

Die Divergenz der sichtbaren Sprache: Hermeneutik und Philologie

ERNŐ KULCSÁR-SZABÓ

Wir sind vielmehr von dem Risiko der Interpretation so durchdrungen, daß wir lächeln müssen, wenn einer sagt: ›Aber das steht doch da.‹

PLURALE 2
(2003), 225-250

H.-G. Gadamer

Wer sich nicht aus der Erfahrung der Geschichte hinausreflektieren will, dem ist vielleicht vorzuwerfen, dass er – mit der Last der hermeneutischen Prämissen auf den Schultern – weder die Epochenschwelle der *Cyber-Simulation*, noch auch nur die der *post-histoire* überwinden konnte. Weniger trifft jedoch der Vorwurf, er sei – vor allem, wenn er auch noch Philologe ist – deshalb nicht daran interessiert, auf die Botschaft der Vergangenheit zu hören. Alles jedoch, was die Tradition durch den Sinn und die Bedeutung der Texte sagt, ist – nach der Axiomatik der Theorie des Verstehens – *überhaupt* nur verständlich, wenn das Verstehen bezogen auf die jeweils konkrete hermeneutische Situation vollzogen wird. Doch will man dieser – wirkungsgeschichtlich wohl nicht zu umgehenden – Forderung Genüge tun, so gerät man in das überaus verworrene Netz der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeiten.

Historisierung und Isolation

Die Frage des Verhältnisses von Philologie und Hermeneutik steht nämlich auf dem ungarischen und auf dem internationalen Feld des geisteswissenschaftlichen Diskurses zur Zeit der Jahrtausendwende bei weitem nicht in ein und demselben Horizont. Infolge der krankhaften theoretischen »Immunität« der ungarischen Literaturgeschichts-

schreibung konnte die Philologie in Ungarn ihre – an authentischen Anhängern leider noch immer bemerkenswert arme – Praxis trotz Erneuerungsabsichten auch in jüngster Zeit eigentlich nur in der Obhut zweier positivistischer Paradigmen positionieren. Dieser etwas zugespitzt formulierten Schlussfolgerung ist nicht leicht auszuweichen, ob man nun die naivere oder die reflektiertere Variante des Verhältnisses zum Text näher in Augenschein nimmt. Die historisierende Variante formalisiert das wirkungsgeschichtliche Potential der zeitlichen Entfernung heute klar erkennbar durch die Annahme, die zu Klassikern gewordenen Lebenswerke seien die Einfassung »kumulierter« Werte, und die (in diskursive Offenheit geworfene) Literatur der jeweiligen Gegenwart könne sich mit dem Gefühl der Sicherheit zu ihnen zurückwenden, weil sie sich entgegen temporalen Eventualitäten als »zeitlos« erwiesen haben. Überdies gelten sie als jederzeit identisch aufsuchbare Orte der zum »Wahren« erstarrten literarischen Traditionsbildung, die mit sozusagen beispielhafter Beständigkeit die unberechenbare Bewegung der aktuellen Wertorientierungen unter Kontrolle bringen können. Der Preis für die Unerschütterlichkeit des der Vergangenheit zugeeigneten »Selbstwertes« besteht hier freilich nicht nur darin, dass die aus der sich ereignenden Tradition so ausgeschlossene Gegenwart unfähig ist, sich eigene Zeitindizes zuzulegen; die Konstruktion birgt noch eine weit größere Gefahr: die Gegenwart – in ihrem Selbstverständnis unter Instanzen der Vergangenheit gestellt – wird durch den zur Reglosigkeit erstarrten Traditionszusammenhang sodann auch unabsichtlich zur Quelle der Mortalisierung der »ein für alle Mal gerechtfertigten« literarischen Tradition. Wird nämlich der Gegenwart die Möglichkeit genommen, die Tradition auf neue Weise zur Sprache kommen zu lassen, dann hat auch das in der Tradition »eingefasste« Wissen keine Möglichkeit, eine Botschaft weiterzugeben, die sich nicht einzig auf selbstidentische Wiederholungen beschränkt. Diese auf die Romantik zurückweisende, positivistische Vorstellung von einer »Existenz« der Werte als *Vorrat* bleibt wohl dadurch in einem Schema vor Schleiermacher und Boeckh befangen, dass sie ihren kraftvoll artikulierten historischen Horizont von einer Philologie her auf die Wirklichkeit der Literatur richtete, die an einer Neuinterpretation des Verhältnisses zwischen Philologie und Hermeneutik noch nicht interessiert war.

August Boeckh konnte nämlich die Fakten, die der Philologie als Gegenstand dienen, schon deshalb nicht (wie die kartesische Tradition) als absolut oder (wie Hegel) als ein Aggregat betrachten, weil er – Schleiermacher folgend – die Grundlagen der gesamten neuzeitlichen (die »modernen Philologien« von den »altertumswissenschaftlichen« nicht mehr trennenden) Philologie im wesentlichen in der Hermeneutik anlegte. Seine berühmte Definition kann daher zunächst die geistige Seinsweise der Fakten betonen¹ und danach auf den uneingeschränkt hermeneutischen Charakter der philologischen Arbeit eingehen: »Nach dem von uns aufgefundenen Begriff ist die Philologie die Erkenntniss des Erkannten, also eine Wiedererkenntniss eines gegebenen Erkennens; ein Erkanntes wiederzuerkennen heißt aber es verstehen. [...] so muss auch die Philologie den Akt des Verstehens und die Momente des Verständnisses wissenschaftlich erforschen.«² Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung dieser – auch auf intertextuellem Wege gut zu verfolgenden – Wende liegt also darin, dass die »methodologischen« Fragen der Philologie bereits über die *Revision der gegenständlichen Seinsweise* der zu verstehenden Sache in den Horizont der Universalität der Hermeneutik treten³. Mit anderen Worten: die auf die als Text sichtbare Sprache gerichtete – und vielleicht gerade deshalb oder dadurch – *philologische* Sicht ist bei Boeckh so vorcodiert, dass sie das so Erfahrene nicht mehr einfach als vertextlichte Form der Welt ins Visier nimmt. Sie hält die philologischen Tatsachen nicht nach dem Muster der gegenständlichen Sensualität der Wahrnehmung für Äußerungen mit »originalem« Dokumentenwert, sondern behandelt sie als das Dokument des immer schon *als irgendetwas* Verstehens einer abwesenden Sache, die etwas zwar bezeugt, aber nicht mit ihm identisch ist.

Weicht das beschriebene, historisierende Paradigma der ungarischen Philologie gleichsam im Zeichen der normativen Autorität der entgegen der Wirkungsgeschichte aufspürbaren und *wiedererschaffbaren*

1 »... scheint die eigentliche Aufgabe der Philologie das Erkennen des vom menschlichen Geist Producirten, d. h. des Erkannten zu sein.«, Boeckh 1877, 10

2 Boeckh 1877, 52

3 Vgl. Gadamer 1995, 190–191

Tradition den Ansprüchen einer Textforschung aus, die »die Ideen des Alterthums [...] in lebendige Beziehung zu dem modernen Denken⁴« setzt, so wiederholt seine theoretisch reflektierte Variante dies bezüglich der Seinsweise des Textes. Der Text gerät hier nämlich in die Perspektive eines ontologisierten Wertgegensatzes der »wirklichen« und »spekulativen« Seinsweise, wo er selbst als Tatsache mit »positiver« Existenz unabhängig von der verstehenden Wahrnehmung den Kriterien seiner eigenen Feststellbarkeit zuvorkommt. Auf diese Weise kann er die Umstände seiner Interpretation, die keine Existenzberechtigung erhalten, von der Idealität der reinen Wahrnehmbarkeit des identischen Seins her regeln (»normieren«) lassen. Diese Art von Isolation des Textes geht eher auf klassisch-strukturalistische als auf phänomenologische Überlegungen zurück, insofern sie seine Identität nicht mit seiner »eidetischen« Erscheinungsform gleichsetzt, sondern seiner gegenständlich-physischen Seinsweise zuordnet. Infolgedessen reduziert sie, da sie das Lesen unproblematisiert lässt, die vom erkennenden Lesen (*anagignoskein*)⁵ untrennbare Philologie in der Praxis zu einer Wissenschaft, die sich akribisch auf die charakterisierende Kraft der kleinen Fakten verlässt. Damit lässt sie nebensächlich werden, wodurch die zu lösende Aufgabe der Textforschung überhaupt erst wahrnehmbar wird: die textuelle Erfahrung der immer nur *als etwas* möglichen Lesbarkeit. Dies lässt letzten Endes – entgegen der Hermeneutik des lesbar zu machenden Textes – die naive Vorstellung entstehen, die philologische Frage selbst, unabhängig von dem Wie der Zugänglichkeit, werde zu einer wissenschaftlichen Aufgabe ... Von hier betrachtet breitet sich vor unseren Augen wiederum eine philologische Praxis aus, die zwar sinngemäß eine gut beschreibbare Hermeneutik hat, deren Verhältnis zum Wie des Verstehens jedoch philologischer Natur ist: als Welt der philologischen Tatsachen ist sie charakterisiert durch einen ungeordneten Aggregatzustand und kontingentes Auftauchen.

Da der Philologe zu schweigen pflegt, wenn die Theorie der Philologie behandelt wird, sei es genug, wenn wir wenigstens auf jenes Grundlelement der oben beschriebenen Konstruktion verweisen, welches

4 Boeckh 1877, 27–28

5 Gadamer 1995, 191

aus hermeneutischer Sicht vielleicht am ehesten unhaltbar ist. Wenn wir nämlich niemals im Dasein sind, ohne Verstehen zu vollziehen, bzw. wenn sich die Philologie ausdrücklich mit sprachlichen Dokumenten von etwas bereits *irgendwie* Gewusstem (»Verstandenem«) beschäftigt, kann die Interpretation auch hier kein Vorgang sein, der sich der Erfahrung gleichsam nachträglich anschließt, der die Souveränität des von uns getrennten Textes aufrechtzuerhalten hätte, indem er dessen Fremdheit zum Mittel der eigenen hermeneutischen Neutralisierung erhebt. Mit anderen Worten: die philologische Arbeit am Text kann sich genau deshalb nicht auf das reine, wortgetreue Entziffern und auf die darauf folgende Interpretation beschränken, weil wir überhaupt nicht verhindern können, dass Möglichkeiten in dieses Verstehen mit eingehen, über deren ursprüngliche Absicht bzw. Unabsichtlichkeit wir nichts wissen. Folglich kann die philologische Arbeit selbst nie eine textuelle »Richtigstellung« sein, die den Text unabhängig von dem auf die Mitteilung gerichteten Verstehen und etwa von ihm getrennt lesbar machte. Dieses Lesbarmachen ist nichts anderes als eine interpretative Zuarbeit, ohne die der Text nicht zur Sprache kommen kann. Oder, wie Gadamer formuliert: »Was ein Text meint, ist daher nicht einem unverrückbar und eigensinnig festgehaltenen Standpunkt zu vergleichen ... [...] In diesem Sinne handelt es sich im Verstehen ganz gewiß nicht um ein ›historisches Verständnis‹, das die Entsprechung des Textes rekonstruierte. Vielmehr meint man *den Text selbst zu verstehen*. Das bedeutet aber, daß die eigenen Gedanken des Interpreten in die Wiedererweckung des Textsinnes immer schon mit eingegangen sind.«⁶

Da es jedoch seit der Arbeit von Vilmos Tolnai⁷ keine bedeutenden Versuche gab, das Wesen der Philologie systematisch zu erschließen, sind in Ungarn jene Grundprinzipien der Textforschung unüberprüft geblieben, die die philologische Tätigkeit in allgemeinsten Weise mit der sog. Exaktheit und der Faktenehre, der Wirkungs- und Quellenforschung sowie mit den amorphen Kriterien des Fernhaltens von willkürlichen Konstruktionen in Verbindung brachten. Den wirkungs-

6 Gadamer 1990, 391f

7 Tolnai 1991

geschichtlichen Anachronismus dieser Prinzipien charakterisiert nichts besser als die Tatsache, dass an ihnen selbst jene Spuren der Theorie nicht mehr erkennbar sind, die in Tolnais induktivem System der Philologie zwar nicht auf der Höhe der Zeit standen, aber doch wenigstens auf der markanten Basis des Spätpositivismus⁸ eine Konsistenz von Textanalyse, Entstehungsgeschichte, Quellenforschung und Wirkungsuntersuchung schaffen konnten. Angesichts ebendieses mechanischen Vorgehens hätte Thienemann nämlich kaum die Fraglichkeit jener Wirkungsforschung zur Sprache bringen können, welche – da sie nicht aus dem Horizont des positivistischen Biographismus heraustreten kann – die literarische Wirkungsgeschichte auf eine Art philologische »Seelenwanderung« reduziert. Während der Philologe nämlich »das Werk des Autors von zweitrangigen, hinzugefügten Elementen reinigen will«, kann er mit jener wirkungsgeschichtlichen Wirklichkeit in Konflikt geraten, wo »es auch möglich ist, daß das Werk nicht nur einen Augenblick lang in seiner ersten und perfekten Sprachgestalt gelebt hat und in dieser Gestalt nicht einmal vor die Leserschaft gelangt ist [...] Die verschiedenen Formen der Metamorphose des Textes haben aus der Perspektive der historischen Realität gleich großen Wert.«⁹

Die Medialisierung des Textes

Die Frage nach der – bis heute fehlenden – Antwort der ungarischen Philologie auf diese Tradition kann schon allein deshalb in der Schwebe bleiben, weil das Verhältnis von Philologie und Hermeneutik in letzter Zeit im internationalen Kontext in eine ganz andere Perspektive geraten ist. Die mediale Kulturwissenschaft, die Untersuchungen in »archäologischer« Textnähe durchführt, hat sich nämlich an dem Punkt in die Wirkungsgeschichte des Verhältnisses zwischen Buchstabentreue und sinnbildender Lektüre eingeschaltet, an dem die Dekonstruktion ihr

8 »Bei der Erklärung der literarischen Werke müssen wir einen Unterschied machen zwischen der Texterklärung (exegesis, commentar) und der inhaltlichen, ideellen und ästhetischen Auslegung (interpretatio, hermeneutika). Die Philologie geht nicht über den Text hinaus; die Interpretation des Inhalts, die Auslegung der Auffassung, der Idee des Werkes, die ästhetische Würdigung sind Aufgabe anderer Gebiete der literaturwissenschaftlichen Methoden. Ziel der philologischen Texterklärung ist es, den *wörtlichen Sinn* des Textes selbst zu erfassen.« (Hervorhebungen: E. K.-Sz.), Tolnai 1991, 78

9 Thienemann 1931, 96–97

die neuen Möglichkeiten für die Aufwertung der Schrift, des Textes (und damit: der »buchstabierenden« Lektüre) bereits in hohem Maße vorbereitet hatte. Eine dieser neuen Möglichkeiten zeigt sich in der epistemegeschichtlichen Interpretation der Materialität von Text und Schrift, der zufolge die technisierte Medialität der Kommunikationskultur der Moderne die Gegensätze zwischen Rede und Schrift, Stimme und Text deshalb besonders scharf herausstellt, weil das Erscheinen von Aufschreibe- und Speichersystemen, die die menschlichen Fähigkeiten übertreffen, »den Möglichkeitsgrund für Theorien und Praktiken gelegt [hat], die Information nicht mehr mit Geist verwechseln.«¹⁰ Die Entdeckung von Schreibmaschine, Grammophon und Film hat also nicht nur die Aufzeichnung, Speicherung und Reproduzierbarkeit von Gefühlsdaten möglich gemacht. Sie hat auch Kulturtechniken den Weg geebnet, die zum Teil der Erfahrungseinsicht machten, dass der Gedanke oder die Vorstellung nicht notwendig mit der Wirklichkeit ihres eigenen materiellen »Trägers« verbunden sind. Mit anderen Worten: so, wie ohne Kulturtechniken Wörter nicht aufgezeichnet werden können, so ist ohne die Kulturtechniken der Tonbildung – entgegen vorhandenem Bewusstsein und Hörvermögen – ihre Aussprache unmöglich.¹¹ Und nun, behauptet die mediale Kulturforschung, wenn sich die materiale Wirklichkeit der technischen Medien immer mehr der herkömmlichen diskursiven Kontrolle der Sprachlichkeit entzieht, wenn sogar die Sprache als Kulturtechnik als ein Medium einer Welt wirkt, deren Wirklichkeitsmodelle nicht mehr in erster Linie von ihr selber hergestellt werden, dann kann die Tradition der sinnsuchenden hermeneutischen Lektüre immer weniger eine adäquate Form der verstehenden Welterfahrung bilden. Die auf Bedeutung und Sinn gerichtete Lektüre stößt nämlich in dieser Auffassung ständig auf mediale Wirklichkeiten, die sich hermeneutischen Fragestellungen deshalb nicht ergeben, weil sie – nach der Logik der Kette von allegorischen Ersetzungen – nicht auf referentielle Sinnzusammenhänge verweisen, sondern höchstens auf einen anderen, unbeziehbaren medialen Kontext.

10 Kittler 1986, 30

11 Siehe Kittler 1995, 270

In diesen antihermeneutischen Implikationen formt sich das Bedürfnis nach einer medialen Lesart, welche – indem sie die Materialität der in Schrift und Text sichtbar gewordenen Sprache aufwertet – das fehlende Zusammenfallen von Sprache und Text, Gedachtem und Gesagtem, in Ton und Schrift Gefasstem unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Vermittlung für konstitutiv erachtet. Mit der Unterscheidung: »Faust übersetzt dem Geist und nicht dem Buchstaben nach«¹², also »liest Faust nicht, was geschrieben steht, sondern was geschrieben stehn sollte«¹³ rückt Kittler über die Medialisierung scheinbar etwas in den Vordergrund, das den Diskurs der Kultur(wissenschaft) wieder in die Nähe der Materialität der jeweiligen Mitteilung, mithin der buchstabierenden Lektüre zurückbringt. Letztlich also zu der Lust zu und an der wissenschaftlichen Mitteilung¹⁴, die den »ursprünglichste[n] philologische[n] Trieb«, »das gesprochene oder geschriebene Wort zu erforschen« bereits bei Boeckh zu einer der ersten Bedingungen des sich in der Mitteilung äußernden Lebens macht.¹⁵ Doch ist es denkbar, dass die epistemegeschichtlichen Verfahren der Medienarchäologie das Ansehen der – durch die Materialität der Lektüre nach der Moderne – so vermittelt wieder aufgewerteten Philologie gerade gegen die Hermeneutik wiederherstellen?

Denn die Primärerfahrung der unbeziehbaren Medialität kann auf den ersten Blick durchaus wahrscheinlich machen, dass die auf sich selbst beschränkte Botschaft des Mediums – wegen des nicht aufzuspürenden Ursprungs bzw. der Unbestimmbarkeit der Adressaten – im Kommunikationsuniversum der Produktion–Distribution–Rezeption nicht platziert werden kann. Jedoch kann diese isolierende, materielle Bestimmung der Seinsweise weniger vernebeln, dass selbst die jeweils völlig zufällig zum Sein gelangten philologischen Tatsachen (Text, Datum, Fragment) erst im Zusammenhang mit der ererbten (»weitergegebenen«) Tradition zur Sprache gebracht werden können. Mit anderen Worten: sie verhalten sich selbst dann nicht wie ein zu

12 Kittler 1995, 25

13 Kittler 1995, 27

14 Vgl. Platon *Phaidros* 336e, *Theaitetos* 161a

15 Boeckh 1877, 11

lösendes Rätsel, wenn der Philologe – wobei er mit Sicherheit nicht der »ursprüngliche« Adressat der Mitteilung ist – sie auf etwas hin befragt, was sie nicht sagen oder von sich aus nicht sagen wollen. Der Philologe ist ja nur dann fähig, die Spuren der tradierenden Kulturtechniken, die Zeichen der bereits als *etwas* erkannten Fakten, die Texte in die Sprache zurückzuführen, wenn es ihm gelingt, ihre nicht selten nur hieroglyphenartig lesbaren Äußerungen (von den Schriftzeichen über die Denkmäler bis zur Musiknotation) in verständliche umzuwandeln. Und obgleich diese auf die ἐρμηνεία, die *elocutio* gerichtete dolmetschende, exegetische Arbeit als »erklärendes Verstehen, Verständlichmachen« immer konstitutiv für das Worin-Sein der philologischen Tätigkeit ist, ist es in Wirklichkeit – eben, weil »das sogenannte Gegebene von der Interpretation nicht ablösbar ist«¹⁶ – dennoch unfähig, sich vom sich ereignenden Charakter des Verstehens zu lösen. Streng genommen ist die Hermeneutik bei Boeckh zwar nicht die Lehre der Interpretation, sondern die des Verstehens selbst, welches die Interpretation nur durchführt¹⁷; jedoch expliziert der Interpret in der Weise, wie er den Text wahrnimmt, liest und lesbar macht, nur das im Geschehensaspekt *als etwas Verstandene*. Das bedeutet: er »vollzieht« das Verstehen so, dass er – indem er die Tradition aktuell neu definiert und gestaltet – sozusagen eine der der Tradition zur Verfügung gestellten Möglichkeiten verwirklicht. Und dieses jeweilige Anders-Verstehen kann sich als eine historische Möglichkeit der verstandenen Dinge betrachten, denn »geschichtliche Überlieferung kann nur so verstanden werden, dass die grundsätzliche Fortbestimmung durch den Fortgang der Dinge mitgedacht wird, und ebenso weiß der Philologe, der es mit dichterischen oder philosophischen Texten zu tun hat, um deren Unausschöpfbarkeit«¹⁸.

Nur mit der prekären Implikation der Möglichkeit des ungelesen existierenden (»nicht erfahrenen«) Textes kann also die Anklage gebilligt werden, die der Hermeneutik zuteil wird, dass ihre Lektüreweise nicht auf das gerichtet sei, was im Text geschrieben steht, sondern auf das,

16 Gadamer 1984, 33

17 Vgl. Boeckh 1877, 80

18 Gadamer 1990, 379

was geschrieben stehen sollte. Denn dazu müssten wir die scheinbar einfache Frage, was der Text eigentlich sagt, *was er eigentlich schreibt*, auf Kittler'sche Weise für unproblematisch halten. Doch wissen wir über diese Frage – eine der nächstliegenden Fragen – bereits seit der alexandrinischen Philologie, die mehrere Arten von Kodiertheit und Differenziertheit der Bedeutung annimmt, dass das, was der Text sagt, im Sinne des dialogischen Verstehensprinzips der Wirkungsgeschichte davon abhängt, wie der mit dem Text geführte Dialog zur Sprache bringt, was in ihm »geschrieben steht«. Ungelesen kann nämlich nichts »geschrieben Stehendes« in Erfahrung treten bzw. wahrgenommen werden. So gesehen überrascht gewiss nicht, dass die banale Frage »Was sagt bzw. schreibt der Text?« um nichts einfacher ist als die Aufgabe jener Geschichtsschreibung, welche bescheiden »bloß zeigen [*will*], wie es eigentlich gewesen.«¹⁹

Textgerichtetheit als Wirkungszusammenhang des Eigenen und des Fremden

Die philologische Tätigkeit verlöre freilich jede Basis, wenn nicht mit Sicherheit davon auszugehen wäre, »daß wir in strittigen Fragen immer wieder den Text selber befragen und daß insofern der Text das letzte Wort hat. Aber wir wissen zugleich, daß es immer schon ein befragter Text ist, der unter Interpretationsfragen gestellt wird und nun auf seine Antwort hin abgehört wird. Es ist nicht so, als ob der Text für uns eine fraglose Vorgegebenheit wäre und die Interpretation eine nachträglich angestellte Prozedur, die man an dem Texte vornimmt.«²⁰ Wir entfernen uns also kaum weit von der Wahrheit, wenn wir annehmen, dass man sich – im Sinne des obigen – der Beziehung zwischen Philologie und Hermeneutik eben deshalb über die Frage »Was sagt/schreibt der Text eigentlich« schwer annähern kann, weil das Ereignis des geschehenden Verstehens immer mit wirkungsgeschichtlicher Applikation einhergeht. Das bedeutet nicht, dass es hier zu einer Art nachträglicher Anwendung des Verstehens einer zuvor nur »in sich selbst« begriffenen Sache käme. Ein Horizont auf das Verhältnis von Philologie und Hermeneutik

19 Ranke 1874, VII

20 Gadamer 1985, 276

eröffnet sich viel eher, wenn wir die Frage des »was der Text sagt/schreibt« im Sinne ihrer unausweichlichen Applikation jener Bultmannschen Umformulierung zu stellen versuchen: »Was gibt mir der Text als Möglichkeit eigenen Seins zu verstehen?«²¹. Denn so wird nicht nur die Rückhistorisierung jener positivistischen philologischen Praxis einsichtig, welche die Hermeneutik in den Dienst der das Verstehen begünstigenden Textinterpretation stellte – und ihren so verstandenen Gegenstand nach der Schleiermacherschen Wende der Hermeneutik im wesentlichen auch verlor²² –, deutlich wird auch die Naivität der alternierenden Struktur, in der Kittler seine Vorbehalte gegenüber der hermeneutischen Lektüre formulierte. Wollen wir nämlich die Tätigkeit des Verstehens (ganz gleich, ob es sich um Philologie oder um Hermeneutik handelt) nicht außerhalb der Welt des Traditionsgeschehens vollziehen, dann erweist sich als systemfremd und zugleich unproduktiv gerade die Alternative, die zu der Entscheidung zwingt, »was im Text geschrieben *steht* bzw. was geschrieben stehen *könnte*«. Angesichts solch »seinsvergessener« Alternativen merkt Gadamer zu Recht an: »Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus *mit uns geschieht*, steht in Frage.«²³ (Hervorhebungen: E. K.-Sz.)

Obgleich die mediale Kulturwissenschaft die Foucault'schen Verfahren der (episteme)geschichtlichen Archäologie auf das diskurs-

21 Bultmann 1961, 217

22 Ein besonderes Zeichen dieser Wende ist, dass die Philologie seither explizit in die Rolle der »Hilfswissenschaften« der einzelnen Disziplinen zurückgedrängt wurde. Beinahe in jenen platonischen Zustand zurück, dem zufolge die Philosophie die Wissenschaft der Begriffe und des *Erfindens* sei, die Philologie jedoch die der Kontingenz der Texte, bzw. – nach der Schleiermacherschen Übersetzung des Wortes *μανθάνειν* – die der durch die Erinnerung bedingten *Suche und des Lernens* (Vgl.: Platon *Menon* 81d). Wie ungebrochen die Kontinuität dieser Unterscheidung ist, charakterisiert gut eine (nicht ausschließbar [selbst]ironische) Selbstinterpretation von Paul de Man: »... mein Ausgangspunkt ist, wie ich, glaube ich, bereits sagte, kein philosophischer, sondern ein grundsätzlich philologischer und deshalb didaktischer, textorientierter. Deshalb neige ich dazu, Texten eine inhärente Autorität zuzusprechen, was – glaube ich – stärker ist als das, was Derrida bereit wäre ihnen zuzugestehen. [...] ... ich hatte nie irgendeinen eigenen Gedanken, sondern meine Gedanken entstanden immer nur durch einen Text, durch die kritische Analyse eines Textes ...«, de Man 1995, 70

23 Gadamer 1990, 438

bildende Potential der technischen Medien ausgeweitet hat und ihre Neuartigkeit hier nicht in Zweifel gezogen werden kann, müssen wir auch sehen, dass ihre kritische Einstellung gegenüber der Hermeneutik ihren Ursprung eher bei Derrida, genauer: in den Erkenntnissen der *Grammatologie* hat. Die traditionssuchenden Verfahren der Skepsis gegenüber der Bedeutungsbildung sind so in der Lage, die Traditionslinie, welche die Geschichte der hermeneutischen Gefangenschaft der Schrift als die Kontinuität eines unterdrückten Gedächtnisses niederschreibt, über Nietzsche und Hegel sinngemäß bis in die Antike »zu verlängern«. Darauf, dass trotz der scheinbaren Entschiedenheit der Frage das Verhältnis von Rede und Schrift bei Platon ungeordnet ist, wurde zwar bereits Schleiermacher aufmerksam, als er schrieb:

... Somit verschwindet hier wieder der Unterschied zwischen dem, was bloß mündlich vernommen wird, und dem, was wir schriftlich vor uns haben, gänzlich, indem wir auch für jenes durch das Gedächtnis uns aller Vorteile bemächtigen, die dem Letzten ausschließlich zu eignen scheinen, so dass, wie auch schon Platon gesagt hat, der Nutzen der Schrift nur darin besteht, dem Mangel des Gedächtnisses abzuhelpfen, zweideutig, weil sie, wie auf das Verderben des Gedächtnisses gegründet, eben dieses Verderben auch wieder aufs neue befördert.²⁴

Dennoch war es nötig, Nietzsche und Hegel in gewissem Sinn neu zur Sprache kommen zu lassen, damit die Erfahrung der Schrift – als ambivalenter Status der sichtbaren Sprache – zur Unterstützung der repräsentationskritischen Lesart des Buchstabengemäßen dienen konnte.

Tatsächlich betrachtet Nietzsche an mehreren Stellen die auf Sinnbildung ausgerichtete Lektüre kritisch, wenn er den in karteisanischen Kriterien von der »Wahrheit« fundierten Diskurs als Beispiel lügenschaftenden Sprachgebrauchs enttarnt. »So wenig ein Leser heute« – schreibt ein bekannter Passus aus *Jenseits von Gut und Böse* – »die einzelnen Worte (oder gar Silben) einer Seite sämtlich abliest – er nimmt vielmehr aus zwanzig Worten ungefähr fünf nach Zufall heraus und »erräth« den zu diesen fünf Worten muthmaasslich zugehörigen Sinn –, eben so wenig sehen wir einen Baum genau und vollständig, in

24 Schleiermacher 1993, 333

Hinsicht auf Blätter, Zweige, Farbe, Gestalt.«²⁵ Auch Hegel, der die Buchstabenschrift (wie Derrida zeigt, offensichtlich auf Leibniz' Wirkung) als ein lautbeschreibendes System ansah, war sich bewusst, dass die Schrift, die als Zeichen der Zeichen benutzt wird, die Rede nicht automatisch abbildet und dass infolgedessen auch »die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält«²⁶. Eine sich aus der Aufhebung eines solchen »natürlichen Verhältnisses« von Ton und Sinn ergebende wichtige Schlussfolgerung von de Saussure erwies ihre entscheidende Bedeutung sicherlich nicht nur in der Kritik des westlichen Logozentrismus, sondern auch in der Explikation der neuen Erfahrung von Medialität. Wenn nämlich der Toncharakter des sprachlichen Zeichens nicht zum Wesen der Sprache gehört, dann tritt an die Stelle der Substantialität des Zeichens eine unbenennbare differierende Bewegung, welche nur von der Erfahrung der relationalen Divergenz erfasst werden kann und welche in den Theorien der Medialität auch die Seinsweise der sich inszenierenden Materialität ist. Derrida zitiert de Saussure:

Wenn beim Wort die Seite der Bedeutung einzig und allein durch seine Beziehungen und Differenzen mit anderen Gliedern der Sprache gebildet wird, so kann man dasselbe von seiner materiellen Seite sagen. Was bei einem Wort in Betracht kommt, das ist nicht der Laut selbst, sondern die lautlichen Differenzen, welche dieses Wort von allen anderen zu unterscheiden gestatten, denn diese Differenzen sind die Träger der Bedeutungen, ... niemals [kann] ein Bruchstück der Sprache letzten Endes auf etwas anderes begründet sein als auf sein Nicht-Zusammenfallen mit allem übrigen ... Was ein Zeichen an Vorstellung (idée) oder Lautmaterial enthält, ist nicht [sic!] weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist.²⁷

Besonders von der kontextuellen Zweideutigkeit letzteren Faktums her – das selbst die lebende Widerlegung der Beantwortbarkeit der Frage »Was sagt der Text?« ist²⁸ – ist wirklich zu sehen, warum die anagram-

25 Nietzsche 1999, Bd. 5, 113f

26 Hegel 1996, 47

27 de Saussure zitiert in: Derrida 1991, 93

28 Das Wichtigkeitsverhältnis von Klangmaterial und Gestalt des von Zeichen umgebenen Zeichens haben der ungarische und der deutsche Übersetzer der *Grammatologie* mit diametral entgegengesetztem semantischen Inhalt wiedergegeben (vgl.: »Ce qu'il y a

matische Sprachauffassung de Saussures zur beliebten Berufungsinanz zugleich der Theorien der Materialität und der in der differierenden Bewegung der Konnexionen gegründeten Medialität werden konnte. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Wege sowohl der Dekonstruktion als auch der Medialitätstheorien in erster Linie in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Text von den Wegen der Hermeneutik abweichen. Der Bruch-Charakter der Erfahrung des als Schrift erscheinenden Wortes, welcher in dekonstruktivistischer Interpretation einen herausragenden Platz im wahrnehmbaren Bruch der Tradition einnimmt, wird scheinbar an einem recht empfindlichen Punkt zur Frage der Hermeneutik. Zweifellos hält die Hermeneutik nämlich deshalb an der Kontinuität der im ständigen Weitergeben lebenden Tradition fest, weil ohne die traditionstragende Kontinuität jenes Vorverständnis undenkbar wäre, das das Verstehen als jeweiliges Anders-Verstehen überhaupt erst ermöglicht. Oder, wie Heidegger formulierte: »Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten.«²⁹ Diesem Darinstehen kann Gadamer zu Recht hinzufügen: »Auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege. [...] Es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung.«³⁰

Mit anderen Worten: gegenüber Positionen, die von einer reinen Unterbrechung der Traditionskontinuität das Brechen der konsensualen Herrschaft des »Sinnes« erwarten, bedeutet die so verstandene Autorität der Tradition bei weitem nicht deren unverändertes In-Wirkung-Treten. Sondern vielmehr, dass sie jederzeit (und im Fall des Ererbten neu) aktualisierbar ist, wie dies auch eintritt, wenn eine in der Tradition gefasste historische Möglichkeit im Verstehen Wirklichkeit wird. Für unseren Zusammenhang bedeutet das, dass sie die Bedingungen einer

d'idée ou de matière phonique dans un signe *importe moins* que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes.« – Derrida 1967, 78; »ist nicht weniger wichtig« – Derrida 1993, bzw. »kevésbé fontos [weniger wichtig]« – Derrida 1991, 87)

29 Heidegger 1986, 194

30 Gadamer 1990, 286

wirkungsgeschichtlichen Kontrolle des gerade aktuellen Verstehens enthält – selbst wenn dieses auf den bewussten Bruch mit der Tradition aus ist –, die zeigen kann, welche Möglichkeiten dem traditionsbrechenden Willen zur Verfügung standen, in wessen Erkenntnis er frei handeln konnte und wodurch die Möglichkeiten seines neuen Verstehens eingeschränkt wurden. Unser Befangensein in der hermeneutischen Situiertheit des Da-Seins, welches aus der Unhintergebarkeit des Stehens in der Tradition resultiert, kann nicht restlos aufgedeckt werden, weil das eigene Verstehen – als Ereignis des Etwas-als-etwas-Verstehens – niemals sich selbst verstehend eintritt; jede hermeneutische Leistung ist von nachträglicher Natur.

Es ist also verständlich, dass die Hermeneutik auch in der philologischen Erfahrung des »Seins zum Text« diese temporale Struktur des Vorverstehens erkennt und betont, dass der Text deshalb ein »Zwischenprodukt, eine Phase im Verständigungsgeschehen«³¹ ist, weil er nie ein überrestartiges, in seiner Gegenständlichkeit »erhalten gebliebenes« Stück der Vergangenheit ist. Er ist keine in sich selbst gegebene Sache, sondern eine tradierte, weitergegebene, von der wirklichen Rede abgelöste Variante der Sprache, und als solche ist ein *Mitteilungsbedürfnis* sein Existenzgrund. In jener Hermeneutik, die im Gegensatz zu den Theorien der Medialität die Fragen der historischen Seinsweise des Textes nicht unartikulierte lassen kann, müssen sich verständlicherweise die dialogische (räumliche) und die wirkungsgeschichtliche (zeitliche) Dimension des Verstehens miteinander verbinden: Wir verstehen nur, »wenn wir die Frage verstehen, auf die etwas die Antwort ist, und es ist wahr, dass das so Verstandene nicht in der Abgehobenheit seiner Sinnmeinung vor unserem eigenen Meinen stehenbleibt. Vielmehr geht die Rekonstruktion der Frage, aus der sich der Sinn eines Textes als Antwort versteht, in unser eigenes Fragen über. Denn der Text muß als Antwort auf ein wirkliches Fragen verstanden werden«³². Es ist allerdings fraglich, ob dieser Textbegriff nicht das »subversive« Potential der jeweiligen Anders-Lesbarkeit ausschließt, wie dies die Gegner der Hermeneutik behaupten, wobei

31 Gadamer 1984, 35

32 Gadamer 1990, 380

sie vor allem die Eliminierung der Brüche in der Texterfahrung anführen. Sollte es sich hier tatsächlich um ein hermeneutisches Desinteresse am souveränen »medialen« Wissen des Textes handeln?

Wir halten es für unnötig, gerade an dieser Stelle zu betonen, dass die besondere Aufmerksamkeit für die Texte auch historisch jener hermeneutischen Erfahrung zu verdanken ist, die die Philologie zum Organ der Zugänglichkeit von uns getrennter vergangener, nicht mehr gegenwärtiger Welten gemacht hat. Denn besteht »die Leistung der Hermeneutik grundsätzlich immer darin, einen Sinnzusammenhang aus einer andern ›Welt‹ in die eigene zu übertragen«³³, dann war bei der Geburt der alexandrinischen Philologie nicht der Anspruch auf die neuartige Aufdeckung des »allegorischen«, verdeckten Sinnes entscheidend, sondern die Tatsache, dass die Philologen »im dritten Jahrhundert v. Chr. ... einen Text vor[fanden], der im Laufe einer vierhundertjährigen Tradition teilweise entstellt worden war. Homers Sprache entstammte einer anderen Zeit und einem anderen Dialekt als die ihre«³⁴. Was hier aus heutiger Sicht an konkreter philologischer Arbeit getan werden musste, war sinngemäß auch selbst die *hermeneutische* Lösung der vermittelnden Verbindung von Eigenem und Fremden, ob es nun um die Ursprünglichkeit des Textes geht, um die Feststellung der Eigenheiten der fremden sprachlichen Form oder um die Aufdeckung von Schwierigkeiten des Textverstehens. Es ist jedoch kein Zufall, dass die Bezeichnung φιλόλογος, die zuerst auf Erathostenes gemünzt war, nicht den Philologen im heutigen Sinne bezeichnete, sondern »den universalen Gelehrten schlechthin«³⁵.

Natürlich beschränkten sich die Erkenntnisse, die sich aus dieser Erfahrung ergaben, nicht einfach darauf, die in der Zwischenzeit in immer weniger überbrückbare sprachliche Entfernung geratenen (zumeist homerischen) Texte, die zugleich in Varianten von unsicherer Glaubwürdigkeit überliefert waren, lesbar zu machen. Rudolf Pfeiffer schreibt über die griechische Kultur der alexandrinischen Epoche: »Der endgültige Bruch zwischen der machtvollen Vergangenheit und einer

33 Gadamer 1974

34 Jäger 1989, 11

35 Jäger 1989, 11

noch ungewissen Zukunft trat in ihr Bewußtsein, Aristoteles und seine persönlichen Schüler waren dieser Trennungslinie noch nicht gewahr geworden.«³⁶ Mit anderen Worten: gerade die Veränderung der bis dahin noch als kontinuierlich empfundenen, tragenden Tradition ließ die alexandrinischen Philologen die Bedeutung dieser Tradition als hermeneutische Frage wahrnehmen. So kam der Aphorismus Nietzsches aus *Wir Philologen* mit seiner Betonung der Autorität der Tradition zu wirklicher Bedeutung, der in Wirklichkeit die Gültigkeit des sich *immer als historisch ereignenden* Verstehens bestätigt: »Das Alterthum redet mit uns wenn es Lust hat, nicht wenn wir.«³⁷ Sind nämlich die Texte darauf angewiesen, *zur Sprache gebracht zu werden*, so sind sie dennoch keine für immer verstummten, denkmalartigen Stücke eines versunkenen Zeitalters, sie sind vielmehr Zeugen einer anders nicht zugänglichen Welt, die auf unsere Fragen zu antworten fähig sind. Doch diese Antwort kann das Gespräch mit dem Text nur dann – und deshalb betont Nietzsche die Vergeblichkeit der willkürlichen »Ausfragung« – zutage fördern, wenn die Rezeption den fremden Anspruch des befragten Textes nicht verwischt, sondern ihn im Gegenteil betont zur Geltung kommen lässt. In gegenwärtiger, mit uns *gleichzeitiger* Schrift zugängliche *vergangene* Rede ermöglicht auf diese Weise demjenigen, der den Text zur Sprache bringt – da er sozusagen in beidem anwesend ist –, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Eigenem und Fremdem zu vermitteln. Denn Vergangenes wird nur durch gegenwärtiges Interesse, Fremdes nur über (durch die Andersheit erkanntes) Eigenes zugänglich.

Philologie – diesseits und jenseits der wirkungsgeschichtlichen Schwelle

Vielleicht kann ein Missverstehen des Verhältnisses zwischen Hermeneutik und den (der heutigen Philologie zahlreiche neue Perspektiven bietenden) medialen Theorien vermieden werden, wenn wir im Zuge der abweichenden Interpretation dieser Tradition versuchen, ihre im Verhältnis zueinander eingenommenen diskursiven

36 Pfeiffer 1978, 114

37 Nietzsche 1999, Bd. 8, 29

Stellen zu skizzieren. Sie machen nämlich die Getrenntheit von Rede und Schrift nicht in identischer Weise – im Gegenteil, an mehreren Punkten sogar mit spannungsgeladenen Kontroversen – zur Basis ihrer Überlegungen über die Lesbarkeit von Texten. Selbst wenn die Schrift in der Hermeneutik der einfache mediale Abdruck der gesprochenen Sprache wäre, würde sie dadurch immer noch nicht zum Träger der ungebrochenen Kontinuität der Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Es sind nicht nur die aus immer neuen Lebenszusammenhängen entstehenden Fragen, die sie erklingen lassen (und von ihr sogar Antworten bekommen, derer sich der Text zur Zeit seiner Entstehung noch gar nicht bewusst war), die Zeitgebundenheit der wirkungsgeschichtlichen Befangenheit schließt überdies die autoritative Wiederholung irgendeiner jemaligen Antwort aus. »Jede Erläuterung«, schreibt dazu Heidegger in den *Holzwegen*, »muß freilich die Sache nicht nur dem Text entnehmen, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben. [...] Eine rechte Erläuterung versteht jedoch den Text nie besser als dessen Verfasser ihn verstand, wohl aber anders. Allein, dieses Andere muß so sein, daß es das Selbe trifft, dem der erläuterte Text nachdenkt.«³⁸ Dieser Passus diskutiert bekanntlich mit eben jenem Schleiermacher, der zwar die Perfektion der Interpretation im Übertreffen des Selbstverständnisses des Autors sah³⁹, die strengere Praxis der Hermeneutik – da »sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden«⁴⁰ – jedoch bereits aus der »Differenz der Sprache«⁴¹ herleitete. Mit anderen Worten: allein daraus, dass er mit universalhermeneutischem Anspruch erklärte, »daß die Hermeneutik auch nicht lediglich auf schriftstellerische Produktionen zu beschränken ist«⁴², können wir kaum auf Schleiermachers Textfeindlichkeit schließen. Es geht eher darum, dass Schleiermacher die sprachliche Differenz nicht auf das Verhältnis von Text und Rede beschränkte. Durch all dies kann die Hermeneutik der Jahrhundert-

38 Heidegger 1994, 213–214

39 Schleiermacher 1993, 325

40 Schleiermacher 1993, 92

41 Schleiermacher 1993, 92

42 Schleiermacher 1993, 315

wende ausreichend Zeugnis ablegen für die große Bedeutung der hermeneutischen Aufmerksamkeit für den Text, wenn 1900 Dilthey selbst festhält, dass »die Kunst des Verstehens ihren Mittelpunkt in der Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins« habe.⁴³

Es steht jedoch außer Zweifel, dass Schleiermacher die Erfahrung der differativen Identität der sichtbaren Sprache nicht auf die materiellen Effekte des Textes ausweitete. Die Buchstaben haben nämlich, so betont er, keine unterscheidbare Hermeneutik (wie sich dies aus der Einteilung der Hermeneutik nach Ast auf inakzeptable Weise ergäbe)⁴⁴. Wenn wir nun die Schrift als Selbstentfremdung der Sprache bzw. als Divergenz der Sprache von sich selbst bestimmen, so wird die hermeneutische Position hier dadurch von den Theorien der medialen Materialität und der immaterialen differierenden Bewegung unterschieden, dass von all diesen Theorien nur die Hermeneutik die Forderung der Rückwandlung des Textes in Sprache als Voraussetzung für die Verständlichkeit betont. Mit Gadamers Worten: »Der Text muß lesbar sein«⁴⁵, und zwar im Horizont einer sinnorientierten Lektüre. Im Gegensatz dazu kommt die mediale Lektüre zu der Erkenntnis, dass – da es keine Instanz zur Beseitigung der rhetorischen Instabilität des Textes gibt – die Rückwandlung in Sprache notwendigerweise zu interpretativer Willkür oder zu semantischen Dissonanzen führt, und daher nie die Möglichkeit besteht, die Erfahrung der Unlesbarkeit zu überwinden. Diese zweifache Beurteilung der differierenden Identität des Textes folgt offensichtlich daraus, dass die eigenartige Gleichzeitigkeit der Gegenwart des Textes in der Erfahrung der medialen/rhetorischen Lektüre von der temporalen Seinsweise des Textes getrennt ist und so jener – nicht mehr restlos rekonstruierbare – Mitteilungsanspruch der Rede zweifach aufgehoben ist, der den Text entstehen lassen hat. Zum einen, weil die Fremdheit der nur in schriftlicher Form zugänglichen Rede mangels wirkungsgeschichtlicher Kontrolle in unüberbrückbare Ferne gerät, zum anderen, weil das zur-Sprache-

43 Dilthey 1924, 319

44 Vgl. Schleiermacher 1993, 343f

45 Gadamer 1984, 35

Bringen des bereits zum Zeitpunkt seines Entstehens von der Rede divergierenden Textes von vornherein das Ereignis einer allegorischen Ersetzung ist, die eigentlich über die allgemein sprachlich umkodierte Textform eines unzugänglichen Gedankens an die Stelle der ursprünglichen Rede tritt und sich gegen sie eintauscht. Die ursprüngliche Rede ist ja deswegen nicht unersetzbar in die Textlichkeit übergetreten, weil sich die singuläre Individualität ihres unaustauschbaren und unverwechselbaren »Gedankens« sprachlich immer als unaussprechlich erweist: »Alle anderen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein«⁴⁶, und »indem ich mich als *Ich* bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus.«⁴⁷

Diese zweifache Lektüreerfahrung trägt dadurch, dass sie in abweichender Weise an der gegenwärtigen Mitteilung des Textes Anteil hat, wesentlich zu seiner Divergenz von sich selbst bei. Mit anderen Worten: mit dem sich als Partitur verhaltenden Text zusammenwirkend beschwört sie die differierende Identität des Textes herauf. Und hier tritt wiederum das hermeneutische Paradigma in Kraft, dem zufolge kein Text in der Lage ist, als eine in sich selbst gegebene Sache aufzutreten, nicht bereits *als etwas* wahrgenommen in die Erfahrung des Lesers zu geraten. Ungelesen existieren Texte nicht als Text: »bei einer Inschrift setzt daher die hermeneutische Aufgabe erst ein, wenn die (als richtig vorausgesetzte) Entzifferung vorliegt. Nur in einem erweiterten Sinne stellen auch nichtschriftliche Monumente eine hermeneutische Aufgabe. Denn sie sind nicht aus sich selbst verständlich. Was sie bedeuten, ist eine Frage ihrer Deutung, nicht der Entzifferung und des Verständnisses eines Wortlauts.«⁴⁸ Paradoxerweise nimmt diese Erfahrung nicht nur die materiale Hermeneutik des Buchstabens höchstens als Fall kodeaufbrechenden »Verstehens«⁴⁹ –

46 Hegel 1999, 74

47 Hegel 1999, 83

48 Gadamer 1990, 394

49 »Die Code-Knacker gehen aus von der grundsätzlich fremden, unverständenen Welt, die Hermeneutiker von der grundsätzlich vertrauten, schon verstandenen Welt: *darum ist die hermeneutische Rekursinstanz nicht der ›Codes, sondern die Geschichte.*«, Marquard 1995, 136f

als buchstabierende Leistung der »rätsellösenden« Lektüre – zur Kenntnis, sondern sie genügt daneben auch noch einer dekonstruktivistischen Prämisse. Jedenfalls insofern, als die angenommene singular-gegenständliche Identität des Textes gegenüber eben jener Frageweise sich verschließt und sich als eine von sich selbst differierende Identität erweist, die sich ihm mit der in der Frage »Was sagt eigentlich der Text?« vorcodierten kartesischen Sicht nähert.

Im engeren Sinne wäre ja die oben erwähnte, buchstabierende, *technische* Leistung das, was – wir sahen es an der spätpositivistischen Formulierung von Vilmos Tolnai – nach traditioneller Auffassung die philologische von der hermeneutischen Arbeit trennt. Doch was sich im Falle des zur Interpretation »vorbereiteten« und »zurechtgerückten« Textes bestätigt, wird auch bezüglich der phänomenologischen Technik jener medialen Lektüre gelten, welche – indem sie die repräsentierbare, tragbare Bedeutung negiert – zwar mit entgegengesetzter Ambition, aber ebenso im Horizont der Frage »Was ist das Seiende?« untersucht. Es reicht hier aus, wenn wir auf den Benjamin-Aufsatz von Paul de Man verweisen – der zwei Identitäten ein und derselben Textstelle als im Wesentlichen gleichwertig anerkennt –, um uns davon zu überzeugen: gerade weil es immer im Horizont des Vorverständnisses befangen bleibt, kann kein Verstehen und keine Interpretation in den Besitz ein und desselben Textes kommen. Und doch schreibt de Man: »Es scheint absurd, eine so einfache Frage zu stellen, eine Frage, die so unnötig zu sein scheint, da wir doch sicherlich zugeben können, dass unter denen, die lesen können, wenigstens ein Mindestmaß an Einigkeit darüber herrschen sollte, was hier [*bei Benjamin*] gesagt wird (...) Im Falle dieses Textes scheint es sehr schwierig zu sein, so etwas zu erreichen.«⁵⁰ Nur weil solche Fälle in der Mehrzahl in der übersetzerischen Praxis ans Tageslicht kommen, bilden sie noch keine Ausnahme: die Übersetzung ist ein beispielhafter Fall des Verstehens, weil sie keine Möglichkeit hat, die Applikationen ihres eigenen Verstehens zu verbergen. Der Übersetzer »muß Farbe bekennen«⁵¹. Daraus, dass einsichtig wird: im Sinne des vorbedingungsfreien

50 de Man 1997, 190

51 Gadamer 1990, 389

Wahrnehmens ist kein mit sich selbst identischer Text möglich, ergibt sich für die vor der Erneuerung stehende Philologie sowohl von hermeneutischer als auch von medialer Seite dieselbe Schlussfolgerung: »Nur können wir die Sache niemals *neben* ihre Erscheinungen halten [...] Es gibt keine Extrapolation einer für sich greifbaren Sache aus den mannigfachen Möglichkeiten ihres Erscheinens – so wie man aus den verschiedenen Lektüren eines Textes nie den ›Text selbst‹ destillieren und für sich, ohne Lektüre, erfahren kann.«⁵²

Wenn wir freilich die Buchstabenschrift, die Klänge bezeichnet, von hieroglyphischen Texten oder dem Zeichensystem der Mathematik mit der Begründung abtrennen, der nicht-phonetische Ursprung letzterer enttarne die willkürliche Konstruktion des organischen Zur-Sprache-Kommens des aristotelischen *pneuma* oder des hegelschen *Geistes*, dann gelangt die Schrift nicht im gadamerschen Sinne als »weitergegebene« sprachliche Tradition zum Sein, sondern divergiert als dem *logos* nicht unterworfenen *gramma* von der Rede – und dies vielleicht bereits von Anfang an (wie der unauflösbare Chiasmus von der Ursprünglichkeit der auf die Sprache angewiesenen Rede bzw. der auf die Rede angewiesenen Sprache zeigt). Und dann tritt sie in die Reihe der Signifikanten, welche »die Möglichkeiten dessen [vergrößern], was man ›message‹ nennt, so dass diese nicht mehr die ›geschriebene‹ Übersetzung einer Sprache darstellt.«⁵³ Im Sinne dieser Medialisierung ist Schrift nicht länger als Nacheinander mit Bedeutung versehener Zeichen aufzufassen, sondern wie die anderen als »Produzieren lesbarer Spuren«⁵⁴. Dieses Spiel der Spuren verbirgt keinen Sinn, und gehört – um Husserls Gedächtnis des Logos zu zitieren – zu niemandem. Werden Rede und Schrift in dieser grundsätzlichen Weise gleichgesetzt, ergeben sich in vieler Hinsicht Möglichkeiten zur Neudefinition der Wirkungsbereiche der Philologie, besonders jedoch ihrer hergebrachten Methoden und Techniken. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass sie – befreit von der Autorität des Herkunftsortes des Textes (Biographismus, Wirkungsphilologie, Motivforschung) –

52 Figal 1999, 118

53 Derrida 1991, 23

54 Kimmerle 2000, 142

zulässt, dass sich Linien ihrer eigenen Tradition abzeichnen, welche in der Nachträglichkeit eines kritischen Selbstverständnisses auf die vergessenen oder nur unklar gewordenen Zuständigkeitsbereiche dieser Disziplin aufmerksam machen. Ihre textkritischen Alternativen reichen – um aufs Geratewohl zwei Pole zu nennen – von den Forderungen der *Ars grammatica* des Dionysios Thrax, die selbst die »Erläuterung poetischer Tropen«⁵⁵ noch vorschrieb, bis zu Boeckhs Ablehnung jener Norm, der zufolge »die Auslegung grundsätzlich nach einer Conciliation der Widersprüche streben müsse«⁵⁶.

Ogleich die Hermeneutik, die den Text in die Sprache zurückführt, und die materialen bzw. Konnexionstheorien der Medialität, die die Schrift über die Sprache hinaus ausweiten, eigentlich auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen sind, kann die Philologie aus dieser diskursiven Spannung zahlreiche Anstöße schöpfen. Besonders von hermeneutischer Seite. Ob die philologische Lektüre auf die Glaubwürdigkeit, Ganzheit, Richtigkeit des Textes ausgerichtet ist oder auf seine sprachliche, sachliche oder Quellenerklärung: diese primäre Form der Textarbeit kann gerade mit hermeneutischer Unterstützung erstarken im Bewusstsein dessen, dass sie – ob sie Gedanken oder Wörter oder sogar einfach nur mediale Spuren liest – niemals etwas zum Gegenstand ihrer Betrachtungen macht, was (in seiner reinen Materialität für jeden) einfach geschrieben ist, bzw. dass der philologische Akt, den so »lesbar« gewordenen Text zugänglich zu machen, auch kein Ereignis ist, welches dem Text einen endgültigen wirkungsgeschichtlichen Platz verleihen könnte. Denn wie die Indizes der Abstammung des Textes nur einen leeren Platz bezeichnen, ist letztlich – ist doch jede Begegnung mit der Tradition *historisch anders* – jener Platz ebenso unausgefüllt, den die zukünftige Rezeption mit der Zeit mit neuer Bedeutung versieht. Weil nämlich die Hermeneutik an der Rückkehr zur Sprache interessiert ist und dies erreichen möchte, indem sie Verfahren auf einen Text anwendet, der immer der Willkür der Interpretation ausgeliefert ist, übernimmt sie die Vertretung der Interessen des – von der Textform seiner eigenen Aussage getrennten – Sprechers so, dass die Geltend-

55 Wilson 1997, 95

56 Boeckh 1877, 120

machung des fremden Mitteilungsanspruches, die restlose Hervorrufung seines Andersseins im Dialog der Interpretation unter ihre ersten Maximen gehört.

Die Philologie braucht hier nicht zu befürchten, dass sie, wenn sie dieses Argument akzeptiert, sozusagen auf die andere Seite gerät und selbst zum Verteidiger derjenigen Kräfte wird, die an einer manifesten Brechung der Tradition arbeiten. Denn die Hermeneutik kann das Wesen des innovativen Potentials eben deshalb verstehen, weil sie nicht nur dessen aktuelles Begründetsein sieht, sondern auch die Traditionszusammenhänge des jeweiligen Anders-Verstehen-Wollens, sie kann der von ihr untrennbaren Philologie von einem nahen Ort zur Hilfe eilen, der nicht allein eine räumliche Zwischenstelle in der Verbindung von Text und Interpretation darstellt. Eine Zwischenstelle ist er auch historisch: eine mögliche Position zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Und als solcher zwingt er den Forscher der Texte deshalb nicht in illusorische Zeitlosigkeit, weil er so die lebendige Begegnung mit der Tradition in einer Weise ermöglicht, dass der Philologe von der objektivistischen Historisierung nicht so Abschied nehmen muss, dass er dabei »als Kind seiner Zeit von den Vorbegriffen und Vorurteilen der eigenen Zeit fraglos beherrscht wird«. ⁵⁷ Die so verstandene Philologie wird weder ein Umkrempeln der Tradition noch die Dämonisierung der Subversion nötig haben, um von eben jenem gemeinsamen, undefinierbaren und explizit nicht zu befestigenden Ort Nietzsches Prophezeiung von 1875 ins Auge zu blicken: »Man glaubt, es sei zu Ende mit der Philologie – und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen« ⁵⁸.

Übersetzung: Christina Kunze

⁵⁷ Gadamer 1990, 400

⁵⁸ Nietzsche, Bd. 8, 34

Literatur

- Boeckh, August: *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Leipzig 1877.
- Bultmann, Rudolf: *Glauben und Verstehen*, Bd. 2. Tübingen 1961.
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt/M. 1996.
- Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Szombathely 1991.
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Paris 1967.
- Dilthey, Wilhelm: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Leipzig; Berlin 1924.
- Figal, Günter: *Nietzsches*. Stuttgart 1999.
- Forget, Philippe: *Text und Interpretation*. München 1984.
- Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik*. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1974.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd. 6. Tübingen 1985.
- Gadamer, Hans-Georg: *Text und Interpretation*. In: Forget, Philipp (Hg.): *Text und Interpretation*. München 1984, 33.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke, Bd. 1)*. Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Tübingen 1995.
- Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 1. Frankfurt/ M. 1999.
- Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt/M. 1994.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1986.
- Jäger, Gerhard: *Einführung in die Klassische Philologie*. München 1989.
- Kimmerle, Heinz: *Philosophien der Differenz*. Würzburg 2000.
- Kittler, Friedrich: *Grammophon Film Typewriter*. Berlin 1986.
- Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800–1900*. München 1995.
- de Man, Paul: *Schlußfolgerungen*. In: Alfred Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt/M. 1997.
- de Man, Paul: »*Én filológus vagyok*«. Stefano Rosso beszélget Paul de Mannal. [»Ich bin Philologe«. Stefano Rosso spricht mit Paul de Man]. In: *Alföld* 5/1995, 70.
- Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart 1995.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe* Bd. 5. München 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 8. München 1999.
- Pfeiffer, Rudolf: *Geschichte der Klassischen Philologie*. München 1978.

- Platon: *Werke in 8 Bänden*. Darmstadt 1984.
- Ranke, Leopold: *Sämtliche Werke, Bd. I.: Geschichten der romanischen und germanischen Völker 1494–1515*. Leipzig 1874.
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt/M. 1993.
- Thienemann, Tivadar: *Irodalomtörténeti alapfogalmak* [Literaturhistorische Grundbegriffe]. Pécs 1931.
- Tolnai, Vilmos: *Bevezetés az irodalomtudományba* [Einführung in die Literaturwissenschaft]. (1922), Pécs 1991.
- Wilson, Nigel: *Griechische Philosophie im Altertum*. In: Nesselrath, Heinz-Günther (Hg.): *Einleitung in die griechische Philologie*. Stuttgart; Leipzig 1997.