

AXEL HUTTER

Narrative Ontologie

Mohr Siebeck

Narrative Ontologie



Axel Hutter

Narrative Ontologie

Mohr Siebeck

Axel Hutter, geboren 1961; Studium der Philosophie, Germanistik, Musikwissenschaft und Medizin; 1993 Promotion, 2002 Habilitation; 1998–2006 Wiss. Mitarbeiter am Philosophischen Institut der Ruhr-Universität Bochum und am dortigen Hegel-Archiv; seit 2006 Ordinarius für Philosophie an der Universität München.

e-ISBN PDF 978-3-16-155520-6
ISBN 978-3-16-155397-4

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, das heißt also ihr ewiges Fortleben auch nach dem Tode, ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, daß ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige?

Wittgenstein

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung widmet sich in kritischer Absicht den drei Ideen, die seit jeher zum Kernbestand des philosophischen Nachdenkens gehört haben: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Denn der innere Zusammenhang dieser Begriffe ist unserem Denken verloren gegangen, weil es die beiden letzten kaum noch beachtet und den ersten (gleichsam als Kompensation) so inflationär gebraucht, daß er ebenso nichtssagend geworden ist wie die zwei anderen.

Die kritische Absicht zielt deshalb darauf ab, die Philosophie an ihre eigene Aufgabe zu erinnern. Die Philosophie wird nämlich ihrem eigenen Begriff nur gerecht, wenn sie sich als eine Weise der menschlichen Selbsterkenntnis versteht, die sich in den drei genannten Ideen artikuliert.

Für die kritische Auseinandersetzung mit den Leitideen der Selbsterkenntnis wählt sich das Buch als Bündnisgenossen Thomas Mann, dessen Roman „Joseph und seine Brüder“ mehr über Freiheit, Gott und Unsterblichkeit zu sagen weiß als die akademische Philosophie der Gegenwart. Die Untersuchung setzt sich somit zwischen alle Stühle, so daß jeder, der sie in die Hand nimmt, unschwer feststellen kann, was sie *nicht* ist. Der Fachphilosoph, der eine schulgerechte Abhandlung zur Ontologie erwartet, wird monieren, daß sie über weite Strecken vom Joseph-Roman Thomas Manns handelt. Der Germanist, der eine wissenschaftliche Abhandlung zu Thomas Mann erwartet, wird bemängeln, daß sie über weite Strecken spekulative, ja metaphysische Gedanken verfolgt.

Aus dem genannten Grund wird ganz bewußt auf eine explizite Auseinandersetzung mit der sogenannten „Sekundärliteratur“ verzichtet.¹ Denn die philosophische Untersuchung will nicht über Thomas Mann sprechen, sondern über das, worüber er selbst auf narrative Weise spricht: über den Gedanken, es sei die Bedeutung der menschlichen Freiheit, im *Gleichnis* zu leben.

Dieser Gedanke ist nicht leicht zu verstehen, weil sein Verständnis die begründete Einsicht erfordert, ob er wahr ist oder nicht. Diese Einsicht kann aber nur im Rahmen einer philosophischen Untersuchung gewonnen werden.

¹ Eine Auswahl von einschlägigen Titeln findet sich im Anhang des Buches.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Die Kunst der Selbsterkenntnis	3
<i>Selbsterkenntnis – Die Unfaßbarkeit des Ich – Wer spricht? – Narrativer Sinn – Sinn und Sein – Das Projekt einer narrativen Ontologie – Die Wahrheit der Kunst – Thomas Mann als Vorbild – Das Rätsel des Menschen – Freiheit – Selbstsein als Charakter</i>	

Erster Teil: Die Geschichten Jakobs

1. Die Mehrdeutigkeit des Ich	43
<i>Das Leitmotiv – Die Urszene – Lesarten – Die Unruhe des Segens – Identität von Form und Inhalt – Narrative Dezentrierung des Ich – Geprägte Urbilder – Isaaks „Blindheit“ – Selbstsein als Selbstverstehen</i>	
2. Welttheater	61
<i>Das Denkmodell des Schauspielers – Die Welt als Bühne – Geschichte – Sinn des Lebens? – Der Autor als Erzähler und Leser – Sinn als Glück oder Glück als Sinn – Gedankenverbindung – Kain und Abel – Die Rolle des Menschen – Die Würde der Allgemeinheit – Die Menschheit in jeder Person</i>	
3. Narrative Ironie	83
<i>Täuschung und Enttäuschung – Lea – Tag und Nacht – Widersinn – Jakobs vier Täuschungen – Das verweigerte Opfer – Die Dialektik geistiger Erbschaft – Hoffnung – Josephs Gabe – Die Gnade der letzten Täuschung</i>	

Zweiter Teil: Zeit und Sinn

4. Der Brunnen der Vergangenheit	113
<i>Ontologie des Egoismus – Selbstachtung – Höllenfahrt – Wanderschaft – Der Abgrund der Zeit – Die Verzweiflung des Zeitvertreibs – Memento mori – Verheißung und Erwartung – Die nicht bezifferbare Zeit – Das Fest der Erzählung</i>	

5. Wie Abraham Gott entdeckte	137
<i>Womit ist der Anfang zu machen? – Das Abenteuer der Selbsterkenntnis – Ebenbildlichkeit – Selbst- und Gotteserkenntnis – Der Mut zum Monotheismus – Nicht das Gute, sondern das Ganze – Geschichte Gottes? – Vorbild und Nachfolge – Theologie des Erzählens</i>	
6. Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?	165
<i>Obere Ränge – Menschliche Vernunft und Sprache – Das Böse – Zur Ökonomie der Moral – Die erzählbare Welt des Geschehens – Wer erzählt? – Der Roman der Seele – Sehr ernste Scherze – Lob der Vergänglichkeit</i>	

Dritter Teil: Die Geschichten Josephs

7. Zukunft	199
<i>Selbstliebe – Sprachwitz – Die Zweideutigkeit der Begabung – Wissen der Zukunft? – Unterwegssein – Sympathie – Gewißheit des Todes – Der Träumer von Träumen – Die Katastrophe</i>	
8. Das sterbende Korn	219
<i>Das Orakel – Das Gleichnis vom sterbenden Korn – Josephs Erwachen – Mitleid – Der Scheincharakter der Individualität – Die Wahrheit des Scheins – Am leeren Grab – Das andere Gleichnis – Geschichte im Werden</i>	
9. Nur ein Gleichnis	249
<i>Joseph in Ägypten – Geschichtliche Aufmerksamkeit – Das Labansreich – Huij und Tuij – Ägypten als Sinnbild – Die Sphinx – Traumdeutung – Pharao – Buchstabe und Geist des Verstehens – Gottesdeutung – Geschichtliche Wahrheit – Spiel und Anspiel</i>	

Schluß

Vergegenwärtigung	307
<i>Zeitdiagnose – Nihilismus als Selbstverkleinerung des Menschen – Das Erbe Abrahams</i>	
Literaturverzeichnis	317
Begriffsregister	321

Einleitung

Die Kunst der Selbsterkenntnis

*Selbsterkenntnis – Die Unfaßbarkeit des Ich – Wer spricht? –
Narrativer Sinn – Sinn und Sein – Das Projekt einer narrativen Ontologie –
Die Wahrheit der Kunst – Thomas Mann als Vorbild – Das Rätsel des
Menschen – Freiheit – Selbstsein als Charakter*

Selbsterkenntnis

„Erkenne dich selbst!“. Das Gebot des delphischen Orakels hat wie kaum ein anderes die geistige Entwicklung der Menschheit bestimmt. Freilich ist die rätselhafte Abenteuerlichkeit, zu der es auffordert, längst hinter einem nahezu undurchdringlichen Schleier von vermeintlicher Vertrautheit und Selbstverständlichkeit verschwunden, so daß das Gebot zum bloßen Bildungsgut, zur gern zitierten Formel herabsinken konnte.

Deshalb soll hier einleitend der Versuch unternommen werden, der auf Selbsterkenntnis dringenden Frage des Menschen nach sich selbst ihre ursprüngliche Radikalität und Rätselhaftigkeit wiederzugewinnen, die sie von allen anderen Erkenntnisfragen grundlegend abgrenzt. Die Selbsterkenntnis bewegt sich nämlich durchaus nicht in den geläufigen Bahnen der „normalen“ Erkenntnis, sondern bedeutet eine Form der Erkenntnis, die sich von der üblichen, im alltäglichen Umgang mit der Welt beheimateten Erkenntnis spezifisch unterscheidet.

Die rätselhafte Einzigartigkeit der menschlichen Selbsterkenntnis wird also verdeckt, wenn sie in Analogie zur vermeintlich vertrauten Erkenntnis von Gegenständen aufgefaßt – und damit schon von Grund auf mißverstanden wird. Auf den ersten Blick scheint freilich nichts dagegen zu sprechen, das „Selbst“ im Begriff „Selbsterkenntnis“ so aufzufassen, als bezeichne es einfach das Objekt der Erkenntnis. So kann sich das Erkennen auf einen Baum, ein Haus oder einen Stein richten – und in der Selbsterkenntnis scheinbar ganz entsprechend auf das Selbst. Der Ausdruck „Selbsterkenntnis“ würde so nur eine bestimmte Erkenntnis aus der Menge aller möglichen Erkenntnisse herausgreifen, indem er den Gegenstand der Erkenntnis inhaltlich näher spezifiziert.

Die Selbsterkenntnis wäre dergestalt als Erkenntnis (der Form nach) mit allen anderen Erkenntnissen des Menschen vergleichbar, die sich allesamt nur gemäß dem je unterschiedlichen Objekt der Erkenntnis (dem Inhalt nach) unterscheiden würden. Das Erkennen wäre so einem Fernrohr ähnlich, das selbst unverändert und auf immer gleiche Weise als Mittel dient, unterschiedliche Gegenstände zu betrachten und „näher“ zu bringen. Das Erkennen eines Baumes blickt auf den Baum, das Erkennen eines Hauses auf das Haus – und das Selbsterkennen ganz entsprechend auf das Selbst.

Das Selbst, das in der Selbsterkenntnis thematisch wird, ist aber das Selbst, das *sich* in der Selbsterkenntnis *selbst* in Frage stellt. Das Selbst, das die Selbsterkenntnis zu einer einzigartigen und rätselhaften Erkenntnisweise macht, ist mithin nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Erkenntnis. Genau hierin gründet die *radikale Differenz* zwischen Fremderkenntnis und Selbsterkenntnis, deren angemessenes Verständnis die Möglichkeit einer echten Selbsterkenntnis überhaupt erst eröffnet, indem sie ihre Unvergleichbarkeit mit anderen Erkenntnissen ins Bewußtsein hebt. Denn der Baum, der erkannt werden soll, ist offenkundig nicht Subjekt dieser Erkenntnis; das Selbst, das sich in der Selbsterkenntnis selbst erkennen soll, aber sehr wohl.

Das delphische Gebot zielt deshalb auf eine ganz eigentümliche *Form* der Erkenntnis ab, die sich als Selbsterkenntnis von der üblichen Objekt- oder Fremderkenntnis spezifisch unterscheidet. Das Selbst soll sich nämlich in der Selbsterkenntnis gerade als es selbst, d. h. als Subjekt erkennen; eine Aufgabe, die von vornherein verfehlt würde, wollte sich das Subjekt nur als Objekt erkennen – und so gerade nicht *sich selbst* erkennen. Eine Erkenntnis, die das Selbst nur als ein Objekt der Erkenntnis in den Blick nimmt, kann daher vieles in Erfahrung bringen, nichts davon kann jedoch als echte Selbsterkenntnis gelten.

Erst die keineswegs selbstverständliche Differenz zwischen Fremd- und Selbsterkenntnis macht somit deutlich, warum das „Erkenne dich selbst!“ als *Imperativ* ausgesprochen wird. Denn die immanente und stets präsente Möglichkeit, sich selbst als bloßes Objekt der Erkenntnis grundsätzlich mißverstehen zu können, macht die Selbsterkenntnis überhaupt erst zu einem *normativen* Anspruch, dem der Mensch genügen, den er aber auch verfehlen kann, indem er sich selbst als Objekt unter Objekten mißversteht und so als Subjekt vergißt.

Die Selbsterkenntnis ist deshalb nicht primär durch ein bestimmtes „Was“ der Erkenntnis, sondern durch ein bestimmtes „Wie“ der Erkenntnis charakterisiert, aus dem sich dann das „Was“ (die rätselhafte Wirklichkeit des Selbst) allererst ergibt. Gegen das Gebot der Selbsterkenntnis kann der Mensch daher nicht nur durch schlichtes Nichtbefolgen, sondern ebenso dadurch verstoßen, daß er das „Wie“ der Selbsterkenntnis mit dem „Wie“ der Fremderkenntnis verwechselt und sie nicht zu unterscheiden weiß.

Diese vom delphischen Gebot geforderte Kunst der Unterscheidung wird an dem klassischen Vorbild deutlich, in dem das Streben nach Selbsterkenntnis in

der Geschichte des menschlichen Geistes Gestalt gewinnt. Denn der exemplarische Pionier, der das Abenteuer einer radikalen Unterscheidung von Selbst- und Fremderkenntnis entdeckt, ist der platonische Sokrates, der im *Phaidros* sagt: „Ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Deshalb kommt es mir lächerlich (γελοῖον) vor, solange ich hierin noch unwissend bin, an etwas anderes zu denken“ (229e-230a).

Offenkundig unterscheidet hier Sokrates sehr genau zwischen der Selbsterkenntnis, wie sie vom „delphischen Spruch“ gefordert wird, und der Erkenntnis von allem anderen, das nicht Subjekt, sondern Objekt der Erkenntnis ist. Und diese grundlegende Differenz wird als radikaler Rangunterschied verstanden: Die Selbsterkenntnis ist für Sokrates so wichtig und einzigartig, daß es „lächerlich“ wäre, sich für irgendeine Objekterkenntnis zu interessieren, solange dem Gebot, sich selbst zu erkennen, nicht Genüge getan ist (was nicht heißt, daß nicht viele Menschen einen derart „lächerlichen“ Irrtum begehen – wie Sokrates nicht müde wird, seinen Mitbürgern aufzuzeigen).

Es ist freilich bemerkenswert und für das sokratische Denken höchst charakteristisch, daß die Selbsterkenntnis einerseits als die höchste Form des Erkennens verstanden wird, daß Sokrates aber andererseits zugleich betont, diesbezüglich „unwissend“ zu sein. Im sokratischen Nichtwissen verschränken sich also auf eine nicht leicht zu verstehende Weise Maximum und Minimum, Position und Negation: Die Selbsterkenntnis ist einerseits die wichtigste, vom Menschen primär geforderte Erkenntnisform und andererseits ist Sokrates vor seinen Mitbürgern gerade durch sein eigentümliches *Nicht-Wissen* ausgezeichnet, d.h. durch das Wissen, *nicht* zu wissen, was oder wer er sei. Das sokratische Nichtwissen ist also durchaus kein Nichtwissen in Hinsicht auf irgendwelche Objekte, sondern ganz pointiert ein Nichtwissen in Hinsicht auf das Selbst. Es ist mithin Wegbereiter und ironischer Statthalter der gesuchten Selbsterkenntnis.

Die Unfaßbarkeit des Ich

Die sokratische Einsicht, daß die Selbsterkenntnis eine ganz eigentümliche Form der Erkenntnis darstellt, die sich von der üblichen Fremderkenntnis eines Objekts spezifisch unterscheidet und buchstäblich den blinden Fleck jeder Gegenstandserkenntnis ausmacht, ist freilich im weiteren Verlauf der menschlichen Denkgeschichte nie zu einer bleibenden Errungenschaft des Wissens geworden. Denn die basale Orientierung des Alltagsbewußtseins an den „greifbaren“ Dingen erwies sich als übermächtig und schob sich verdunkelnd vor den rätselhaften Ausnahmecharakter der Selbsterkenntnis, der so wieder in Vergessenheit geriet.

Genau deshalb bildet aber das delphische Gebot der Selbsterkenntnis die geheime Unruhe und Irritation des menschlichen Denkens. Und es sind die ausgezeichneten Momente in der Geistesgeschichte der Menschheit, an denen die rät-

selbste Ungegenständlichkeit des Ich in stets origineller Weise erneut entdeckt und seine *Unfaßbarkeit* auf paradoxe oder ironische Begriffe gebracht wird, die dem „ungreifbaren“ Charakter des Ich in der menschlichen Selbsterkenntnis gerecht zu werden versuchen.

Eine solche Wiederentdeckung findet sich bei David Hume. „Es gibt einige Philosophen“, so Hume, „die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser *Ich* (our *self*) nennen, jeden Augenblick aufs unmittelbarste bewußt; wir fühlten seine Existenz und seine Dauer“. Das Ich, so scheint es, ist unter den möglichen Objekten unserer Erkenntnis ein ganz besonderes Objekt. Es ist der Erkenntnisgegenstand, der uns von allen am nächsten und vertrautesten, am leichtesten faßlich und unmittelbar präsent ist: Nichts kennen wir besser als unser eigenes Selbst. Unter allen möglichen Erkenntnissen wäre die Selbsterkenntnis also diejenige, zu der niemand aufgefordert werden müßte, da sie jeder schon immer geleistet hat.

Hier setzt nun Humes Kritik ein kräftiges sokratisches Fragezeichen, das geeignet ist, das allzu gewisse Selbstbewußtsein des Menschen aus seinem dogmatischen Schlummer zu reißen: „Unglücklicherweise stehen alle diese so bestimmt auftretenden Behauptungen im Widerspruch mit eben der Erfahrung, die zu ihren Gunsten angeführt wird. Wir haben gar keine Vorstellung (*idea*) eines Ich, die jenen Erklärungen entspräche“. Jede „wirkliche Vorstellung muß durch einen Eindruck (*impression*) veranlaßt sein. Unser Ich oder die Persönlichkeit aber ist kein Eindruck“. Folglich „gibt es keine derartige Vorstellung“.¹

Das Ich, das allem Begreifen als Bedingung der Möglichkeit zu Grunde liegt, entzieht sich selbst (gerade deshalb?) dem begrifflichen Zu-griff. Es läßt sich nämlich, wie Hume beobachtet, gar kein realer Eindruck eines objektiven Gegenstandes angeben, auf den unsere Vorstellung eines Ich zurückgeführt werden könnte. Die Referenz auf einen objektiv „gegebenen“ Gegenstand, der unserer alltäglichen Erkenntnis und Sprache für gewöhnlich eine feste Grundlage verleiht, ist beim Ich also gerade *nicht* gegeben. Daraus folgt aber: Alles, was das Ich begreift, ist Objekt seiner Erkenntnis, so daß es selbst, als Subjekt der Erkenntnis, zur *Leerstelle* der Erkenntnis wird. Das delphische Projekt der Selbsterkenntnis hat deshalb diese eigentümliche „Leere“ der hier angestrebten Erkenntnis (das sokratische Nichtwissen) immer wieder neu herauszustellen.

Das erste „Ergebnis“, das sich beim Versuch der Selbsterkenntnis einstellt, ist daher eine erstaunte Verwirrung über sich selbst, die sich auch bei Hume findet: „Wenn ich mir aber den Inhalt des Abschnitts über die Identität der

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book 1, Part 4, Sect. 6, Oxford University Press 2007, 164 (*Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg: Meiner 1978/89, Bd. 1, S. 325f.).

Persönlichkeit genauer überlege, so verirre ich mich in einem derartigen Labyrinth, daß, wie ich gestehen muß, ich weder weiß, wie ich die dort ausgesprochenen Ansichten berichtigen, noch wie ich sie als in sich schlüssig erweisen soll (*that, I must confess, I neither know how to correct my former opinion, nor how to render them consistent*)“.²

Die spezifische Eigenart der Selbsterkenntnis läßt sich daher zunächst gar nicht direkt und positiv, sondern nur indirekt und negativ erläutern, und zwar durch den möglichst prägnant durchgeführten kritischen Nachweis, daß jede Erkenntnis eines Selbst oder Ich unter der Voraussetzung, es handle sich hier um ein „Objekt“ der Erkenntnis, notwendig *leer* bleiben und in ein verwirrendes Labyrinth von Widersprüchen führen muß.

Auf diese negative Weise hat auch Schopenhauer die Kritik am Dogma einer positiven Faßlichkeit des menschlichen Ich in einem besonders eindringlichen Gedankenexperiment formuliert. Wäre nämlich das Selbst ein besonderes Objekt unter den übrigen Erkenntnisobjekten, so müßten „wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach innen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich einer gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir mit Schaudern nichts als ein bestandloses Gespenst“ (I 384 Anm.).

Schopenhauer nimmt hier die vermeintliche „Selbsterkenntnis“ des Menschen am Leitfaden der Objekterkenntnis beim Wort, die das Selbst als ein besonderes Erkenntnisobjekt mißversteht und infolgedessen im „Inneren“ des Menschen nach ihm sucht. Er prüft deshalb die konkrete Zugänglichkeit eines greifbaren Selbst, das der Selbsterkenntnis jenen gegenständlichen „Halt“ (Hume: *impression*) verleihen würde, auf den sich die gewöhnliche Objekterkenntnis beruft. Dieses Gedankenexperiment führt freilich erneut zu dem kritischen Ergebnis, daß eine im Modus der Objekterkenntnis durchgeführte Selbsterkenntnis – solange sie sich nicht selbst belügt – notwendig in eine „bodenlose Leere“ führt, die der Erkenntnis negativ anzeigt, daß die geforderte Selbsterkenntnis nicht die Form der Erkenntnis eines faßlichen Gegenstandes haben kann.

Das Gebot der Selbsterkenntnis führt dergestalt in ein Labyrinth von Aporien, die das allzu naiv und unkritisch akzeptierte Paradigma der vorrangig an festen Gegenständen interessierten Alltagserkenntnis von innen heraus in Frage stellen – und so geeignet sind, das menschliche Bewußtsein aus seinem dogmatischen Schlummer der Selbstvergessenheit zu wecken, den es in den bequemen Armen der gewohnten Objekterkenntnis genießt.

² A. a. O., Appendix, 398f. (Bd. 1, S. 360).

Denn solange sich der Mensch in der Selbsterkenntnis fraglos und unkritisch am Modus der Erkenntnis faßlicher Gegenstände orientiert, steht er vor der schlechten Alternative, sich entweder selbst zu einem Objekt der Erkenntnis zu entfremden oder das eigentümlich „ungreifbare“ Ich als bloße *Illusion* zu verabschieden, da es sich nicht anschaulich vergegenständlichen läßt. Dem Menschen droht so das eigene Ich entweder zu einem faßlichen, aber fremden Gegenstand zu werden, in dem das Subjektsein des Menschen vergessen wurde, oder zu einem unfaßlichen Nichts, das im Modus der Fremderkenntnis nicht erkennbar ist – und sich deshalb zu einem „Gespenst“ verflüchtigt.

Das Ich, unser je eigenes Selbst, ist uns deshalb nicht das Nächste und Vertrauteste, sondern das Entfernteste und Fremdste. So zutreffend es also eingangs war, die Objekterkenntnis eine „Fremderkenntnis“ zu nennen, weil sie nicht uns selbst betrifft, so zutreffend ist es jetzt, die Selbsterkenntnis in einem *ganz anderen* Sinne als „fremde Erkenntnis“ zu bezeichnen, weil sie von uns eine Erkenntnisweise fordert, die uns gänzlich fern liegt und fremd ist, da uns im Alltag allein die objektive Erkenntnis von Gegenständen vertraut ist und nahe liegt.

Die eigentümliche Fremdheit der hier geforderten Erkenntnis befreit das Projekt der Selbsterkenntnis aber von dem Verdacht, nur einem engen und egoistischen „Eigeninteresse“ zu folgen. Denn das Egoistische eines allzu engen Eigeninteresses besteht gerade – wie noch zu zeigen sein wird – in der Selbsttäuschung, man sei sich selbst am nächsten und vertrautesten. Ist das Selbst aber das radikal Fremde und Unbekannte, dann ist das Bestreben, sich selbst zu verstehen, keine narzißtische Stubenhockerei, keine faule Selbstverliebtheit, sondern ein Abenteuer, das die bekannten Küsten der Gegenstandserkenntnis verläßt, um sich auf das freie Meer der Selbsterkenntnis hinauszuwagen.

Wer spricht?

Die Emanzipation der menschlichen Selbsterkenntnis vom Monopol der Gegenstandserkenntnis ist, wie die einleitenden Überlegungen bereits deutlich gemacht haben, nicht einfach „im Handstreich“ zu leisten. Das wird auch an der Unangemessenheit der bislang gebrauchten Begriffe deutlich. Denn die Rede von einem „Subjekt“, das sich von den Objekten unterscheidet und ihnen erkennend gegenübersteht, ist zumindest mißverständlich. Indem nämlich das Subjekt den Objekten *gegenübersteht*, scheint es selbst zu einem „Spezial-Objekt“ in Bezug auf die übrigen Gegenstände zu werden, so daß das Ich am Ende nur ein anderes Objekt und nicht etwas ganz anderes als ein Objekt wäre.

Es genügt also für eine gehaltvolle Selbsterkenntnis des Menschen nicht, die Eigenart des Selbst nur negativ zu bestimmen, weil das Ich dadurch droht, in einem Ungefähr zu verdämmern, dessen Unbestimmtheit dann doch wieder (aus Verlegenheit) durch gegenständliche Bestimmungen gefüllt wird, die das Ich zu

einem Objekt verfremden. Deshalb muß für das gehaltvolle Selbstverständnis des Menschen eine Konkretisierung des je eigenen Selbstseins gefunden werden, die eine bestimmte und konkrete Selbsterkenntnis ermöglicht, ohne dem Menschen dadurch das eigene Ich zum Gegenstand zu entfremden.

Die angeführte Reflexion Schopenhauers enthält hierfür einen wichtigen Fingerzeig. Denn er erwähnt – gleichsam en passant – die *Sprache* als die Grenze, auf die der Versuch des Menschen, sich selbst faßlich zu werden, am Ende stößt: Wir „finden uns gleich einer gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere *eine Stimme spricht*, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist“. Die Frage der menschlichen Selbsterkenntnis nimmt so die bestimmtere, weil auf das konkrete Urphänomen der Sprache bezogene Form an: „Was oder wer spricht eigentlich, wenn eine Stimme in mir spricht?“.

Diese Wendung der Aufmerksamkeit macht freilich nur explizit, was in den bisherigen Überlegungen implizit bereits am Werk gewesen ist: Die Sprache. In dem bislang wie selbstverständlich verwendeten Wort „Ich“ kommt nämlich das basale und unhintergehbare Selbstbewußtsein des Menschen *sprachlich* zum Ausdruck, ein Selbst oder Subjekt zu sein. Das Selbstbewußtsein des Menschen artikuliert sich in einem *Ich-Sagen*, bei dem das Wort „Ich“ eine sprachliche Konkretisierung des Ich leistet, ohne es dadurch sofort zum Gegenstand zu verfremden. Denn der Ausdruck „Ich“ bezeichnet hier, wie zu zeigen sein wird, kein gegenständliches Sein, kein Objekt. Deshalb lautet die Frage bestimmter: „Wer spricht eigentlich, wenn *ich* spreche?“.

Die Wendung zur Sprache macht es erforderlich, die bislang in eher erkenntnistheoretischen Begriffen erörterte *Doppeldeutigkeit* des Ich (als Objekt und Subjekt der Erkenntnis) in ebenso prägnanter Weise als *sprachliche* Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Ich“ aufzuweisen. Mit anderen Worten: Wenn es zutrifft, daß die Sprache der menschlichen Selbsterkenntnis ein ausgezeichnetes Medium bietet, in dem sie sich konkret zu artikulieren vermag, dann muß sich die bislang erarbeitete Unterscheidung zwischen Fremd- und Selbsterkenntnis *sprachphilosophisch* als konkrete Unterscheidung zwischen einem Objekt- und Subjektgebrauch des Wortes „Ich“ bestimmen lassen. Die fundamentale Differenz zwischen den Objekten der Erkenntnis einerseits und dem Subjekt der Erkenntnis andererseits würde dadurch *in der Sprache* einen Anhalt gewinnen und so den weiteren Überlegungen eine Basis bieten.

Den gesuchten Unterschied zwischen einem Objekt- und Subjektgebrauch des Wortes „Ich“ hat Wittgenstein in exemplarischer Weise deutlich gemacht: „Es gibt zwei Gebräuche des Wortes ‚ich‘ (oder ‚mein‘), die ich ‚Objektgebrauch‘ und ‚Subjektgebrauch‘ nennen könnte. Hier sind Beispiele von der ersten Art: ‚Mein Arm ist gebrochen‘, ‚Ich bin zehn Zentimeter gewachsen‘, ‚Ich habe eine Beule auf meiner Stirn‘“. Und „hier Beispiele von der zweiten Art: ‚*Ich* sehe so-und-so‘ [...], ‚*Ich* denke, daß es regnen wird‘, ‚*Ich* habe Zahnschmerzen““ (V 106).

Wittgensteins Unterscheidung wirkt vielleicht auf den ersten Blick harmlos. Sie gewinnt jedoch an Schärfe, wenn man sich zur Verdeutlichung des Objektgebrauchs von „Ich“ folgende Situation vergegenwärtigt: Mir werden Photos von Personen gezeigt und ich nenne den jeweiligen Namen, sobald ich die Person erkannt habe: „Das ist P. M.“, „Das ist K. S.“. In dieser Reihe kann ich dann auch sagen: „Das bin ja ich!“. Bemerkenswert ist hieran nun, daß ich mich dabei stets auch *irren* kann: „Das bin ja ich! – Ach nein, es ist K. S., der mir auf dem Photo täuschend ähnlich sieht“.

Von diesem grundsätzlich irrumsanfälligen *Objektgebrauch* von „Ich“ unterscheidet sich der *Subjektgebrauch* von „Ich“ nun sehr präzise dadurch, daß die gegenüber Objekten stets vorhandene Irrtumsmöglichkeit prinzipiell ausgeschlossen ist. Denn es geht beim Subjektgebrauch von „Ich“ in dem Satz *Ich habe Zahnschmerzen* nicht, so Wittgenstein, „um das Problem, eine Person zu erkennen“. Denn die „Frage *Bist du sicher, daß, du es bist, der Schmerzen hat?*“ wäre unsinnig. Wenn nun in diesem Fall ein Irrtum unmöglich ist, dann deswegen, weil der Zug, den wir als einen Irrtum, einen ‚schlechten Zug‘, ansehen würden, überhaupt kein Zug in dem Spiel wäre“ – in jenem einzigartigen Sprachspiel nämlich, in dem „Ich“ nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinne gebraucht wird (V 107).

Wittgenstein wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß das gewöhnliche Sprechen den *starken* Unterschied zwischen Objekt- und Subjektgebrauch verschleiert, weil es vorrangig auf *schwache*, d. h. „objektive“ Unterschiede innerhalb der Gegenstandswelt ausgerichtet ist. Deshalb gilt es für Wittgenstein eigens festzuhalten: „Der Unterschied zwischen den Sätzen ‚Ich habe Schmerzen‘ und ‚Er hat Schmerzen‘ ist nicht der Unterschied zwischen den Sätzen ‚L. W. hat Schmerzen‘ und ‚Schmidt hat Schmerzen‘“ (V 109). Der Unterschied zwischen „L. W.“ und „Schmidt“ bezeichnet einen objektivierbaren Unterschied (analog dem Unterschied zwischen zwei verschiedenen Steinen oder Photos), während der Unterschied zwischen „Ich“ und „L. W.“ den *ungleich radikaleren* Unterschied zwischen Selbst- und Fremderkenntnis im Medium der Sprache kenntlich macht.

Den auf den ersten Blick vielleicht verblüffenden Sachverhalt faßt Wittgenstein in zwei Sätzen zusammen: Das „Wort ‚ich‘ bedeutet nicht dasselbe wie ‚L. W.‘, selbst wenn ich L. W. bin“. Das „bedeutet jedoch nicht, daß ‚L. W.‘ und ‚ich‘ zwei verschiedene Dinge bedeuten“ (V 107). Der erste Satz macht noch einmal den *starken* Unterschied zwischen dem Subjekt- und Objektgebrauch von „Ich“ deutlich, indem er betont, daß die Bedeutung von „Ich“ im Subjektgebrauch nicht verwechselt werden darf mit der Bedeutung eines Namens, der sich identifizierend auf das Ich im objektiven Sinne bezieht. Deshalb warnt der zweite Satz davor, die *starke* Differenz zwischen dem, was die rätselhafte Bedeutung von „Ich“ im Subjektgebrauch sprachlich kenntlich macht, und dem, was sich objektiv erkennen und identifizieren läßt, als *schwachen* Unterschied

zwischen verschiedenen Dingen oder Gegenständen der Erkenntnis mißzuverstehen.

Diesen Fehler begeht die verbreitete Meinung, das je eigene Ich sei dem Menschen das nächste und bekannteste Objekt der Erkenntnis. Denn sie verwechselt einen relativen Unterschied innerhalb der Welt der Objekte mit dem absoluten Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, zwischen „Ich“ und „L. W.“. Daß ich mich im Subjektgebrauch von „Ich“ nicht irren kann, ist nicht einer wunderbaren Fähigkeit zuzuschreiben, im Spiel der Objektivierung nie einen falschen Zug machen zu können, sondern als das rätselhafte Phänomen zu begreifen, daß kein falscher Zug gemacht werden kann, weil der Subjektgebrauch von „Ich“ am Spiel der Objekterkenntnis gar nicht teilnimmt.

Das Ich des Menschen als Subjekt der Erkenntnis ist deshalb nicht einfach ein anderer Gegenstand der Erkenntnis, sondern erfordert eine völlig andere *Form* der Erkenntnis: Selbsterkenntnis. Das Ich ist nicht zu erkennen wie ein Baum oder ein Stein, aber auch nicht wie ein psychologischer Zustand. Die maßgebliche Bedeutung Wittgensteins für das aktuelle Denken beruht daher nicht zuletzt darauf, daß er die sokratische Idee der Philosophie als Selbsterkenntnis auf originelle Weise im Medium der Sprachanalyse für die Gegenwart erneuert hat.

Das übliche Sprachverständnis neigt freilich dazu, die rätselhafte *Eigenart* des Ich und der Selbsterkenntnis zu übersehen, weil sich in der Sprache unzählige Unterscheidungen leicht artikulieren lassen (weiß oder schwarz, gerade oder ungerade, er oder sie) und deshalb die ungleich schwierigere Unterscheidung zwischen schwachen und starken Unterscheidungen übersehen wird, die selbst eine starke Unterscheidung ist. Gleichwohl läßt sich der Umstand, daß die Sprache bestimmte Unterscheidungen zu verwischen droht, ebenfalls – wie Wittgenstein zeigt – in der Sprache ausdrücken, auch wenn es einer spezifischen Anstrengung bedarf, diese Kritik, die *mit der Sprache gegen die Sprache denkt*, angemessen zu artikulieren und zu verstehen.

Allerdings bleibt Wittgensteins Sprachkritik am Ende dem vorrangig *negativen* Charakter des sokratischen Nichtwissens treu: „Der Kern unseres Satzes, daß das, was Schmerzen hat oder sieht oder denkt, geistiger Natur ist, besteht lediglich darin, daß das Wort ‚ich‘ [...] keinen bestimmten Körper bezeichnet, denn wir können ‚ich‘ nicht durch die Beschreibung eines Körpers ersetzen“ (V 116). Damit stellt sich aber die Frage: Wie ist die Wahrheit dieser negativen Einsicht anzuerkennen und zugleich über sie hinaus zu gelangen? Denn die Einsicht in die Unfaßbarkeit des Ich ist zwar der unverzichtbare *Anfang* jeder echten menschlichen Selbsterkenntnis, kann aber aus den bereits angedeuteten Gründen nicht schon das *Ganze* einer konkreten und gehaltvollen Selbsterkenntnis darstellen.

Narrativer Sinn

Die vom delphischen Gebot der Selbsterkenntnis erzeugte Unruhe entspringt aus der Antinomie einer doppelten Unmöglichkeit: der Unmöglichkeit, das menschliche Ich „positiv“ wie einen Gegenstand zu bestimmen, und der Unmöglichkeit, sich bei einer rein negativen Bestimmung des Ich zu beruhigen. Die zweite Unmöglichkeit darf freilich nicht dazu verleiten, die kritische Einsicht in die grundsätzliche „Unfaßbarkeit“ des Ich von Sokrates bis Wittgenstein einfach zu ignorieren und zur Seite zu schieben. Vielmehr muß diese Einsicht in der Selbsterkenntnis des Menschen stets präsent bleiben, so daß ihre Aufgabe des näheren darin besteht, eine Ausdrucks- und Darstellungsform zu finden, die der Nichtdarstellbarkeit des Ich *angemessen* ist, d.h. eine Form der konkreten Selbstthematisierung zu üben, in der sich die radikale Ungegenständlichkeit des Selbst in bestimmter Weise zu artikulieren vermag.

Hierfür kann an die zuletzt erläuterte Einsicht angeschlossen werden, daß es eine eigentümliche *Verwiesenheit des Ich und der Sprache aufeinander* gibt. Es ist zwar richtig, daß die überwiegend gegenständliche Ausrichtung unseres alltäglichen Sprachverständnisses dazu führt, daß der Sinn des Wortes „Ich“ allzu umstandslos in Analogie zum Sinn von Wörtern wie „Stein“ oder „Haus“ aufgefaßt wird; es ist aber möglich, durch eine kritische Anstrengung des Nachdenkens darauf aufmerksam zu werden, daß der Sinn des Ausdrucks „Ich“ einen Doppelaspekt aufweist, der im oberflächlichen Sprachverständnis übersehen wird. Die Sprache verfügt also über eine alternative Sinndimension, die sich *nicht* als Referenz auf einen Gegenstand verstehen läßt und die gerade deshalb zu einer konkreten Ausdrucks- und Darstellungsform der Selbsterkenntnis werden kann.

Diese alternative Sinndimension der Sprache, so der Leitgedanke der folgenden Untersuchung, kann aber sehr präzise und ganz nüchtern im Hinblick auf den *Gesamtsinn* eines Textes (im Unterschied zum Einzelsinn der isolierten Wörter) vergegenwärtigt werden. Die Folgerung für die Selbsterkenntnis des Menschen lautet dann ganz entsprechend, daß die Selbsterkenntnis nicht eine isolierte Wirklichkeit, sondern den eigentümlichen Gesamtsinn oder Sinnzusammenhang der menschlichen Existenz thematisiert: nicht punktuelle Ereignisse, sondern das *Ganze einer Lebensgeschichte*. Der eigentümliche Sinnzusammenhang einer Lebensgeschichte kann nämlich nicht als ein rein gegenwärtiger „Gegenstand“ fixiert werden, sondern kann nur in der epischen Ausdehnung der Zeit *erzählt* und in dieser genuin narrativen Form *verstanden* werden.

Das menschliche Streben nach Selbsterkenntnis ist deshalb konkret als basales Bestreben zu begreifen, sich selbst, d.h. den Sinn der je eigenen Lebensgeschichte, in der sich das Selbst zeitlich artikuliert, so zu verstehen, wie wir eine Erzählung verstehen, in der sich ein narrativer Sinn entfaltet. Der Umstand, daß

dieses Selbstverstehen von uns *gesucht* wird, macht allerdings zugleich unmißverständlich deutlich, daß der Mensch sich in seiner Lebensgeschichte zunächst einmal *nicht* versteht. Am Anfang jeder menschlichen Selbsterkenntnis steht also seit Sokrates das redliche Eingeständnis, daß wir uns selbst *nicht* kennen, d. h. daß wir den Sinn der je eigenen Lebensgeschichte *nicht* verstehen.

Doch wer sich eingesteht, sich selbst in der je eigenen Lebensgeschichte nicht zu verstehen, muß zumindest eine Ahnung, einen Vorbegriff davon haben, was es hieße, sich selbst zu verstehen. Denn andernfalls würde das Nicht-Verstehen dem Unverständigen nicht als Mangel auffallen und die Unruhe der Selbsterkenntnis nicht erwachen können. Diesen wichtigen Vorbegriff des gesuchten Selbstverstehens, gleichsam die „Vorschule“ der verstehenden Selbsterkenntnis, stellt für den Menschen aber die *Sprache* dar: Wer sich selbst im Ganzen seiner Lebensgeschichte zu verstehen sucht, hat sein Verstehenwollen am Verständnis narrativer Sinnzusammenhänge geschult. Narrativer Sinn läßt sich aber ebenso wenig wie die Lebensgeschichte eines Menschen in einem einfachen, instantanen Zugriff verstehen, sondern nur vermittelt einer geduldigen Aufmerksamkeit auf den genuin zeitlich organisierten Zusammenhang der Erzählung.

Was heißt es aber, den narrativen Sinn einer Erzählung oder einer Geschichte zu verstehen? Wie ist das narrative Verstehen selbst zu verstehen? Die Fragen machen deutlich, daß das Verstehen von sprachlichem Sinn keinesfalls so „einfach“ und selbstverständlich ist wie es auf den ersten Blick und im gewohnten Kontext einer eingespielten Verständigung erscheinen mag. Vielmehr gilt auch hier, daß hinter dem Schleier von vermeintlicher Vertrautheit und Selbstverständlichkeit eine rätselhafte Abenteuerlichkeit zu entdecken ist. Der Kunst der Selbsterkenntnis entspricht mithin sehr genau eine Kunst des Verstehens. Denn die eigentümliche Wahlverwandtschaft von Selbsterkenntnis und Verstehen rührt daher, daß das Verstehen eines komplexen narrativen Sinnzusammenhangs und das in der Selbsterkenntnis gesuchte Verstehen des eigenen Lebens darin übereinkommen, auf etwas gerichtet zu sein, das sich nur *in der Zeit* artikulieren kann.

Die übliche Erklärung, ein Wort zu verstehen, bedeute, auf den Gegenstand verweisen zu können, auf den sich das Wort bezieht, ist daher für die gesuchte Kunst des Verstehens wenig hilfreich.³ Denn worauf bezieht sich der Sinnzusammenhang eines komplexen Textes, da er offenkundig mehr und anderes bedeutet als die Summe seiner Einzelwörter? Für den konkreten Sinnzusammenhang ist es nämlich wichtig, wie die Wörter im Satz und die Sätze im Text *zeitlich* aufeinander folgen. Diese eigentümliche Sinndimension der Sprache, die sich in der zeitlichen Organisation ihrer Teile artikuliert, kann aber mit gutem

³ Bei genauerem Hinsehen ist die Erklärung auch bei Einzelwörtern nicht immer hilfreich. Mag es auf den ersten Blick einleuchten, die Bedeutung des Wortes „Baum“ durch den Hinweis auf einen Baum zu erläutern, so stößt dieses Vorgehen bei Wörtern wie „Zeit“ oder „oder“ bereits auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

Grund die *narrative* Sinndimension der Sprache genannt werden, weil die Erzählung gleichsam die Urgestalt eines sprachlichen Sinnzusammenhangs darstellt, in der es für den Sinn, den es zu verstehen gilt, neben und unabhängig von den punktuellen Einzelheiten in erster Linie auf die zeitliche Komposition und Abfolge der Einzelheiten ankommt.⁴

Dasselbe gilt nun aber auch von der Lebensgeschichte eines Menschen. Denn es ist nur ein Aspekt unseres Lebens, daß wir in ihm einzelne Handlungen und Ereignisse verstehen, während es ein durchaus anderer und wichtigerer Aspekt ist, den narrativen *Zusammenhang* der eigenen Lebensgeschichte zu verstehen. Deshalb ist es gerade die narrativ-geschichtliche Sinndimension des Lebens, die wir eigentlich verstehen wollen – und bei deren Verständnis wir zunächst ratlos sind, so versiert wir auch immer sein mögen, Einzelvorkommnisse unseres Lebens zu „verstehen“.

Der Umstand, daß der Sinnzusammenhang mehr und anderes bedeutet als die Summe seiner Einzelheiten, darf aber nicht dazu verleiten, Zusammenhang und Einzelnes völlig voneinander zu trennen. Denn in beiden Fällen, im Fall der Erzählung wie im Fall der Lebensgeschichte, gilt zunächst: Wir müssen erst zu buchstabieren wissen, bevor wir lesen können. Das wird unmittelbar deutlich, wenn wir die Sprache, in der ein Text (etwa ein Roman) geschrieben ist, nicht gut beherrschen. Hier kämpfen wir noch so sehr mit den sprachlichen Einzelheiten, daß wir – wie man treffend sagt – in die eigentliche Geschichte, d.h. in den übergreifenden narrativen Sinnzusammenhang nicht „hineinkommen“.

Ebenso regt sich im Menschen das sokratische Bedürfnis nach Selbsterkenntnis erst im späteren Leben, wenn ihm die einzelnen „Buchstaben“ der menschlichen Existenz hinlänglich vertraut sind, so daß die Frage nach dem übergreifenden Sinnzusammenhang erwachen kann. Allerdings läßt sich dann auch beobachten, daß das initiale Unvermögen, den Sinn der eigenen Lebensgeschichte zu verstehen, den Menschen dazu verleiten kann, den einzelnen Buchstaben eine neue, übersteigerte und verkrampfte Aufmerksamkeit zu widmen, um sich so von der beängstigenden Leere und Sinnlosigkeit des unverstandenen Lebenszusammenhangs abzulenken.

⁴ Grundsätzlich läßt sich das Urphänomen des Verstehens eines Sinnzusammenhangs an jedem anspruchsvolleren Text vergegenwärtigen, sei es ein Gedicht, ein Drama oder eine Erzählung. Die Erzählung wird hier nur deshalb vor allen anderen Sprachformen ausgezeichnet, weil sie die geschichtlich-narrative Verfassung der menschlichen Existenz am deutlichsten in die Organisation des eigenen Sprachsinns aufnimmt. Deshalb sprechen wir, wenn wir das zeitliche Ganze einer menschlichen Existenz ins Auge fassen wollen, von der *Lebensgeschichte* eines Menschen, nur in Ausnahmefällen von einem Lebensdrama, kaum aber von einem Lebensgedicht. Gleichwohl läßt sich die Kunst des Verstehens nicht nur an einer Erzählung, sondern ebenso an einem Drama, einem Gedicht oder auch einer Sonate üben. Deshalb sagt Wittgenstein: „Das Verstehen eines Satzes der Sprache ist dem Verstehen eines Themas in der Musik viel verwandter, als man etwa glaubt“ (I 440, § 527).

Das erfolgreiche Buchstabieren eines Textes, das korrekte Verständnis seiner sprachlichen Einzelteile ist also für das Verständnis notwendig, aber deshalb durchaus noch nicht mit dem eigentlichen Verständnis seines Sinnzusammenhangs gleichzusetzen. Vielmehr läßt sich sagen, daß wir eine bestimmte Episode, ein bestimmtes Detail einer Erzählung erst wirklich verstanden haben, wenn wir die Geschichte *als Ganze* verstanden haben. Deshalb ist es fraglich, ob wir ein Einzelvorkommnis unseres Lebens wirklich angemessen verstehen können, wenn wir beim Verständnis des Sinnanzuges unserer Lebensgeschichte ratlos bleiben.

Diese Ratlosigkeit charakterisiert aber die Ausgangssituation der menschlichen Selbsterkenntnis, weil wir uns selbst, d.h. unsere eigene Existenz in ihrer zeitlich-narrativen Dimension als Lebensgeschichte gerade *nicht* verstehen. Wir meinen zwar, dieses oder jenes im Leben zu verstehen; aber was es eigentlich im Kontext unserer Lebensgeschichte bedeutet – das verstehen wir nicht (so daß wir auch dieses oder jenes nicht wirklich verstehen).

Das sokratische *Nicht-Wissen* im Hinblick auf das delphische Gebot der Selbsterkenntnis läßt sich deshalb konkreter und bestimmter als *Nicht-Verstehen* im Hinblick auf die eigentümliche Sinndimension der je eigenen Lebensgeschichte fassen. So wie die Kunst der Selbsterkenntnis auf ein anfängliches Nichtwissen des Menschen, was oder wer er sei, antwortet, so reagiert die Kunst des Erzählens auf die anfängliche Ratlosigkeit des Menschen, wie die Geschichte seines Lebens zu verstehen sei.

Was in der Selbsterkenntnis verstanden werden soll, ist deshalb in gewisser Hinsicht das Verstehen selbst. Denn im Verstehen manifestiert sich in exemplarischer Weise die nicht-objektivierbare Seinsform des Subjekts. Subjektsein bedeutet Verstehenkönnen und – vielleicht noch grundlegender – Verstehenwollen. Selbsterkenntnis ist deshalb ein Verstehen des Verstehens. Wer sich selbst erkennen will, will nicht nur die je eigene Existenz in der Zeit verstehen, sondern ebenso das rätselhafte Vermögen des Verstehens selbst, das die Selbsterkenntnis anleitet und das fragende Subjekt überhaupt erst zu einem Subjekt oder Ich macht.

Sinn und Sein

Dem hier verfolgten Grundgedanken, das Verstehen von narrativem Sinn als systematischen Leitfaden für die Aufklärung der menschlichen Selbsterkenntnis aufzufassen, steht allerdings das Vorurteil entgegen, daß eine Orientierung am Urphänomen des Sinnverstehens für die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht nur entbehrlich, sondern sogar irreführend sei.

Denn der entscheidende Unterschied zwischen der Realität und einer fiktiven Erzählung scheint gerade darin zu bestehen, daß es allein für die Fiktion kennzeichnend ist, sinnvoll sein zu müssen. Fiktive Zusammenhänge gäbe es

nämlich gar nicht, wären sie nicht sinnvoll. Im scharfen Kontrast hierzu scheint die faktische Realität (also auch die je eigene Lebenswirklichkeit) gerade dadurch gekennzeichnet zu sein, daß sie *keinen* Sinn hat. Fiktion muß Sinn machen, Realität gerade nicht – das ist für das übliche Seinsverständnis der fundamentale Unterschied.

Wenn man sagt: „Das ist zu schön, um wahr zu sein“, dann meint man häufig: Das ist zu sinnvoll, um real zu sein. Nehmen wir an der Wirklichkeit eine Absicht, einen erkennbaren Sinn wahr, dann rührt sich in uns sofort der Argwohn, es handle sich gar nicht um die „objektive“ Wirklichkeit, sondern bloß um eine „subjektive“ Inszenierung. Man fühlt die Absicht und ist verstimmt: Aufgrund des nachvollziehbaren Sinns neigt man zu dem Argwohn, es handle sich nicht um solides, d. h. sinnloses Sein, sondern um seinslosen Sinn, d. h. um eine bloß fiktive Vorstellung. Denn die Realität *ist* eben das Sinnlose, das Sinnlose *ist* die Realität.

Wird dergestalt das Sein mit dem Sinnlosen identifiziert, bleibt freilich die Frage zu beantworten, wie es überhaupt zu der *Irritation des Sinns* kommen kann. Denn wenn das Wirkliche in seinem Wirklichsein sinnlos ist, dann stellt sich offenkundig das Problem, wie unter dieser Voraussetzung die irritierende Illusion des Sinns überhaupt möglich ist. Wie kommt der Schein des Sinns in das für sich genommen sinnlose Sein?

Die Antwort lautet für gewöhnlich: *Es ist der Mensch*. Wir sind es also selbst, die in die solide, objektive, d. h. durch und durch sinnfreie Wirklichkeit des Seins den Schein des Sinns hineinbringen, sei es als psychische Projektion, sei es als soziale Konstruktion, sei es auf anderen Wegen; in jedem Fall ist es das höchst zweifelhafte Privileg des Menschen, den Anschein des Sinns in die Wirklichkeit zu bringen und zugleich der einsame Konsument des eigenen Produkts, genannt „Sinn“, zu sein. Denn das objektive Sein der Wirklichkeit ist ja dadurch definiert, daß es vom Sinn strikt geschieden und ihm gegenüber vollkommen gleichgültig ist. Ein derart sinnloses Sein kann allenfalls erkannt, nicht aber – wie der Sinn einer Erzählung – verstanden werden.

Die beiden Dimensionen der menschlichen Existenz, Sein und Sinn, werden dergestalt dualistisch auseinandergerissen. Die eine Hälfte bildet die Grundlage einer vom Anspruch des Verstehens entlasteten Seinserkenntnis, die andere Hälfte bildet hingegen die Grundlage einer vom Anspruch der Wahrheit entlasteten Produktion von illusionären Sinnangeboten. Denn ein vom Menschen in die sinnlose Welt projizierter Sinn kann am Ende nicht mehr sein als ein ohnmächtiger Trost oder gar eine ideologische Verschleierung der unheilbaren Verzweiflung, die eine Ontologie des sinnlosen Seins für den im Verstehen auf Sinn ausgerichteten Menschen notwendig bereit hält.

Der Mensch muß sich im Rahmen einer Ontologie des sinnlosen Seins als unbegreiflicher Fremdling inmitten einer ihm gegenüber radikal gleichgültigen Wirklichkeit erscheinen. Denn der Sinn, auf den der Mensch verstehend – hö-

rend wie sprechend – bezogen ist, mag des näheren als moralisches Postulat, als existentielle Selbstbehauptung, als soziales Konstrukt oder als Zug in den Spielen der Sprache begriffen werden – stets bildet er aufs Ganze gesehen eine völlig unbegreifliche und deshalb illusionäre Ausnahme in einer Wirklichkeit, die gegenüber der menschlichen Sinnkompetenz gleichgültig ist und sie zu einer rein innermenschlichen Angelegenheit herabsetzt.

Eine solche Ausnahme von der Regel des sinnlosen Seins ist aber selbst sinnlos. Der Mensch muß daher seine eigene Existenz als einen absurden Zufall auffassen, so daß sein Anspruch auf ein umfassendes Welt- und Selbstverständnis zum resignierten Versuch zusammenschrumpft, sich in der sinn- und belanglosen Welt möglichst erfolgreich und bequem einzurichten. Freilich drückt der Mensch auch damit nur seine Verzweiflung aus. Denn eine Existenz, die allein auf Bequemlichkeit ausgerichtet ist, ist selbst so belanglos wie die Welt, in der sie sich einrichtet.

Bemerkenswerterweise führt eine vom Anspruch des Verstehens entlastete Wissenschaft zum selben Ergebnis. Eine solche Wissenschaft unternimmt den Versuch, dem Paradigma des sinnlosen Seins möglichst konsequent und rigoros im Erkennen zu folgen. Sie kann deshalb dem Menschen nicht einmal eine Ausnahmestellung innerhalb der Wirklichkeit zuerkennen. Denn für eine strikt „objektive“ Betrachtung ist der Mensch nur ein Objekt unter Objekten, ein sinnloser Einzelfall inmitten des sinnlosen Seins. Einem solchen Objekt kann man aber allenfalls in Form einer folkloristischen Redensart „Subjektivität“ oder eine eigene „Sinndimension“ zuschreiben, weil Subjektivität und Sinn in einer objektivistischen Ontologie des sinnlosen Seins buchstäblich keinen Platz haben und deshalb als letztlich haltlose und illusionäre Redeweisen zu entlarven sind.

Beide Halbheiten, die vom Anspruch der Wahrheit entlastete Produktion von bequemen Sinnangeboten und die vom Anspruch des Verstehens entlastete Produktion von nützlichen Erkenntnissen, sind also nur zwei Spielarten der *einen* Ontologie, die Wirklichkeit mit Sinnlosigkeit identifiziert.

Die erste Halbheit verstrickt sich in den Inkonsequenzen einer Position, die den Sinn *innerhalb* einer Ontologie der Sinnlosigkeit etablieren will, ohne die vorausgesetzte Ontologie selbst von Grund auf zu verändern. Das Pochen auf „Sinn“ nimmt hier deshalb den verschleiernnden und ideologischen Charakter eines Illusionismus an, der stets von neuem und völlig zu Recht das kritische Unternehmen einer naturalistischen Desillusionierung hervorruft.

Die zweite Halbheit spricht die Sinnlosigkeit unverblümt aus, betont ganz offen den „objektiven“ Charakter des Menschen als Objekt unter Objekten und zieht damit die einzig konsequente Schlußfolgerung aus der vorausgesetzten Ontologie. Freilich ist das konsequente Streben nach illusionsloser Wahrheit inmitten einer sinnlosen Wirklichkeit selbst sinnlos – und muß sich deshalb in letzter Konsequenz selbst zur Illusion werden, so daß die Wissenschaft am Ende auch nur (wie der Illusionismus) ein Mittel des Menschen ist, die eigene

Verzweiflung zu verdrängen und sich möglichst bequem in einer sinnlosen Welt einzurichten.

Beide Halbheiten können deshalb das Ganze der menschlichen Existenz aus prinzipiellen Gründen nicht in den Blick bekommen. Oder anders ausgedrückt: Beide Halbheiten, in die die menschliche Einheit von Sein und Sinn dualistisch zerrissen wird, lassen den Stachel und das Gebot der Selbsterkenntnis in Vergessenheit geraten. Im Rahmen einer Ontologie des sinnlosen Seins, die sich in beiden Halbheiten auf je eigene Weise durchsetzt, ist somit eine Selbsterkenntnis des Menschen im sokratischen Sinne von vornherein unmöglich.

Ein Leben, das sich im Rahmen einer Ontologie des sinnlosen Seins nicht selbst verstehen kann, ist daher ein völlig unfreies Leben. Denn die Trennung von Sinn und Sein muß mit innerer Notwendigkeit zu einer radikalen Auszehrung des menschlichen Selbstverständnisses führen. Man mag sich die ontologische Inkonsequenz, dem menschlichen Sinnverstehen inmitten des sinnlosen Seins eine „Ausnahmeregelung“ einzuräumen, noch so geschickt verbergen; man mag seinen Horizont absichtlich auf die moralische oder soziale „Welt“ beschränken, um die eisige Sinnlosigkeit des Weltganzen nicht thematisieren zu müssen; am Ende ereilt einen solchen Provinzialismus des Sinns doch die Konsequenz eines Denkens, das die Frage nach dem Sinn im Ganzen des Seins nicht länger ignorieren will. Echte Selbsterkenntnis ist deshalb nur möglich, wenn es gelingt, *Sein und Sinn als in sich differenzierte Einheit aufzufassen*, damit der Mensch sich selbst als *seiend-sinnendes Doppelwesen* entdecken und verstehen kann.

Das Projekt einer narrativen Ontologie

Die Verzweiflung eines menschlichen Welt- und Selbstverständnisses, das die Spaltung von Sinn und Sein als Konsequenz einer Ontologie des sinnlosen Seins unkritisch akzeptiert, ist in der Geschichte der Philosophie immer wieder ins Bewußtsein gehoben worden. Bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche findet diese Kritik in eindringlichen, sich gegenseitig überbietenden Wendungen ihren klassischen Ausdruck.

Kant schildert mit nüchterner Präzision die Grundzüge einer Welt, die gegenüber dem Sinnanspruch des Menschen vollkommen gleichgültig ist und ihn zu einem Wesen macht, „das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen“. Denn trotz seiner eigentümlichen Würde wird der Mensch „durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Tieren der Erde unterworfen“, bis „ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren“ (V 452).

Das wird von Schopenhauer zu der Formulierung radikalisiert: „Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwa ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher noch wohin“ (II 11). Und Nietzsche setzt hinzu: „Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. – So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt“ (III 309).

Kant, Schopenhauer und Nietzsche kommen also ungeachtet aller Differenzen, die ihr jeweiliges Denken voneinander unterscheidet, in dem bedeutenden Grundzug überein, daß sie es offenkundig ablehnen, den Blick vom Ganzen des Seins abzuwenden, um die Freiheit und den Sinn der menschlichen Existenz in der „Ausnahme“ einer abgelegenen ontologischen Provinz anzusiedeln. Sie kritisieren also mit klarem Bewußtsein und in polemischer Absicht die Inkonsistenz einer Strategie, die den Anspruch der menschlichen Würde und des freien Sinnverstehens retten will, ohne die Herrschaft einer Ontologie der Sinnlosigkeit brechen zu wollen. Statt dessen betonen sie auf je eigene Weise die radikale Sinn- und Zwecklosigkeit, die dem herrschenden Seinsverständnis innewohnt und die „mißliche Lage“, in die sich ein denkender Mensch, der sich nicht selbst von vornherein belügen will, hineingestellt sieht, um das Bewußtsein aus dem dogmatischen Schlummer seiner faulen Kompromisse und bequemen Inkonsistenzen aufzuwecken.

Kant konfrontiert den Anspruch des Menschen, „Endzweck der Schöpfung zu sein“, mit dem als Natur verstandenen Seinsganzen (dem Kosmos), so daß die Erde zu „einem bloßen Punkt im Weltall“ wird und die Wirklichkeit als solche zu einem „weiten Grab“, das alles Leben verschlingt, zu einem „Schlund des zwecklosen Chaos“, in dem jeder Sinn- und Vernunftanspruch untergeht. Allerdings wird diese radikale Infragestellung und Desillusionierung des menschlichen Anspruchs auf Freiheit, auf Sinn und Würde nicht im Ton einer skeptischen Resignation vorgetragen, die sich im Unabänderlichen möglichst bequem einzurichten sucht. Vielmehr ist das gesamte Denken Kants durch den *kritischen Protest gegen eine Ontologie der Sinnlosigkeit* geprägt, den er selbst eine *Revolution der Denkart* nennt.

Schopenhauer schließt sich ausdrücklich an Kant an, wenn er sagt: „Ich lasse ganz und gar *Kants* Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei“, und „füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit Kant das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken,