschen wäre. Auf der anderen Seite läßt sich nicht vorstellen, in welche Richtung die Rekapitulation unserer Traditionen unsere Zukunftspläne lenken sollte, wenn der Protest gegen die Verdinglichung nicht zugleich die Seele unserer Erinnerung wäre. Utopie und Eingedenken ließen sich nicht auseinanderreißen, ohne zugrunde zu gehen. Ich werde also auf den Streit, von dem ich oben sprach, nicht mehr zurückkommen.

Man kann das Interesse an der Kommunikation praktisch nennen, im Gegensatz zum Interesse an der Erkenntnis, d. h. an Zusammenhang und Einheit der Erfahrung. Doch darf Praxis nicht gleichgesetzt werden mit Ethik, wenn man nicht in die alte neukantianische Dichotomie zwischen Werturteilen und Tatsachurteilen zurückfallen will. Es handelt sich um ein praktisches Interesse in dem Sinn, daß man es – im Anschluß an Chomskys Unterscheidung zwischen Kompetenz und Performanz – als Interesse für eine »Kompetenz« bezeichnen kann. Eben diese Kompetenz ist das, was verdinglicht werden kann, und, sobald es verdinglicht wurde, so aussieht, wie der einfache objektive Zusammenhang, den wir als Lauf der Dinge bezeichnen. Der Sinn dieser Kompetenz läßt sich auf zwei verschiedene Arten ausdrücken. Zunächst einmal können wir, indem wir uns auf den oben besprochenen Begriff der großen Zeitlichkeit oder der umfassenden geschichtlichen Zeitlichkeit beziehen, sagen, diese Kompetenz bestehe darin, daß wir unseren Zugang zu den mit uns, vor uns und selbst nach uns Lebenden in dem Maße »offen« halten, wie wir durch die Form des Todes, unter der wir leben, unsere Zukunftspläne, unsere Normen und unsere Institutionen jeder späteren Wiederaufnahme entziehen können. Uns in dieser Weise offen zu halten, bedeutet, uns der Wirkung der Geschichte auszusetzen. Das ist, wie man erkennen wird, Gadammers »wirkungsgeschichtliches Bewußtsein«, neuinterpretiert unter dem Gesichtspunkt der »Kompetenz«. Das der Geschichte ausgesetzte Bewußtsein ist zu gleicher Zeit Bewußtsein, affiziert zu werden, Absicht, sich affizieren zu lassen, Kompetenz, affiziert zu bleiben. Eine zweite Möglichkeit, den Sinn dieser Kompetenz auszudrücken, ergibt sich aus dem eben Gesagten: ist die Analogie des Ich das Transzendente, das den geschichtlichen Zusammenhang vom Zusammenhang der Dinge unterscheidet, dann ist die Kompetenz, für die wir uns historisch interessiert haben, die unermüdlige Fähigkeit, den Unterschied zwischen den beiden Arten des Zusammenhangs wahrzunehmen, d. h. entgegen allem Anschein die Analogie des *ego* nicht allein in den engen Beziehungen von Freundschaft und Liebe, sondern ebenso in den weitgespannten Beziehungen zu den mit uns, vor uns und nach uns Lebenden zu erfassen.

Auf dieser Grundlage läßt die Entfremdung, ich will sagen der Ort ihres Sichtbarwerdens, sich einordnen. Die Entfremdung ist unter anderem die Zerstörung jenes Interesse an der Kommunikation und jener Kompetenz für die Kommunikation durch die *grundsätzlichen Verzerrungen*, die spezifisch und selektiv den Zusammenhang zwischen Arbeit, Macht und Rede beeinträchtigen. Dann kommt es zu dem, was ich oben beschrieben habe, daß nämlich die ge-

schichtliche Erfahrung *so aussieht*, wie der *Lauf der Dinge*, und man folglich von nicht nur *objektivierten* sondern *verdinglichten* Beziehungen sprechen kann. Dann scheint die Geschichte nach einer rein kausalen Erklärung zu verlangen, wie sie verdinglichten Beziehungen ja in der Tat ansteht. Wir aber fassen die Bedingungen für diesen trügerischen Eindruck so auf, daß wir sie bereits als Ergebnis der Verdinglichung sehen, durch die die geschichtliche Realität ihren ursprünglichen Status verlor. Daß die zwischenmenschlichen Beziehungen im Laufe der Geschichte tatsächlich in großem Ausmaß so sehr verdinglicht wurden, daß der Gang der Geschichte sich nicht mehr vom Lauf der Dinge unterscheidet, das beschreibt gerade nicht die ursprüngliche Beschaffenheit, sondern eben das Unglück der Geschichte. Zeugnis dafür ist die Utopie, die nicht müde wird, die *Phantasie* auf einen Geschichtszustand, der der Verdinglichung entrissen wäre, hinzulenken. Diese Phantasie wäre bloße Illusion, wenn sie nicht auf Möglichkeiten hinzeigte, die in der ursprünglichen Beschaffenheit des geschichtlichen Zusammenhangs wirklich enthalten waren, d. h. auf Möglichkeiten, die der tatsächliche Geschichtsverlauf in gewisser Weise petrifiziert hat.

Also ist es die Phantasie, die als Funktion des *Möglichen* unter der Herrschaft der Entfremdung die Objektivierung von der Entfremdung unterscheidet, indem sie die geschichtliche Erfahrung auf ihre Grundlage in der Intersubjektivität zurückführt.

Aus dem Französischen übersetzt von Günter Memmert.