

Kulturverständnis und Verhältnissetzung – Zur individuellen Lebenswelt als Methodenproblem (in) der interkulturellen Hermeneutik

Judith Schildt (Kulturwissenschaftliches Institut Essen)

Zusammenfassung: In meinem Beitrag thematisiere ich die Frage nach der Möglichkeit eines hermeneutischen Zugangs zu einer fremden Kultur. Die *scientific community* sucht schon seit einiger Zeit einen Weg gangbar zu machen zwischen einem Universalismus, der die Besonderheit von unterschiedlichen Kulturen unter eine verallgemeinernde Einheit bringt, und sog. relativistischen Positionen, welche die Unvergleichbarkeit von Kulturen behaupten. Das Problem des Verstehens einer anderen Kultur stellt sich als eines dar, das nach einem wissenschaftlichen, methodisch strukturierten Zugang zum Fremden sucht, dabei zunächst aber nur auf eine spezifisch lebensweltlich verfasste Vielzahl von kulturellen Existenzweisen stößt. Im Feld der Kulturhermeneutik stellt sich somit die Frage, inwiefern die Idee eines Universalismus ein methodisch adäquates Instrument für das Verstehen eines Kulturfremden sein kann, soll oder gar sein muss. Wann verfährt eine hermeneutische Frage nach dem Fremdem einer anderen Kultur universalistisch bzw. universalisierend? Und unter welchen Bedingungen dürfen wir uns von einem Kriterium der „Verallgemeinerung“ leiten lassen? Diesen Fragen gehe ich mit Gotfried Wilhelm Leibnizens Monaden-Lehre und Søren Kierkegaards existenzphilosophischem Ansatz nach.

Abstract: The main question of the lecture is in which way there exists a possible hermeneutical access to another culture. For some time now, the scientific community seeks to find a solution between two basic approaches: on the one hand a so-called universalism, that points out the uniqueness of cultures against the background of a generalizing unity; on the other hand there are relativistic approaches claiming the incomparableness of cultural orders. The problem of understanding a strange culture deals with the aim to find a scientific and methodically sufficient access to the Other, but only experiences a lifeworld-being multitude of cultural ways of existence, in the first instance. Therefore, the final question in the area of cultural hermeneutics is to what extent the idea of an universalism can, shall or even must be an adequate methodical instrument for understanding the Cultural Other. When does a hermeneutical question about the Other of a strange culture act universalising? And under what specific conditions may we let ourselves be guided by the criterion of „generalization“? These are the aspects I'll go further into question. Gottfried Wilhelm Leibniz's theory of monads and Søren Kierkegaard's thoughts on the understanding Self will serve as the method(-olog-)ical fundament.

1. Problemstellung – Der Dualismus des Einen und der Vielen

Es gibt immer mehrere, um nicht zu sagen unendlich viele gute Gründe, die eine Auseinandersetzung mit einer fremden Kultur lohnend erscheinen lassen. Und in mehreren, um nicht zu sagen unendlichen vielen Begegnungen mit fremden Kulturen befindet sich der Versuch, sie zu verstehen, in der paradoxen Grundsituation einer quasi unendlichen Vertagung. Einerseits wird nach verallgemeinerungsfähigen Aussagen gesucht. Der Verstehensversuch gerät so jedoch in die Gefahr, den genuinen Charakter des Fremden zu verfehlen. Verallgemeinerbarkeit von Aussagen über etwas Fremdes bedeutet, so die oftmals vorgebrachte Kritik, in negativer Konsequenz Universalisierung. Universalisierung meint hier die Übertragung der eigenen Bedeutungs- und Bewertungskategorien auf das

Fremde. Damit aber geht eine unzulässige Verabsolutierung der eigenen Vernunftssphäre einher. – Und so scheinen in der Begegnung mit einer anderen Kultur viele schlussendlich nicht selten pseudo-religiöse Erwartungen zu hegen, wo sich das Fremde gleichsam wortlos offenbart. Die kulturelle Fremde soll des persönlichen Blickwinkels unbeschadet bleiben.

Jedoch befreit uns diese Hoffnung auf begriff- und also reflexionslose Erfüllung weder von dem Einsichtswunsch in die fremde Kultur noch entlastet sie uns von der Frage, wie wir tatsächlich verstehen. Und im Gegensatz zu der Meinung, dass eine lebensweltliche Verfasstheit fremde Kulturen grundsätzlich verstellt, möchte ich hier folgendes behaupten: Unsere eigene Perspektive ist es, die ein Fremdverstehen überhaupt erst ermöglicht. Eine individuelle Zugangsweise zum unverständenen Fremden zeugt von einer positiven Möglichkeit, um qualitative kulturelle Vielfalt zu beschreiben. Und ein Zugang zum Fremden, der sich qua konkreter Entsprechungen dieser anderen Kultur annähert, ist eine von vielen möglichen individuellen Weisen von Fremdverstehen. Die Herausforderung im Verstehen besteht darum weniger in einem erkenntnistheoretischen Dualismus der Kulturen, welcher überwunden werden soll. Stattdessen hat sich der Verstehende seiner konkreten Zugangsweise als der *conditio sine qua non* eines jeden Verstehensversuchs zu vergewissern.

2. Konkreter Perspektivismus (Gottfried Wilhelm Leibniz)

In seiner strukturellen Tragweite ist dieser Gedanke nicht eben neu. Bereits Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) beschreibt die Welt als ein unveräußerliches Vieles, ohne dass er deshalb auf ihre Einheit verzichten müsste. Leibniz favorisiert die Idee von der einen Welt, die nur von vielen individuellen Blickwinkeln aus gesehen und aus vielen verschiedenen Perspektiven heraus verstanden wird. Im Leibnizschen Denken erscheint ein universalistisch orientiertes Verstehen von Welt legitim. Warum? Das Moment des Relativen als individueller, perspektivischer Standort wird hier zum erfahrungsbegründeten, konstitutiven Ausgangspunkt des Weltverstehens. Das Problem eines Dualismus des einen Ganzen und der vielen Einzelnen lässt sich damit als Phänomen universalistisch orientierter Sichtweisen reformulieren, das meint lebensweltlich verankerte Perspektiven, die auf die Welt geworfen werden.

Basierend auf Leibnizens Ontologie der Monade, die ich als einen universal orientierten

Perspektivismus auslege, möchte ich folgende These aufstellen: Ein Zugang zu fremden Kulturen ist möglich, wenn ein Moment des Relativen in Form des individualperspektivierten Standortes für Verstehen anerkannt wird. Die individuelle Lebenswelt als jene ausgewählte und gelebte Existenzweise stellt damit gerade keinen unüberbrückbaren Hiatus dar, wenn es um einen methodischen Zugang zum Fremden geht. Sondern gerade weil es viele verschiedene Perspektiven gibt, von denen aus Welt jeweils (kulturbedingt) anders verstanden wird, kann auch erst die Rede von einem Ganzen sein. Das Ganze als eine zu verstehende größere Einheit ist auf diese Weise ein Ganzes von konkret repräsentierten Einzelnen, die als differentiell voneinander unterschiedene Lebenswelten auftreten.¹

2.1. Vielheit des Denkens und substanzielles Sein

Was ist das Problem des Fremdverstehensversuchs? Im Verstehen sollen Differenzen zwischen Kulturen weder eingeebnet noch sollen sie unvermittelt nebeneinander gestellt werden. Wenn man von einer Vielfalt des Denkens ausgeht, dann besteht die Herausforderung darin, verschiedenen kulturellen Traditionen von Weltverständnis zur Geltung zu verhelfen, ohne dabei einen Anspruch auf verbindliche Aussagen aufzugeben. Die Leibnizschen Überlegungen zu Welt und Weltzugang gründen auf der Annahme von einer Vielheit des individuellen Denkens und Seienden. Sie dienen mir hier dazu, das Verhältnis von weltlicher Einheit und kultureller Pluralität näher zu erläutern.

Leibnizens These von der Weltganzheit, die in einer Pluralität individuellen Seins gründet, sieht sich in der Theorie der Monade basiert.² Was ist eine Monade, und wie zeichnet sich ihr Verhältnis zur Welt aus? Der Terminus *Monade* ist ein Grundbegriff der Leibnizschen Ontologie. Monaden sind kleinste einfache Substanzen, durch die Welt konstituiert wird. Als unteilbare Einheiten stehen sie in einer Vielheit von Bezügen.³ Die monadische Existenz erschließt sich aus einem inneren Prinzip der Bewegung. Das Bewegungsprinzip,

1 Das Leibnizsche Konzept der perspektivisch verankerten Erkenntnis dient mir dazu, um den Gedanken der Möglichkeit fremdkulturellen Verstehens als individueller Zugangsweise zu Fremdem herauszustellen. Nur bedingt geht es mir deshalb darum, die metaphysischen Voraussetzungen, auf denen das Leibnizsche Verständnis von Mensch und Welt aufruht, systematisch zu eruieren. Hier kommt es vornehmlich darauf an, den thematischen Aspekt von Universalismus und Relativismus herauszustellen und strategische Vorteile zu explizieren. Meine Argumentation stützt sich auf den Aufsatz von Franklin Perkins: „The Theoretical Basis of Comparative Philosophy in Leibniz’ Writings of China.“ In: Li Wenchao/ Poser, Hans (Hg.). *Das Neueste über China. G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Stuttgart 2000. S. 275-293.

2 Leibniz, Gottfried Wilhelm [1714]. *Monadologie*. In: Ders. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Aus dem Frz. von U.J. Schneider. Hamburg 2002. § 58 [S. 135] [im Folgenden: M].

3 M §13.

welches Leibniz terminologisch als *Appetition* fasst,⁴ besteht in einer prinzipiell unendlichen Folge von Bezügen, sog. *Perzeptionen*. Perzeptionen befähigen als vorübergehende Zustände die Monade zur aktiven Wahrnehmung und halten sie in einem ausgezeichneten Bezug zur Welt.⁵ Statt über die Frage des *Was* erschließt sich das Sein der Monade also über deren funktionales *Wie* von individuellen Relationen. Die Monade situiert sich als Ensemble von Folgen hin zu bestimmten Perzeptionen aus Folgen her von anderen Perzeptionen. Als ein Gefüge von Relationsfolgen drücken diese wiederum den Bezug der einfachen Substanz zur Welt im Ganzen aus. Welt wird auf diese Weise in der Monade über deren Perzeptionen repräsentiert, oder wie Leibniz es ausdrückt: „reflektiert“ bzw. „widerspiegelt“.

Indem sich die Monade auf anderes bezieht, konstituiert sie Welt. Umgekehrt ist Welt dasjenige einheitliche Gerüst, das sich aus der prinzipiell unendlichen Vielzahl von konkreten Bezügen ergibt, die Monaden zu anderen ausdrücken. Als solche aber wird die Einheit von Welt aus der Vielheit der individuellen Bezüge gebildet, die Monaden untereinander haben und welche sie wechselseitig eingehen.⁶ Welt ist nicht die Summe seiner einzelnen Teile, sondern das Gefüge der sich untereinander gegenseitig reflektierenden kleinsten Einheiten. Das Gerüst der Monaden stellt dabei einen Ausdruck des Ganzen dar, ohne das Ganze zu sein.⁷ Und so ist das, was das Ganze ist respektive sein kann, ein Netz von vielen Einzelnen, die sich aufeinander beziehen und sich dadurch gegenseitig voneinander abgrenzen.

2.2. Konkrete Welthaftigkeit im individuierten Ganzen

Ganzes und Einzelnes werden in einer sich gegenseitig bedingenden und sich erst wechselseitig hinreichend begründenden Verschränkung von individuellen Bezügen denkbar. Die Welt als der Inbegriff des Ganzen dieser wechselseitigen Beziehungen stellt sich als größte und allgemeinste Einheit der – prinzipiell unendlich vielen – einzelnen Relationen dar, welche die Monaden zueinander unterhalten.⁸ Erst das Zusammenspiel der

4 Siehe M §15.

5 Siehe M §14.

6 Vgl. auch Stegmaier, Werner. *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik* (Reihe problemata, Bd. 63). Stuttgart, Bad-Cannstatt 1977. S. 179 ff.

7 So auch Holz, Hans Heinz. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie*. Leipzig 1983. S. 70.

8 Den Widerspruch zwischen *einer* Einheit und prinzipiell *unendlich* vielen einzelnen Seienden löst Leibniz, wie hinlänglich bekannt ist, vor dem Hintergrund des unendlich Vieles schöpfenden Gott. (M § 36-40) Die einzelne Substanz wird damit zum „Musterfall für die Einheit des Universums [...]. Am Einzelnen bewährt

konkreten Verschränkungen untereinander bildet damit einen vollständigen Begriff des Ganzen und ein hinreichendes Verständnis einer individuellen Zugangsweise zur Welt. Monaden genügen sich nicht bereits in deren Bezughaftigkeit per se. Sie sind notwendig auf einen konkreten Bezug auf anderes angewiesen. Leibniz differenziert an dieser Stelle, dass Monaden zwar “auf undeutliche Weise ins Unendliche, zum Ganzen” gehen, “aber begrenzt und unterschieden durch die Grade der deutlichen Perzeptionen” sind.⁹ Die Monade perzipiert das Universum nur ausschnittsweise deutlich.¹⁰ Und in der ausschnitthaft verfassten Reihe ihrer konkreten, d.i. „deutlichen“ [*distinct(e)*] Beziehungen drückt sie sich schließlich als ein Individuelles aus. Wirkliche Relationen einer Monade zu anderem sind so die notwendige Bedingung, um Welt auch verstehen zu können.¹¹

Das Eigentliche des Wissens, das eine Monade von anderem faktisch haben kann, besteht demnach in ihren eigenen Erfahrungen, die sie mit der Welt macht. Hierin kann die Monade als wesentlich Welt verstehend beschrieben werden. Ein wahrgenommenes Etwas begreift die Monade, weil *sie* selbst sich wesentlich zu ihm verhält und weil sich das Wie auch erst im individuellen Bezug *auf sie selbst* und *durch sie* ausmacht. Weil die Beziehung aber auch wechselseitig angelegt ist, agiert die Monade grundlegend hermeneutisch. Wahrnehmender und Wahrgenommenes sehen sich in ein gegenseitig bedingendes, perspektivisch konstituierendes Verhältnis gestellt. Der Leibnizsche Universalismus baut hier auf einer Vorstellung auf, in der eine Verschränkung von Einheit und Vielfalt, von allgemeinem Ganzen und besonderem Einzelnen die *conditio* von Welt ist. Welt kann nur als Ganzheit eines individuierten Konkreten hinreichend verstanden werden.¹²

Monaden sind damit je in der Welt, dies jedoch nicht in einem äußerlich-räumlichen, sondern in einem hermeneutisch-bedeutungsmäßigen Sinne.¹³ Welt eröffnet sich uns, wenn

sich das unendliche Ganze.“ Holz. *Leibniz*. A.a.O., S. 80. Wie ein individual-perspektivierter Zugang zur Welt unter modernen Bedingungen von Ungewissheit (um Gott) aussieht, darauf gehe ich im dritten Abschnitt mit Kierkegaard ein.

9 M §60.

10 Vgl. M §62.

11 M §15, 60. Vgl. Holzens Beschreibung von der Zwei-Einigheit von Substanz und Struktur, dem materiellen Daß-Sein (appetitiver Aspekt) und dem formhaften So-Sein (perzeptiver Aspekt) der Monade. Siehe Holz. *Leibniz*. A.a.O., S. 73.

12 So auch Holz. *Leibniz*. A.a.O., S. 75-83.

13 Und das ist gerade nicht Ausdruck einer Abgeschlossenheit oder Abgeschlossenheit der Monade von der Welt. Monaden haben keine Welt – zu der sie erst additiv gelangen müssten –, sondern sie sind diese, und nur als solche können sie auch überhaupt in einem ontologischen Sinne sein. Die von Leibniz hervorgehobene und so oft solipsistisch missverstandene „Fensterlosigkeit“ besagt nichts weiter, als dass mit dem Begriff der monadischen Substanz ineins deren Welthaftigkeit, das bedeutet ihr Status als weltlich Seiendes und nur so bedeutsames Einzelnes hervorgehoben wird. Siehe M §7; vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metaphysische Abhandlung*. In: Ders. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. A.a.O. Abschnitt 26 [S. 75].

unsere einzelnen Zugangsweisen auch als *die* Seinsweise in und von Welt begriffen und in ihrem hermeneutischen Gehalt ernst genommen werden. Ein Ganzes aber, von dem wir als (Gemeinsamkeit herstellendem) *tertium* ausgehen müssen, kann nur als das individuierte Ganze vieler welthafter Einzelner verstanden werden. Dem Begriff der Einheit inhäriert hier nicht von vornherein ein Automatismus, der kulturelle Fremde nivelliert. Ein Ganzes ist immer nur ein Allgemeines für denjenigen, der einen Verstehensversuch von Fremdem unter die ihm eigene individuelle Perspektive bringt. Wenn die eigene Sichtweise als partikulär reflektiert wird, dann darf die Rede davon sein, dass „es ebenso viele unterschiedliche Universen gibt, die gleichwohl nur die Perspektiven eines einzigen sind, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade“.¹⁴

Der Universalismus eines verstandenen Ganzen ist hier nur noch universalistisch gesinnter Relationalismus mit universaler Reichweite. Universal gesinnt sein bedeutet eine Haltung, die das Relationale, also das In-Beziehungen-Situierte vieler verschiedener Blickwinkel als notwendige Bedingung für ein Ganzes erkennt. Das Ganze kann nicht mehr positiv beschrieben werden. Das ist aber auch nicht unbedingt notwendig. Denn Einheit versteht sich fortan nur als negativ gesetzte regulative Leitidee, welche sich nicht reduzierend auf die ihr innere Vielfalt von Welt beschreibenden Begriffen auswirkt. Welt, verstanden als Einheit, wird allein als ein vorgestelltes Ganzes von Differenzen konkret repräsentiert.

3. Individuelle Lebenswelt und das Andere der eigenen Existenz (Søren Kierkegaard)

Meines Erachtens hat diese Idee des notwendig individuellen Weltzugangs später niemand besser verstanden als der dänische Privatgelehrte Søren Kierkegaard. Doch entgegen den Selbstverständlichkeiten des 17. Jahrhunderts, die Leibniz noch voraussetzen durfte, konnte er schon lange nicht mehr davon ausgehen, dass Welt *in principio* auch erkannt wird. Statt ein Ganzes zu wissen, reflektierte Kierkegaard, dass es darauf ankommt, sich selbst zu unbekanntem fremden Dingen in ein verstehendes Verhältnis zu setzen. Überdem erkannte er, dass Fremdverstehen eine Form des Umgangs mit Ungewissenheit ist, die zeitlebens ausgehalten werden muss. Vor dem modernen Hintergrund einer grundlegenden weltlichen Unbestimmtheit möchte ich anschließend an Leibnizens Grundgedanken der Perspektive deshalb mit Kierkegaards Existenzdenken Fremdverstehen als Anliegen der eigenen Lebensverständigung eines individuierten, lebensweltlich verankerten Selbst

14 M §57.

ausweisen.

Um welchen Grundgedanken kreist Kierkegaards Denken? Wenn der einzelne Mensch sich selbst zu verstehen sucht, begegnet er dabei dem Fremden. Das Fremde ist ein größeres Anderes, das sich als Anders-sein-können des einzelnen Menschen bestimmt sieht. Das Andere der eigenen Existenz begegnet dem verstehenwollenden Selbst als viele andere Kulturen und kulturelle Ordnungen. Diese Ordnungen favorisieren jeweils bestimmte Vorstellungen von Mensch und Welt und priorisieren unterschiedliche Handlungsparadigmen. Sie treten als mögliche Weisen auf, wie Welt begriffen wird. Kulturelle Ordnungen können als solche vom Einzelnen reflektiert, jedoch nicht aufgehoben, d.h. nicht selbst durchlebt werden. Im Zuge dessen stellt sich Verstehen als ein in der kulturell verfassten Lebenswelt eingebettetes Verfahren der Wissensgewinnung über die eigene Zugangsweise zur Welt heraus. Schlussendlich bedeutet das, dass es immer fremde Ordnungen gibt, und zwar weil sie nicht in die eigene Lebenswelt implementiert werden können. Etwas kann also durchaus als fremd verstanden werden, nämlich wenn erkannt wird, dass das Fremde nicht in die eigene Lebenswelt „hineingeholt“ und zur eigenen Existenzweise gemacht werden kann. Fremdes wird stattdessen als Einspruch gegenüber der eigenen Sichtweise sichtbar.

3.1 Weltbezug in der Existenz

Kierkegaard sucht den einzelnen Menschen und dessen Leben mit dem Begriff *Existenz* zu beschreiben. Durch die Existenz wird die Perspektive des Konkreten in das Zentrum des menschlichen Daseins gerückt. Was bedeutet Existenz? Im zweiten Band der *Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift* von 1844/46 findet sich folgendes:

„Dem Existierenden ist das Existieren das höchste Interesse, und die Interessiertheit am Existieren die Wirklichkeit. Was Wirklichkeit ist, läßt sich in der Sprache der Abstraktion nicht ausdrücken. Die Wirklichkeit ist ein *inter-esse* [...] Die einzige Wirklichkeit, die es für einen Existierenden gibt, ist seine eigene“.¹⁵

Existenz meint das individuelle, ungeschlossene Dasein des Menschen in der Welt. Der Begriff steht für die konkrete, zeitlich verfasste Lebenswelt¹⁶ eines menschlichen

15 Kierkegaard, Søren [1844/46]. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*. 2 Bde. Aus dem Dänischen von H. Gottsched. Jena 1910. Bd. 2: S. 13 ff. (Kap. III, §1).

16 Unter „Lebenswelt“ und „lebensweltlichen Eigenheiten“ wird dasjenige Verweisungsgefüge verstanden,

Individuums. Unter dem Blickwinkel der Existenz vermag das Wesen dieses Individuums nicht mehr aus einer etwaigen überzeitlichen „Essenz“ heraus begriffen zu werden. Ein Wesen macht sich in den tatsächlich getätigten Entscheidungen und im wirklichen Leben des Einzelnen aus. Als existierendes Einzelnes wählt das menschliche Individuum sein Leben immer wieder neu. Zum Wesentlichen der einzelnen Existenz gehört deshalb das Werden. Unter der Formel des Werdens wird die zeitlich und inhaltlich offen gehaltene Struktur des Lebens zusammengefasst. Als Einzelner wählt der Mensch aus einer Vielzahl von Möglichkeiten aus und trifft situativ neue Entscheidungen. Existenz ist weltlich eingebundene Existenz und bedeutet: Werden als Leben in einer Vielzahl von individuellen Weltbezügen.

Existenz ist so nichts, was unabhängig von dem sie führenden Menschen verstanden werden könnte. Gleichwohl folgt aus diesem Umstand nicht das Paradox eines lebensweltlichen Solipsismus. Denn da wo sich der Existierende auf die Welt bezieht, da verhält er sich zur Existenz eines anderen. Der Einzelne hat ein Interesse am anderen, oder wie Kierkegaard sagt: „die Wirklichkeit ist ein *inter-esse*“, das den Menschen in einer Verbindung zum anderen ausweist. Das Inter-esse, wörtlich das „Dazwischen-sein“, meint ein Zwischen von eigener Existenz und Existenz eines anderen. Auf diese Weise hebt jedes Weltverhältnis beim Einzelnen an, und jedes Verstehen von Welt ergibt sich nur aus dem Bezug auf die andere Existenz. Zusammenfassend lässt sich demzufolge sagen, dass Welthaftigkeit (1) notwendige Bedingung für den Einzelnen ist, um sein Leben als individuell geführtes zu verstehen. Hier zeichnet sich (2) Existenz dadurch aus, dass sie in einem Verhältnis zum anderen steht. Dieses drückt sich als ein „Interesse für ...“ aus. (3) Drittens aber bildet das andere, welches das Nicht-Gewählte der eigenen Wirklichkeit ist, für die individuelle Existenz den negativen Bezugspunkt, von dem aus sie sich erst hinreichend als eigene im Sinne der eigens gewählten Lebensweise versteht.¹⁷

Nach dem Wie des menschlichen Seins in der Welt zu fragen, bedeutet letztlich jedoch auch, nach der ganz konkreten Weise zu fragen, in der sich das Individuum zum anderen verhält. Der Existierende kann nicht ohne den Bezug auf sich selbst Aussagen treffen.

in dem sich das menschliche Selbst täglich situiert und in dem es sich in einem bekannten Rahmen von teilweise routinisierten Handlungsvollzügen vorfindet. Die Lebenswelt ist nichts, was ein für allemal feststünde. Sie gibt dem Einzelnen jedoch dadurch, dass sein Alltag strukturiert wird, feste Kontur. Die lebensweltlichen Eigenheiten sind dann dasjenige ausgeführte Gesamt, durch welche sich das Selbst individuelle Statur verleiht. In ihnen manifestiert sich das Selbst als zeitliches, endliches Individuum, das in (s)einer konkreten Welt wird.

17 Die Frage nach dem Was betont die Möglichkeit eines objektiv Sagbaren, die Kierkegaard ablehnt. Die Frage nach dem Wie hebt das subjektiv, d.h. persönlich verortete Gesagte hervor. Kierkegaard, Søren [1844/46]. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*. 2 Bde. Aus dem Dänischen von H. Gottsched. Jena 1910. Bd. 1, S. 277 (Kap. II „Die subjektive Wahrheit“) [im Folgenden: UN I].

Wahrheit macht sich damit auch für Kierkegaard wesentlich in einem hermeneutischen Bezug aus. Das meint das konkrete Verhältnis, aus dem heraus sich der Einzelne sich auslegend auf Welt bezieht und diese durch seine Bezüge als eigene begreift. Insofern der Mensch unter individuellem Blickwinkel Urteile fällt und darin zu sich selbst werden will, wie Kierkegaard sagt, kommt Wahrheit einem unabschließbaren Verstehensversuch der eigenen Existenz gleich.¹⁸ – Wie aber vermag der erkennende Einzelne sich dann Halt zu geben, wenn er nur über ein individuell-beschränktes Auffassungsvermögen verfügt?

3.2. Selbst und Verhältnis

Zur Aufgabe des Existierenden wird es, sich im Verstehen selbst zu verstehen. Einer Wirklichkeit, die sich von der Perspektive des Existierenden her erschließt, fehlt es aber an einem überzeitlichen, allgemeinen Rahmen, der für das menschliche Individuum als normativ verbindlicher Maßstab¹⁹ feststünde. Existierend ist das Individuum darum je auf sich selbst zurückverwiesen. Sucht es nun zwischen sich als Einzelnem und dem anderen, auf das es bezogen ist, unter dem eigenen Blickwinkel zu vermitteln, hat es sich selbst zu reflektieren. Das Verhältnis zum anderen, in dem der Existierende steht, generiert sich aus der Relation zu sich selbst. Kierkegaard stellt dies gleich zu Beginn des 1849 erschienenen Textes *Die Krankheit zum Tode* wie folgt dar:

„Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist in diesem Verhältnis jenes, dass dieses sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst verhält. [...] Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muss sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein. [...] Ein solcherart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und im Verhalten zu sich selbst zu einem Anderen verhält.“²⁰

Der Mensch ist ein *Selbst*. Der Begriff markiert eine biangulär aufgebaute Verhältnisstruktur, in der ineins die Existenz des Einzelnen und das Bewusstwerden der Bezogenheit auf einen Anderen ausgedrückt werden. Kierkegaards Argumentation läuft an

18 UN I, S. 271.

19 Vgl. Kierkegaard, Søren [1849]. *Die Krankheit zum Tode*. Aus dem Dänischen von G. Perlet. Stuttgart 1997. S. 90 (II, Erstes Kap.) (Im Folgenden: KT). Der Maßstab für das Selbst ist ein religiöser: Gott.

20 KT, S. 13.

dieser Stelle auf einen spezifisch religiösen Kontext hinaus. Was ich hier vorschlage, ist, diesen Fokus hintenanzustellen und die Aussagen strukturparallel im Kontext kulturhermeneutischer Erörterungen zu lesen. Ich deute das Verhältnis zu dem Anderen – der bei Kierkegaard noch Gott ist – als eine Beziehung um, wo sich das Selbst auf ein – neutral verstandenes – Anderes hin ausrichtet.²¹

Der Mensch begreift sich als jemand, dessen relationale Struktur sich zwischen faktischem Leben und Reflexion auf dieses ihm eigene Leben hält. Sie lässt das Individuum zu Bewusstsein gelangen als etwas, das sich in dem situiert, wie es faktisch lebt und dem, wie es als menschliches Selbst bezogen auf und gesetzt durch ein Anderes sein Leben entwirft. Selbst als reflexiv angelegtes Verhältnis drückt mehrere Relationskomponenten aus, in denen sich der Einzelne hält:

„Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit, kurz: eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien.“²²

Die Strukturbestimmung, die das Selbst als Verhältnis charakterisiert, faltet sich in dreierlei Hinsicht aus:²³ (1) das Verhältnis ist eine Relation zwischen Unendlichem und Endlichem, Ewigem und Zeitlichem sowie Freiheit (in einem Sinne ist das: Möglichkeit) und Notwendigkeit; (2) zweitens charakterisiert sich das Selbst als das Sich-Verhalten zu bzw. *in* diesen Momenten. Kierkegaard versteht das menschliche Selbst als jemanden, dem es möglich ist, sich innerhalb eines Rahmens von Möglichkeiten frei und eigenständig zu positionieren und Entscheidungen zu treffen. Darüber hinaus vermag der Mensch diesen Rahmen auch partiell neu abzustecken. Ein temporal und modal begrenzter und begrenzender Rahmen ist hier Bedingung für die Möglichkeit, um sich lebensweltlich zu *sich* und zu dem *Wem* des Bezugs zu verhalten und sich darüber als denjenigen zu wissen, der den Bezug aus Freiheit herstellt.

Als konkret so oder so verfasstes existiert das Selbst immer faktisch²⁴. Insofern er sich

21 Dass es *das* Andere gelesen werden kann, begründet sich dadurch, dass es außerhalb der Seinsbestimmung des Selbst bleibt. Weil das Andere als jenes das Selbst Setzende unbestimmt bleibt, kann auch keine ontologische Aussage darüber getroffen werden. Vgl. denselben Gebrauch des neutralen bestimmten Artikels und der Personen unspezifischen Interpretation des Anderen bei Figal, Günter: „Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der ‘Krankheit zum Tode’.“ In: *Kierkegaardiana XIII*. Hg. durch Udgivne af Søren Kierkegaard Selskabet, namentl. Niels J. Cappelørn, Helge Hultberg, Poul Lübcki. Kopenhagen 1994. S. 11-23. S. 13. Vgl. KT, S. 13 (I, A.A).

22 KT, S. 13.

23 Vgl. Figal. „Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben.“ A.a.O. S. 12 f.

24 Figal spricht im Heideggerschen Sinne denn auch von der *Faktizität* des Selbst. Siehe Figal. „Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben.“ A.a.O. S. 13. Auch Theunissen legt das Selbst unter

Aufgaben stellt und zu geben vermag, welche nicht notwendig an einen vorgängig kanonisierten Sinn gebunden sind, ist der Mensch als Selbst fähig, sich in ein reflektiertes, d.h. bewusst gewordenes kritisches Verhältnis zu sich selbst zu setzen – das sind seine Fähigkeiten, Wünsche, Herausforderungen, aber auch sein Gegenüber. Als *was*, das bedeutet als welches konkrete Selbst sich der Mensch versteht und wofür er sich hält, hängt auf diese Weise davon ab, wofür er sich halten *will*, nachgerade aber: zu wem und zu was er sich konkret in Bezug setzt.

Das Selbstwerden der Existenz ist prozessual verfasst. So ist, solange der Einzelne lebt, das Selbstwerden als das Zu-sich-selbst-werden ein unabschließbarer Prozess. Das Selbst ist sich uneinholbar hinterher. (3) Hierin entfaltet sich nun seine dritte Relationsbestimmung: das Selbst ist ein Sich-Verhalten zu seinem ihn bedingenden Grund, dem Anderen. Was meint das? Das Selbst liegt aktual immer hinter seinen Entwicklungsmöglichkeiten und kann nicht alle ihm offen stehenden Möglichkeiten zu seiner Wirklichkeit machen. Es vermag seinen Grund nicht vollständig zu bestimmen und kann aufgrund der eigenen Endlichkeit nicht abschließend das Verhältnis von faktischem Leben als Wirklichkeit²⁵ und den (noch ausstehenden) Möglichkeiten des Selbstwerdens als Wählen- und Werdenkönnen vermitteln. Das menschliche Individuum wird auf ein Anderes als seinem Woher verwiesen und ist auf es angewiesen, in Kierkegaards Worten: Das Selbst kann sich nicht selbst *setzen*, sondern wird durch ein Anderes gesetzt. Es wird deshalb zum lebenslangen Ziel und zur Aufgabe für das Selbst, sich unter seinen individuell eingeschränkten Bedingungen zu verstehen. Seine Bezüge zum Anderen stellen sich hier als notwendige wie hinreichende Bedingung eines individuellen Lebensvollzugs dar. Sich sowohl als Souverän seines Werdens wie auch abhängig von einem Anderen begreifend, versteht sich das Selbst nurmehr aus einer zwiespältigen Perspektive heraus.

Das menschliche Selbst weist in seiner Struktur je über sich hinaus, es bleibt, weil es individuell und als solches endlich ist, an Bedingungen gebunden, die ihn sich nur im Bezug auf ein ihn setzendes Anderes verstehen lassen. Damit aber ist das Andere nicht nur negative Bedingung der eigenen Möglichkeit, sondern wird auch zum existentiellen Anhaltspunkt: das Andere weist dem Selbst *maßlos*, weil unendlich und unbestimmbar,

fundamentalontologischem Aspekt als „vorgegebenes Dasein“ aus. Siehe Theunissen, Michael. „Für einen rationaleren Kierkegaard. Zu Einwänden von Arne Grøn und Alastair Hannay.“ In: Cappelørn, Niels Jørgen/ Deuser, Hermann (Hg.). *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*. Berlin, New York 1996. S. 63-90. S. 65. Ich schließe mich dieser Terminologie nicht an: wenn das Kierkegaardsche Selbst sich auch über die Bedingungen seiner Existenz Aufschluss zu geben sucht, so verfolgt Kierkegaard doch kein ontologisches Interesse im Sinne Heideggers.

25 Wirklichkeit ist nicht eine „vernichtete Möglichkeit“, sondern die „ausgefüllte, die wirksame Möglichkeit.“ KT, S. 16 (I, A.B „Möglichkeit und Wirklichkeit der Verzweigung“).

dessen paradoxes Maß eines individuellen verstehenden Lebensvollzugs. Angesichts eines unsicheren, weil zeitlich verfassten Lebens bleibt eine feststehende und ein für allemal gültige Ausdeutung und Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Anderen und der eigenen Selbstbezogenheit damit außerhalb des menschlichen Horizonts.²⁶ Das Werden des Menschen zu sich selbst, d.h. ein Verstehen(können) dessen, was den Menschen als solchen ausmacht und was ihm konkrete Handlungsanleitung ist, ist eine Aufgabe, die durch seine eigenen Anstrengungen allein keine Lösung finden. Sie bedürfen des Rückgriffs auf eben das Andere, das eine Vermittlung zwischen individuellem konkreten Leben und Allgemeinem ermöglicht.²⁷ Es kann damit jedoch keine letztgültige Entscheidung mehr beansprucht werden. Das Andere kann keine Verbindlichkeit einfordern. Es ist nur negativ zu begreifendes, inhaltlich maßloses Richtmaß.

Weil sich der Einzelne damit nun aber immer schon in ein Verhältnis zum Anderen gesetzt sieht, welches sich weder kategorial feststellen noch epistemisch identifizieren ließe, tritt ein Weltbezug zum Vorschein, der den Existierenden und das Andere in eine hermeneutische Relation zueinander setzt. Sie gibt ein Moment des Aufeinander-bezogen-seins frei, in dem das Andere als das zu verstehende Rahmenrelevante ins Zentrum des individuellen Seins rückt.

4 Zwiefalt im Zwiespalt

Damit komme ich zum Schluss meiner Ausführungen. Hier will ich beantworten, welche Schlüsse die Kierkegaardsche Konstellation von Selbst und Anderem auf die Methodenproblematik im interkulturellen Kontext zulässt. Die Hermeneutik steht dieser Tage ja verstärkt im Kreuzfeuer einer Kritik, die grundsätzlich ihre Zugewandtheit zum und ihre Offenheit gegenüber fremden Kulturen in Zweifel zieht. Umso vehementer wird darüber ein „ganz anderer“ Zugang zum kulturellen Fremden eingefordert. Das Vielfältige, das Andere, das sich nicht den Kategorien der eigenen Welt erschließen und welches, moralischen Oktroyierungsansprüchen gegenüber resistent, ein selbständiges Fremdes bleiben dürfen soll, wird dort ganz auf die Agenda gesetzt. Demgegenüber lassen sich Søren Kierkegaards existenzphilosophische Überlegungen m.E. als der Versuch einer Hermeneutik lesen, die dezidiert nicht als verfahrenstechnische Lehre auftreten und Verstehen vielmehr als Grundstruktur sowie Verstehensaporien als existentiellen

26 Vgl. auch Wesche, Tilo. *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart 2003. S. 32, 39.

27 Vgl. Eichler, Uta. „Verzweigung und Selbst. Nachwort.“ In: KT, S. 159-173. S. 163.

Bestandteil menschlichen Daseins andeuten will.

Der Einzelne legt sich im Bezug zur „Wirklichkeit eines anderen“ sowie in einer „unendlichen Interessiertheit“ am Anderen als hermeneutische Relation aus. Das menschliche Selbst begibt sich in seinen ausschnitthaften Bezügen auf die Welt ineins in den Eingang der Frage nach dem Verstehen des Anderen: Wo es in seiner eigenen Wirklichkeit nicht selbst auch jene andere Lebenswelt *ist*, da fängt es danach zu fragen an und sucht es zu verstehen. Der Bezug des Selbst auf Welt ist seit je verstehewollender Bezug auf das Andere in dem Sinne, als dass er Verweis auf ein Gesamt an anderen Wirklichkeiten ist. Sie können für das Selbst zwar Möglichkeiten des Andersseins gewesen sein, sind aufgrund seiner faktischen Existenz jedoch nurmehr negative Bezugsmöglichkeiten.²⁸ Als ein Ganzes an potentiellen Wirklichkeiten, die das Selbst nicht für sich verwirklicht, vor dessen negativem Hintergrund es sich jedoch erst als individuelles Selbst verstehen kann, ist das Andere Bedingung der Möglichkeit für das eigene Werden, wie es ineins ein vollständiges Verstehen eines ganz Anderen verunmöglicht. Das Andere ist die Zeit des einzelnen Lebens auszudeutende andere Wirklichkeit. Sie wird deshalb nie ganz verstanden, weil sie nicht auch selbst gelebt werden kann.

Die Relation zwischen Selbst und Anderem ist widersprüchlich verfasst. Der Einzelne kann sein Verständnis vom Anderen als dem ihn mitbedingenden größeren Ganzen von Entwurfs- und Entwicklungsmöglichkeiten nicht wissen oder verifizieren. Er muss es aber als Bedingung der eigenen Möglichkeit zu leben annehmen, will er seiner Individualität Grund verschaffen und Halt geben. Hier versteht sich das Kierkegaardsche Andere als fremd. Auch wenn es negativer Voraussetzungsgrund für den Einzelnen ist, so liegt es bis auf weiteres außerhalb seiner Bestimmungsmöglichkeiten und Beeinflussungsreichweite. Das Andere ist für das Selbst ein Fremdes, weil es sich nur unbestimmt als ein Außer-Ordnungshaftes ausmacht.

Unterstellt wird mit dem Verstehensversuch also gerade nicht, dass eine fremde Kultur nur die Antworten gibt, die das Individuum aufgrund seiner persönlichen Entwicklung in sie hineintransferiert. Dem entgegengesetzt hebt Verstehen mit dem Für-möglich-halten eines nie vollkommen verstehbaren, weil qualitativ differenten Fremden als dem Anderen

28 Sache der Kulturhermeneutik ist also nicht „Einverleibung“ oder „Reinholen in den eigenen Ordnungszusammenhang“, sondern Reflexion darauf, dass es Ordnungen gibt, die dem verstehenden Selbst nicht (mehr) zur eigenen Wirklichkeit werden können, sondern höchstens als eine ihm ehemals offen gestandene Möglichkeit gewärtigt werden können. Das spielt sich dann im hypothetischen Rahmen, als Idee einer „möglichen Welt“ ab: X hätte auch als Tochter von Chinesen in China geboren werden können und nicht als Sohn von Deutschen in Russland.

unserer selbst an. Verstehen ist ein individuelles Geschehen, in dem das Andere als Anders-sein-können unserer selbst entdeckt wird. So aber ist dann auch das Andere immer nur multi-situativ und je neu zu verstehen: Ein Bezug zu ihm hin ist zwar wiederholbar, nichtsdestoweniger wird er vom Selbst aber immer wieder neu und unter lebensweltlich fluiden Umständen unternommen.

5 Universalismus als negativer Einheitsgedanke

In der Konsequenz bedeutet dies nun aber, dass das verstehenwollende Selbst unter den Bedingungen seiner Relationalität von Bezügen in einem hermeneutischen Zwiespalt lebt: und zwar einerseits zwischen seinen Bezügen und andererseits einem nur negativ universalisierten größeren Ganzen. Die Welt, die der Existierende – durch den Bezug auf das Andere – erfassen will, gibt sich ihm als eine zwischen vielen relativen, einzelnen Lebenswelten und dem allgemeinen (sprich universalen) Anderen der eigenen Möglichkeitsbedingung zu verstehen. Das Andere reflektiert der Einzelne als ein sich stets nur von unterschiedlichen Seiten zeigendes Konstrukt, das er sich entweder unter dem Blickwinkel des genuin Kulturspezifischen verstehen lässt oder aber in der Metapher des Teils, das zu einer universalen, gleichwohl nur negativ zu erfassenden Einheit gehört. Auf diese Weise wird der Universalisierungsgedanke fragmentiert. Das Selbst zwiefaltet sich in eine nicht-universalisierbare bzw. unter eine höhere Einheit nicht mehr integrierbare Existenz aus.

Wo das Andere nicht mehr wissensmäßig erschlossen werden kann, tritt Verstehen als Deutungsnotwendigkeit und als momenthafte Überbrückungsmöglichkeit für das menschliche Individuum in den Vordergrund. Es bleibt aber letztlich das nicht-ausschöpfende Verstehen eines unausschöpfbaren, unbestimmbaren Anderen. Die Universalisierungsfrage wird bei Kierkegaard in das verstehenwollende Selbst (zurück-) verlagert. Als universal stellt sich dem Individuum nur noch im Sinne eines Situationen übergreifenden Verhaltensmodus dessen existentieller Bezug zum Anderen dar. Stets bleibt es für das Selbst nur relativ, das meint bedingt-eingeschränkt, das Andere als etwas zu verstehen, was die eigene Welt konkret mitbedingt.

Die Leitidee der Universalität und eines Universalismus, unter dem sich viele Kulturen gemeinsam situieren, löst sich hier in das Paradox eines verstehenden Einzelnen auf. Er versucht sich zwar als perspektivierte, sprich individuierte Ausformung einer größeren

Einheit zu verstehen. Jedoch scheitert er aufgrund und durch eben jene persönliche Sichtweise auch immer wieder daran. Der einzelne Mensch darf keine gemeinsame Grundlage für sich und die fremde Kultur mehr positiv annehmen, die beide Seiten verbinden würde. Universal ist für den Einzelnen hier noch dessen ununterbrochenes Bemühen um Überbrückung der Kluft von Selbst und Anderem. Die Idee eines Universalismus des qualitativ Vielfältigen schiebt sich darüber auf in die Zeit des einzelnen Lebens. Vielleicht bleibt am Ende nur das, was der Schriftsteller und Bühnenpreisträger Wilhelm Genazino einmal über das Verstehen gesagt hat: “Das Wartenkönnen, das Wartenmüssen ist die Grundbedingung jedes Verstehens, das Warten ist die Toleranz der unendlichen Vertagung, die das Verstehen vor sich selbst aufbaut. [...] Ich frage mich oft, ob wir das strukturelle Warten nicht selbst schon für das Verstehen halten sollen.”²⁹

Zur Autorin: Judith Schildt hat Sinologie, Philosophie und Journalistik an der Universität Leipzig (1996-2004) und der International Studies University in Shanghai/VR China (1999-2000) studiert. Von 2004 bis 2008 war sie Promotionsstipendiatin und Mitglied in der Forschungsgruppe “Kulturen der Verantwortung” am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen. Mit der chinesischen Kultur hat sie sich zwischen 2004 und 2006 u.a. auf Konferenzen, einem Forschungsaufenthalt an der Dalian University of Technology und auf ausgedehnten Reisen ins chinesische Inland intensiv auseinander gesetzt. Ihre Promotion schloss sie im Februar 2008 an der Universität Stuttgart ab. Seit Mai 2008 ist die Autorin in einer kleinen Beraterfirma in Frankfurt am Main im Geschäftsbereich China tätig.
Anschrift: RSBK GmbH, 60594 Frankfurt am Main, Schweizer Straße 1; schildt@rsbk.de, Tel.: 069-66127710

²⁹ Genazino, Wilhelm. *Der gedehnte Blick*. München 2004. S. 59.