

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Hamacher, Werner  
**Entferntes Verstehen**

Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan

© Suhrkamp Verlag  
edition suhrkamp 2026  
978-3-518-12026-2

edition suhrkamp 2026

## *Aesthetica*

Herausgegeben von Karl Heinz Bohrer

»Verstehen will verstanden sein.« Das vorliegende Buch handelt von den Bedingungen und den Möglichkeiten des Verstehens als einem in und mit der Sprache sich vollziehenden Prozeß.

Da das Verstehen sich immer auf ein Unverstandenes bezieht – andernfalls wäre es nicht Verstehen, sondern Wissen –, gilt, so Hamacher: »Verstanden wird etwas allein in seiner Unverständlichkeit.« Diese Unverständlichkeit begleitet das Verstehen nicht bloß als unvermeidliches Übel, das unter idealen Kommunikationsbedingungen wie von selbst verschwindet, sondern gerade sie ist es, die das Verstehen überhaupt erst zuläßt, seine Möglichkeit eröffnet und sie als Möglichkeit bewahrt. Wenn verstanden wird, dann aus dem Abstand zum Verstehen. Diesen Vorgang nennt Werner Hamacher, nach einer Formulierung von Paul Celan: »Entferntes Verstehen«.

Werner Hamacher ist Professor für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Werner Hamacher  
Entferntes Verstehen

*Studien zu Philosophie und Literatur  
von Kant bis Celan*

Suhrkamp

edition suhrkamp 2026

Erste Auflage 1998

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1998

Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags  
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,  
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,  
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Satzcentrum, Lahnau

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12026-2

2. Auflage 2011

## Inhalt

Prämissen Zur Einleitung .....	7
Das Versprechen der Auslegung Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche ...	49
»Disgregation des Willens« Nietzsche über Individuum und Individualität .....	113
Lectio De Mans Imperativ .....	151
Der ausgesetzte Satz Friedrich Schlegels poetologische Umsetzung von Fichtes absolutem Grundsatz .....	195
Das Beben der Darstellung Kleists <i>Erdbeben in Chili</i> .....	235
Die Geste im Namen Benjamin und Kafka .....	280
Die Sekunde der Inversion Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte .....	324
<i>Drucknachweise</i> .....	369



# Prämissen

## *Zur Einleitung*

Verstehen will verstanden sein.

Die Überlegungen, die hier vorgetragen werden, lassen sich in diesem Satz vom Verstehen – oder den drei oder vier Sätzen, in die er sich auseinanderlegen läßt – nicht ohne Widerstand zusammenfassen.

Daß Verstehen verstanden sein will – dieser Satz vom Verstehen, Ankündigung oder Resümee, Forderung oder Klage, wird so lange nichts vom Verstehen gesagt haben, wie er selber nicht verstanden ist – und wie nicht auch verstanden ist, daß er von der Unmöglichkeit des Verstehens und der Unmöglichkeit noch dieses Satzes spricht.

»Verstehen will verstanden sein« – so könnte man sich diesem Satz nähern –, besagt zum einen, daß es mit dem Verstehen allein nicht getan ist und daß, wo immer etwas verstanden werden soll, auch noch das Verstehen selbst verstanden werden muß. Im Verstehen wird zwar etwas zugänglich, aber zugänglich wird es nur in ebendiesem Verstehen, unter seinen Bedingungen oder Voraussetzungen, auf seinem Weg. Die Sache, auf die sich das Verstehen bezieht, mag auch ohne es existieren, doch als Sache des Verstehens ist sie schon die vom Verstehen affizierte und bliebe als solche unverstanden, solange nicht auch ihr Verstehen selbst verstanden würde. Wenn die Determinanten des Verstehens im dunkeln bleiben, wenn nicht einmal verstanden ist, daß es solche Determinanten, historische wie strukturelle, gibt, bleibt auch die Sache, der es gilt, unaufgeklärt. Es gehört also zu den strukturellen Anforderungen, ohne die es Verstehen nicht gibt, daß in ihm nicht nur Etwas, sondern auch sein Verstehen verstanden werden muß.

Daß es mit bloßem Verstehen nicht getan ist und daß Verstehen selbst verstanden sein will, bedeutet weiterhin, daß Verstehen Effekte zeitigt und ohne das Verstehen dieser Effekte unvollkommen bleibt. Ob man es als Geschehen, Prozeß oder Akt bestimmt, Verstehen ist niemals eine Relation zwischen zwei vorgegebenen, unverrückbar statischen Entitäten, die von dieser Relation unberührt blieben. Vielmehr ist es diejenige Relation, in der sich ihre Relata



allererst konstituieren – in der der Leser zum Leser *dieses* Satzes, der Satz zum Satz *dieses* Lesers wird – und also ein Vorgang der wechselseitigen Affektion und Alteration. Solange unverstanden bleibt, daß Verstehen diese konstitutive Alteration und Alteration aller schon sedimentierten Konstitutionen seiner Elemente ist, bleibt Verstehen selber unverstanden und mit ihm das, was zu einfach sein Subjekt und sein Objekt genannt wird. Ist dagegen auch dies verstanden – daß Verstehen Veränderung ist –, so muß weiter eingeräumt werden, daß es in keiner stabilen Figur der Veränderung ein Ende findet. Selbst dort, wo es sich in reflexiver Selbstkontrolle übt, transformiert es noch die Bewegung seiner Transformation und wird, unaufhaltbar, ein anderes. »Verstehen will verstanden sein« – das bedeutet immer auch: so sehr es sich selbst zum Thema werden mag, ist es doch in keinem Wesen, keinem Paradigma und keiner Idee sistierbar, die nicht einem anderen, ihm inkommensurablen Verstehen ausgesetzt wäre. Verstehen will von einem *ändern* Verstehen und will anders verstanden sein – es ist, paradox, es *selbst* einzig als das einem anderen ausgesetzte Verstehen und, *a limine*, anderes als Verstehen.

Verstehen heißt »können«, »vermögen«, »eine Sache auf sich nehmen, ihr vorstehen können«. Der Satz vom Verstehen heißt deshalb in seiner dritten Version: Verstehen will gekonnt sein. Die dominante philosophische Tradition seit der Antike hat dies Können als τέχνη, ars, Kunst und weiterhin als methodologisch kontrollierbares Verfahren gedeutet und ist dabei von einer geschichtsinvarianten prinzipiellen Analogie zwischen den Gegenständen und den Subjekten des Verstehens ausgegangen. Die Sicherheit der Erkenntnis war fundiert in der Korrespondenz zwischen der Satz- und der Sachstruktur, die »Kunst des Verstehens« konnte so lange nicht fehlgehen, wie ihre Regeln mit denen der »Kunst der Rede« übereinstimmten. Die strukturelle Analogie zwischen den Möglichkeiten des Verstehens und der Wirklichkeit seiner Gegenstände war erschüttert, als zweifelhaft wurde, daß Erkenntnis ihres Grundes mächtig sei. Die von diesem Zweifel ausgelöste Dissoziation von Möglichem und Wirklichem, Denk- und Machbarem auf der einen und Gegebenem auf der anderen Seite hat den Glauben an die Technik, ans Vermögen und die Macht nicht geschwächt: sie kulminierte in einer Philosophie und in einer Praxis des Willens zur Macht und des Willens zum Willen, die bestimmt waren, das Gegebene selbst zu einem Gemachten zu kon-

vertieren und damit die zerbrochene Einheit der Erfahrung des Selbst zu restituieren. Möglichkeit und Vermögen bestimmten sich ontotechnologisch als Selbstvermögen und Selbstmächtigkeit, Verstehen als Selbstverstehen, als Verstehen eines schon Verstandenen und darin des Verstehens selber. Von der Formel der Selbstformierung, der Formel des Willens zum Willen und zum Selbstverstehen mag ein Echo noch in dem Satz »Verstehen will verstanden sein« gehört werden.

Aber die Dissoziation, die in der reinen Selbstbeziehung des Verstehens geheilt werden sollte, bricht in ebendieser Beziehung wieder auf. Verstehen sollte als sich selbst generierendes und aktualisierendes Vermögen seine eigene unbedingte Prämisse, seine absolute Autoprotasis sein und aus ihr den Schluß auf sich selbst ziehen. Der Satz »Verstehen will verstanden sein«, in dem diese Selbstbeziehung reklamiert wird, gilt aber nur, solange Verstehen eben noch nicht verstanden *ist*, solange der Wille zum Verstehen sich noch nicht erfüllt, das Vermögen sich seiner selbst noch nicht versichert und sich in keiner schlüssigen Erfahrung des Verstehens saturiert *hat* –: er gilt einzig unter der Prämisse seiner Unerfüllbarkeit. Solange Verstehen erst noch verstanden sein *will*, *kann* es noch nicht verstanden, noch nicht gekonnt und noch nicht möglich sein. Der Satz vom Verstehen, der seine Selbstermöglichung postuliert, trifft also in sich selber auf etwas anderes, auf etwas, das dem Verstehen nicht korrespondiert und sich ihm nicht assimilieren läßt – er trifft auf etwas Unverstandenes und Unverständliches, auf ein Unvermögen und eine Unmöglichkeit. Von diesem anderen, dem Unmöglichen, ist nicht nur das Privileg der Technik, die Regulierbarkeit und Methodologisierbarkeit des Verstehens erschüttert, erschüttert ist darüber hinaus die Möglichkeit des Verstehens überhaupt, seine Fähigkeit, an ihm selbst seine Prämisse zu finden, selber sein Verstehen verstehen, ihm *vor*stehen und somit überhaupt *Verstehen sein* zu können.

Der Satz vom Verstehen springt vom Verstehen ab. In ihm sollte, was Verstehen heißt, erfaßt und zusammengefaßt werden. Da aber dies Verstehen in ihm an die unerfüllte und unerfüllbare Forderung gebunden ist, sich selber zu erfassen und mit sich zusammenzufassen, ist in ihm gesagt, daß Verstehen sich aus seiner Unmöglichkeit verstehen muß. Daß Verstehen verstanden sein will, ist, kurzum, eine Aporie: sie besagt, daß Verstehen, gerade weil es notwendig ist, nicht versteht. Und da er dieses Nicht-Ver-

stehen des Verstehens teilen muß, sagt dieser Satz, daß er selber noch nichts sagt. Mit dieser aporetischen Auskunft ist aber, wie immer implizit, zumindest noch dies gesagt: daß Verstehen keine formal-logische Relation ist, die sich dem Satz vom Widerspruch fügen müßte; daß das Nicht-Verstehen kein Gegensatz zum Verstehen, sondern sein unausdenkbarer Grund und Hintergrund ist; und daß Verstehen wie Nichtverstehen sich in einem Spielraum bewegen, der *anders* als mit Verstandeskategorien und vielleicht *anders* als *verstanden* sein will.

Denn Verstehen tut immer ein anderer, dessen Differenz zum Verstandenen irreduzibel bleibt. Verstanden wird – auch im sogenannten Selbstverstehen – immer ein anderes, und zwar in der Weise, daß eine Beziehung zu ihm, wie bekannt oder vertraut es sein mag, jeweils zum ersten Mal oder zum ersten Mal wieder angeknüpft wird. Verstehen ist also zwar eine Relation, aber eine Relation zu einem Neuen, wie alt es auch sei, zu einem anderen, selbst wenn es das Nächstliegende wäre, und zu einem, das sich nur als Unverstandenes darbieten kann, selbst wenn es schon als bekannt gilt. Es ist also jeweils eine andere, neue und nicht-antizipierbare Beziehung zu einem Unverstandenen und bislang Unverständlichen. Ist es aber Beziehung zu einem *bislang* Unverständlichen, dann muß es auch eine zum Unverständlichen *noch im* Verstehen sein: denn anders wäre nicht *ebendies*, das bislang Unverstandene, *verstanden*. Wenn Verstehen sich jeweils zu Fremdem verhält, dann muß es ein befremdetes Verhältnis sein. Wenn es ein Verhalten zu anderem ist, dann muß es ein von ihm verändertes und auf weitere Veränderungen offenes Verhalten sein. Verstehen ist deshalb nicht eine einfache Relation, sondern eine unauflöslich aporetische: *a limine* nämlich immer eine Relation zum Relationslosen und somit eine relationslose Relation, eine Beziehung zum Entzug und somit eine sich entziehende Beziehung, ein Verhältnis zum Anhaltlosen und somit ein haltloses Verhältnis.

Verstehen steht von sich ab – nicht gelegentlich, etwa aufgrund der Verfassung dessen, was sein Gegenstand genannt wird, oder aufgrund der individuellen Insuffizienz derer, die zu verstehen suchen, sondern allein deshalb, weil es sich auf ein Unverstandenes bezieht: anders wäre es nicht Verstehen, sondern Wissen. Daher gilt: Verstanden wird etwas allein in seiner Unverständlichkeit. Und diese Unverständlichkeit begleitet das Verstehen nicht bloß als unvermeidliches Übel oder bedauerlicher Erden- und Endlich-

keitsrest, den man unter idealen Kommunikationsbedingungen abstreifen könnte, sondern diese Unverständlichkeit ist es, die das Verstehen allererst zuläßt, seine Möglichkeit eröffnet und sie als Möglichkeit bewahrt. Wenn verstanden wird, dann aus dem Abstand zum Verstehen.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Bewegung des Verstehens, daß das Unverständliche, Fremde, das irreduzibel Andere, von dem sie ausgeht, an ihrem Ende – und dies Ende steht hier in Frage – in Gegenständen und Vorstellungen stillgestellt, zum Thema eines Subjekts und damit zu *seinem*, zu einem gewußten, kontrollierten, auf eine gegenständliche Größe reduzierten Anderen werden kann. Verstehen bezieht sich zunächst nicht auf Gegenstände, sondern in ihm konstituieren sie sich erst. Sind sie einmal konstituiert – und, noch einmal, diese finale Konstitution steht hier in Frage –, so hört die Bewegung des Verstehens auf und schlägt um in eine der Gegenstands- und Selbstvergewisserung der kognitiven Vernunft. An Hegels Beschreibung der griechischen Mantik läßt sich dieser Sprung von einem Verstehen, das dem Unverständlichen ausgesetzt ist, zu einem Selbstbewußtsein, das seine Gegenstände setzt, vielleicht am deutlichsten beobachten. In seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* erklärt er, die Mantik gehe wie die Philosophie vom θαυμάζειν, von der Verwunderung, dem Staunen aus – und also, so läßt sich hinzufügen, von dem, was Aristoteles im selben Abschnitt seiner *Metaphysik*, auf den Hegel sich bezieht, ein ἄπορον, ein Undurchdringliches, Wegloses, Unverständliches nennt.<sup>1</sup> *Denn die Griechen lauschen nur auf die Naturgegenstände*, so schreibt Hegel, *und ahnen sie mit der innerlichen Frage nach ihrer Bedeutung. Wie Aristoteles sagt, daß die Philosophie von der Verwunderung ausgehe, so geht auch die griechische Naturanschauung von dieser Verwunderung aus.*<sup>2</sup> Das Verhältnis zum Aporon, das der Philosophie vorausgeht, zu ihr erst den Anstoß gibt und auf das sie als Philosophie bei jedem ihrer Schritte angewiesen bleibt, ist ein Innehalten, ein Aussetzen der Erkenntnis, ein bloßes »Lauschen« auf das, was sich mitteilt, und eine Frage nach einer unbekanntem Bedeutung. *Damit ist nicht gemeint*, so fährt Hegel fort, *daß der Geist einem*

1 Aristoteles, *Metaphysik*, 982b 12.

2 G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, ed. Moldenhauer/Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, p. 288.

*Außerordentlichen begegne, das er mit dem Gewöhnlichen vergleicht; [...] sondern der aufgeregte griechische Geist verwundert sich vielmehr über das Natürliche der Natur; er verhält sich nicht stumpf zu ihr als zu einem Gegebenen, sondern als zu einem dem Geiste zunächst Fremden, zu welchem er jedoch die ahnende Zuversicht und den Glauben hat, als trage es etwas in sich, das ihm freundlich sei, zu dem er sich positiv zu verhalten vermöge.*<sup>3</sup> Das »Natürliche« der Natur, ihr Wesen und ihre Bedeutung, kann in der Verwunderung, so sagt Hegel, nicht etwa als ein *Gegebenes* aufgefaßt werden, sondern muß als ein Nicht-Gegebenes, ein sich Zurückhaltendes, *Fremdes* vernommen werden, zu dem der Geist noch kein »positives« Verhältnis, und das heißt kein bestimmtes und kein Verhältnis der Setzung eingeht. Die Relation zum »Natürlichen« ist also zunächst die aporetische Relation zum Relationslosen. In ihm bezieht sich der Geist auf etwas, das ihm nicht gegeben, das nicht von ihm gesetzt ist und deshalb auch nicht zum Objekt einer Vorstellung gemacht werden kann. Er hat *jedoch*, so schreibt Hegel – und dies *jedoch* markiert den Wendepunkt von der Aporie zur Vorstellung und zum Geist –, er hat *jedoch* die *ahnende Zuversicht und den Glauben [...], als trage es etwas in sich, das ihm freundlich sei, zu dem er sich positiv zu verhalten vermöge*. Das Fremde, Nicht-Gegebene wird als ein Freundliches und Entgegenkommendes nicht gewußt, sondern geahnt, nicht erkannt, sondern geglaubt. Was es »in sich tragen« soll, muß ihm also erst supponiert werden, damit der Geist in ein »positives« Verhältnis zu ihm treten kann. Es ist diese Supposition des Glaubens, die das Fremde in ein Freundliches, das Nicht-Gegebene in ein Gegebenes und das, was sich jeder bestimmten Position entzieht, in ein Positives verwandelt.

Das Aporon des Verstehens, das Unverständliche und Unerfahrbare wird von Hegel nicht etwa aufgelöst. Für ihn ist es vielmehr der Widerstand, von dem die Erfahrung abprallen und sich auf sich selbst zurückwenden muß. Erst indem er dem Unverständlichen einen Sinn supponiert, versteht der Geist es als seinen Gegenstand und sich selber als seine Setzung oder Position. Hegel beschreibt den Sprung aus der Aporie in die Vorstellung, die Kontraktion der Differenz in die Position so: *doch blieben die Hellenen bei [Verwunderung und Ahnen] nicht stehen, sondern stellten*

3 l.c.

das Innere, nach welchem das Ahnen fragt, zu bestimmter Vorstellung, als Gegenstand des Bewußtseins heraus. Die Supposition, das Fremde sei ein Freundliches, ist wesentlich Supposition eines Inneren zu jener absoluten Äußerlichkeit, die nur als Aporie, als Un-erfahrbares, erfahren werden konnte: Präsupposition eines Inneren, das nun »herausgestellt« werden kann, um als *bestimmte Vorstellung* und *Gegenstand des Bewußtseins* in die Macht der Erkenntnis gestellt zu werden. In dieser Herausstellung zur Vorstellung stellt sich also die Setzung des Geistes heraus – und herausgestellt wird also aus der Aporie genau dasjenige, was nicht mehr aporetisch sein soll: die Position selbst. Das »Natürliche« der Natur, ihr Wesen, ihre Bedeutung erweist sich jetzt, nachdem der »Geist« auf sich selbst zurückgeworfen ist, als seine Setzung und Selbstsetzung. Und diese Setzung ist in der Bewegung von der Verwunderung zur mantischen Supposition und weiter zur semantischen Explikation der Gang des Verstehens zur Vorstellung, zum Begriff und zur Philosophie.

Setzung, Stellung, Position, das ist für Hegel jeweils Zusammensetzung, Synthesis des Geistes mit sich selbst in seinem andern. Noch dort, wo er im Staunen vor dem unbegriffenen andern sich selbst nicht begreift, kann er sich durch die Voraussetzung eines Inneren, eines Sinns oder einer Bedeutung mit sich selbst als diesem Vorausgesetzten zusammenschließen und zur Erkenntnis, zur Selbsterkenntnis im anderen gelangen. Sein Weg ist in jedem Fall der zirkuläre, der ihn von seiner Voraussetzung in einem absolut andern zum andern *seiner selbst* und weiter zu sich führt. Hegel denkt diesen Gang der Autoposition nicht nur als den Gang des Denkens, sondern ebenso als den des Gesangs, der Dichtung, der Literatur. *Ebenso horchten die Griechen auf das Gemurmel der Quellen und fragten, was das zu bedeuten habe; [. . .]. Die Najaden oder Quellen sind der äußerliche Anfang der Musen. Doch der Musen unsterbliche Gesänge sind nicht das, was man hört, wenn man die Quellen murmeln hört, sondern sie sind die Produktionen des sinnig horchenden Geistes, der [sie] in seinem Hinauslauschen in sich selbst produziert.*<sup>4</sup> Der Geist horcht also nicht bloß verwundert und somit in einer Aporie befangen, er horcht »sinnig«, horcht auf Sinn und Bedeutung eines Murmelns, das als »zunächst Fremdes« sinnlos sein mußte, und kann so *in seinem Hinauslauschen* den Ge-

4 l. c., p. 289.

sang des Sinns *in sich selbst* produzieren. Sein Werk ist die Aneignung des Fremden, die Semantisierung des Asemischen, die Positionierung des Aporetischen. Nicht das Murmeln der Quellen, sondern erst das »sinnig«, mit einem Sinn für den Sinn gehörte Murmeln ist der Gesang der Musen: der Geist hört sich in der Quelle selber als seine Muse singen. Gesang – und mit ihm Kunst überhaupt – ist nicht unverständliche Natur, sondern Vorstellung des Geistes, der in der Natur sich selber vernimmt und versteht. Jede Muse ist schon die Muse des Mantis und also die Muse der spekulativen Autosemantisierung. *Die Auslegung und Erklärung der Natur [...], das Nachweisen des Sinnes und der Bedeutung darin, das ist das Tun des subjektiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen μαντεία belegten. [...] Zur μαντεία gehört der Stoff und der Erklärer, welcher das Sinnvolle herausbringt. [...] Die Natur hat dem Griechen auf seine Fragen geantwortet: das ist in dem Sinne wahr, daß der Mensch aus seinem Geiste die Fragen der Natur beantwortet hat.*<sup>5</sup> Wo diese spekulative Inversion von Frage und Antwort stattfinden kann, muß es einen Kreisgang zwischen Geist und Natur geben. Seine logische Form ist die Selbstvoraussetzung des Geistes in seinem anderen – und »Geist« ist nichts als diese Selbstvoraussetzung. Die Auslegung, das »Herausbringen«, das Verstehen *des Sinnes und der Bedeutung* ist für den Hegelschen Geist, für den subjektiven wie für den objektiven und den absoluten, immer nur »Herausstellen« eines vorgängigen Stellens, Auslegung des zuvor Hineingelegten, Verstehen eines Setzens. Die Hermeneutik der Mantes ist Autohermeneutik. Sie ist Selbstverstehen und weiterhin Verstehen des Verstehens selbst als Position.

5 l. c., p. 289-90. – In diesem Sinne auch andere Stellen aus demselben Zusammenhang: *So gaben auch die delphischen Priesterinnen, bewußtlos, besinnungslos, im Taumel der Begeisterung (μανια) unvernehmliche Töne von sich, und erst der μαντις legte eine bestimmte Bedeutung hinein.* (l. c., p. 290) Und: *Die μαντεία überhaupt ist Poesie, nicht willkürliches Phantasieren, sondern eine Phantasie, die das Geistige in das Natürliche hineinlegt und sinnvolles Wissen ist.* (p. 291) Auslegung ist also, wie man's auch wendet, ein Hineinlegen. Es folgt dem Mechanismus der Projektion, den Goethe ironisch in den *Zahmen Xenien II* empfohlen hat: *Im Auslegen seid frisch und munter,/ Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.* (Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 1, ed. Erich Trunz, Hamburg: Christian Wegner 1964, p. 329.)

Wie wenig in der Hegelschen Darstellung der griechischen Mantik von deren historischer Eigenart begriffen ist, wird an dem Kommentar deutlich, den Jean-Luc Nancy ihrer ersten philosophischen Diskussion in Platons *Ion* gewidmet hat, in: *La partage des voix*, Paris: Galilée 1982.

Unverstanden bleibt aber die Aporie. Bei ihr und dem Staunen, das auf sie antwortet, bleiben die Hellenen, wie Hegel schreibt, »nicht stehen«. Vielmehr geht *der aufgeregte griechische Geist*,<sup>6</sup> der *das Natürliche nur als anregend* hat,<sup>7</sup> den einzigen Weg, den ihm der Block der Aporie offenläßt: den Weg zurück zu sich selbst. Nun wird zwar verstanden, aber verstanden wird nur in der Abwendung von dem, was als Unverständlich Verstandnis erst forderte, es »anregte« oder »aufregte«, und also um den Preis des Verstehens eben jener Erregung, dem sich der Gang des Verstehens verdankt. Erfasst wird der Sinn, aber nicht die *μανία*, der *Wahnsinn*,<sup>8</sup> der die Produktion des Sinns auslöste, denn dieser Wahnsinn ist nicht das vom Geist Supponierte, nicht das in seinen Vorstellungen und Begriffen Gesetzte, sondern das allen Setzungen und Voraussetzungen und damit jedem möglichen Verstehen Vorausliegende – ein anderes, das nicht das andere *des* Geistes, nicht das andere *des* Verstehens ist, sondern anders als jedes semantisierbare und ontologisierbare andere, ein anderes, das der hermeneutischen Reduktion keinen Anhalt bietet und in den Horizont der Selbstsetzung nur als dessen Unterbrechung einfällt.

Die Aporie regt das Verstehen an, aber sie bleibt unverständlich – und unverständlich bleibt mit diesem Abgrund für das Verstehen auch das Verstehen selbst. Also nicht der Matrix der durchgängigen Dialektisierung, die Hegel suggeriert, folgt das Verstehen, sondern einem doppelten Gesetz – man kann es das der Dialektüre nennen<sup>9</sup> –: dem Gesetz der hermeneutischen Reduktion auf eine stabile semantische Position *und* dem Gesetz der Entsetzung, unter dem keine Position, kein Verstehen, keine semantische, semantische oder hermeneutische Reduktion möglich ist. Versteht sich das Verstehen, so hat es schon die Erschütterung, das Schauern, Verwundern und Lauschen, von dem es ausgegangen ist, vergessen – und es versteht also nicht, weil es seine Herkunft nicht versteht. Bleibt es aber beim Staunen, so kommt es

6 l. c., p. 288.

7 l. c., p. 289.

8 l. c., p. 290.

9 So in meiner Studie *pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, in: G. W. F. Hegel – »Der Geist des Christentums«, *Schriften 1796-1800*, Berlin: Ullstein 1978, pp. 7-333. Dort ist nicht von Prämissen, aber von der Struktur des spekulativen Vor und der dialektischen Messe die Rede. Dort auch der Vorschlag, statt von Aporie von Diaporie zu reden – von einer Weglosigkeit im Durchgang.



nicht zum Verstehen – und also wird wieder nicht verstanden, weil erst im Ausgang vom Staunen verstanden werden kann. »Verstanden« wird in jedem Fall nur, weil nicht »verstanden« wird. Zwischen diesen beiden Unmöglichkeiten des Verstehens – der hermeneutischen Parusie des Geistes in seiner Autoposition und der Entsetzung *sans phrase* –, allein *zwischen* ihnen und also so, daß die Bewegung der Selbstsetzung immer wieder aussetzen und von einer anderen abgelöst werden muß, ist Verstehen möglich: nur so, daß sich sein Stand in diesem ungesetzten, grundlosen Zwischen suspendiert. Verstehen, auch Selbstverstehen, gibt es nur aus der Aporie – und die Aporie ist es, die, asemisch,alogisch und adialektisch, das Verstehen, auch das dialektische, gibt, indem sie es vorenthält. Und mit dem Verstehen die Philosophie wie die Künste anstößt und bricht.

Hegel hat mit seiner Interpretation des Verstehens als dialektischer Selbstvoraussetzung nicht allein auf die platonisch-aristotelische Aporie reagiert, Denken gehe vom Weglosen – also vom Ausgangslosen – aus. Er hat damit zugleich angeschlossen an die Kantische These vom Sein als absoluter Position. Kant hat die Formel für diesen Grundgedanken der neuzeitlichen Metaphysik in seiner frühen Schrift von 1763 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* aufgestellt: *Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges.*<sup>10</sup> Er hat diese Formel so kommentiert: *Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. [...] Wird [...] die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.* Absolut im Kantschen Sinn ist diese Position, weil sie unter Absehung von allen Beziehungen zu möglichen Prädikaten rein auf das Dasein der »Sache an und vor sich« geht. Sowenig die Setzung von Sein also die Kopula im prädikativen Urteil sein kann, sowenig kann sie ein Prädikat sein, denn jede Prädikation muß schon die Existenz ihres Satzsubjekts voraussetzen.<sup>11</sup> Diese absolute, prä-prädikative Voraussetzung, das schlechthinnige Fiat

10 Zitiert nach: Immanuel Kant, *Werke*, Bd. II, ed. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden: Insel 1960, p. 632 (A 8).

11 Kant schreibt ausdrücklich: *Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjekten bezeichnen niemals etwas Existierendes, das Subjekt müßte denn schon als existierend voraus gesetzt werden. Und: wenn nicht schon das Subjekt als existierend voraus gesetzt ist, so bleibt es bei jeglichen Prädikate unbestimmt, ob es zu einem existierenden oder bloß möglichen Subjekte gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädikat sein.* (l. c., p. 631-32; A 10. – Hervorhebungen von mir. W. H.)

des Seins wird dadurch nicht weniger absolut, daß es *eine* Relation dennoch unterhalten muß, nämlich die zum Subjekt dieser Setzung. In der Ersten Kritik wird denn auch ausdrücklich definiert, daß die Modalitäten des Seins, nämlich Wirklichsein, Möglichsein und Notwendigsein, *das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken*.<sup>12</sup> Sein ist also Setzung mit Rücksicht auf das Subjekt der Erkenntnis, und diese Setzung ist, ob als reine Synthesis der transzendentalen Apperzeption oder, bei Fichte, als ursprüngliche »Thathandlung«, der originäre Akt des erkennenden Subjekts. In ihm ist das Sein der Sache zusammen mit dem Sein seiner Erkenntnis im Subjekt gesetzt. Die absolute Setzung des Seins ist Setzung seiner Erkenntnis. Weil diese Setzung als transzendentaler Akt absolute Grundlegung und Bedingung von Begriff und Anschauung ist, beruht in ihr der »oberste Grundsatz« der Erfahrungssynthesis: *die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*.<sup>13</sup> Das Wesen der Erkenntnis wird wie das des Erkannten als ursprünglicher Setzungsakt, als ein Diktat des subjektiven Bewußtseins begriffen, in dem es sich selber diktiert und sich selbst affiziert.<sup>14</sup> Damit ist die Ontologie Kants und die seiner spekulativen Nachfahren als Auto- und Ontotheseologie charakterisiert.

Existenz mußte in der transzendentalen Setzung des Selbst fundiert sein, wenn Erkenntnis *objektive Realität* haben sollte, das heißt sich so auf Existenz sollte beziehen können, daß sie in ihrer *Bedeutung und Sinn* finden könnte.<sup>15</sup> Wenn das Kriterium der

12 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. III, l. c., p. 248 (B 266, A 219). – Zu »Kants These über das Sein« vergleiche man den gleichnamigen Aufsatz von M. Heidegger in: *Wegmarken*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1967; zu Kants später Setzungstheorie Eckart Förster, *Kant's Selbstsetzungslehre*, in: *Kant's Transcendental Deductions. The Three »Critiques« and the »Opus postumum«*, ed. E. Förster, Stanford University Press 1989, pp. 217 sqq.

13 l. c., p. 201 (B 198, A 158).

14 Die positions-ontologische Prämisse gilt ohne Einschränkung, obzwar mit einer gewichtigen Differenzierung, auch für Dinge an sich und also außerhalb unsrer Begriffe, sie hat also für Kant trans-kategoriale Geltung. In dem sehr wichtigen § 76 der *Kritik der Urteilskraft* merkt Kant an: *Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet.* (l. c., Bd. X, p. 518 (B 340))

15 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, l. c., p. 199 (B 194, A 155).

Existenz, ihrer Objektivität und Realität *Bedeutung und Sinn* ist; wenn Setzung immer nur Dasein setzt, indem sie zugleich Sinnsetzung ist, dann ist Ontotheseologie nur als Logik des Seins als Sinn, nur als Semantologie möglich. Sie ist aber gleichzeitig nur so möglich, daß sich der Agent der Setzung von Sein und Sinn in dem von ihm Gesetzten selber setzt, selber als Sinn setzt und selber erkennt. Daß sie sich als setzend setzt, macht die existentielle Position des Subjekts unmittelbar zur Reflexion. Das hat nach Fichte am deutlichsten Hegel in der Großen Logik ausgesprochen: *Das Dasein ist nur Gesetztheit; dies ist der Satz des Wesens vom Dasein.*<sup>16</sup> Da aber Gesetztheit dem *absoluten Voraussetzen* entspringt, in dem sich das Setzen selber auf sich zurückbeugt und von sich abstößt, kann Hegel schließen: *So ist das Gesetztheit Reflexionsbestimmung.* Und weiter: *Gesetztheit ist Beziehung auf Anderes, aber auf das Reflektiertsein in sich.*<sup>17</sup> Sein ist als Gesetztheit für Hegel ein Anderes, aber die absolute Prämisse dieses Anderen, eben daß es unbedingt und also als Unbedingtes *gesetzt* ist, bezieht es zurück auf seine Setzung und macht sein Dasein zu einem Reflektiertsein. Reflexion nimmt das Anderssein in sich zurück und ist selber die Einheit ihrer selbst und des Anderen; genauer: sie ist das Andere als Selbst. Damit hat sich der Zirkel der Position geschlossen, die Erfahrung des Andern hat sich als Erfahrung des Selben, die Reflexion als die entfaltete Position – oder Reposition – erwiesen, und das Gelände der Theseologie ist noch einmal, diesmal unter dem Zeichen der spekulativen Dialektik, gesichert: in jedem Verhältnis zum Andern kehrt die originäre Setzung zu sich selber zurück, versteht sich in diesem Andern als Gestalt ihres Verstehens und ist in diesem Prozeß des Sichbegreifens die Einheit von Subjekt und Substanz, Erkenntnis und Sinn, Thesis und Semiosis. Sie ist Ontotautologie – aber eben deshalb aporetisch.

Und wiederum bleibt die fundamentale Aporie – die Aporie der Setzung, der Fundierung selber – unverstanden. Eine Setzung, die unbedingt sein soll, muß voraussetzungslos und also auch subjektlos Setzung sein. Sie muß rein sich selber setzen; sich setzend, setzt aber schon *sie* sich *selbst* und muß also die Setzung, die sie erst vollziehen soll, sich schon vorausgesetzt sein *lassen*. Diese Zu-

<sup>16</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, ed. Moldenhauer/Michel, I. c., p. 32.

<sup>17</sup> I. c., p. 33.

lassung oder Einräumung einer Voraussetzung kann nun aber nicht mehr nach der Logik der Setzung gedacht werden. Sie muß anderes als *Voraussetzung* und anderes als Setzung eines *Voraus* sein, muß in der Setzung selber vielmehr diejenige von der Setzung unabhängige Öffnung auf ein anderes sein, das sich der Macht, dem Vermögen und der Möglichkeit dieser Setzung entzieht. Daß Setzung allein aus dieser Zulassung eines anderen als sie selbst – eines anderen als ihres thetischen Seins – Setzung sein kann, macht sie aber als originäre unvollziehbar. Sie ist angewiesen auf eine Differenz zu sich selbst, die in keiner Weise auf einen thetischen Akt reduzierbar ist. Allein indem sie ein anderes als sich selbst zuläßt, kann sie auch sich selbst zulassen – und sich *selbst* wiederum bloß als das, was sie noch nicht ist und niemals geworden sein wird, bloß als das Versprechen einer Position, nie als diese selbst. Damit ist gesagt, daß die Position sich wesentlich aus dem Abstand zu sich definiert, und da dieser Abstand für sie unausmeßbar bleibt, daß sie ein unaufhebbar aporetischer Akt – der Akt eines Nicht-Aktes, das Tun eines Lassens – ist: und daß sie, affiziert von einem anderen als positionalen Sein, niemals in ihrem eigenen, im Sinn der Position *ist*. Es ist deshalb keine philosophische Nachlässigkeit, wenn die Aporie der Setzung nicht verstanden, nicht analysiert oder auch nur thematisiert wird. Die Aporie, Absetzung jeder Setzung, *ist* nicht. Ermöglichung und Verunmöglichung jedes Themas, muß sie in jedem möglichen Sinn ein Anathema des Verstehens bleiben.

Wenn die Setzung sich einer Nichtsetzung überlassen muß; wenn sie, um Setzung sein zu können, aussetzen muß, dann muß die Struktur der Setzung durch ein zweifaches Lassen bestimmt sein: durch eine Auslassung (eine Ellipse) und eine Zulassung (eine Ermöglichung). Sie darf noch nicht sein können, was sie muß werden können. Sie kann also Sein allein in der Form der Forderung nach Sein, nicht als thetisches Sein, sondern nur als imperatives »Sei!« beanspruchen und muß noch dieses Diktat ihres Fiat, da es aporetisch ist, unter den Vorbehalt seiner Unausprechlichkeit und Unvollziehbarkeit stellen. Endliche Vernunft kann sich nicht selbst begründen, und setzen kann sie sich einzig in der Weise, daß sie sich diese Setzung als apodiktischen, aber unerfüllbaren Imperativ vorgegeben sein läßt. Das gilt für den transzendentalen Akt der theoretischen Vernunft, der das Ding an sich in purer Selbstaffektion als Erscheinung einer Erscheinung

setzt,<sup>18</sup> das gilt *a fortiori* für das Gesetz der praktischen Vernunft, das ein in sich konsistentes, autonomes Handeln und Sein nur deshalb gebieten kann, weil es dieses Handeln und dieses Sein unter Bedingungen der Endlichkeit nie als wirkliches gibt. Es war Schelling, der die Struktur der Kantischen Setzungsaporie in seinen *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* auf die prägnante Formel gebracht hat: *Sey! ist die höchste Forderung des Kriticismus.*<sup>19</sup> Der ontologische Imperativ, den Schelling in Kants Werk entziffert, transformiert den Grundsatz vom Sein als Position in die unfundierte, ihre Fundierung erst gebietende Forderung nach einem Sein, das niemals als Resultat, Faktum oder auch nur Seiendes vorliegen kann. Dieser Imperativ bezeugt, daß Setzung von Anbeginn nach einem andern aussetzt, welches in ihr weder realisiert noch begriffen sein kann, und deutet an, daß sie einem andern sich aussetzende, daß sie ausgesetzte Setzung, von sich selbst verlassene und also Ex-position ist. Die Ontotheseologie eines Seins und einer Sprache, die ihre autonome Fundierung allein im Gebot und im Versprechen dieser Fundierung finden kann, muß selber exthetisch verfaßt sein. Sie kann vom Sein und vom Sinn nicht als einem Gegebenen, sondern nur als einem Aufgegebenen handeln – einem Geforderten und Unterlassenen –, und kann ihrerseits nur eine aufgegebenene sein. Ihr Grundsatz ist ein Sprung; ihre Form, wenn sie denn noch Form heißen kann, die Aporie.

Dem ontologischen Imperativ, den Schelling in Kants Positionstheorie aufdeckt, entspricht der *hermeneutische Imperativ*, dessen Existenz Friedrich Schlegel in einem seiner Fragmente kommentarlos konstatiert: *Es giebt einen hermeneutischen Imperativ.*<sup>20</sup> »Verstehe!«, das heißt nicht nur »Du mußt verstehen«, sondern damit zugleich »Du verstehst noch nicht – und du verstehst noch nicht, daß du verstehen mußt.« Im hermeneutischen

18 In einer der spätesten Aufzeichnungen Kants heißt es über das Ding an sich als »ens per se«: *Es ist ens rationis = x der Position seiner Selbst nach dem Princip der Identität wobey das Subject als sich selbst afficirend mithin der Form nach nur als Erscheinung gedacht wird.* (*Opus postumum*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. XXII, Akademie-Ausgabe, Berlin: de Gruyter 1936-38, p. 27.)

19 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Abtheilung I, Bd. 1, Stuttgart: Cotta 1856, p. 335.

20 Friedrich Schlegel, *Fragmente zur Poesie und Literatur* (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 16, Erster Teil, ed. Hans Eichner), Paderborn: Schöningh Verlag 1981, p. 69 (IV. Zur Philologie. II. Nr. 95). –