

Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung

Von Paul RICOEUR (Paris)*



Thema dieses Vortrages¹ ist der Bezug zwischen der Zeitlichkeit und der Entfremdung. Um dieses Thema zu umschreiben, möchte ich zwei Präzisierungen vorwegnehmen, die das weite thematische Feld eingrenzen sollen:

Zum einen werde ich nicht über alle Aspekte der Zeitlichkeit sprechen, sondern nur über denjenigen unserer geschichtlichen Erfahrung. Darunter verstehe ich die Erfahrung des Habens von Geschichte, des Machens von Geschichte und schließlich auch der Geschichtsschreibung. Ich grenze also den Begriff der Zeitlichkeit durch denjenigen der Geschichtlichkeit ein. Trotz ihrer Unannehmlichkeiten bietet diese erste Einschränkung den Vorteil, die Zeitlichkeitserfahrung von einer Perspektive her aufzurollen, die eine Beziehung zum Anderen voraussetzt, in der also die Schuld der Entfremdung von vornherein meine Beziehung zum Anderen mit einschließt.

Zum anderen werde ich nicht auf konkrete Formen der Entfremdung eingehen. Ich werde vielmehr auf der Ebene der Beschreibung verbleiben, um die Frage aufzuwerfen, wodurch denn Entfremdung möglich wird: Durch die Objektivierung, der unsere geschichtliche Erfahrung unterworfen ist, soll sie für uns verständlich werden. Ich werde mich also bemühen, zwischen Objektivierung und Entfremdung eine Unterscheidung zu treffen, und das heißt: zwischen der Objektivierung als einer strukturellen, unumgänglichen, in sich aber arglosen Eigenschaft einerseits, und der Entfremdung als dem Bösen in der Geschichte oder als dem geschichtlichen Bösen andererseits. Das aufzuwerfende Problem ist also demjenigen vergleichbar, das ich vor einiger Zeit unter dem Titel „L'Homme faillible“² behandelt habe, nur daß es sich dort um einen anderen Zusammenhang – nämlich den des Willens – handelte. Ich werde im folgenden in der notwendigen Objektivierung der geschichtlichen Erfahrung nach jenem Fehler suchen, der das Abgleiten oder den Sprung in eine entfremdete Erfahrung zur Folge hat.

Meine Ausführungen entfallen auf zwei Teile. Der erste Teil ist der Ermittlung jener Erfahrungsdimension gewidmet, die entfremdet werden kann, das heißt also der ursprünglichen Konstitution geschichtlicher Erfahrungen. Der zweite Teil wird der Objektivierung gewidmet sein, die die geschichtliche Erfahrung auf die Bahn der Entfremdung bringt.

* Übersetzung von Alexandre Métraux.

¹ Gastvortrag an der Universität Regensburg am 30. 6. 1975.

² (Paris 1960).

I. Die intersubjektive Fundierung der geschichtlichen Erfahrung

Unter „ursprünglicher Konstitution“ der geschichtlichen Erfahrung verstehe ich das, was ein jeder von uns voraussetzt, wenn er mit Verstand für sich selbst und für die Anderen von der Geschichte spricht, die er erlebt oder macht. Ich werde versuchen, diese Voraussetzungen bewußt zu machen, indem ich sie mit jenen anderen kontrastieren werde, die wir – ebenfalls implizit – machen, wenn wir mit Verstand Begriffe wie „Erfahrung“ und „Objektivität“ innerhalb des von der Dingwahrnehmung umgrenzten Bereiches verwenden. Es mag hier von Vorteil sein, die „Analogien der Erfahrung“ in Kants Kritik der reinen Vernunft (B 218 ff.) als Leitfaden zu nehmen. Das Hauptargument betrifft dort nämlich die Art und Weise, wie wir die Zeit ordnen. Auf das Wesentliche gebracht, lautet das analytische Argument der „Analogien der Erfahrung“ wie folgt: es muß zwischen der „objektiven“ Abfolge und der „subjektiven“ Abfolge unterschieden werden (wobei sich die erste auf den Gegenstand, die zweite auf die Vorstellung bezieht). Anders gesagt: die zeitliche Ordnung, die Regeln unterworfen ist, muß von der bloßen Abfolge meiner Vorstellungen (die hinsichtlich der Ordnung indifferent ist) abgehoben werden. Ich habe hier auf das Objektivitätskriterium der „Analogien der Erfahrung“ zurückgegriffen, weil es unmittelbar unsere Auseinandersetzung angeht. Dieses Kriterium wird nämlich direkt auf die Zeitlichkeit der Erfahrung angewandt. Es hält zwei Zeitlichkeitsmodi auseinander: einerseits die geordnete Abfolge, andererseits die regellose Abfolge. Die Objektivität besteht darin, im Hinblick auf jede mögliche Erfahrung diese Unterscheidung aufrechtzuerhalten. Es kommt nicht besonders darauf an, ob die drei Kantischen „Analogien“ der Beharrlichkeit (B 224 ff.), der Kausalität (B 232 ff.) und der Wechselwirkung (B 256 ff.) eine dauernde Eigenschaft der begrifflichen Struktur der Erfahrung festhalten. In der Tat: es ist nicht sicher, daß sie eine Bedingung angeben, der sich ein jeder Sprecher fügen muß, sofern er mit Verstand für sich selbst wie für Andere die Begriffe „Erfahrung“ und „Gegenstand“ verwenden will. In ihrer Allgemeinheit aber scheint die Kantische Theorie der „Grundsätze“ – so wie wir sie aus dem komplizierten Argument der zweiten „Analogie“ herausgeschält haben – als Grundlage für jedwede Analyse des Begriffsschemas unserer Erfahrung dienen zu können, wie P. F. Strawson in seinem Buch „The Bounds of Sense“³ vorgeschlagen hat.

Doch ist das Argument noch nicht vollständig. Unsere Begriffe „Erfahrung“ und „Objektivität“ – im eigentlichen Sinne des Wortes – setzen nicht nur eine Ordnung, eine kausale oder nicht-kausale Verknüpfung voraus; es muß auch diese Verknüpfung so beschaffen sein, daß die Erfahrung zu einer Einheit wird, das heißt: daß sie als *meine* Erfahrung gelten kann. Dies ist der Sinn der transzendentalen Deduktion: keine Verknüpfung ohne Einheit, keine Einheit ohne Selbstbewußtsein. Anders gesagt: eine geordnete Erfahrung ist eine solche, die

³ (London 1966) 47 ff.

einem Bewußtsein zugeschrieben werden kann, so daß jeder sie als *seine* Erfahrung zu bezeichnen vermag.

Es ist von zweitrangiger Bedeutung, daß Kant einer gefährlichen Hypostasis das Wort geredet hat, indem er ein subsistentes und dauerndes *Ich* annahm, das alle unsere Vorstellungen soll begleiten können. Der Kern des Arguments lautet, daß die Verknüpfung der Erfahrung eines höheren Prinzips bedarf, höher jedenfalls als das Begriffsnetz, das diese Verknüpfung regelt. Dieses Prinzip betrifft die Möglichkeit, die Erfahrung einem Erfahrenden zuschreiben zu können; ferner auch die Möglichkeit, diese Erfahrung als eine geordnete und einheitliche zuschreiben zu können.

Wie ich sagte, kann man durch eine Kontrastierung mit den Bedingungen objektiver Erfahrung die Konstitution der geschichtlichen Erfahrung begreifbar machen. Genauer ausgeführt: man kann die Bedingungen geschichtlicher Erfahrung anhand einer immanenten Kritik des Kantischen Arguments sichtbar machen. Kant knüpft letztlich die Bedingungen der Erfahrung an die Bedingung der Einheit von Erfahrung, und diese wiederum an die Bedingung des „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleitet. Deutet man diese oberste Bedingung als eine solche, daß ich mir eine Erfahrung als eine geordnete und einheitliche zuschreiben kann, so ist die Möglichkeit dieser *Selbst-Zuschreibung* selbst in Frage zu stellen.

Die Hermeneutik – in ihrem Selbstverständnis eine Kritik der Kantischen Kritik – gibt vor, den Konflikt in den Kern der Forderung nach Verbindung und Einheit zu tragen. Sie bringt diesen Konflikt innerhalb der geschichtlichen Bedingung dessen zum Ausdruck, was im Geiste der Kantischen Kritik „Selbst-zuschreibung der Erfahrung“ genannt wurde. Die umgekehrte Fragestellung hinsichtlich des Kantischen „Ich denke“ läßt deutlich werden, daß die Selbst-zuschreibung der Erfahrung kein ursprünglicher, erhabener, für das Feld der Erfahrung konstitutiver Akt ist, sondern daß dieser Selbstzuschreibung je schon eine Zugehörigkeit zu dem vorangeht, was zum Gegenüber der Erkenntnis gemacht wird, wenn wir zwischen der geordneten Abfolge des Gegenstandes und der willkürlichen Ordnung unserer Vorstellungen unterscheiden.

Diese Zugehörigkeit kann beinahe schadlos bei der Konstitution des *physischen* Gegenstandes außer acht gelassen werden. In der Tat entstand die Galileische und Newtonsche Wissenschaft aus dem entscheidenden Bruch zwischen der physikalischen Welt und der Welt der Wahrnehmung, deren Bedeutungen sich noch in den antiken und mittelalterlichen Kosmologien niederschlugen. Indem die mathematisierte Naturwissenschaft die Bindungen des physikalischen Gegenstandes mit dem perzeptiven Feld durchschneidet, konstituierte sie tatsächlich das Objekt der Physik. Der Gegenstand ist dann wirklich das, was ich mir gegenüberstellen kann, das heißt: was ich dem subjektiven Verlauf meiner Erfahrung entgegensetze. Und dennoch: selbst auf der Ebene der Naturwissenschaften darf nicht vergessen werden, daß ich in dem Maße, in dem ich in Situationen geworfen werde, die ich nicht gewählt habe, und von Dingen affiziert werde, die ich nicht geschaffen habe, das Ziel setzen kann, mich in diesen Situationen zurecht zu finden und meine ureigensten Möglichkeiten in sie zu projizieren.

zieren. Das ursprünglichste Verstehen ist nichts anderes als der Versuch, das zu bestimmen, was mich affiziert; – oder, kurz gesagt: zu denken, was ich empfangen. Dem durch ein analytisches Argument entfalteten begrifflichen Netzwerk liegt also eine viel ursprünglichere Beziehung zwischen dem Empfangen und dem Bestimmen zugrunde, die mit der eigentlichen Ontologie der Endlichkeit verknüpft ist. Das analytische Argument bewegt sich auf der Ebene des Bedeutsamkeitsprinzips, ohne welches wir keinen vernünftigen Gebrauch der Begriffe „Erfahrung“ und „Gegenstand“ machen könnten. Die hermeneutische Reflexion untergräbt also dieses Bedeutsamkeitsprinzip, das als solches nur die Regel ist, der sich die Sprecher der normalen Sprache unterwerfen. Die hermeneutische Reflexion hat es über diese Regel hinaus auf die endliche und zugleich transzendente Bedingung eines Lebewesens abgesehen, das den Entschluß faßt, jenes zu bestimmen, wodurch es in seiner ursprünglichen Situation in seinem rezeptiven Vermögen affiziert wird. Dies ist die primordiale Zugehörigkeit, die den Gegensatz zwischen der subjektiven und der objektiven Abfolge als der konstitutiven Notwendigkeit der Erfahrung nicht aufzuheben vermag.

Diese Zugehörigkeit, die selbst für die physikalische Erfahrung unumgänglich ist, kann von der geschichtlichen Erfahrung noch viel weniger geleugnet werden. Denn ich kann den historischen Gegenstand nicht völlig mir selbst gegenüberstellen als das Andere meiner zeitlichen Vorstellungen. Der Gegenstand zeigt eine Zeitlichkeit, die mir nicht fremd ist. Meine Zeitlichkeit ist ursprünglich gepaart mit der Zeitlichkeit des Anderen, den ich in seinem Subjektsein, und das heißt: als ein Subjekt wie ich erfasse. Diese „Paarung“ bewirkt, daß mein Bewußtseinsstrom wie von einem Kontrapunkt vom Bewußtseinsstrom meiner Zeitgenossen begleitet wird. Dieses Hand-in-Hand-Gehen mehrerer Bewußtseinsströme scheint etwas ganz anderes zu bedeuten als das seine Vorstellungen begleitende „Ich denke“, auch wenn wir darunter das „Ich kann mir meine Vorstellungen zuschreiben“ verstehen. Vielmehr ist es die Begleitung eines „Ich kann“ durch ein anderes „Ich kann“, das dem meinen in dessen Fähigkeit zur Selbstzuschreibung von Erfahrungen analog ist. Doch ist dies nicht alles. Die Eigenartigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit läßt sich durch diejenige der Intersubjektivität nicht erschöpfend kennzeichnen. Die Zeitlichkeit der geschichtlichen Wirklichkeit besteht darin, daß die Begleitung eines Zeitstromes durch einen anderen als eine Gleichzeitigkeitsbeziehung erscheint. Diese ist ihrerseits ein an einem Strom, der Koexistenz und Sukzession umfaßt, vollzogener Längsschnitt. Die geschichtliche Zeitlichkeit umfaßt also den dreifachen Bezug meiner Lebensgeschichte zu derjenigen der Zeitgenossen, zu derjenigen der Vorfahren, und schließlich zu derjenigen der Nachkommen⁴. Meine Zeitlichkeit gehört dieser „großen“ Zeitlichkeit an; gerade diese Zugehörigkeit scheint nun aber nicht mehr dem Kantischen Kriterium einer Unterscheidung zwischen der regellosen und der geregelten Abfolge genügen zu können. Wenn auch das physikalische Objekt noch durch diese Unterscheidung konstituiert

⁴ Vgl. A. Schütz, Ges. Aufsätze I (Den Haag 1971) 18 f., 156 f.

werden kann, so verlangt andererseits das geschichtliche Objekt jedenfalls eine andere Art von Konstitution inmitten einer Vielheit von Zeitfeldern, die ihrerseits innerhalb eines umfassenden Zeitfeldes – Geschichte genannt – sich durch die gegenseitigen Beziehungen zwischen Gleichzeitigkeit, Vorzeitigkeit und Nachzeitigkeit auszeichnen. Dies ist das Rätsel, durch das sich die Geschichte dem „einschränkenden Rahmen“ des Begriffsnetzes entzieht, mit dessen Hilfe wir uns verständlich machen, was wir „Erfahrung“ und „Erfahrungsgegenstände“ nennen.

Wird man nun sagen müssen, daß wir in den Irrationalismus zurückfallen, wenn wir solchermaßen die Bedingungen der Objektivität untergraben? Wohl kaum. Der Umstand, daß das Geschichtliche der Natur entrissen wird, eröffnet uns vielmehr die *Rationalität* der geschichtlichen Erfahrung. Die Zugehörigkeitserfahrung ist keineswegs unverständlich; zudem ist sie die Bedingung dessen, was wir verstehen, wenn wir – auch in der normalen Sprache – von der Vergangenheit als von einer Vermittlung durch Traditionen sprechen. Im Rahmen dieser Vermittlung sprechen wir – wie wir dies gerade tun – von unseren Vorfahren und Nachkommen. Diese Verstehbarkeit des geschichtlichen Feldes ist nicht reduzierbar auf diejenige des Laufes der Dinge, das heißt auf jene gebieterische Ordnung, die uns im Beispiel der „zweiten Analogien“ Kants zwingt, das Boot wahrzunehmen, das flußabwärts dahinfließt. Gewiß, die menschlichen Ereignisse sind in den Lauf der Dinge eingewoben. Das Boot geht mit dem Fluß, und wir mit ihm. Wie sehr es nun möglich ist, die geordnete und objektive Folge – die wir zu Recht den Lauf der Dinge nennen – allein durch das Gesetz der Kausalität, verstanden als regelhafte Abfolge, zu artikulieren, so sehr verlangt die Überlieferung der Tradition, die uns mit unseren Vorfahren und sogar mit unseren Zeitgenossen in Beziehung bringt, nach einer Artikulierung gemäß absolut spezifischen Kategorien: gemäß der Interpretation der Handlung durch das Motiv der Handelnden, – gemäß dem Einfluß eines Handelnden auf einen anderen, der nun seinerseits den Handlungssinn des ersteren in Rechnung stellt, – gemäß der Regulierung unserer Entwürfe durch Normen und der Normen durch Institutionen, – gemäß der Stiftung und Sedimentierung dieser Institutionen, – gemäß der Fortsetzung, der Unterbrechung oder der Wiederaufnahme überlieferter Inhalte, und so weiter. Die *geschichtliche Überlieferung* will also anders gedacht werden als die *geregelte Abfolge*.

Der Grund dieser Differenz zwischen zweierlei Konstitutionen ist darin zu suchen, daß es letztlich Zeitströme sind, die dem meinen *ähnlich* sind und in der großen Zeitlichkeit der Geschichte aneindergefügt werden. Wenn man sich hier auf die Analogie als auf ein transzendentes Prinzip des Bezuges zwischen jedem Zeitstrom zu jedem anderen berufen kann, so wird damit keineswegs in einem fälschlicherweise empirischen Sinne mit einem Analogieschluß operiert, dank dem wir auf die Existenz unserer Zeitgenossen, unserer Vorfahren und unserer Nachkommen schließen würden. Der Analogieschluß ist eine Falle und besitzt innerhalb der empirischen menschlichen Entwicklung keinerlei verifizierbaren Status. Die Analogie, von der hier die Rede ist, ist ein transzendentes Prinzip und keine empirisch untermauerte Überlegung. Dieses Prinzip besagt:

die Anderen – alle Anderen – vor mir, mit mir und nach mir, sind *Ich wie* mein Ich, und das heißt: *wie* ich können sie sich Erfahrungen zuschreiben. Die Funktion der Analogie als eines transzendentalen Grundsatzes ist es, die Gleichheit der Bedeutung von *Ich* in allen Dimensionen der großen Zeitlichkeit zu gewährleisten; – Gleichheit nun aber im Sinne von: die Anderen gleichen meinem Ich. Meine Vorgänger, meine Zeitgenossen und meine Nachfahren haben „ich“ sagen können, sagen es und werden es sagen, *wie* ich es tue; und deswegen konnten, können und werden sie sich Erfahrungen zuschreiben können.

II. Objektivierung und Erfahrung

Das Ziel des zweiten Teiles meines Vortrags besteht in einer Besinnung auf die notwendige Objektivierung, die die geschichtliche Erfahrung in ihrer primordialen Konstitution berührt und auf diese Art und Weise das Böse in dessen historischer Gestalt möglich macht. Ich möchte zeigen, daß diese Objektivierung – auch wenn sie unvermeidlich die Fehlbarkeit geschichtlicher Erfahrung darstellt – in sich und als solche kein Übel ist. Indem wir für uns selbst und für die Anderen eine Erfahrung, die indes anders konstituiert wird als diejenige der Dinge, objektivieren, stecken wir auch das Feld der Verdinglichung ab, ohne daß dabei Objektivierung und Entfremdung (oder Verdinglichung) ein und dasselbe zu sein brauchen. Deshalb wird dieser zweite Teil ein Plaidoyer *für* die Objektivierung sein und *gegen* alle irrationalistischen Versuchungen, in deren Augen die Objektivierung bereits ein Übel darstellt.

Mir scheint, es gibt ein Prinzip der Veräußerlichung, des „Nach-außen-bringens“, der Objektivierung – oder wie immer man sagen will –, das der Vermittlung selbst innewohnt, – jener Vermittlung, die unsere Beziehung zur Vergangenheit durch die Überlieferungen hindurch konstituiert. Wir werden dieses Prinzip Schritt um Schritt zu enthüllen versuchen.

a) Zeitliche Distanz und Abstandnahme

Dieses Prinzip der Äußerlichkeit offenbart sich uns zuerst auf eine sehr konkrete Art und Weise als ein zeitlicher Abstand. Wir sind zeitlich von unseren Vorgängern getrennt. Diese Trennung hat zur Folge, daß die Historie eine Erkenntnis anhand von „Spuren“ ist; oder anders gesagt: daß uns die Vergangenheit nur vermittelt von Zeichen, Inschriften, Dokumenten, Archiven, Monumenten aller Art zugänglich wird, die im Rahmen der Geschichtswissenschaft die Rolle von „Tatsachen“ übernehmen. Weil diese „Tatsachen“ in einem gewissen Sinne „beobachtbar“ sind, kann die Geschichte soweit wie möglich Beobachtung und Erklärung miteinander verbinden, und zwar gemäß einem Intelligibilitätsschema, das demjenigen der experimentellen Wissenschaften verwandt ist. Marc Blochs Plaidoyer für die Geschichte bezeugt vielfach diesen

Bezug zwischen Beobachtung und Erklärung innerhalb der Geschichtswissenschaft⁵.

Jedoch genügt es nicht, die zeitliche Distanz zu evozieren. Denn der Einwand besteht fort, daß die Pervertierung der geschichtlichen Bindung mit dem Rückgriff auf äußerliche Zeichen beginnt. Das erste Übel wäre sogar ein in diesen Zeichen veräußerlichtes Gedächtnis. Das berühmte Argument in Platos Phaidros gegen die Schrift ist auch auf die geschichtliche Objektivierung anzuwenden, in dem Maße zumal, in dem dieses Argument zwei Arten von „Gedächtnissen“ einander gegenüberstellt: einerseits das „innerliche“ Gedächtnis im Hinblick auf die wahre Anamnesis, andererseits das „äußerliche“ Gedächtnis, das den Bedingungen der Zeichen und Spuren unterworfen ist. Zudem muß das anhand der Unterscheidung zwischen „innerlicher“ Anamnesis und „äußerlicher“ Erinnerung entwickelte Argument gleichzeitig die Historie und die Schrift angehen, in dem Maße wenigstens, in dem die Historie ein besonders krasser Fall der Erinnerung auf der Grundlage von Zeichen und Spuren darstellt. Der feurige Angriff Platos gegen die Veräußerlichung in Zeichen und seine lebhaft verteidigte Anamnesis ohne äußere Vermittlung verbieten es uns, uns schlichtweg hinter die Tatsache der zeitlichen Distanz zu verschanzen. Deshalb führe ich hier den Grundsatz der Distanzierung ein, die eher eine Distanznahme als eine bloße Distanz ist.

Das Prinzip der Distanzierung zur Sprache zu bringen, kommt dem Versuch gleich, zu zeigen, daß die der Geschichtlichkeit zugrunde liegende Zugehörigkeitserfahrung selbst so etwas wie eine Veräußerlichung verlangt, damit sie sich selber erfassen, artikulieren und verstehen kann.

François Dagognet hat dies in seiner Arbeit über „Écriture et iconographie“⁶ unter einem anderen Blickwinkel zu zeigen versucht. Ausgehend von der von Plato selbst vollzogenen Angleichung zwischen Schrift und Bild, versucht Dagognet unter dem Titel der Ikonozität eine allgemeine Theorie der Inschrift in Bildern zu entwickeln, die der platonischen Theorie gegenübergestellt wird, in welcher ja das Bild auf den Status eines Schattens, das heißt: einer verminderten Wirklichkeit reduziert wird. Dagognet zeigt vielmehr, daß das Ikon – in der Schrift nicht weniger als in der Malerei und in allen Graphemen, durch die das Denken die Welt versinnbildlicht und beschreibt – die Wirklichkeit *vermehrt* und nicht vermindert. Dies geschieht anhand verschiedener Strategien, die alle die Erfahrung abkürzen, indem sie diese in wenige, wohlumschriebene Zeichen einfangen, um sie damit dank der aus der Genauigkeit des Zeichensystems stammenden kombinatorischen Potenz zu verstärken. Dagognet stellt diesen Verstärkungseffekt der Erosion gegenüber, die das gewöhnliche Sehen durch die Abschwächung der Kontraste, Unterschiede und Gegensätze erleidet. Das graphische Bild wirkt auf diese Weise der Entropie, die der gewöhnlichen

⁵ Vgl. M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris 1964); F. Braudel, *Écrits sur l'histoire* (Paris 1969) 41 ff.

⁶ (Paris 1973).

Wahrnehmung innewohnt, entgegen. Einzig diese Veräußerlichung in Zeichen und Merkmalen ermöglicht die Intensivierung unserer Erfahrung.

Auf eine ähnliche Weise möchte ich sagen, daß unsere Wahrnehmung der Geschichte durch die Veräußerlichung und Sedimentierung in Spuren und Inschriften auch intensiviert und erweitert wird. Der lediglich hingenommene zeitliche Abstand ist beinahe nichts im Vergleich zu dieser Distanznahme, die aus dieser Veräußerlichung resultiert. Einmal mehr teilen die Objektivierung der geschichtlichen Erfahrung und diejenige der Schrift dasselbe Schicksal, im Negativen wie im Positiven. In der Tat wird zur geschichtlichen Erfahrung im Wesentlichen durch das Geschriebene Abstand gewonnen. Wenn die Geschichtswissenschaft eine Wissenschaft auf der Grundlage von Spuren ist, wenn sie mit einer „externen“ Kritik der Archivadokumente beginnt, dann deshalb, weil sich die geschichtliche Erfahrung selbst veräußert, sich niederschreiben läßt und sich in ihren eigenen Archiven verewigt.

Diese Verbindung zwischen der Objektivierung der geschichtlichen Wirklichkeit und der Veräußerlichung in der Schrift ist für die Hermeneutik von entscheidender Bedeutung. Auch wenn man – wie Dilthey es tat – annimmt, daß das Verstehen letztlich auf der Fähigkeit beruht, sich in ein fremdes psychisches Erleben zu versetzen, wirft dieses Verstehen ein hermeneutisches Problem nur dann auf, wenn es durch geschriebene oder andere ähnliche Zeichen vermittelt wird. Das Verstehen kann dann Deutung genannt werden, das heißt: Textexegese. Die Geschichte bietet sich als Text nicht nur dem Verstehen, sondern auch dem Deuten an. Zwischen unseren Vorgängern und uns selbst, wie auch zu einem großen Teil zwischen unseren Zeitgenossen und uns selbst vermittelt sich das Verstehen durch etwas, was man Text nennen kann. Diese Vermittlung verleiht der zeitlichen Distanz ihre eigentliche Bedeutung. Die Frage bezieht sich also nicht auf den meßbaren Zeitabstand, der uns von der Vergangenheit trennt. Dieser Abstand ist vielmehr Ort und Anlaß einer Vermittlung textlicher oder quasi textlicher Art. Ferner ist die Größe des zeitlichen Abstandes derart unwesentlich, daß dieselbe Art von Vermittlung zwischen unseren Zeitgenossen und uns selbst stattfinden kann; – dies wird durch die Rolle der zwischenmenschlichen Kommunikation mit Hilfe von geschriebenen Mitteilungen – Briefe, Zeitungen, Medien aller Art – bestätigt, deren Urheber ja noch leben.

Man muß also von der bloßen Tatsache der Distanz zur Distanznahme zurückfinden, die durch die Veräußerlichung in dieser oder jener Form der Niederschrift konstituiert wird, wenn man das Prinzip der Distanzierung genauer zu umgrenzen beabsichtigt.

b) Distanzierung und Zugehörigkeit

Doch muß man sogar über diese Veräußerlichung hinausgehen, wenn man verstehen will, wie sehr die Distanzierung der Zugehörigkeit innewohnt. Vor jeder möglichen Niederschrift enthält die Erfahrung eine prinzipielle Schreibbarkeit, die das Schreiben und die Schrift selbst möglich macht. Als Dilthey der

Frage nachging, wodurch das Verstehen vor jeder möglichen Anwendung auf Schriftzeichen ermöglicht würde, hielt er fest, daß die Veräußerlichung in Zeichen die allererste Bedingung des Fremdverstehens sei. Mehr noch: weil diese Zeichen und die Erfahrung, die durch sie angezeigt werden, einen gewissen Zusammenhang aufweisen, eine innere Form, seien sie dem Verstehen zugänglich. Deshalb ist die Objektivierung so ursprünglich und radikal wie nur möglich. Sie beginnt, wenn das Leben nicht mehr nur gelebt wird, sondern auch sich selbst versteht und sich den Andern durch seinen Zusammenhang zu verstehen gibt. Wegen dieses Zusammenhangs kann das Leben ausgesprochen und beschrieben werden.

Diese radikale Analyse Diltheys wird bestätigt durch eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Schrift im Diskurs, das heißt also in einer Struktur, die der Gabelung in den gesprochenen und in den geschriebenen Diskurs vorausliegt. Wenn die Schrift möglich ist, dann deshalb, weil der Diskurs bereits eine Form der Selbstveräußerlichung darstellt, und weil er die Niederschrift in eine materielle Unterlage, in ein ihm äußerliches Medium erlaubt. Reden ist ein Akt, der sich in einem Satz veräußerlicht; dieser Satz kann – wie Frege sagt – auf eine Wand geschrieben werden. Das *Sagen* hebt sich im *Gesagten* auf. Das *Gesagte* bezeichnet etwas und fährt fort zu bezeichnen, auch wenn das *Sagen* untergegangen ist. Wir alle haben dies im Kapitel über die Dialektik von Erfahrung und Sprache in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ gelesen. Ich sage: es ist taghell. Wenn es aber Nacht geworden ist, bleibt das, was in meinem *Sagen* gemeint und bezeichnet wurde, als *Gesagtes* zurück. Deshalb kann es auch geschrieben werden. Vor jedweder Schreibbarkeit gibt es also die Sagbarkeit der Erfahrung. Diese verbale Artikulation ist das sprachliche Element, das dem Zusammenhang der Erfahrung in deren inneren Form zugrunde liegt. Die Erfahrung ist als diskursive sagbar; ihre Diskursivität bewirkt, daß sie aufgezeichnet und niedergeschrieben werden kann.

Diese spontane Distanzierung nimmt die Geschichtswissenschaft in einem überlegten und *methodischen* Akt der Distanzierung wieder auf.

Methodisch ist dieser Akt etwa so wie der cartesische Zweifel. Indem wir auf unsere früheren Ausführungen über die Überlieferung einer Tradition zurückkommen, sagen wir: eine Tradition ist würdig, als überliefert zu gelten, wenn wir nicht mehr in ihr leben, sondern sie aus Abstand wie einen Gegenstand betrachten, auch wenn diese Distanzierung eines Tages mit der Wiederholung zusammenfällt, die dann auf jeden Fall auf einer anderen Ebene als auf derjenigen der ursprünglichen Naivität stattfinden wird. Dieser methodische Zweifel verlängert manchmal einen skeptischen, ungewollten Zweifel, den das Bewußtsein sogar in der Gestalt einer Erschütterung erleben kann. Hegel nennt eben diese Krise der Tradition „Entfremdung“, und zwar im berühmten Kapitel über den Geist in seiner „Phänomenologie“. Die Bildung wird dort dem Schmerz, der eigenen Vergangenheit gegenüber fremd zu werden, gleichgesetzt, – jener Vergangenheit, wie sie durch die Tradition im Stadium des einfachen Brauches gebildet wurde.

Der methodische Zweifel ist dieselbe Art von Zweifel, nun aber mit aller Absichtlichkeit vollzogen. Die Entstehung der Geschichte scheint in der Tat an eine

derartige Arbeit des Negativen, an einen Entfremdungsschmerz gebunden zu sein. Der Bezug zur Vergangenheit wird dann fragwürdig. Warum Krieg? fragt der griechische Historiker. Warum vor allem dieser Krieg unter Hellenen, der ihren panhellenistischen Traum zerstört? Es ist einfach zu erkennen, daß der Wissenstrieb des Fragenden die ganze Frage in den Blickwinkel einer physikalischen Erklärung der Natur schiebt. Das *aitíon* des Krieges suchen, heißt – wie in der Physik – der „Ursache“ (oder den „Ursachen“) der Bewegung nachgehen.

Damit wird eine Brücke zwischen der Wahrheit der Zugehörigkeit zur Geschichte und der Methode der Geschichtswissenschaft geschlagen. Die erstere setzt die letztere voraus, in dem Maße, in dem einerseits der skeptische Zweifel zu einem methodischen transformiert, andererseits eine objektive Antwort auf eine Frage gesucht wird, die vielleicht in einem Zustand der Angst aufgeworfen wurde.

Der methodische Verstand kann sich dann all dessen bemächtigen, was sich in der geschichtlichen Bindung objektivieren und niederschreiben läßt. Die Geschichte wird dann wirklich zum Text der menschlichen Handlungen.

III. Von der Objektivierung zur Entfremdung

Ich möchte auf der Basis dieser zweifachen ursprünglichen Konstitution der geschichtlichen Erfahrung und ihrer notwendigen Objektivierung den zweideutigen Bezug zwischen der Objektivierung und der Entfremdung begreifbar machen.

Die Objektivierung enthält die Möglichkeit der Entfremdung, in dem Sinne, wie die Fehlbarkeit Bedingung der Schuld ist. Aber der Sprung in die Entfremdung bleibt ein unergründbares Rätsel. Deshalb reicht eine phänomenologische Analyse nur über einzelne Symptome der Entfremdung an die Wurzel derselben heran. Jene Symptome, die wir hier am besten umschreiben können, sind die, welche historische Bindung betreffen, und insbesondere die Überlieferung der Tradition, – nämlich die systematischen Verzerrungen der Kommunikation, durch welche die geschichtliche Bindung derart verdinglicht wird, daß sie einem geregelten Lauf der Dinge gleicht.

Es gibt gewiß auch andere Entfremdungssymptome im Bereich der Zeitlichkeit. Als wir vorhin aber in der intersubjektiven Struktur der Geschichtlichkeit eher als in der Erfahrung des inneren Zeitbewußtseins unseren Ausgangspunkt nahmen, lenkten wir die Untersuchung in die Richtung jener Figuren des Bösen, die dieselbe intersubjektive Konstitution besitzen wie die durch sie betroffene geschichtliche Bindung. Damit haben wir die Analyse der Entfremdung vielleicht eingeeengt; umgekehrt aber vermag dadurch die Reflexion um so scharfsinniger werden, als sie sich auf die eigentlichen „geschichtlichen“ Formen des Entfremdungsübels konzentriert. Die systematischen Verzerrungen der Kommunikationen sind nun aber Symptome des Entfremdungsübels, welches nicht allein die *Formen* der intersubjektiven Konstitution, sondern auch deren Wurzel, nämlich

das der Konstitution der geschichtlichen Erfahrung zugrunde liegende *Interesse* und die damit zusammenhängende *Kompetenz* berührt.

Der Begriff des Interesses, den ich hier einführe, ist Kantischen Ursprungs. Während Kant jedoch das Interesse der Vernunft in der Ethik demjenigen im Bereich der theoretischen Erkenntnis gegenüberstellte, läßt die intersubjektive Bedingung der geschichtlichen Erfahrung ein Kommunikationsinteresse sichtbar werden, das zuerst praktischer, nicht ethischer Natur ist. Wir werden später sehen, wie dieses Interesse durch die Entfremdung berührt wird. Versuchen wir also vorerst, dieses Interesse in seiner Reinheit und vor allem in seiner Tragweite zu erfassen. Das Kommunikationsinteresse muß in einem genügend weiten Sinne verstanden werden, damit es sowohl das Interesse an einem Wiederaufleben vergangener Traditionen wie auch das Interesse an einer auf die Zukunft hin orientierten Befreiung abdecken kann. Die Diskussion zwischen Gadamer und Habermas kommt also hier nicht mit ins Spiel. Das Kommunikationsinteresse ist nicht notwendigerweise ein auf die Vergangenheit gerichtetes und erfordert keinerlei zukunftsorientierte Ergänzung. Einerseits ist nicht einzusehen, woraus das emanzipatorische Interesse seine Energie schöpfen soll, es sei denn aus jenen Stimmen menschlicher Freiheit, die wir aus den ältesten Traditionen heraushören, – aus jenen Stimmen des Exodus, der griechischen Polis und des stoischen Menschen. Andererseits ist nicht erkennbar, worauf die Wiederaufnahme unseres Erbes hinauswill, wenn der Protest gegen die Verdinglichung nicht auch die Seele unseres Gedächtnisses ist. Utopie und Erinnerung lassen sich nicht trennen, wenn sie nicht zerfallen sollen. Ich komme also nicht auf diese Auseinandersetzung zurück, die ich andernorts bereits behandelt habe⁷.

Das Kommunikationsinteresse kann als ein praktisches bezeichnet werden, im Unterschied zum Erkenntnisinteresse, das heißt im Unterschied zum Interesse für Verbindung und Einheit der Erfahrung. Doch: „praktisch“ ist nicht dasselbe wie „ethisch“. Das Kommunikationsinteresse ist praktisch, insofern es in der Gestalt eines Interesses für Kompetenz in Erscheinung tritt, wobei wir „Kompetenz“ im Sinne der Unterscheidung Chomskys zwischen „Kompetenz“ und „Performanz“ verstehen. Gerade diese Kompetenz kann verdinglicht werden und täuscht dann die objektive Verbindung – die wir gemeinhin als den „Lauf der Dinge“ bezeichnen – vor. Der Sinn der Kompetenz kann auf zweierlei Weisen ausgedrückt werden. *Zum einen* ist im Lichte des früher über die umfassende geschichtliche Zeitlichkeit Ausgeführten zu sagen, daß diese Kompetenz darin besteht, den Zugang zu unseren Zeitgenossen, Vorgängern und Nachfahren „offen“ zu halten, damit jede spätere Wiedererwägung unserer Entwürfe, unserer Normen und Institution nicht durch die Erstarrung unserer Lebensformen verhindert wird. Uns derart offenhalten heißt, uns durch die Wirkungen der Geschichte affizieren lassen. Hierin erkennt man den Begriff des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ von Gadamer, – einen Begriff, den wir nun im Sinne

⁷ Vgl. Verf., *Histoire et Vérité* (Paris 1964), und bes.: *Science et idéologie*, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974) 328–355.

der Kompetenz anders interpretiert haben. Das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein“ ist ein Bewußtsein des Affiziertwerdens, ist der Entwurf, sich affizieren zu lassen, die Kompetenz, affiziert zu bleiben. *Zum anderen* kann der Sinn dieser Kompetenz auch so ausgedrückt werden: wenn die Analogie des Ichs das transzendente Prinzip darstellt, anhand dessen die geschichtliche und die dingliche Verbindung auseinandergehalten wird, ist die Kompetenz, an der wir ein historisches Interesse zeigen, die, unablässig den Unterschied zwischen diesen beiden Verbindungen oder Verknüpfungen aufrechtzuerhalten, und das heißt: die Analogie des *Egos* nicht nur in den kurzlebigen Beziehungen der Freundschaft und der Liebe, sondern auch in den langlebigen Beziehungen zu unseren Zeitgenossen, Vorfahren und Nachkommen zu identifizieren.

Es ist nun denkbar, auf dieser Grundlage die Entfremdung, das heißt genauer: ihren Ursprungsort, zu lokalisieren. Die Entfremdung ist unter anderem eine Zerstörung dieses Kommunikationsinteresses wie auch der Kompetenz für diese Kommunikation durch die systematischen Verzerrungen, die auf eine spezifische Art und Weise den Bezug zwischen Arbeit, Macht und Diskurs berühren. Dann täuscht die geschichtliche Erfahrung, wie ich vorhin anzudeuten versuchte, die Ordnung der Dinge vor; dann muß man nicht nur von objektivierten, sondern auch von *verdinglichten* Beziehungen, Verbindungen oder Verknüpfungen sprechen. Dann scheint die Geschichte schließlich auch eine rein kausale Erklärung zu erfordern, die in der Tat auf verdinglichte Verknüpfungen paßt. Doch wir verstehen die Bedingungen dieser Täuschung als Ergebnis der Verdinglichung, deretwegen die geschichtliche Wirklichkeit ihren originären Status eingebüßt hat. Der Umstand, daß ein Großteil der mitmenschlichen Beziehungen durch die Geschichte hindurch derart verdinglicht ist, daß der Lauf der Geschichte sich nicht mehr vom Lauf der Dinge unterscheidet, macht eben das Unglück der Geschichte aus. Untermauert wird dies durch die Utopie, die unablässig und unermüdlich das Vorstellungsvermögen auf einen aus der Verdinglichung befreiten Zustand lenkt. Dieses Vorstellungsvermögen wäre illusorisch, bezöge es sich nicht auf Realmöglichkeiten, die in der ursprünglichen Konstitution der geschichtlichen Bindung impliziert sind, das heißt auf Möglichkeiten, die der wirkliche Lauf der Geschichte gewissermaßen einfrieren oder versteinern ließ.

Es ist also die Imagination, es ist das Vorstellungsvermögen als die Funktion des Möglichen, das unter der Herrschaft der Entfremdung die Unterscheidung zwischen der Objektivierung und der Entfremdung wieder einführt, indem sie die geschichtliche Erfahrung auf die intersubjektive Fundierung derselben zurückführt.