

DIETER MERSCH

# Gibt es Verstehen?

»Nichts versteht man. Geschichten, die man versteht,  
sind schlecht erzählt.« — Bertold Brecht, *Baal*.

## I

Kulturelle Prozesse verstehen wir gewöhnlich in Ansehung ihrer Bedeutungen. Wir haben es mit Symbolen, Verkörperungen, Inszenierungen und Diskursen zu tun, die in mannigfachen Medien der Darstellung, Verbreitung, Übertragung und Archivierung, d.h. auch des Aufzeichnens, Lesens und Kommunizierens vorkommen. Dazu gehören Handlungen, Institutionen, Rituale oder Theorien genauso wie Techniken und ästhetische Manifestationen, die sämtlich auf ihren Sinn, ihren Gehalt, ihre Aussage hin befragt oder betrachtet werden. Es sei die »Grundverfassung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins«, heißt es stellvertretend für diese Auffassung bei Hans-Georg Gadamer, »sich mit sich selbst zu vermitteln«, also zu verstehen und Verstehbares hervorzubringen, weshalb dem »hermeneutischen Aspekt« überhaupt etwas »Umfassendes« oder Universales zukomme.<sup>01</sup> Die Kunst scheint da keine Ausnahme zu machen: Auch wenn sie zunächst dem Betrachter Unverständliches darbietet, bedeutet sie doch nichts prinzipiell Unverstehbares, wie ebenfalls Hegel bemerkte, vielmehr bildet sie eine Weise des Erkennens, um genauso wie die Philosophie das »Absolute« zum Vorschein zu bringen – denn im Kunstwerk entäußere sich der Geist, um sich im Sinnlichen anzuschauen.<sup>02</sup> Das gilt, wie seit Theodor W. Adorno vielfach bemerkt worden ist, auch für die Kunst der Avantgarde, deren sprichwörtliche Tabubrüche zugleich eine »Kunst über Kunst« einschließt und damit die Erkenntnisweise des ästhetischen Prozesses in die Selbsterkenntnis überhöhe.<sup>03</sup>

01 — Hans-Georg Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke* 8, Tübingen 1999, S. 1–8, hier: S. 1 und 7, sowie ders., *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke* 1, Tübingen 1999, S. 478 ff.

02 — Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Teil I, in: *Werke in 20 Bänden*, Band 13, Frankfurt am Main 1970, S. 27. An anderer Stelle heißt es: »In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*, da das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint« (ebd., S. 61). Das Geistige aber ist das Wahre, wie das Wahre sich nur im Geistigen artikuliert – so ist die gesamte Ästhetik Hegels darauf angelegt, die Kunst in den Vollzug der Wahrheit einzuordnen.

03 — Vgl. etwa Arthur C. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, Frankfurt am Main 1984,

Selbst die Kritik der Hermeneutik und deren »Universalitätsanspruch«, wie Jürgen Habermas es polemisch formuliert hat,<sup>04</sup> fällt offensichtlich noch unter deren eigenes Verdikt, weil die Forderung zu verstehen auch da nicht eingetrübt wird, wo im Namen von »Ideologiekritik« die tatsächlichen »Verblendungen« des Verstehens thematisch werden.<sup>05</sup> Die Möglichkeit solcher Kritik im Sinne einer Deutung von Deutungshemmnissen bestätigt darum die Universalität des Hermeneutischen eher, als dass sie sie verwirft. Hat zudem Habermas gegen diese die Universalität eines kontrafaktischen Konsenses gesetzt, der als Maßstab des Scheiterns von Verständigungen dient, ist demgegenüber immer wieder auf die Produktivität des Dissenses und damit des Nicht-Verstehens bestanden worden. Sie hält im Verstehensprozess mit dem Schnitt und der Differenz, die das ›Nicht‹ anzeigt, gleichermaßen das Moment einer Alterität fest.<sup>06</sup> Doch ist auch dagegen wieder die hermeneutische Einsicht laut worden, dass noch der Dissens ein Einverständnis voraussetze, um *als* Dissens verstanden zu werden – was in einer unendlichen Schraube von Volten und Gegenvolten weitergeschrieben werden kann, weil auch der Dissens als Dissens nur behauptet werden kann, wo ein Unterschied oder Bruch mit dem Konsens besteht.

Offenbar kann Nichtverstehen allein im Kontext von Verstehen expliziert werden, wie auch die Differenz zwischen Verstehen und Nichtverstehen nur im Horizont eines Verstehens Sinn macht, denn »globale Konfusion ist«, wie Donald Davidson festgestellt hat, »ebenso wie universelle Fehlerhaftigkeit undenkbar, und zwar nicht deshalb, weil die Einbildungskraft davor zurückschreckt, sondern weil bei zu vielen Verwechslungen nichts mehr übrig bleibt, was man verwechseln könnte, und weil der geballte Irrtum den Hintergrund wahrer Überzeugungen zerfrisst, vor dem allein der Fehlschlag als solcher interpretiert werden kann.«<sup>07</sup> Gleichwohl drängt sich der Verdacht auf, dass die Schlichtheit solcher ausschließlich logischen Intervention nicht ausreicht, den Konflikt zu beheben; vielmehr scheint dabei überall schon der Fokus des Sinns absolut und entsprechend die Praxis der Deutung, der Lektüre vorrangig ausgezeichnet worden zu sein, sogar dort, wo diese verzerrt, behindert oder ganz ausgeschlossen wird. Denn Argument und Widerspruch, die sich auf diese Weise wechselseitig aneinander aufschaukeln, verdanken sich dem gleichen Prinzip. Es verweigert dem Nichtverstehen, der Gewahrung einer rigo-

bes. S. 17 ff.; ders., *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München 1996, S. 15 ff., 159 ff., 177 ff.; Thierry de Duve, *Pikturaler Nominalismus: Marcel Duchamp – Die Malerei und die Moderne*, München 1987; sowie vom Vf., *Ereignis und Aura: Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2002, S. 157 ff.

04 — Vgl. etwa Jürgen Habermas, »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, in: Karl-Otto Apel u. a. (Hgg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, S. 120–159, bes. S. 153 ff.

05 — Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, bes. S. 234 ff., sowie Karl-Otto Apel, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main 1979, bes. S. 260 ff.

06 — Vgl. etwa zuletzt Jacques Derrida / Hans-Georg Gadamer, *Der unterbrochene Dialog*, Frankfurt am Main 2004.

07 — Donald Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main 1985, S. 311.

rose Grenzen des Verstehens jede Anerkennung – vielmehr scheint schon die Rede vom Unverständlichen oder Sinnlosen selbst sinnlos und unverständlich. Ausdrücklich hat deshalb Roland Barthes die Paradoxie ins Feld geführt, dass der Mensch, wo er »Unsinniges oder Außersinniges schaffen will«, stets noch »den Sinn des Unsinnigen oder des Außersinnigen«<sup>08</sup> hervorbringe – »denn der Sinn ist schelmisch«, wie er in einem weiteren Text hinzusetzt: »Jagen Sie ihn aus dem Haus, er steigt zum Fenster wieder ein.«<sup>09</sup>

Dennoch beweist diese Paradoxie nichts, weil der Widerspruch ausschließlich formaler Natur ist und nur dort entsteht, wo der Fokus des Sinns und entsprechend die Universalität des Verstehens bereits in Anschlag gebracht worden ist und unablässig nach dem »Sinn des Unsinn« oder dem »Verstehen des Unverständlichen« gefragt wird, ohne sie als solche zuzulassen. Tatsächlich vollzieht die Struktur des Arguments eine *Petitio principii*, die in der Widerlegung die verworfene Behauptung wieder prämiert, so dass kein Beweis erfolgt – doch betrifft das Gegenargument der *Petitio principii* wiederum nur die *Rechtmäßigkeit* des Verfahrens, d.h. der Beweisbarkeit »mittels Widerspruch«, nicht schon die Legitimität der Rede von einem Sinnlosen, Unverständlichen oder Undarstellbaren selbst. Anders ausgedrückt: Zwar gibt es keinen strikten Beweis gegen die Möglichkeit radikalen Nichtverstehens oder des Nichtsinns, doch folgt daraus umgekehrt noch nicht deren Vorkommen. Für ihren Ausweis – wie auch für den Ausweis der Unmöglichkeit einer Grenze des Verstehens – bedarf es stärkerer Gründe als nur der Hinweis auf eine formallogische Schlussfolgerung oder deren Dekuvrierung als lediglich formalistisch.

2

Die missliche Situation, ihr wechselseitiges Patt hat indessen mit dem ungeklärten Status des ›Nicht‹ im Ausdruck des ›Nicht-Verstehens‹ zu tun. Negationen können stets zweifach, nämlich regional oder absolut belegt sein. Einmal verweigern sie den Sinn im Unsinn, zum anderen, wie im Nicht-Sinn, jede Sinnhaftigkeit überhaupt. Soweit jedoch die Operation in der Sprache erfolgt, kann beiden wiederum eine Semantik zugeschrieben werden, die *qua* Grammatik bereits *vorgibt*, von einem Sinn des Unsinn bzw. des Nicht-Sinns zu handeln: Die Sprache präformiert, was die Logik nur nachvollzieht. Insbesondere rückt, wo auf diese Weise dem Verstehen *per se* ein universeller Status zugeschrieben wird, die Kategorie des ›Bedeutens‹ in den Rang eines Aprioris. Solange wir sprechen oder uns im Rahmen eines Diskurses aufhalten, können wir nicht umhin, als Bedeutungen hervorzubringen oder Sinn zu produzieren. Wir haben folglich den Boden des Hermeneutischen immer schon betreten und den Vorrang des Verstehens schon bezeugt, noch bevor ein Argument ausgetauscht und nach dem Sinn bzw. dem Unsinn oder Außersinnigen gefragt

08 — Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt am Main 1990, S. 193.

09 — Ebd., S. 211.

worden ist. Der Schein der Grammatik erzeugt so die Projektion einer Transzendentalität, die umgekehrt einzig zulässt, das ›Nicht‹ im Ausdruck des Nichtverstehens als einen Mangel oder defizienten Modus zu rekonstruieren, den es von vornherein zu beseitigen oder auszuräumen gilt.

Auf keine Weise wird damit jedoch der Rigorosität der Negation ein eigenständiger Status zugebilligt, der auf ein Sinnanderes deutet und dem Bereich des Semantischen entgegensteht oder überhaupt entzogen bleibt. Ja, wir bekommen es mit der Schwierigkeit zu tun, dieses im Rahmen der Sprache gar nicht explizieren zu können, uns vielmehr anderer, nichtsprachlicher Mittel oder Medien bedienen zu müssen, von denen gegenüber inkommensurabel oder unübersetzbar blieben. Mehr noch, wir müssten zwischen dem Sinn und dem Nichtsinn eine strikte Demarkationslinie ziehen, um sie als zwei distinkte Regionen voneinander zu scheiden: das Lesbare und Verständliche einerseits und das Unlesbare oder Unverständliche andererseits – doch beinhaltete dies begriffliche Vorentscheidungen, die, ähnlich wie es Ludwig Wittgenstein gleich an den Anfang seines *Tractatus* stellte, beide Seiten der Grenze verständlich machen müssten, d.h. auch verstehbar, was unverständlich bliebe. Prinzipiell entzieht sich das Denkbare jeder einschränkenden Territorialisierung: »Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt).«<sup>10</sup>

Erneut kehrt die bekannte Aporie zurück, so dass offenbar ebenso wenig das ›Nicht‹ zu verstehen ist, wie sich nicht verstehen lässt, *was* wir nicht verstehen. Allein in formaler Anzeige ließe sich andeuten, was sich der Deutung sperrt, so dass wir mit einer Anzahl von Unbestimbarkeiten konfrontiert sind, an deren Rand die Rede buchstäblich ›ver-sagt‹. Man hat sich demgegenüber damit beholfen, dem Nichtverstehbaren lediglich einen vorläufigen Platz einzuräumen, dem das Verstehen entgegensteht, indem es seinen Widerstand überwindet. Dann stünde das Unverständliche oder Missverständliche am Anfang – und das Verstehen wäre Ereignis ihrer Überwindung. Wir haben es dabei gegenüber der formallogischen Argument seines Ausschlusses mit einer genauen Umkehrung zu tun, denn wo vom Sinn her gedacht wird, wird Nichtsinn zum Problem, während vom Standpunkt des Nichtsinns Sinn zur offenen Frage gerät. So hat Gadamer in seinem Aufsatz über die *Grenzen der Sprache* angesetzt und deutlich gemacht, dass die Ökonomie des Verstehens letztlich in der Erfahrung der »Übersetzung« wurzelt, für die ein gewisses Maß von Heterogenität und Differenz konstitutiv ist.<sup>11</sup> Alles Verstehen, aber auch alles Darstellen und Erkennen, wird danach als eine *noch bevorstehende und zu bewältigende Aufgabe* gefasst, als ein »Geschehen«,<sup>12</sup> denn der »ursprünglichen

10 — Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, 61971, S. 19. In Satz 3.03 setzt er hinzu: »Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müssten.«

11 — Hans-Georg Gadamer, *Grenzen der Sprache*, in: *Gesammelte Werke* 8 (wie Anm. 1), S. 350–361; ferner ders., *Die Aufgabe der Übersetzung*, in: *Gesammelte Werke* 8 (wie Anm. 1), S. 350–361

12 — Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 1), S. 476.

Bestimmung nach«, heißt es im Aufsatz über *Ästhetik und Hermeneutik*, sei unter Hermeneutik diejenige Kunst zu verstehen, die »das von anderen Gesagte« dort erklärt und vermittelt, »wo es nicht unmittelbar verständlich ist«<sup>13</sup>: »Hermeneutik überbrückt den Abstand von Geist und Geist und schließt die Fremdheit des fremdes Geistes auf.«<sup>14</sup> Entsprechend gehe es darum, wie es weiter lautet, »Missverständnis zu vermeiden«, und zwar so, dass es sich wesentlich um ein Sprachgeschehen handelt, denn »alle Auslegung von Verständlichem, die anderen zum Verständnis hilft, hat ja Sprachcharakter.«<sup>15</sup>

Abermals werden wir auf die Sprache verweisen, die hier allerdings im weiten Sinne eines »Sagenwollens« gebraucht wird,<sup>16</sup> was in *Wahrheit und Methode* auf die bündige Formel gebracht wird: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«<sup>17</sup> Alles, was Sinn hat, produziert oder kommunizierbar macht, rangiert für Gadamer unter dem Titel der Sprachlichkeit; »sprachliche Form« und »hermeneutische Erfahrung« seien entsprechend nicht zu trennen,<sup>18</sup> so dass auch »das nichtsprachliche Kunstwerk«, soweit es *etwas* zum Ausdruck bringt, »in den eigentlichen Aufgabenbereich der Hermeneutik« hineinfällt: »In diesem umfassenden Sinne schließt Hermeneutik die Ästhetik ein.«<sup>19</sup> Zwar impliziert dies nicht, wie Gadamer immer wieder betont hat, dass sich des Sinns als eines festen Besitzstandes jederzeit bemächtigt werden könne, so dass das Symbolische und seine Aneignung zusammenfallen; vielmehr bedeutet die Vorgängigkeit des Unverständlichen gerade die *Unaus-schöpfbarkeit* des Verstehens, die die Deutung zu einem »unendlichen« Abenteuer macht – denn vom hermeneutischen Standpunkt, so Gadamer in den *Grenzen der Sprache*, gibt es »kein Gespräch, das zu Ende ist, bevor es zu einem wirklichen Einverständnis« gekommen ist, eine Forderung, die freilich, wie er sogleich hinzufügt, insofern fiktiv ist, als »wirkliches Einverständnis [...] dem Wesen der Individualität widerspricht.«<sup>20</sup>

Wird so der Konsens durch die Singularität des Individuums gebrochen, entkommt allerdings auch diese Umkehrung dem genannten Zirkel nicht, weil sie zuletzt vor der Radikalität der Konsequenz zurückweicht. Denn trotz aller Offenheit und Unabschließbarkeit des Verstehensprozesses gibt es *kein* definitives Nichtverstehen, weil die Aufgabe des Verstehens – dies gehört zu den hartnäckigen Prämissen einer Hermeneutik Gadammerscher Prägung – weiterhin eine *Sinnunterstellung* macht, die in alles Auslegungsgeschehen mit eingeht. Das *Telos* des Verstehens ist auf diese Weise vorgezeichnet: Es gilt der *Tilgung, der Ausräumung des Miss- oder Nichtverständlichen* und damit von

13 — Ders., *Ästhetik und Hermeneutik* (wie Anm. 1), S. 3.

14 — Ebd., S. 5.

15 — Ebd., S. 4.

16 — Vgl. dazu ders., *Grenzen der Sprache* (wie Anm. 11), S. 350.

17 — Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 1), S. 478.

18 — Ebd., S. 445.

19 — Ders., *Ästhetik und Hermeneutik* (wie Anm. 1), S. 5. Vgl. dazu auch vom Vf., »Kunst und Sprache: Hermeneutik, Dekonstruktion und die Ästhetik des Ereignens«, in: Jörg Huber (Hg.), *Ästhetik Erfahrung*, Zürich / Wien / New York 2004 (= Interventionen 13), S. 41–59.

20 — Hans-Georg Gadamer, *Grenzen der Sprache* (wie Anm. 11), S. 359.

vornherein deren Verständlichmachung – so dass diese erneut in den Status einer Defizienz rücken. Im Ausgangspunkt einer »Betroffenheit vo(m) Sinn des Gesagten«, heißt es entsprechend bei Gadamer, überwiege nämlich die »Anstrengung, verstehen zu wollen«, d.h. das *Ethos*, das Gespräch aufzunehmen und fortzuführen, um dem Anderen Gerechtigkeit, mithin auch Verständlichkeit widerfahren zu lassen.<sup>21</sup> *Verstehen kann folglich als Arbeit am Nichtverstehen charakterisiert werden*: Es vollzieht die Ökonomie einer Negation der Negation. Deshalb spricht Gadamer zugleich vom »hermeneutischen Vorrang der Frage«:<sup>22</sup> Der Andere gibt Rätsel auf, befremdet oder provoziert eine Fraglichkeit, dessen »Verwundern«, worin immer schon Vagheit und Unsicherheit hineingesponnen sind, den Anlass erweckt, weiterzuforschen, und zwar so, dass solches Forschen ähnlich wie das »Staunen« (*thaumazein*) zu Beginn der Aristotelischen *Metaphysik* Verstehen allererst ermöglicht. Der Negativität des Nichtverstehens kommt die Produktivität einer *Eröffnung* zu – und doch bleibt die ganze Bemühung auf ein Motiv oder einen Grund bezogen, weil die »Struktur der Frage« immer schon die Orientierung vorgibt, denn »im Wesen der Frage liegt, dass sie einen Sinn hat«.<sup>23</sup> Wiewohl es keine eigentliche »Methode des Fragens« gibt, weshalb Gadamer ausdrücklich von der »Kunst des Fragens« spricht,<sup>24</sup> bleibt ihr trotzdem die Suche nach einer Antwort immanent, die als Antwort stets auf ein *Verstehenwollen* hinaus will, so dass schließlich erneut die Offenheit eingebüßt wird, die *als Offenheit* auch die Möglichkeit des »Nicht«, der Befremdung oder des absoluten Risses einschließen müsste. Gebunden an die »Kunst, ein Gespräch zu führen«, hält sich Verständigung vielmehr überall in der Spur einer Auslegung, der der Primat des Sinns und der Zwang seiner Deutung bereits innewohnt.<sup>25</sup>

Von neuem also bestätigt sich der »Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, der insofern einen Kreis einschließt, als er Ausgangs- und Endpunkt zu einem Knoten zusammenschürzt: Im Nichtverstehen ist allein das Fehlen des Sinns relevant, wie das Verstehen allererst in der Erfüllung seine Befriedigung findet. Die Auffassung hat ihr Prekäres entsprechend darin, dass sie den Sinn schon absolut setzt, den sie zugleich relativiert. Aller Negation zum Trotz wird er dem Akt des Verstehens *qua* Haltung schon vorausgegangen sein, weil er die Folie bildet, auf der ebenso sehr das Nichtverstehen, das seinerseits erst die Möglichkeit des Verstehens konstituierte, erscheinen kann, wie umgekehrt das Verstehen mit der Gewissheit einer Sinnmöglichkeit beginnt, die nirgends wirklich in Zweifel steht. Folglich nimmt die Hermeneutik das *skandalon* des »Nicht« nur an, um es seinerseits zu annullieren.

21 — Ders., *Ästhetik und Hermeneutik* (wie Anm. 1), S. 6.

22 — Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 1), S. 368 ff.

23 — Ebd., S. 368.

24 — Ebd., S. 372 ff.

25 — Bei Jacques Derrida heißt es ähnlich: »Wenn die Frage nach der Frage aufkommt, ist die Sprache *bereits* da: sie ist ›im voraus‹ da« (Derrida, *Vom Geist: Heidegger und die Frage*, Frankfurt am Main 1988, S. 148, Anm. 105).

Im Gegensatz dazu hat Jacques Derrida insofern rigoroser angesetzt, als er jenseits der Unterscheidung zwischen Verstehen und Nichtverstehen von einem grundlegenden »Bruch« im Dialogischen ausgeht, die die *Bezugsform* des Verstehens in ihrem Innern zerteilt.<sup>26</sup> Was Gadamer als »Vorrang der Frage« exponierte, wird bei ihm in Anlehnung an Emmanuel Lévinas« Philosophie der Alterität zur Andersheit schlechthin, die den Sinn überhaupt fragil werden lässt. Sinn und Nichtsinn bzw. Verstehen und Nichtverstehen bilden dann keine entscheidbare Alternative, sondern eine *unentwirrbare Verflechtung*. Andersheit begegnet zudem nicht als Frage, sondern als *Anspruch*. Denn unabhängig »von (der) aus der Welt empfangenen Bedeutung«, wie es Lévinas formuliert hat, geschieht der Anspruch als Irritation, als Unterbrechung einer »nicht einordbaren Gegenwart«, die darin besteht, »auf uns zuzukommen, einzutreten« und zur Stellungnahme aufzufordern.<sup>27</sup>

Das Befremden und die Verstörung, die dadurch ausgelöst werden, bilden dabei Korrelate einer *nichtauflösbaren Differenz*. Nicht nur entweicht der Andere fortwährend ins Dunkel einer verschlossenen Zone, die seine »Welt«, seine Erfahrung, Begehren und Vergangenheit einschließt, sondern er wird als solcher zugleich zur Bedingung der eigenen Welt, Erfahrung und Begehrung. Als nichtbehebbarer Zäsur, als »Einschnitt« setzt er dem Verstehen eine definitive Grenze entgegen, und zwar dadurch, dass dieser noch das *Verstehen des Nichtverstehens* und damit die ganze Paradoxie, die immer wieder auf den Vorrang des Verstehens zurückzukommen nötigt, trifft. Die Negativität des »Nicht« zieht sich dann gewissermaßen als Spur durch jeden Prozess einer Deutung oder Interpretation. Ihr Modell ist die Widerfahrnis im Sinne einer Begegnung mit Singularität – nicht nur der Singularität eines Individuums, sondern der Singularität der Differenz selbst. Sie weist auf den Augenblick einer Zäsur ebenso wie auf die Plötzlichkeit des Zufalls oder die Unwideruflichkeit des Todes, von dem gesagt worden ist, er sei kein Teil des Lebens, vielmehr *Absolutum*, das alle Bedeutungen aussetzt und den Atem gleich wie den Sinn stillstellt. Insbesondere gilt, dass, wenn das Zeichen nach Charles Sanders Peirce, Ferdinand de Saussure oder Derrida und anderen wesentlich durch seine »Iterabilität«, seine Wiederholbarkeit bestimmt ist, der Tod nicht gedacht werden kann, weil durch ihn alle Wiederkehr, alles »Noch einmal«, das nach Sigmund Freud zu den »heißesten Wünschen der Menschheit« gehört, suspendiert wird. Deshalb lässt der Tod nur den Schmerz zu, der *als* Schmerz selbst ein *Singularum* bezeichnet, der das Leben genauso unerträglich begleitet wie er unausweichlich ist.

Wir haben es folglich mit einem grundlegenden »Riss im Sein« zu tun, der weniger eine Frage oder ein Erstaunen auslöst, als er vielmehr ein *Enigma*, ein *Mysterium* verkörpert. Es wirft auf das Verhältnis von Verstehen und Nichtver-

26 — Vgl. ders., »Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer«, in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984, S. 56–58, hier: S. 58.

27 — Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg / München <sup>2</sup>1987, S. 221.

stehen ein neues Licht. Denn enthält, wie Gadamer pointiert hat, jedes Fragen bereits einen »Richtungssinn«, der den Raum des Antwortens und damit auch die Interpretation vorgibt,<sup>28</sup> erhebt die absolute Trennung, das Zuvorkommen des Todes gleichwie der Fremdheit des Anderen eine Forderung, die nicht nach einer Deutung, sondern nach einer Aufnahme, einer *rückhaltlosen Anerkennung* ersucht.<sup>29</sup> Sie weist über die sokratische Provokation eines »Wissens des Nichtwissens«, mit dem Gadamer die Bescheidenheit des Verstehens immer wieder verglichen hat, hinaus, denn weder kann es hier um ein Wissen noch um eine Auslegung gehen, sondern allein um eine *Ethik des Unterschieds*. Jeder Text, jedes Werk, ja jedes Dokument oder Zeichen bildet eine Ortschaft solchen »Unter-Schieds« (Heideggers), ist von einer Bruchlinie, einem Spalt durchzogen, wie ihn der Ausdruck »Unter-Schied« selber bekundet, womit Inkommensurabilitäten gleichwie wie Unvereinbarkeiten markiert sind, denn in jeder Äußerung, jedem Textdokument oder in jeder Handlung spielt das Moment des Endlichen oder Singulären hinein.

Der Bezug, den die Kategorie des Verstehens unterstellt, wird dadurch zugleich unhaltbar, weil er ihnen auf keine Weise gerecht zu werden vermag, vielmehr umgekehrt, als Aufhebung aller Inkompatibilitäten, die Differenz zerstört. Nicht geht es daher um die Möglichkeit eines Einverständnisses, wie fiktiv oder »kontrafaktisch« auch immer, sondern darum, dass im Angesicht der Differenz der hermeneutische Zirkel zersplittert oder fragmentiert. Trachtete dieser die Verständnisse gleich »konzentrischen Kreisen« immerwährend auszuweiten, findet sich die *Erfahrung der Differenz gleichermaßen am Anfang wie am Ende*. Entsprechend steht auch nicht mehr das Unverständliche oder Unlesbare dem Lesbaren und Verständlichen entgegen, sondern bleibt in ihnen präsent. Folglich lassen sich Unsinn und Nichtsinn auch durch keine Auslegung, sowenig wie durch die Manöver der Rekonstruktion oder der Kritik ausräumen, vielmehr nistet das Nichtverstehen wie ein Parasit inmitten des Sinns und zerfrisst dessen Plausibilitäten.

Gegen die Hoffnungen hermeneutischen Verstehens im Sinne einer Beantwortung der »Frage« hält Derrida darum mit Lévinas die Unruhe einer Nichtankunft, die das Rätsel der Alterität unbeantwortbar stehen lässt oder sogar noch vertieft. Sie deutet auf einen genuinen *Überschuss*, der, wie es Lévinas formuliert hat, für den Anderen »wach hält«, indem nicht wir ihn, sondern er uns einnimmt und besetzt hält: »Das Rätsel [...] ist die Nähe des Anderen als eines Anderen«.<sup>30</sup> Sowohl in die Frage als auch in die Antwort prägt er das Siegel einer Unverfügbarkeit ein. Sucht das Verstehen daher in seine Nähe zu gelangen, indem es diese Unverfügbarkeit, ja Unberührbarkeit leugnet, vergrößert es nur den Abstand, was überhaupt verbietet, die Bezugsweise der Begegnung mit Anderem, Fremden nach der Dialektik von Frage und Antwort zu konzipieren. Dann avanciert das »Nicht« zu einem generellen Modus von Bezug. Es bleibt also jeder Beziehung, insbesondere dem Versuch einer An-

28 — Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 1), S. 371, 368.

29 — Vgl. auch Jacques Derrida, »Den Tod geben«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994, S. 331–445.

30 — Lévinas (wie Anm. 27), S. 254.

näherung im Sinne einer »Ent-Fernung der Entfernung«, wie sie dem Prozess der Symbolisation zugehört,<sup>31</sup> genuin eingeschrieben. Keine Deutung gelingt, ohne die Kluft, die Distanz zu vergrößern, so dass die Negativität des ›Nicht‹ jedem Verstehen bereits inhäriert. Sie inhäriert ihm nicht in der Weise, dass sie es als Fremdheitserfahrung allererst ermöglicht und orientiert, sondern dass sie ihm *vorausseilt*. Das Unverständliche wie auch das Unaussprechliche oder Undarstellbare bleiben ihm gleichsam chronisch immanent. Die Kunst müsse schneller laufen als die Schönheit, hatte Jean Cocteau zur Situation der Avantgarde gesagt, so entstünde der Eindruck, als würde diese ihr hinterher rennen – im selben Sinne wäre zu sagen, dass das Singuläre, die Alterität dem Verstehen beständig davonlaufe, so dass dieses immer schon zu spät kommt.

Dann gewinnt freilich das ›Nichtverstehen‹ eine andere, wie man sagen könnte, ›souveräne‹ Note. Es behauptet gegenüber allen Versuchen des Verstehens eine Autonomie und damit auch einen Widerstand. Es zeigt daher das Format einer *katastrophé*, eines Umsturzes, der die Möglichkeiten des Verstehens in die Schranken verweist und eine »Aufhebung aller Vermittlung«, wie Derrida sich ausgedrückt hat, impliziert.<sup>32</sup> Wir sind demnach mit disparaten Entwürfen eines Nichtverstehens konfrontiert, die inkompatibel nebeneinander stehen und damit selber zum Exempel eines Dissenses werden können, der nicht ausgeglichen werden kann, der eigentlich auch seine Evidenz als Dissens verweigert, weil nicht klar wird, worin er besteht. Denn einerseits existiert die Negation nur, um sie ihrerseits zu negieren und den Unsinn, die Unverständlichkeit oder den Widersinn auszuschließen und in Sinn zu überführen, andererseits gibt es Sinn allein im Kontext eines Nichtsinns und entsprechend Verstehen im Horizont von Nichtverstehen, das wie ein Abgrund in seine Basis hineinragt und es aushöhlt. Im ersten Fall beschreibt das Verstehen eine Leidenschaft, deren ganze Lust dem Anderen gehört, den es zu ergründen oder zu erobern gilt, im letzten Fall einen Entzug, eine Vergeblichkeit, die einer prinzipiellen Widersetzlichkeit eingedenk bleibt, um auf jeglichen Akt einer Aneignung zu verzichten. Nicht Vermittlung oder Übersetzung wären dann die Zielsetzungen, sondern Verweigerung und Hingabe, die freilich weniger der Dichtung oder eines weglosen ›Über-Setzens‹ (*meta-phora*) im Sinne poetischer Figuration das Wort redete, als vielmehr einer bereits angedeuteten *Ethik der Alterität*.

4

Allerdings sind auf diese Weise lediglich oppositionelle Strukturen bezeichnet, denen unterschiedliche Bezugsformen korrespondieren, die den Anschein er-

31 — Dieses Motiv der Entfernung der Entfernung als ursprünglichen Akt der Symbolisierung findet sich u.a. gleichermaßen bei Ernst Cassirer wie bei Jean-Paul Sartre und Martin Heidegger. Es wäre, im Angesicht radikaler Erfahrung von Alterität, selbst noch umzukehren. Vgl. dazu erste Überlegungen vom VI., »Das Paradox der Alterität«, in: Manfred Brocker / Heinrich H. Nau (Hgg.), *Ethnozentrismus*, Darmstadt 1997, S. 27–45.

32 — Vgl. Derrida (wie Anm. 26), S. 58.

wecken, ihrerseits zur Wahl zu stehen. Doch wird mit ihnen bereits die *Frage nach der Logik des Bezugs* selber gestellt, die wiederum keine Wahl lässt. Hat insbesondere Lévinas stets deutlich gemacht, dass der Andere nicht nur als Selbständigkeit im Sinne eigener Souveränität *entgegentritt*, sondern dass sein *Eintritt*, sein *Entgegenkommen* bereits geschieht, bevor es überhaupt Beziehung gibt, bevor also die Autonomie des Subjekts gesetzt ist, ist jede Entscheidung bereits obsolet. Dann mündet die Bewegung des Bezugs in keiner Rückkehr, sondern, wie er formulierte, in eine »Bewegung ohne Wiederkehr«. <sup>33</sup> Denn weit mehr als eine Setzung handelt es sich um *Widerfahrung*, die der Möglichkeit der Wahl vorausgeht, insofern diese *als* Wahl nur getroffen werden kann, wo der Andere schon ›da‹ ist. Man könnte sagen: Die Negativität des Bruchs, der Riss der Alterität ›sind‹ bereits, ehe Ich ›ist‹. Im Sinne primärer *Widerfahrung* wäre dann auch die Erfahrung des ›Nicht‹ primär – nicht in dem Sinne, dass das Nichtverstehen das Verstehen allererst induziert, sondern dass die ›absolute‹ *Negation* des Risses jeden möglichen Bezug konstituiert und damit dessen Inversion vom *genitivus objectivus* zum *genitivus subjectivus* einschließt. <sup>34</sup> Folglich bedeutet ›Verstehen des Anderen‹, sich von diesem Riss, von dieser absoluten *Negation* angehen und ansprechen zu lassen und sich deren *An-Spruchs* zu fügen. Es bedeutet auch: Der Ausgang des Verstehens gründet in einem ebenso *Unbestimmten wie Unbestimmbaren*, das sich gleichermaßen *entzieht* wie es sich *aufdrängt* und in Bann hält – und die erforderliche Inversion, die ›Wendung des Bezugs‹ besteht dann darin, sich gleichsam *von dem her ›ziehen‹ zu lassen, worauf sich der Bezug bezieht*. <sup>35</sup> Anders ausgedrückt: Jede *intentio*, jedes Verstehen- oder Sagenwollen supponiert ebenso den ›Entzug‹ wie deren ›Zug‹, so dass nicht Verstehen geschieht, wo ein Nichtverstehen im Sinne des Missverständnisses oder Unverständlichen zur Deutung zwingt, sondern umgekehrt lässt das ›Nicht‹ die Möglichkeit des Verständnisses gleich wie des Unverständnisses *ereignen*. Es lässt sie im Zugleich einer gleichursprünglichen Setzung hervortreten.

Keineswegs fungiert darin die Sprache als Mitte oder Mittlerin, als Medium eines ›Zwischen‹, das im Sinne Gadamers die »Unendlichkeit des Gesprächs« gebiert und uns im Prozess des Verstehens ebenso sehr die Welt ›gibt‹ wie sie uns aneinander bindet; vielmehr ist entscheidend, dass sich die genannte Negativität wie eine Spur durch jedes Wort und jede Aussage zieht. »Diese Spur bewirkt, dass immer die Sprache noch etwas anderes sagt, als das, was sie sagt«, heißt es entsprechend bei Derrida; »sie sagt den anderen, der ›vor‹ und ›außerhalb‹ von ihm spricht, sie lässt den anderen sprechen«. <sup>36</sup> Das bedeutet: Nicht

33 — Lévinas (wie Anm. 27), S. 213.

34 — Auf die Unerlässlichkeit einer solchen Umwendung des Genitivs hebt auch Derrida ab: »Das ›des‹ kehrt hier seinen Genitiv um [...]: die Sprache gehört dem Anderen, kommt vom Anderen, ist das Kommen des Anderen« (Jacques Derrida, »Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs«, in: Anselm Haverkamp [Hg.], *Die Sprache der Anderen: Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt am Main 1997, S. 15–41, hier S. 39).

35 — Zur Notwendigkeit einer Wendung des Bezugs vgl. vom Vf., »Die Frage der Alterität: Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs«, in: Ingolf U. Dalfart / Philipp Stoellger (Hgg.), *Hermeneutik der Religionen* (im Erscheinen).

36 — Jacques Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, Wien 1988, S. 63.

nur die Alterität ist der Ort der Sprache, sofern sprechen bedeutet, sich an die Unergründlichkeit eines Anderen zu wenden und in dieser sich von ihm her ›wenden‹ zu lassen, sondern auch die Sprache selber bezeichnet den Ort einer Alterität, insofern jedes Sprechen schon im Namen des Anderen spricht, die Sprache in einem wesentlichen Sinne die Sprache der anderen ›ist‹, sie aufließt und zitiert, um ihre Fäden weiterspinnen und umzuwerten. Sprechen heißt, m. a. W., in Erinnerung eines Anderen reden, weil jeder Satz, jedes Zeichen von ihm Zeugnis ablegt, ohne sich dessen gewahr zu sein. Denn wenn meine Sprache ebenso die Sprache anderer ist, die ich als gemeinsame Geschichte gebrauche, dann gehört zur Sprache, zur Verwendung jedes Zeichens gleichermaßen eine Anamnese, wie es umgekehrt meine Sprache im Sinne der Authentizität des Ausdrucks nicht gibt, vielmehr diese immer schon am Ort des Anderen, seiner vergangenen Rede ›ent-wendet‹ ist.

Daraus folgt auch: Die Sprache ist genauso durchsetzt mit Erinnerung wie mit Fremdheit. Sprechen, Verstehen bedeutet, sich erinnern, auf eine Wiederholung verpflichtet sein, eine pausenlose *memoria* zu pflegen, die in jeden Zeichengebrauch, in jede Symbolisierung unverfügbar mit eingeht. Folglich geschieht in aller Deutung etwas, das wir nicht in der Hand haben, das uns im Rücken bleibt und *mit uns* geschieht, ob wir es wollen oder nicht, denn die Rede kann nicht umhin, wie Roland Barthes es pointiert hat, im Modus des Schongesagten, des »Monstrums Stereotypie« zu sprechen.<sup>37</sup> Sie ruft die Grammatik, die schon abgelegte und sedimentierte Struktur einer Entwicklung, die Gemeinplätze und abgenutzten Figuren, die ganze Rhetorizität der Zeit auf – sie ›be-deutet‹, was anderswo mit Sinn, Unsinn oder Irrsinn belegt und entschieden worden ist, so dass sie nur sagen kann, was bereits gesagt und nur verstehen, was schon verstanden ist. Die Sprache ist daher persistent; ihr eignet eine eigene *Trägheit*, ein »Spiel« der »Iterabilität«, wie Derrida immer wieder herausgestellt hat, die als Iteration ebenso Dauer hervorbringt wie sie Veränderung performiert.<sup>38</sup> Denn die Zeichen existieren nur im Modus ihrer Wiederverwendung, wie jedes neu ›aufgelesene‹ Zeichen Zeichen eines anderen ist und seinen Sinn im selben Augenblick wiederholt wie modifiziert. Das Gedächtnis der Sprache, das jedem Akt imprägiert bleibt, ist somit älter als die Spontaneität der Sprachhandlung: Es windet seine Bahn durch jede Äußerung und hinterlässt in ihr den unentzifferbaren Abdruck einer anderen Rede – der Rede des Anderen.

Jedes Verstehen, das sich dergestalt auf die Sprache beruft, die die Sprache versteht, um den/das Andere/n zu verstehen, beruft sich damit zugleich auf den Effekt eines Entzugs, einer Intransparenz gleich einer unverständlichen nichtidentifizierbaren Spur. Sie sucht es wider willen heim. Nirgends vermag deshalb die Kommunikation die Kluft der Alterität zu überbrücken, vielmehr bewohnt die Ruptur, die ›Abgründigkeit‹ des Anderen jeden scheinbaren Konsens und trägt in dessen vermeintliches Ein-Verständnis eine unheilbare Differenz ein. Der Negativität kommt so gerade in der Sprache als Aus-

37 — Roland Barthes, *Leçon/Lektion*, Frankfurt am Main 1980, S. 19/21.

38 — Vgl. insb. Jacques Derrida, »Signatur, Ereignis Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2. überarbeitete Auflage, Wien 1999, S. 333.

tragungsort möglicher Verständigung und Verstehens ein ›Vorsprung‹ zu; sie besteht schon, bevor der erste Satz, die erste Äußerung gemacht sind, sie ›bewohnt‹ das Sprechen so sehr wie das Hören und zersprengt deren Deutbarkeit. Folglich bewahrt das ›Nicht‹ des Nichtverstehens seinen Platz inmitten dessen, was Verstehen zu ermöglichen scheint und bleibt auch dort noch präsent, wo es um dessen Bedingungen selber geht. Es entsteht eine neue Figur, die beide in eine *Indifferenz* oder *Unentscheidbarkeit* hält, so dass weder vom Gelingen noch vom Misslingen einer Verständigung, vom Glücken oder Scheitern einer Interpretation gesprochen werden kann, sondern bestenfalls nur von einer ununterbrochenen Verschränkung mit deren Gegenteil, die nicht erlaubt, ihren Knoten je zu auflösen. Anders ausgedrückt: In jedes Verstehen mischt sich Nichtverstehen: Unlöslich ist dessen Erfahrung mit der Erfahrung des Nichtverstehens verknüpft, das sich weder ausräumen noch minimieren lässt – sein Widerstand, seine *Resistenz* duldet kein Entkommen.

Wir haben es also erneut mit einer Paradoxie zu tun, diesmal nicht im Sinne einer logischen oder semantischen Inkonsistenz, sondern gleichsam der Sache selber – eine Paradoxie, die Sinn und Nichtsinn unentwirrbar ineinander verwickelt. Entsprechend ist dieser Verwicklung analytisch nicht beizukommen, vielmehr widersetzt sie sich der Bestimmung, weil diese bereits voraussetzte, was jene dementiert. Hatte Gregory Bateson im Horizont der Russellschen Typenlehre versucht, die labyrinthischen Knäuel des *double bind* mit Hilfe der Methode logischer Stufen analytisch zu entschärfen,<sup>39</sup> sind wir an dieser Stelle mit einer sehr viel aussichtsloseren Situation konfrontiert, weil sich die Mittel der Analyse einer Differenziertheit bedienen, die sich in bezug auf das Verhältnis von Sprache und Alterität als unwirksam herausstellen. Denn indem sich die Unterscheidungen selber einer begrifflichen Anamnese verdanken, die ins Dunkel des Sprachgedächtnisses zurückweichen, sind ihre Kategorien schon mit der Indifferenz von Eigenem und Fremden affiziert, so dass sie nicht zu deren Reflexion taugen.<sup>40</sup> In jedem Moment vermögen sie vielmehr nur fortzusetzen und zu vervielfältigen, was sie zugleich vergeblich auseinander zu dividieren trachten.

Folglich verlieren auch die Begriffe ›Verstehen‹ und ›Nichtverstehen‹ ihre angebbare und eindeutige Kontur, so dass es überhaupt besser wäre, von einer Unverständlichkeit *im* Verstehbaren wie von einer Unsagbarkeit *im* Sagbaren oder einer Undarstellbarkeit *im* Darstellbaren zu sprechen. Ihre Verschränkung markiert eine ›De-Markation‹: Sie bedeutet im Wortsinne die Verweigerung jeder Markierung, jeden Zeichens oder jeder angemessenen Bestimmung. Doch ist ihre Konsequenz eine fundamentale Irritation, ein Bruch mit jeder Hermeneutik, der das Verstehbare ›fraktalisiert‹ und den Sinn instabil

39 — Vgl. Gregory Bateson, »Double bind«, in: ders., *Ökologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1983, S. 353–361.

40 — Sowenig wie die Sprache zwischen Ich und Anderem auftrennbar ist, sowenig ist sie in ein System von Metasprachen überführbar, denn Identität, so Derrida, »situiert sich in einer nichtsituierbaren Erfahrung der Sprache«: »weder einsprachig, noch zweisprachig, noch mehrsprachig [...] gab es vor dieser fremdartigen, dieser unheimlichen Situation einer nicht-nennbaren Sprache kein denkbare oder denkendes Ich« (vgl. Derrida [wie Anm 34], S. 24 f.).

werden lässt. Entsprechend beinhaltet das ›Nicht‹ auch kein Versagen, keinen Mangel, sondern einen Grundzug im Umgang mit Sprache, mit der Welt selber. Zu ihm gehört ebenso eine Unerfüllbarkeit wie die Kraft einer Überschiebung. Sie ist gleichermaßen der Ort sprachlicher Unruhe wie die Quelle ihrer Produktivität – und zwar nicht so sehr deswegen, weil der Andere eine Leerstelle bleibt, sondern vor allem, weil die Gedächtnisspur der Schrift ein unablässiges Anderssagen oder Andersmeinen provoziert, deren Spalt oder Lücke dem Gefühl korreliert, im Gebrauch der Worte und den Wendungen ihrer Figuren das ›rechte‹ Wort nirgends zu treffen, mithin den Sinn zu verfehlen. Freilich bleibt diese Lücke selber unsagbar, weshalb wir auch nirgends auszudrücken vermögen, was uns fehlt, vielmehr erweist sich die Spaltung als *Ereignung* der Sprache selbst.

Das bedeutet auch: Die Negativität des ›Nicht‹ geschieht ebenso wie der Entzug der Alterität ›zieht‹ und zum Sprechen nötigt ohne je eine Ankunft zu erhoffen. Ihre Unmöglichkeit eröffnet Geschichte im Sinne der unendlichen Fortschreibung von *Geschichten*. Erfahrbar einzig in der Spaltung, dem Riss hält sie das Verstehen andauernd in Atem und vereitelt doch jegliches Verständnis. Nicht, dass nicht gelegentlich der Eindruck eines Verstehens, einer glückenden Anteilnahme oder eines Vertrauens erwüchse; aber wir wissen nicht, *was* wir dabei verstehen, *was* Richtigkeit bedeutet oder *wann* Gelingen geschieht, weil wir weder darüber verfügen, was wir sagen noch was wir meinen, wenn wir etwas zu sagen oder zu verstehen geben – beständig irren wir vielmehr im Nebel einer sowenig zu antizipierenden wie zu beherrschenden Kontingenz.

5

Gibt die Sprache so stets ein Fremdes an die Hand, dessen Rätsel die Finalitäten des Verstehens immer schon zerbricht, bevor Verständigung geschieht, lässt sich dieselbe Erfahrung auch auf andere Medien übertragen. Gleichzeitig tritt dadurch ein weiteres hervor. Denn die Übertragung zwingt, die Konsequenzen der bisherigen Analyse noch einmal umzuwenden und zu verschärfen. Denn die ›Spur‹ des Anderen, die sich im Sprechen mitzieht, ohne erkennbar zu sein, weist allein auf ein *Gewesenes*. Als Gedächtnis der Sprache kommt ihr der Modus eines Perfekts zu, d.h. auch einer Spur, die in dem Maße, wie wir ihr habhaft zu werden versuchen, bereits entwischt ist. Was *sich* mitspricht, ist gleichsam eine Ablagerung, eine sedimentierte Vergangenheit, weshalb jedem Verstehen jener Status der »Verspätung« anhaftet, deren Figur Derrida immer wieder variiert hat und aus dem er den paradoxen Gedanken einer »ursprünglichen Nichtursprünglichen« oder vorgängigen Nicht-Präsenz schöpfte, deren Korrelat der Begriff der *différance*, der kein Begriff ist, weil er den Begriff der Differenz erst generiert, darstellt.<sup>41</sup> Gleiches trifft ebenfalls für die Künste zu,

41 — Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987, S. 201 ff.

soweit sie in sich ihre eigene Geschichte verwahren – doch gerät dabei, betrachtet man insbesondere die Rolle des Ästhetischen und deren Beziehung zu Materialität und Präsenz, gleichzeitig eine zweite Dimension in den Blick, die zur ersten quer steht und die Positionen Derridas unterläuft. Denn geht man von den Medien der Darstellung,<sup>42</sup> der Symbolisation oder Inszenierung aus, wird klar, dass diese *materialiter gesetzt* sein müssen, um als solche zu funktionieren oder wirken zu können. Das gilt auch dort, wo Sinn als ein Effekt von Struktur entsteht, wo Symbole verkörpert, Ordnungen erstellt oder Texte in Form von Skripten verfasst und in Archiven abgelegt werden müssen.

Gleichwohl erscheint der Aspekt der Materialität vor allem da evident, wo Wahrnehmungen ins Spiel kommen und es um die ›*Ex-sistenz*‹ einer Sache geht, die wiederum nicht allein die Sache einer Bestimmung oder einer ›*Spur*‹ sein kann. Kunst macht gerade dies zu ihrem Thema: als Sperrigkeit oder Gegenläufigkeit, die das Auge ebenso anstachelt wie das Ohr und die anderen Sinne provoziert, um sie erneut mit dem zu konfrontieren, was gegen Derrida noch einmal mit dem Ausdruck der Präsenz belegt werden kann: *Gegenwart im Sinne des Augenblicks einer Erscheinung*.<sup>43</sup> Der entscheidende Einspruch entsteht dann durch das ›*Dass*‹ (*quod*), die Seite der ›*Ex-sistenz*‹ oder des Ereignisses in der wörtlichen Bedeutung von *ekstasis*, der Hervortretung, die nicht auf die Funktionen der Signifikation, der Bezeichnung oder Unterscheidung und damit auf eine ›*Spur*‹ rückgeführt werden kann. Es trägt das Bezeichnbare wie das Sagbare und das Verstehbare allererst aus, ohne jeweils mitgemeint zu sein. Wir haben es also mit einer nichtsignifikativen *conditio* zu tun, einer ›*Voraus-Setzung*‹, die nur indirekt oder negativ markiert werden kann, sich aber aufdrängt oder einschreibt. Nicht nur wird auf diese Weise auf die Eigenständigkeit der medialen Bedingungen des Kulturellen aufmerksam gemacht, sondern ebenfalls auf deren *materielle Konstitution*, worin gleichermaßen sich ein Störendes wie Überschüssiges *zeigt*.

Der Gesichtspunkt durchquert die Struktur der Alterität in einer vertikalen Linie und lenkt dadurch die Sicht auf einen anderen Fokus, eine andere Fragestellung, die in die Problematik eine zusätzliche Komplikation einträgt. *Denn Medien sind selbst etwas*. Wie z.B. die Sprache jenseits von Schrift und Spur, von Gedächtnis und Alterität *auch* Stimme ist und *als* Stimme einen *Körper* hat, verkörpern Klänge und Stillen wie auch Dinge, Bilder, Objekte oder Installationen ihre eigene Gegenwart. Der Umstand ist für die Künste von besonderem Belang. Stets arbeiten sie mit einem *Doppelten*, der Anwesenheit und Materialität der Gegenstände einerseits – gewissermaßen ihre Leiblichkeit, wozu die Zeit genauso gehört wie ihre Persistenz, ihr Widerstand oder das Ephemere, die Verwundbarkeit und das Verschwinden – wie auch auf der anderen Seite das Arrangement der Signifikanten, ihre Anordnung und Wirkungen sowie die Assoziation der Symbole und die Szenografie ihrer Konno-

42 — Vgl. vom Vf., »Wort, Bild, Ton, Zahl: Modalitäten medialen Darstellens«, in: ders. (Hg.), *Die Medien der Künste*, München 2003, S. 9–49

43 — Vgl. dazu vom Vf. die beiden Studien *Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, sowie *Ereignis und Aura* (wie Anm. 3).

tation. Deren Mischung, Überlagerung oder Durchkreuzung, ihre mehrfache Fraktur wie Ausstellung ›ent-setzt‹ den Sinn und erzeugt dabei jenen verwirrenden Eindruck einer »Rätselgestalt der Kunst«, von der Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* gesagt hat, sie entstünde zwar durch ihre Sprachähnlichkeit, aber so, dass das, was diese Kunst zu geben vorgibt, zugleich »entwischen«:<sup>44</sup> »Dass Kunstwerke etwas sagen und mit dem gleichen Atemzug es verbergen, nennt den Rätselcharakter unterm Aspekt der Sprache.«<sup>45</sup> Entsprechend seien Kunstwerke nicht von der Ästhetik »als hermeneutische Objekte« zu entschlüsseln: »zu begreifen wäre [...] ihre Unbegreiflichkeit.«<sup>46</sup> Und weiter: »Wer Kunstwerke durch Immanenz des Bewusstseins in ihnen versteht, versteht sie auch gerade nicht, und je mehr Verständnis anwächst, desto mehr auch das Gefühl seiner Unzulänglichkeit, blind in dem Bann der Kunst, dem ihr eigener Wahrheitsgehalt entgegen ist. [...] Schließt ein Werk ganz sich auf, so wird seine Fragegestalt erreicht und erzwingt Reflexion; dann rückt es fern, um am Ende den, der der Sache versichert sich fühlt, ein zweites Mal mit dem Was ist das zu überfallen. Als konstitutiv aber ist der Rätselcharakter dort zu erkennen, wo er fehlt: Kunstwerke, die der Betrachtung und dem Gedanken ohne Rest aufgehen, sind keine.«<sup>47</sup>

Betont ist damit eine Souveränität des Ästhetischen, die in die Ordnung der Signifikanten und die Prozesse der Symbolisation, welche auf Sinn und Verstehen zielen, eine andere Dimension einträgt. Sie ist nicht auf Alterität reduzierbar. Vielmehr bekommen wir es mit einer genuinen Duplizität zu tun, die sich auf alle Ebenen und Register medialer Produktion und Repräsentation erstreckt und deren Domäne die künstlerische Praxis ist. Sie konstituiert einen Raum von Unbestimmbarkeit. Seine Struktur ist *chiastisch*. Je nach Ansatz und Perspektive lässt sich dieser Chiasmus unterschiedlich ausbuchstabieren: als Differenz zwischen *Quod* und *Quid*, zwischen Sagen und Zeigen, zwischen Materialität und Immaterialität oder zwischen ›Ex-sistenz‹ und Bedeutung oder Ereignis und Struktur. Jedes Mal zeigt sich anderes, aber jedes Mal erweist er sich auch als ebenso unauslotbar wie nach keiner Seite hin aufzulösen.<sup>48</sup> Der Ausdruck ›Chiasmus‹ meint dabei die Kreuzung oder Kluft der Aspekte, die unentscheidbar lässt, welcher der Gesichtspunkte jeweils zum Tragen kommen, d.h. *wie* und *was* im einzelnen verstanden werden soll. Jenseits ihres Gelingens oder Misslingens steht dann die *Verständlichkeit des Verstehens* selber auf dem Spiel, weshalb es sich keineswegs um eine Beiläufigkeit oder zufällige Unstimmigkeit handelt, die aus den Diskursen herausdividiert werden können, sondern um ein systematisches Problem, das die Kategorie des Verstehens, seinen Anspruch und seine theoretische Gültigkeit selber erodieren lässt.

44 — Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970, S. 182.

45 — Ebd.

46 — Ebd., S. 179.

47 — Ebd., S. 184.

48 — Dies ist vom Vf. näher ausgeführt in: »Medialität und Undarstellbarkeit: Einleitung in eine ›negative‹ Medientheorie«, in: Sybille Krämer (Hg.), *Medialität und Performanz*, München (im Erscheinen), sowie vom Vf., »Paradoxien der Verkörperung«, in: Frauke Berndt / Christoph Brecht (Hgg.), *Die Aktualität des Symbols* (im Erscheinen).

Kunst nutzt, um der Reflexion willen, diese Erosion aus. Sie vervielfältigt die Widersprüche, nicht nur, um an ihnen die Bedeutungen zu multiplizieren, sondern um eine grundsätzliche Instabilität zu erzeugen, die die Objekte irrisieren lässt. Der »Rätselcharakter der Kunst«, von dem Adorno gesprochen hat, ist deren Korrelat. Nicht nur sperrt sie sich jedoch dabei jeder angemessenen Interpretation und verwirft das hermeneutische Verdikt, sondern, weil sie im Sinnlichen ›denkt‹ und mit den Dingen selber hantiert, macht sie jenes Andere oder Verdrängte geltend, das seit je im europäischen Diskurs ausgeschlossen war: die Erfahrung von ›Ex-sistenz‹. Als Kategorie für nichtig erklärt, weil sich über sie nichts weiter als die tautologische Identität *aussagen* lässt, dass ist, was ist, scheint sie den übrigen Prädikaten weder etwas abzuziehen noch hinzuzufügen, weil es sich nicht um eine Eigenschaft handelt, vielmehr um ›Nichts‹, das freilich allererst ereignen lässt. Entsprechend wäre darauf zu bestehen, dass ihre vermeintliche ›Nichtigkeit‹ sowenig negiert werden kann, wie ihre ›spurlose Spur‹, die weder die Spur einer Einschreibung noch einer Alterität darstellt, sich unfügig in die Prozesse einmischt und in sie eine unmerkliche Verschiebung, eine Ruptur einträgt, die jeder Auslegung und damit auch Sinn vorausgehen und deshalb von ihnen nirgends eingeholt werden können.

Merkbar besonders bei negativen Erfahrungen, an Verbrauch und Verfall oder den Einkerbungen der Zeit im Material, wie die künstlerische Arbeit sie bewusst zum Vorschein zu bringen und auszustellen sucht, offenbaren sie zugleich, dass sich kein Verstehen selbst hat. Vielmehr zeigt sich an ihnen ein ebenso disparates wie persistentes Moment. Wie sich die Materialität eines Dings als widerspenstig erweist und alle Gestaltungen, Signifikanzen oder Bedeutungen durchkreuzt oder die Nähe der Körperlichkeit abstoßend wirken kann, wie ein Geruch, Atem, Schweiß oder eine seltsame Stimmlage die Situation einer Aufmerksamkeit allererst zu stiften oder umgekehrt eine unstatthafte Geste den Augenblick einer Begegnung zu vereiteln vermag, kann selbst das Maginalste oder Nebensächlichste so einbrechen, dass jeder Sinn ausgesetzt wird und die Verständnisse umstürzen. Das gilt bevorzugt auch dort, wo das gemeinsame Feld scheinbar bestellt und die Konditionen erfüllt sind, wo wir glauben, uns im Dialog getroffen zu haben oder zu konsensueller Einigkeit gelangt zu sein. Beharrlich treibt die andere Seite, ihre unbotmäßige Mitgängigkeit ihr Spiel, ihr Unwesen, zerschneidet die Deutungen und lässt die ›Ein-Verständnisse‹ im nächsten Moment zerfallen und prekär erscheinen.

Die Schwierigkeit besteht dann darin, dass wir es niemals nur mit *einem* Sinn zu tun haben, sowenig wie mit einer Ambiguität, die zwischen den Polen des Sinns und Nicht-Sinns oszilliert, oder einer Hierarchie von Codierungen, die sich mehrdeutig überlagern und einen symbolischen Pluralismus erzeugen, der stets noch, wie komplex auch immer, entschlüsselt werden könnte, sondern mit einer prinzipiellen Verweigerung, einer Unbestimmbarkeit, die ein unklares Territorium absteckt. Zwar kann es auf vielfache Weise bereist werden, schließt sich aber nirgends zu einer Bedeutung, einer Ordnung von Interpretationen. Vielmehr ergibt sich zwischen Sagen und Zeigen, Materialität und Symbolisation, ›Ex-sistenz‹ und Sinn oder Ereignis und Struktur ein nicht zu dechiffrierendes Feld. Es erweist sich durch kein Verständnis, keine kulturelle

Formation je domestizierbar. Stets schiebt sich ein ›Nicht‹, eine ›Unter-Brechung‹ oder Spaltung ›da-zwischen‹.

Es gibt also nicht Verstehen, allenfalls eine beständige Unverständlichkeit inmitten von Verständnis. Die Praxis kultureller Arbeit besteht dann darin, beständig mit dieser Brüchigkeit, mit der Fragilität und Unerfüllbarkeit des Verstehens, der Kontingenz sich kreuzender und ständig wieder verfehlender Schnittlinien umzugehen. Unausmessbar ihr Schnittpunkt, ihr Hintergrund, ihre Dimensionalität. Nirgends zu bewerten, ob unsere Bemühungen oder Anstrengungen trafen oder nicht. Deshalb kann keine Auslegung, wie ernsthaft auch immer, von sich behaupten, sie habe verstanden – sowenig wie sie sagen kann, sie habe nicht verstanden. Gleichermäßen erscheint unangemessen, vom Konsens oder Dissens zu sprechen oder ihre Alternative gegeneinander auszuspielen. Unmöglich vielmehr, Verständigung nicht als Abgrund, als Zufall oder *Ereignis* inmitten der Verletzlichkeit von Verständnissen zu gewahren, die sich den Oppositionen von Gelingen oder Misslingen bzw. Geltung und Verfehlung oder Ankunft und Scheitern nicht fügen. Nichts versteht man, denn Geschichten, die man versteht, sind schlecht erzählt.

