

ZUM VERHÄLTNIS VON PHÄNOMENOLOGIE UND HERMENEUTIK*

Gliederung

0. Einleitung 1

1. Phänomenologie und Hermeneutik als differenzbildende Formen des Denkens 2
2. Der Durchbruch in die andere Dimension des Wirklichen als Aufgabe philosophischer Besinnung (Georg Misch) 11
3. Die Wendung zur Sprache und die Notwendigkeit der Einführung einer kritischen Differenz, die zugleich eine absolute Differenz sein muß 16

0. Einleitung

Ich beginne mit der Frage, was die Situation, in der wir hier und heute zusammen sind, uns zu denken aufgeben könnte. Betrachtet man die Linie Husserl - Heidegger - Gadamer, so könnte es scheinen, als gäbe es einen bruchlosen Übergang von der Phänomenologie zur Hermeneutik. Auch der Umstand, daß die ältere Phänomenologische Gesellschaft und die jüngere Hermeneutische Gesellschaft Koreas heute einträchtig beisammen sind, um Professor Park anlässlich seines 60. Geburtstags zu ehren, könnte so verstanden werden, daß es im Grunde keinen Unterschied zwischen den beiden Richtungen philosophischen Fragens und Denkens gibt. Wenn Sie, die hier Versammelten, sich aber trotzdem nicht zu *einer* „Gesellschaft für Phänomenologie und Hermeneutik“ zusammenschließen, muß es auch dafür gute Gründe geben, die in der Sache selbst liegen und nicht nur im herkunftsbedingten Beharren auf einer Institution. Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Sache können, aber sie müssen nicht notwendig die Schulen trennen oder zusammenführen.

Die von den beiden Gesellschaften an mich herangetragene Bitte, über das Verhältnis von Phänomenologie und Hermeneutik zu sprechen, weist mir die Aufgabe zu, ein Gemeinsames dadurch zu bestimmen, daß ein Unterscheidendes genauer hervorgehoben wird. Eine Gemeinsamkeit zu empfinden schließt ja nicht aus, auch eine Differenz zu behaupten und aufrecht zu erhalten. Die von mir anzustellende Untersuchung wird also nicht auf die Empfehlung hinauslaufen, sich zusammenzuschließen, aber auch nicht darauf, doch besser getrennt zu bleiben. Diese Entscheidung muß ich Ihnen selbst überlassen.

Wenn es nun in der Tat ein Gemeinsames in der Sache selbst gibt, kann das differenzbildende Moment nicht allein in der Abfolge zweier Denktraditionen liegen, von denen die phänomenologische die ältere und ehrwürdigere, die hermeneutische die jüngere und heute tonangebend gewordene ist. Daß die Phänomenologie in den Hintergrund getreten ist und die Hermeneutik das Feld beherrscht, darf jedoch keineswegs zu dem Schluß verleiten, als hätte diese

* Vortrag, gehalten am 6. September 2003 in Seoul vor Mitgliedern der Phänomenologischen Gesellschaft und der Hermeneutischen Gesellschaft Koreas. Der Vortrag erscheint in koreanischer Übersetzung in der Zeitschrift der Phänomenologischen Gesellschaft.

das Rennen bereits gewonnen und könne sich als legitimer Erbe der phänomenologischen Bewegung fühlen.

Ich werde heute aber nicht in erster Linie auf die Differenz zwischen den beiden Schulen eingehen, sondern quer dazu darauf abheben, daß *beide* Denkwege durch ein differenzbildendes Moment bestimmt sind und in bezug auf dieses vor denselben Schwierigkeiten stehen. Weil die Phänomenologie bezüglich des differenzbildenden Moments bewußter als die Hermeneutik ist, kann diese von ihr noch etwas lernen.

Dieser Fragerichtung entsprechend, gliedere ich meinen Vortrag in drei Teile:

In einem ersten Teil möchte ich die Perspektive entwickeln, unter der ein In-Beziehung-setzen von Phänomenologie und Hermeneutik meines Erachtens sinnvoll ist und fruchtbar gemacht werden kann. Konkret stellt sich hier die Frage, mit welcher Intention sich die hermeneutische Bewegung legitim an die Husserl'sche Phänomenologie anschließen kann, und wie die hermeneutische Problematik rückwirkend auch ein Licht auf diese wirft.

In einem zweiten Teil möchte ich an dem Diltheyschüler Georg Misch exemplarisch aufzeigen, wie Hermeneutiker an Husserls Phänomenologie angeknüpft haben und sich gleichzeitig von dieser kritisch distanzieren.

Im dritten, abschließenden Teil möchte ich die Frage nach der Natur der phänomenologischen und hermeneutischen Differenz noch einmal hinsichtlich der Sprache aufnehmen und Konsequenzen bezüglich der Reichweite des Verstehens daraus ziehen.

1. Phänomenologie und Hermeneutik als differenzbildende Formen des Denkens

Die Phänomenologie hat sich in ihrem ersten Ansatz als – sei es substantielle bzw. ideale, sei es transzendente – Gegenstandstheorie verstanden. Husserl setzt bekanntlich mit der durch Kant inaugurierten und im Neukantianismus konsequent weiterverfolgten Fragestellung ein: wie nämlich Wissen in unserer Welt möglich ist und empirische Erkenntnis objektiv gesichert werden könne. Und doch geht es ihm nicht, wie dem Neukantianismus, in erster Linie um die Konstitution von Gegenständlichkeit überhaupt und die Absicherung der Objektivität einer darauf bezogenen Erkenntnis. Husserl geht den Weg vielmehr in umgekehrter Richtung. Er fragt zurück hinter die gegenständliche Welt, um tieferliegende Schichten des Bewußtseins aufzudecken, die selber nicht schon durch eine vergegenständlichende Einstellung und Wahrnehmung bestimmt, in sie eingelassen, von ihr gleichsam aufgesogen und in sie hineingebunden worden sind.

Zu bedenken ist hier ein formaler Sachverhalt: *Gegenstände werden konstituiert in einem Feld, in dem es keine Gegenstände gibt*, jedenfalls nicht in der Form, in der wir sie kennen und handhaben können. Man muß deshalb zurückfragen nach der Funktion von objektiv feststellbaren, mit sich identischen Gegenständen in einer Wirklichkeit, die einem beständigen Wandel unterworfen ist. Konstant zu haltende Gegenstände erfüllen offensichtlich ein spezifisches Bedürfnis des Menschen, dem heraklitischen „Fluß“ aller Dinge zu entkommen und berechenbare Faktoren in die Welt einzuführen, die Wiederholung erlauben und die Erwartbarkeit der Dinge und Ereignisse sichern.

Wenn man im Sinne der phänomenologischen Intention nicht mehr davon ausgehen kann, daß die gegenständliche Welt fix und fertig vorgegeben ist, muß man die doppelte Frage stellen, *wie* und *zu welchem Zweck* sie vom Menschen selbst konstituiert worden ist. Insbesondere bei der zweiten Frage kann es nicht lediglich um eine Rekonstruktion dessen gehen, was bereits als Konstruktion vorliegt und nur noch bestätigt und erkenntnistheoretisch abgesichert zu werden braucht. Um es pointiert zu sagen: Die sich gegenständlich abdichtende Welt hat eine nicht-gegenständliche Voraussetzung, der gegenüber sie sich öffnen oder verschließen kann, und sie hat ein Über-sich-hinaus, auf das sie sich irgendwie bezieht und von dem sie doch nichts wissen will.

Damit ist eine doppelte Fragerichtung vorgegeben: (1) die Frage, wie Gegenstände gebildet werden und erkenntnistheoretisch abgesichert werden können, (2) aber auch die Frage hinter sie zurück nach den Ausgangsbedingungen und Motiven, die dem Aufbau einer gegenständlichen Welt zugrunde liegen. Die beiden Fragen zielen in verschiedene Richtung, sie lassen sich nicht zur Deckung bringen und folgen auch nicht derselben Intention.

Husserls Frage nach den Konstitutionsleistungen des Bewußtseins kann also nicht lediglich dazu dienen, das Bewußtsein in seiner Leistung zum Aufbau einer gegenständlichen Welt besser zu begreifen. Vielmehr geht es in seiner Phänomenologie auch und mehr noch um die Befreiung des Denkens von seiner gegenständlichen Bindung. Der Skopus phänomenologischer Forschung liegt auf Verlaufsformen und Modalitäten des Bewußtseins, die gar nicht gegenständlich zentriert sind und auch nicht dem Interesse dienen, in eine fließende Welt und Bewußtseinsgegebenheit Konstanten der Orientierung und Bemächtigung einzuführen. Damit wird auch der Begriff der Intentionalität überschritten, soweit er sich seiner Struktur und Zwecksetzung nach auf Gegenstände bezieht und die Frage nach anderen, nicht-intentionalen Bewußtseinsformen dringlich gemacht.

Das Bild einer zirkulären Reflexionsbewegung, die an demselben Punkt wieder ankommt, von dem sie ausgegangen ist, führt hier in die Irre. Der Zirkel der Reflexion, der vom Gegenstand ausgeht und bei ihm wieder ankommt, ist nämlich in Wirklichkeit gar kein geschlossener logischer Zirkel. Er gründet vielmehr in einer unbestimmten Voraussetzung seiner selbst und weist über sich hinaus auf ein nicht absehbares Ziel. Von einer nicht-gegenständlichen Vorgegebenheit ausgehend, zielt er über den Gegenstand hinaus auf eine Transzendenz, die ebensowenig gegenständlich bestimmt werden kann. Während der geschlossene logische Zirkel alles auf eine Ebene zieht und in konditionierbare Folgen bringt, spielt der offene phänomenologische bzw. hermeneutische Zirkel zwischen mehreren Ebenen, die sich nicht aufeinander abbilden lassen und letztlich inkommensurabel bleiben müssen.

Aber nicht nur der geschlossene logische Zirkel, sondern auch die mit ihm verbundene räumliche Vorstellung trägt. Selbst wenn es die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ (Nietzsche) gibt, meint diese keine identische Wiederholung. Es handelt sich vielmehr um eine nach oben und/oder unten verlaufende Spiralbewegung, bei der ein zweiter, das Ganze verändernder Faktor mit im Spiel ist. Dem entspricht die Metaphorik des Weges. Der 'Weg heraus' ist nicht derselbe wie der 'Weg hinein'. Dies gilt auch dann, wenn im Sinne karmischer Ablösung alle Stadien des gegangenen Weges in umgekehrter Reihenfolge noch einmal durchlaufen werden müssen. Das Motiv und die Richtung ist in beiden Fällen entgegengesetzt. Im Bild ausgedrückt: Wer zurückwill in die Heimat, wählt nicht weiterhin den Weg in die Fremde. Wer eine

Erkenntnis will, die befreit, darf sich nicht mehr an das halten, was die Erkenntnis einbindet und den Befreiungswillen gefesselt hat.

Das so eindeutig erscheinende gegenständliche Bewußtsein repräsentiert somit unterschiedliche Sinnzusammenhänge und ist in einem Jenseits seiner selbst tiefer fundiert, als es von sich weiß. Man muß deshalb die Frage zumindest offenhalten, ob der Sinn der gegenständlichen Welt nicht eher ein Gegen-Sinn ist, der dazu dient, den wahren Sinn zu verdecken und sich vor der Wirklichkeit zu verstecken. Mit gutem Grund kann man die menschliche Welt als eine gegen das Wirkliche gewendete, „verkehrte Welt“ betrachten. In dieser Richtung zielt bereits der antike Doxa-Begriff, der nicht nur die Meinungen oder Glaubensannahmen, sondern auch die sinnliche Erfahrung und die an sie gebundene Begrifflichkeit als täuschenden und trügerischen „Schein“ entlarvt. In gleichem Sinne hat die Welt der äußeren Wahrnehmung auch für die Phänomenologie Doxa-Charakter und muß ausdrücklich „eingeklammert“ werden, um einen tieferen Zugang zu den Dingen gewinnen zu können.

Damit bin ich bei der Phänomenologie als einem differenzbildenden Verfahren angekommen, dem es, formal gesprochen, nicht mehr darum geht, Identitäten festzustellen und den logischen Grundsatz $A = A$ auf die Dinge und ihre Verhältnisse anzuwenden. Im Feld des Bewußtseins gibt es Öffnung und/oder Verdeckung, und beides ist in unterschiedlicher Weise aneinander gebunden, so daß es entweder verträglich bleibt oder unverträglich gemacht wird. Das alles auf einer Ebene ansiedelnde logische Verfahren ist reduktionistisch und nivelliert wesentliche Differenzen ein; das Feld des Bewußtseins aber ist komplex und mehrdimensional und öffnet für andere Sichtweisen auf die Dinge. Es kann hier nichts lediglich auf *einem* Nenner verrechnet werden. Bezüglich der Bewußtseinsgegebenheiten gelten die logischen Einheitspostulate nicht mehr und müssen durch differenzbildende Verfahren abgelöst werden.

Die Hauptaufgabe phänomenologischen Denkens liegt somit darin, nicht einnivellierbare Unterschiede in den Modalitäten (Gegebenheitsweisen) des Bewußtseins und der Dinge herauszustellen. Damit ist eine Abkehr von der herkömmlichen Logik verbunden, die alles unter dem Aspekt einer widerspruchsfreien Einheit betrachtet und dementsprechend zu schematisieren versucht. Nun leben wir aber in einer Welt der Gegensätze. Wo wie hier logische Widerspruchsfreiheit nicht möglich erscheint, wird die Frage nach der Einheit an Mittelebung bzw. Vermittlung geknüpft. Wenigstens die Extreme sollen vermieden werden. Ein monozentrischer und monolithischer Einheitsbegriff wird jedoch der irreduziblen Vielheit, Diversität und Pluralität des Seienden nicht gerecht und muß in der praktischen Durchführung zu Mitteln der Macht greifen, um durch Unterwerfung wenigstens den Schein von Einheit und Konformität aufrechterhalten zu können. Aber dieser Schein trägt. Auch die durch äußere Verklammerung hergestellte, konjunktive Beziehung läßt sich nicht auf ein „Gleiches“ reduzieren bzw. in einem solchen begründen und das heißt, auch ihre Aufrechterhaltung ist noch angewiesen auf den äußeren Zwang. Es ist dieses Machtinteresse, das sich seine eigene Logik der Subsumtion erschafft und alles nach ihr ordnet und bemißt. Der Trugschluß liegt in der Annahme, die Gegenseite könne ausgeschaltet und zum Verschwinden gebracht werden.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, verweist die Husserl'sche Epoché von vornherein in zwei verschiedene, ja entgegengesetzte Richtungen und ist beiden gleichermaßen verpflichtet. Formal ausgedrückt, geht es bei der phänomenologischen Epoché um die Einführung einer nicht aufhebbaren Differenz, die geeignet ist, das Denken von seiner Bindung an die gegen-

ständliche Welt zu entbinden und in eine Freiheit zu stellen, die es so vorher noch gar nicht hatte. Mit der Bindung an die gegenständliche Welt schwindet auch der Bann der Vergangenheit, der Ausdruck und Resultat gegenständlicher Verstrickung in die Körperwelt ist. Die Phänomenologie bedeutet in diesem Sinne das Ende der 'alten' Geschichte, die alles und jedes unter rigide Ordnungskonzepte gestellt und der Herrschaft des Vergangenen überlassen hatte.

Mit dieser Feststellung ist aber auch bereits die wesentliche Gemeinsamkeit zwischen der phänomenologischen und der hermeneutischen Fragestellung angegeben, der ich in diesem Vortrag nachgehen möchte. Eine analoge Freiheit von dem, was war, muß auch für das Verstehen gelten, das ein Wissen enthält und sich doch in keinem Wissen beruhigen kann. Auch in der Hermeneutik kann, was Sache des Verstehens ist, nicht mehr mit dem Wissen um den Gegenstand und die gegenständlich verfaßten Ordnungen der Dinge gleichgesetzt werden. Wo die verschiedenen Bezugsrahmen sich nicht zur Deckung bringen lassen, muß man vielmehr davon ausgehen, daß man verstehen kann ohne zu wissen, und daß es auf der anderen Seite Wissensformen gibt, denen kein Verstehen innewohnt.

Auch was Verstehen heißen kann, muß somit – der Husserl'schen Epoché entsprechend – ausdifferenziert werden. Meine Behauptung geht dahin, daß Gegenstände, soweit sie lediglich konstruiert werden können, noch nicht verstanden sind. Umgekehrt muß geltend gemacht werden, daß zu verstehende Sachverhalte nicht über eine Konstruktion bzw. Nachkonstruktion des äußeren Hergangs erschlossen werden können. Dem liegt der in Husserls Epoché methodisch gewendete Gedanke zugrunde, daß der alltägliche Umgang und die theoretische bzw. technische Konstruktion selber so beschaffen sind, daß ein wirkliches Verstehen durch sie geradezu ausgeschlossen wird. Etwas zu verstehen und mit ihm umgehen zu können ist unter dieser Voraussetzung nicht mehr dasselbe. Eine Konsequenz aus dieser These ist, daß die Frage nach der Funktion von Gegenständen (z. B. von Autos) die Frage nach deren Sinn nicht mitbeantwortet. Noch nicht hinreichend verstanden ist, was Autofahren für den Menschen bedeutet und weshalb das Auto sein „liebstes Kind“ ist.

Allgemein gilt für den Umgang mit technischen Geräten, daß mit dem Machen- und Gebrauchenkönnen lediglich ein funktionales Verständnis verbunden ist. Gleiches gilt in gewissem Sinne auch für den durch Verhaltensregeln gesteuerten Umgang mit anderen Menschen. Und doch greift Vicos Formel, daß der Mensch nur das verstehen könne, was er auch machen kann, zu kurz. Eine Weise des Verstehens, die sich lediglich auf die Konstruktion und ihre Nutzung bezieht, beantwortet die tieferen Fragen nach dem Sinn und der möglichen Kehrseite des so verstandenen Umgangs nicht mit. Praktisches bzw. technisches 'Verstehen' kann auch so beschaffen sein, daß es ein Verstehen dessen, was wirklich der Fall ist, geradezu ausschließt und verhindert. Die Hermeneutik impliziert in diesem Sinne eine Kritik der Technik (vgl. die Heideggers Technikkritik verpflichtete Opposition von „Wahrheit“ und „Methode“ bei Gadamer), auch wenn sie sich als „Kunstlehre“ (griech. τέχνη, lat. ars) in methodischer Absicht nach wie vor einer solchen bedient.

Spitzt man diesen Gedanken zu, so könnte die Funktion der gegenständlich verfaßten und methodisch erschlossenen Welt gerade darin liegen, die Frage nach der wirklichen Welt und dem

wirklichen Sinn zu verdecken. Auf die Hermeneutik angewendet heißt das: Ein wirkliches Verstehenwollen kann nicht an der gegenständlich vorgegebenen Außenansicht der Dinge interessiert sein, denn was vor Augen liegt, führt als solches nicht ohne weiteres auch bereits zum Verstehen.

Es wäre verfehlt, die damit vorgezeichnete doppelte Richtungnahme mit dem Hinweis auf unverzichtbare Einheitspostulate wieder abzuschwächen. Es darf nicht sein, daß die Hermeneutik und ihr Verstehensanspruch nun dieselbe Rolle einnimmt wie seinerzeit der Hegel'sche objektive Geist: nämlich alles und jedes zu vermitteln und im „System“ aufzuheben. Systeme können auch, worauf Adorno eindringlich hingewiesen hat, „negative Totalitäten“ sein.¹ Daraus folgt, daß Phänomenologen und Hermeneutiker keine Einheits- und Vermittlungstheoretiker mehr sein können. Ihr 'Ganzes' ist plural und paßt, wie Goethe und mit ihm die Lebensphilosophie betont, in kein System. Es gibt stets verschiedene, ja inkommensurable Nenner und Bezugsrahmen für die Darstellung des Ganzen, die gleichermaßen berücksichtigt werden müssen. Mit Leibniz gesprochen, stellt sich für jede Monade die Welt von einem anderen Gesichtspunkt aus dar. Wenn aber das Ganze nicht aus einem Guß ist, muß das Postulat der Einheit des Wissens und die Annahme einer logisch konsistenten Welt aufgegeben werden. Folglich kann auch nicht ein und dieselbe Wissensform allem gerecht werden.

Zunächst aber noch einmal zur Analogie des phänomenologischen und des hermeneutischen Verfahrens. Husserl vollzieht mit der Epoché eine ausdrücklichen Rückwendung des Bewußtseins auf sich selber. Die thematisch zu verfolgende Gegebenheit ist hier eine Bewußtseinsgegebenheit und d. h. eine Gegebenheit im Bewußtsein selber, bei deren Fassung man nicht von den gleichen Rahmenbedingungen ausgehen kann, wie man sie mit äußeren Gegenständen verbindet. Die Artikulation eines fließenden Bewußtseinsinhaltes hat mit der Bestimmung eines Gegenstandes mittels Eigenschaften, Merkmalen und meßbaren Größen nichts zu tun und stellt eine ganz andere Aufgabe dar. Gleiches gilt im Prinzip aber auch für den hermeneutisch zu klärenden Sachverhalt der Sprache, wenn man so weit gehen will, den phänomenologisch zu analysierenden Bewußtseinsraum mit dem Sprachraum gleichzusetzen, in dem ein Verstehen sich hält und bewegen kann. Die Sprache hat wie das Bewußtsein ein Eigenleben und kann nicht überhaupt als vom Menschen 'gemacht' verstanden werden. Auch mit ihrer Namengebung dient sie nicht von vornherein der Konstitution von identischen Gegenständen.

Insbesondere die Orientierung an der dichterischen Sprache und das Abheben auf ein Verstehen, das im Dialogischen seine Erfüllung findet, kann mit der transzendentalen Konstitutionsproblematik und einem Platonismus idealer Bedeutungseinheiten nichts mehr anfangen. Das Verstehen nimmt seinen Ausgang vielmehr von einem Sprachvollzug, dessen Bedeutungen - ebenso wie Husserls Bewußtseinsgegebenheiten - im beständigen heraklitischen Fluß sind und, wie Goethe² sagt, nur im Vorübergehen erhascht, nicht aber begrifflich fixiert und zu ei-

¹ Vgl. Theodor Adorno, Negative Dialektik und dazu Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1969 (edition suhrkamp 300) sowie Robert Paul Wolff / Barrington Moore / Herbert Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1965, ⁹1978 (edition suhrkamp 181).

² Vgl. meinen Aufsatz „Zur Rezeption von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften bei Georg Misch, Josef König und Hans Lipps. In japanischer Übersetzung erschienen in der Zeitschrift Morphologia. Goethe und die Naturwissenschaften, Heft 4, Verlag Nakanishiya Tokyo 1982, S. 60-77; in überarbeiteter Fassung wieder abgedruckt im Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften Bd. 12, 1999/2000, S.225-238. Der Aufsatz ist in meiner Homepage www.friedrich-kuemmel.de abrufbar.

nem Abschluß gebracht werden können. Konstanzeigenschaften, wie der Gegenstand sie zugesprochen bekommt, gehen nicht nur den Goetheschen Naturphänomenen, sondern auch den Bewußtseinsgegebenheiten und der sich aus ihnen speisenden Sprache ab. Die Frage nach der Referenz der Sprache weist somit von vornherein in eine andere, nicht mehr gegenständlich zu bestimmende Richtung.

Für den Phänomenologen stellt sich damit die Frage: Wie sind Verhältnisse zu bestimmen, in denen es in ein und demselben Untersuchungsfeld um grundlegend Unterschiedenes geht? Aber auch der Hermeneutiker steht vor dem analogen Problem, wie Eigenes und Fremdes sich so aufeinander beziehen können, daß es nicht zur Übermächtigung der einen oder anderen Seite kommt, aber auch nicht bei einem bezugslosen Nebeneinander bleibt. Wenn unvergleichbar Unterschiedliches, ja Inkommensurables gefaßt und in die Sprache gehoben werden soll, ist der Phänomenologe mit dem Hermeneutiker und der Hermeneutiker mit dem Phänomenologen in ein und derselben Person unmittelbar konfrontiert.

Auch wenn der Gegenstand, die Sprache und der Sinn in Wirklichkeit gar nicht voneinander trennbar sind und alle Bewußtseinsebenen und -formen irgendwie miteinander zusammenhängen, können sie doch nicht mehr als gleichsinnig und d. h. in gleicher Richtung zielend betrachtet werden. Es gibt gegenläufige Erkenntnisinteressen. Eine solche Behauptung ist nicht so abwegig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Schon aus rein logischen Gründen ist es klar, daß die Konsistenz eines Wissenszusammenhanges dessen Wirklichkeitsgehalt noch nicht verbürgt. Der sich durch die ganze Philosophiegeschichte hindurchziehende, immer siegreich bleibende Skeptizismus hat im Hinweis auf die unüberbrückbare Kluft zwischen logischer „Form“ und in ihr gefaßtem „Inhalt“ sein stärkstes Argument gefunden. Wenn nach allgemeiner Ansicht die Logik ‘leer’ ist, kann sie für sich allein weder zur Seinssetzung noch zur Wissensbegründung hinreichend sein. Logisch verfaßte ‘Welt’ und gegebene Wirklichkeit’ lassen sich nicht mehr gleichsetzen. Daraus sind nicht nur für die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, sondern auch für das phänomenologische und hermeneutische Verfahren die Konsequenzen zu ziehen.

Ein so verstandenes, mehrdimensionales Denken und Verstehen ist nicht am allgemeinen Begriff interessiert und will sich dessen „tötendem“ Zwang (Goethe³) auch nicht mehr aussetzen. Es geht in ihm vielmehr um ein Übersetzen der Dinge in einen anderen Status ihrer selbst. Verstehen heißt nicht Festhalten und Feststellen eines ‘identischen’ Sinns und meint vielmehr das Über-setzen in eine andere Dimensionalität und Gegebenheitsweise seiner selbst. Über-setzen heißt, etwas in einen anderen Kontext zu stellen und ihm eine andere Sprache zu geben als die, in der es sich zunächst gefaßt und mehr verhüllt als entborgen hatte. Damit ist ein individuelles Moment der Einschränkung, zugleich aber auch die Nötigung zum Überwinden dieser Einschränkung gegeben. Paradox ausgedrückt: Jeder versteht immer nur von sich selber her und keiner wie der andere, und doch ist das Verstehen allen Menschen gemeinsam und das Verstandene dasjenige, was sie miteinander verbindet und was sie untereinander teilen können, ohne es als ein ‘Gleiches’ zu besitzen. Wiederum formal ausgedrückt: Verstehen ist ein differenzbildendes Prinzip und kann eben dadurch auch ein einigendes Prinzip sein.

³ Vgl. dazu Fußnote 1.

Mit Heraklit gesprochen, ist das zu Verstehende ein Gemeinsames, aber kein Allgemeines und Gleiches. Es zwingt nicht unter eine Norm, sondern stellt ein jedes in seine Freiheit.

Freiheit impliziert nach sophistischem Verständnis, daß die Positionen unaufhebbar sind und deshalb auch im Rechtsstreit grundsätzlich nach beiden Seiten hin argumentiert werden muß (in utramque partem disputare). Für Protagoras sind Satz und Gegen-Satz „gleich stark“ (Fragment 6a) und das heißt, beide stehen symmetrisch zueinander und keiner kann durch den anderen widerlegt und ausrangiert werden. Nimmt man, dieser Anweisung folgend, Freiheit und Unfreiheit, Wahrheit und Lüge, Sinn und Gegen-Sinn in eins zusammen⁴, so bekommt die phänomenologisch aufweisbare und hermeneutisch geltend zu machende Differenz einen sehr komplexen Charakter. Was ist und was nicht ist, muß in ihr gleichermaßen begriffen und das heißt sowohl unterschieden als auch ins Verhältnis zueinander gesetzt werden können. Eine trennende, vermeintlich widerspruchsfrei machende Lösung kann es hier nicht mehr geben. Die so beschaffene, auch noch das Gegenteil, den Mangel und die Verkehrung in sich befassende Differenz läßt sich mit Parmenides fassen als eine Disjunktion. Die Disjunktion ist – im Unterschied zur Alternative – so beschaffen, daß sie die Trennung wie die Vermittlung von allem und jedem geradezu ausschließt und keine Reduktion der einen Seite auf die andere mehr zuläßt. Man muß vielmehr davon ausgehen, daß in Wirklichkeit alles ganz anders (totaliter aliter) ist. Die wirklichen Beziehungen folgen der Logik der Disjunktion, die die Logik des Orts, der existentiellen Freiheit und freier Verhältnisse ist. Die disjunktiv verstandene Beziehung stellt ein jedes in seine eigene Freiheit, die aber nicht mit Bezugslosigkeit verwechselt werden darf. Das Eine und das Andere, Ich und Du, Freiheit und andere Freiheit sind Beispiele für disjunktive Beziehungen.

Mit dem Erfordernis einer anderen logischen Matrix für das Ganze ist bereits die wesentliche Gemeinsamkeit zwischen der phänomenologischen und der hermeneutischen Fragestellung angegeben. Ein Bewußtsein, das sich selber phänomenologisch aufspürt und hermeneutisch zu verstehen versucht, ist nicht mehr bezogen auf ‘identische’ Gegenstände, die sich nach logischen und empirischen Kriterien konstruieren und analysieren lassen. Phänomenologen und Hermeneutiker sind vielmehr fokussiert auf Sein, Bedeutung und Sinn, doch so, daß auch der Mangel an Sein, die fehlende Bedeutung und der verborgene Sinn noch einbegriffen sind und mitbedacht werden müssen. Absolute Kategorien haben kein Gegenteil und d. h. sie umfassen ihr mögliches Gegenteil noch mit. Damit sondern sich die Bereiche. Wirkliches ‘Sein’ und festgestellte ‘Gegenständlichkeit’, vorgefaßte ‘Bedeutung’ und manifester oder verborgener ‘Sinn’ lassen sich nicht mehr ohne weiteres zur Deckung bringen. Es handelt sich vielmehr um eine nicht einnivellierbare Differenz die sich im Sinne einer Dis-junktion zwar scheidend, aber auch verbindend und nicht mehr trennend auswirkt.

Phänomenologen und Hermeneutiker haben es somit von vornherein mit unterschiedlichen Modi des Wissens und Verstehens zu tun, bezogen auf eine mehrseitige Situation, heterogene Strukturen und unvereinbare Standpunkte in einer pluralen Welt. Die hier in Anschlag zu bringenden Weisen des Wissens sind verschieden, ja inkommensurabel. Wer verstehen will, kann und darf sich nicht mehr den Normierungen und Zwängen einer Subsumtionslogik un-

⁴ Vgl. dazu Robert Champigny, *Sense, Antisense, Nonsense*. Univ. of Florida Press Gainesville 1986.

terwerfen, die alles auf einer Ebene abbildet und auch das noch gleichsetzen will, was gar nicht auf demselben Nenner zu stehen kommt. Wenn das Bewußtsein ein Haus mit vielen Stockwerken und Räumen ist, kann auch das zu Verstehende nicht mit sich identisch sein und darf weder an logische Konsistenz noch an zeitliche Konstanzannahmen gebunden werden. Mit Adorno ist vielmehr das Abgespaltene zu berücksichtigen, das im System keinen Platz mehr findet, aus ihm verstoßen wird und doch nicht zum Verschwinden gebracht werden kann. Die 'andere Seite' wandert wie der Schatten immer mit, und nur von dieser anderen Seite her hat der Mensch die Chance zu verstehen.

Indem ich die grundsätzliche Richtungsumkehr des phänomenologischen und hermeneutischen Fragens stärker hervorhebe, als Husserl das vielleicht getan hätte, und trennscharf zu machen versuche, was bei seiner Konstitutionsproblematik zumindest am Anfang noch ineinanderfließt, wird Kants transzendente Fragestellung in einem Sinne fortgeführt, in einem anderen Sinne aber auch verlassen. Gleiches gilt für das Verstehen, das zwar auch – im Sinne von Kants Erkenntniskritik – Rahmenbedingungen hat und sich doch in solchen nicht beruhigen kann. In diesem Sinne haben die Hermeneutiker gegenüber dem Transzendentalismus, aber auch gegenüber dem Platonismus Husserls Bedenken geäußert und die darin implizierten erkenntnistheoretischen, logischen und ontologischen Vorannahmen für ihre eigene Arbeit zu suspendieren versucht. Sie konnten sich leichter mit dem frühen Husserl der „Logischen Untersuchungen“ und dann wieder mit dem späten Husserl der „Lebenswelt“-Analysen identifizieren, um ihre eigene Fragestellung im Sinne einer phänomenologisch-hermeneutischen Aufgabe zu präzisieren. In derselben Intention treffen sie sich mit dem Pragmatismus, was mangels hinreichender kategorialer Analyse aber oft genug auch zum Verlust notwendiger Unterscheidungen und zu begrifflicher Unschärfe führt.⁵

Für die phänomenologische wie für die hermeneutische Arbeit ist es zentral, wesentliche Unterschiede in den Formen des Wissens und Verstehens herauszustellen, bevor auf die Einheit des Wissenszusammenhanges abgehoben werden kann. Das Achten auf prinzipielle Unterschiede in der Gegebenheitsweise ist in der Hermeneutik meines Erachtens aber noch nicht hinreichend zum Bewußtsein gebracht worden, so daß sie in dieser Hinsicht von der Phänomenologie noch etwas lernen kann. Bis heute gibt es zweierlei Hermeneutiker: solche, die auf wesentliche Unterschiede abheben und andere, die diese eher ignorieren und an Vermittlungen, pointierter gesagt an Indifferenzbildungen interessiert sind. Zum Beispiel kann – aber muß nicht – die Rede von der „Sprachlichkeit“ (Gadamer) von allem und jedem Gegebenen eine solche Indifferenzbildung sein, die, so lange sie wesentliche Unterschiede in der Gegebenheitsweise verwischt, auch nichts zur Klärung der wirklichen Sachlagen beiträgt.⁶ Jeden-

⁵ Zwischen dem „anything goes“ (Paul Feyerabend) und der hermeneutischen Universalisierung des „Gesprächs“ bzw. der „unbegrenzten Kommunikation“ besteht ein Zusammenhang, der zwar verspricht, alle Grenzen zu überwinden, aber auch die wesentlichen Unterschiede zu verdecken geeignet ist. Die These: „anything goes“ ist zu hemdsärmelig gedacht.

⁶ Gadamer geht von der These aus: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ („Wahrheit und Methode“ (1960); Gesammelte Werke (GW) Bd. 1, S. 478.) Die weitergehende Konsequenz der These ist, daß „der Prozeß des Verstehens selbst dann ein Sprachgeschehen darstellt, wenn er sich auf Außersprachliches richtet ...“ (Sprache und Verstehen (1970); GW 2, 184.) Daraus folgt, daß *alles* Verstehen „sprachlich“ und jedwede Verständigung auch dann noch ein „Sprachproblem“ ist, wenn die „gemeinsame Sprache“ fehlt (a. a. O.). Die so verstandene, auch ihr Außerhalb noch mit umfassende Sprache ist ein Absolutes, Unhintergebares und d. h. es gibt zu ihr kein Gegenteil mehr. Auch „das Versagen der Sprache beweist ihr Vermögen, für alles Ausdruck zu suchen.“ (A. a. O., S. 185.)

falls gilt: Für den Hermeneutiker wie für den Phänomenologen gibt es nicht mehr das *eine* Bewußtsein, die *eine* Sprache und die *eine* Wahrheit, zumindest nicht als Bewußtsein, Sprache und Wahrheit in ein und derselben Form. Erst wenn dies zugestanden wird, sind wir mit den wirklichen Unterschieden konfrontiert, die sich nicht entscheiden, vermitteln oder aufheben lassen, aber auch nicht ignoriert und einnivelliert werden dürfen. Nicht das eine – nicht das andere (*neti – neti*): mit dieser östlichen, *beide* Seiten einer Alternative negierenden Form der Logik, in der sowohl die Alternativenbildung als auch die an sie gebundene reduktive Einheitsbildung zurückgewiesen wird, müssen Phänomenologen und Hermeneutiker sich erst noch gründlicher vertraut machen.

Was Einheit in der disjunktiven, nicht durch Gleichheit definierten Beziehung heißt, ist noch nicht hinreichend bedacht worden, weil für die gleichzeitige Behauptung von Einheit und radikaler Differenz die logischen Mittel fehlen. Wie aber sollen alte Einheitstheoretiker und moderne Differenztheoretiker sich dann noch verständigen können? Nach zwei Seiten hin muß hier eine Abgrenzung vollzogen werden: Man kann in der disjunktiven Beziehung nicht mehr von entscheidbaren Alternativen ausgehen, aber auch die Gleichsetzung der disjunktiv Bezogenen ist verwehrt. Wie aber kann eine solche, disjunktiv verstandene Beziehung dann noch gedacht, gelebt und gestaltet werden? Was in der Praxis möglicherweise gelingt, erscheint in der Theorie geradezu als ein aussichtsloses Unterfangen.

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und radikaler Differenz sind wir unversehens in die Kontroverse zwischen Derrida und Gadamer hineingeraten, wobei deutlich geworden ist, daß ich mich mit der Betonung der Differenz auf die Seite von Derrida und nicht auf die Gadamer's stelle, der auch bezüglich des Verstehens des Fremden und Anderen ein Vermittlungsdenkens Hegelschen Typs geblieben ist.⁷ Man sieht sich in dieser Kontroverse vor eine Frage gestellt, die sich mit herkömmlichen Denkmitteln – seien es Einheitspostulate oder Alternativenbildungen – nicht einmal stellen und noch weniger beantworten läßt. Verlangt ist eine andere logische Matrix, die der Komplexität wirklicher Sachlagen und dem Gesichtspunkt unaufhebbarer Differenz gerecht wird. Dazu dürfen die Rahmenbedingungen nicht zu eng gezogen sein. Phänomenologisch-hermeneutische Verfahren begründen sich in einer fließenden Selbstgegebenheit der Dinge, deren Signatur erfaßt und deren Spur mit leichter Hand

⁷ Für Gadamer ist „Verstehen .. selber Geschehen“ und als solches die „fortlebende“, „beständige Vermittlung“ (Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“ (1967), Gesammelte Werke Bd. 2, S. 240 f.). Und wo „Gemeinsamkeit“ im „Sprechen und Miteinandersprechen“ und im „Sich-Verstehen der Menschen“ die absolute Prämisse ist, kann nichts so fremd sein, daß seine Fremdheit nicht in sprachlicher Kommunikation wieder aufgehoben werden könnte. „Einverständnis ist ursprünglicher als Mißverständnis“! („Sprache und Verstehen (1970); GW Bd. 2, S. 187 ff.) Eine darauf gemünzte Vermittlungsformel ist zweifellos die Behauptung, daß wir „gerade durch das, was uns einnimmt, aufgeschlossen (sind) für Neues, Anderes, Wahres“ (Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966); GW Bd. 2, S. 225.) Als eine Vermittlungsformel würde ich aber auch noch die folgende, mit dem „Zwischen“ argumentierende Formulierung bezeichnen: „Es besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet, nur daß diese nicht mit Schleiermacher psychologisch als die Spannweite, die das Geheimnis der Individualität birgt, zu verstehen ist, sondern wahrhaft hermeneutisch, d. h. im Hinblick auf ein Gesagtes: die Sprache, mit der die Überlieferung uns anredet, die Sage, die sie uns sagt. Die Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, ist also das Zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und die Zugehörigkeit zu einer Tradition. In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.“ (Vom Zirkel des Verstehens (1959); GW Bd. 2, S. 63.) Das „Zwischen“ im Sinn der „Horizontverschmelzung“ mit der eigenen, durch den Zeitenabstand sowohl fremden als auch vertrauten Tradition ist kein „leeres“ Zwischen wie im Verhältnis von „Ich“ und „Du“ bei Martin Buber, und insofern handelt es sich hier immer noch um eine Vermittlung und nicht um die existentielle, nicht-vermittelte Nähe und Ferne im Raum der Aktualität.

nachgezeichnet werden will. Wer so denkt und versteht, darf nicht mehr an seinen vorgefaßten Annahmen festhalten und kann, was vor sich geht, auch nicht mehr begründen in dem, was vorher war. Auch wenn im Versuch therapeutischen Verstehens Vergangenes aufgenommen wird, bedeutet das nicht mehr, der Vergangenheit zu folgen und weiterhin in sie eingebunden zu sein.

2. Der Durchbruch in die andere Dimension des Wirklichen als Aufgabe philosophischer Besinnung (Georg Misch)

Ein höchst lehrreiches, wenngleich bislang wenig beachtetes Beispiel für die differenzbildende Funktion phänomenologischen und hermeneutischen Fragens gibt Georg Misch, der sich in seiner großen, durch das Erscheinen von Heideggers „Sein und Zeit“ ausgelösten Besprechung der Phänomenologie⁸ eher kritisch, in seiner zuvor schon erschienenen „Philosophischen Fibel“⁹ aber auch äußerst zustimmend auf die Auseinandersetzung zwischen der Dilthey'schen Lebensphilosophie und Husserls Phänomenologie eingelassen hat. Was Misch an Heideggers existenzialer Analytik des Daseins kritisiert ist die Wendung zur „Fundamentalontologie“, deren logisches Fundament seiner Meinung nach veraltet ist und dringend einer Revision bedarf. Die „Logik des Lebens“ legt hier eine andere Spur, die Misch auch in Husserls Phänomenologie vorgezeichnet findet. Beiden geht es um eine „Erkenntnis, die befreit“ (Misch¹⁰) und d. h. um die Rückgewinnung und Vertiefung der geistigen Dimension des Lebens durch die Kritik seiner „natürlichen Einstellung“ und der an sie gebundenen Lebensweltpraxis, die dann aber auch zur Kritik an der in derselben Einstellung befangenen Wissenschaftspraxis führt.

Husserl klammert vor dem Hintergrund Kants alle Geltungen in transzendentaler Epoché ein, um das „Polysystem“ der Konstitutionen in seinen verdeckten Schichtungen freilegen zu können. Auch für Misch sind solche Konstitutionen mit zu hinterfragenden Wertungen verbunden und lassen sich keineswegs unmittelbar an der Wirklichkeit messen. Mit Husserl geht Misch vielmehr davon aus, daß „das Band zwischen Wirklichkeit und Wert zerschnitten werden“ muß.¹¹ Die von ihm vorgetragene Kontroverse zwischen Lebensphilosophie und Phänomenologie will somit das Bewußtsein einer gemeinsamen Fragerichtung keineswegs verdunkeln. Die Differenz liegt für Misch gar nicht in der allgemeinen Stoßrichtung, sondern im Verständnis des Logischen, das seiner Meinung nach auch bei Husserl noch allzusehr der traditionellen aristotelischen Logik verpflichtet bleibt. So geht Husserl in seinem Verständnis des Logischen immer noch von der Vorstellung identischer Gegenständlichkeiten und zeitlos-ideeller Geltungen aus und wird der geschichtlichen Welt nicht gerecht. Misch hingegen be-

⁸ Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Erstmals erschienen 1929/30. Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1967.

⁹ Georg Misch, Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel (1926), 2., stark erweiterte Auflage Leo Lehnen Verlag München 1950. Die beiden einleitenden Kapitel „Die Welt der natürlichen Einstellung und die Sicherheit des Daseins in der Beschränkung“ (S. 16-34) und „Der Durchbruch durch die natürliche Einstellung“ (S. 32-64) sind für die hier angestellte Überlegung besonders aufschlußreich.

¹⁰ Darauf wird in der „Philosophischen Fibel“ immer wieder abgehoben.

¹¹ Der Weg in die Philosophie, a. a. O., S. 31.

trachtet den subjektiven Idealismus der logischen Untersuchungen wie den objektiven Idealismus einer reinen Bedeutungslehre als unzulässige Hypostasierungen und weist solche entschieden zurück Solange das Prinzip gilt, „daß alles in der immanenten Sphäre aufweisbare Sein und Geschehen von Wesensgesetzlichkeiten geregelt ist“¹² und Phänomenologie als *prima philosophia* in einem letztbegründenden Sinne möglich erscheint, läßt sich der für Dilthey und Misch zentrale Unterschied zwischen einer rein logischen Konstitution von Bedeutung und der aus geschichtlichen Quellen gespeisten Bildung von Erlebnis- und Bedeutungseinheiten nicht deutlich machen und das „logische Vorurteil“ einer „idealen“ Bedeutungskonstitution nicht entkräften.¹³

Demgegenüber geht Misch davon aus, daß die Sprache einer anderen Logik folgt und deren Ausarbeitung verlangt.¹⁴ Verlangt ist die Unterscheidung qualitativ verschiedener Wissensformen, die Misch im Sinne einer begrifflich-diskursiven und einer evokativen Sprachform auch terminologisch voneinander abgrenzt. Der Rückgang auf die „fundierende Ursprungsbewegung“, wird von Misch geschichtlich gewendet und als eine „immanente Synthesis“ von „Heterogenem“ begriffen. Entsprechend sind auch sprachliche Bedeutungsganze für ihn keine Einheiten im Sinne logisch-konsistenter Einheitsbildung, sondern Mitte-Bildungen¹⁵ und als solche eine „Vereinigung des Heterogenen“, wie sie für den geschichtlichen „Wirkungszusammenhang“ bestimmend sind.¹⁶ Auch im Hinweis auf bleibende Heterogenität klingt platonisches Denken an (vgl. Platons Konstruktion der Weltseele im *Timaios*), das nun aber geschichtlich gewendet wird.

Für Misch stellt sich von daher die Frage: Welche Modifikationen muß eine Theorie des Wissens erfahren, um der bleibenden Heterogenität der Standpunkte, Perspektiven und Bewegungen in einer geschichtlichen Welt gerecht werden zu können, die ja keineswegs ein beziehungsloses Nebeneinander meint, aber auch nicht – und schon gar nicht durch Machtsprüche und Zwänge – in ein logisch widerspruchsfreies Verhältnis gebracht werden kann? Bereits Dilthey hatte in diesem Sinne von unvereinbaren Weltanschauungstypen gesprochen und den damit verbundenen Zerfall der Einheit des Wissens beklagt.¹⁷ Mit dem Hinweis auf bleibende Heterogenität stellt sich im Kern jedoch ein logisches Problem, denn nun muß entgegen allen Einheits- und Vermittlungspostulaten von einer irreduziblen Pluralität unterschiedlicher Weltansichten und Lebensperspektiven ausgegangen werden, wobei es aber nicht bei den geläufigen, trennenden Lösungen bleiben darf.

In der geschichtlichen Wendung wird Husserls Epoché-Begriff um eine weitere Nuance bereichert und radikalisiert. Wer wie Misch von radikal unterschiedlichen geschichtlichen und philosophischen Wegen ausgeht, in denen inkommensurable Züge der Wirklichkeit zum Aus-

¹² Vgl. Husserls Selbstdarstellung im „Philosophenlexikon“.

¹³ Vgl. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, a. a. O., S. 213 f.

¹⁴ Misch widmet sich dieser Aufgabe in seiner großen Logik-Vorlesung, die erst vor wenigen Jahren ediert worden ist: Georg Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Hrsg. v. Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Verlag Karl Alber Freiburg / München 1994.

¹⁵ Vgl. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, a. a. O., 170 ff.

¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 84, 179, 184 f. u. ö.

¹⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz „Zum Verhältnis von Logik, Metaphysik und geschichtlicher Weltansicht bei Georg Misch“; in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* Bd. 12, 1999/2000, S. 31-57. Der Aufsatz ist in meiner Homepage www.friedrich-kuemmel.de abrufbar.

druck kommen, muß mit Heraklit die Frage nach ihrem unterschwelligem Bezug aufeinander stellen und ineins damit auch die Frage nach ihrem Transzendenzbezug. Eine Philosophie, die mit dieser Frage einsetzt, kann erst im „Durchbruch durch die natürliche Einstellung“¹⁸ in ihr Eigenes kommen. Man muß die Hegel'sche Vorstellung einer Stetigkeit und Stufenfolge der geschichtlichen und geistigen Welt preisgeben und das Eigentlich-Geschichtliche mit der Kategorie des Ereignisses verbinden. Der „Anfang der Philosophie“ hat in diesem Sinne mehr mit Buddhas „Erwachen“ und vergleichbaren religiösen Erlebnissen zu tun¹⁹, und weniger mit der Vorstellung einer aus der Praxis hervorgehenden und aus deren Feld sich sukzessive entbindenden „Theorie“, wie Aristoteles sie in seiner „Metaphysik“ grundgelegt hat. Misch begnügt sich nicht mit der sonst üblichen lebensphilosophischen Frage: Wie entspringt aus der Praxis eine Theorie, und wie kann diese wiederum klärend, vertiefend und weiterführend auf die Praxis zurückwirken? Die Rückgewinnung der geistigen Dimension des Lebens läßt sich weder an rationaler Theorie noch an vorgängiger Praxis festmachen, die beide den Bannkreis der Lebensweltbindung nicht sprengen können und unfähig zur Realisierung echt mehrseitiger Wirklichkeitsbezüge sind. Somit muß Wissen und Leben noch in ganz anderer Weise füreinander geöffnet werden.

In diesem Sinne fragt Misch nach einer radikal und das heißt ‘von der Wurzel her’ anderen Haltung des Menschen, in der die philosophische „Besinnung“ jenseits aller Lebensbezüge allererst ihren eigenen Raum findet. „Theoria“ im ursprünglichen Sinne philosophischer „Schau“ und kontemplativer „Besinnung“ zielt auf das Durchbrechen der praktischen Umgebungsverhältnisse und ist das Resultat eines solchen Durchbruchs und Überstiegs. Erst eine so verstandene Theorie vermag den Zauberbann der alten lebensweltlichen Bindungen abzuschütteln. Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft zur Preisgabe aller Selbstverständlichkeiten und vorgeblichen Lebenssicherheiten. Der vertraute Kreis muß verlassen werden, in dem man sich, wiewohl allen möglichen Ungewißheiten ausgesetzt, gleichwohl sicher fühlen konnte.

Damit ist aber auch schon der Punkt bezeichnet, an dem die Logik eine neue Aufgabe zugesprochen erhält. Ihre Aufgabe ist es nun, die in den gegenständlichen Inhalten und den damit verbundenen Bedeutungen gar nicht mehr sichtbar werdende Grenzlinie zwischen dem Immanenzzusammenhang und der metaphysischen Ereignisdimension zu bezeichnen und zu verhindern, daß diese Differenz alsbald wieder einnivelliert wird. Die nur logisch zu bezeichnende Differenz kann aber nicht lediglich formal und abstrakt angegeben werden; sie muß sich auch in den Phänomenen selbst und in der Sprache aufweisen lassen, in der für Georg Misch das Metaphysische und das Logische koinzidiert.

Phänomenologie und Hermeneutik erhalten damit ein Doppelgesicht und das heißt, beide umfassen eine doppelte Möglichkeit. Phänomene und darauf bezogene Aussagen sind in einem Sinne zwar auch ein Binnenphänomen, eingebunden in vorgegebene Strukturen und zuge-

¹⁸ Vgl. zur „Philosophischen Fibel“ Fußnote 9.

¹⁹ Misch diskutiert in diesem Sinne Tschuang Tzu's Parabel vom Brunnenfrosch, das „große Scheiden“ Buddhas und ein Selbstzeugnis Spinozas (vgl. Der Weg in die Philosophie, a. a. O., S. 34 ff.) – existentielle Schritte also, die nicht nur das herkömmliche metaphysische Denken, sondern auch die positiven Religionen noch hinter sich lassen.

sprochene Bedeutungen. In anderem Sinne aber überschreitet die sich an den Phänomenen selbst ausweisende Sprache jede Binnenperspektive und öffnet echte Transzendenz.²⁰

Aus dem Ansatz von Georg Misch sind Folgerungen zu ziehen. Daß die überlieferte Logik, so wie sie sich selber versteht, zur Ausarbeitung der von ihm und insbesondere auch von seinem Schüler Josef König²¹ anvisierten logischen, sprachlichen und metaphysischen Differenz nicht hinreichend ausgestattet ist, wurde an Mischs Auseinandersetzung mit Husserl verdeutlicht. Die mit der Einführung einer phänomenologischen bzw. hermeneutischen Differenz gegebene, in durchaus neue Richtung weisende Fragestellung kann nicht mehr im herkömmlichen Sinne einer zirkulären Reflexionsbewegung verstanden werden, in der ein Vorgegebenes lediglich reproduziert und sei es aufgehoben, sei es in Geltung gesetzt wird. Man darf die von Misch beschriebene, in die metaphysische Sinntiefe vordringende Geisteskraft nicht im Sinne einer konstruktiven oder rekonstruktiven Denkbewegung mißverstehen. Es handelt sich bei ihr gar nicht um ein Vor und Zurück auf gleicher Ebene, sondern um eine Tieferlegung des Grundes auf neuer Ebene. Mit dem Durchbruch des Geistes wird eine andere Ebene gewonnen, wobei die bisherige Ebene aber nicht verlassen und vielmehr um eine neue Dimension bereichert wird. Erst mit diesem Übergang auf eine andere Ebene ist die wirkliche Befreiung von den Bindungen der Lebenswelt erreicht.

Mit der anderen Ebene ist ein neues Sehen und Verstehen verbunden, das durch das sinnlich und gegenständlich gebundene Bewußtsein keine Förderung erfahren konnte, im Gegenteil. Nun erweist es sich im nachhinein, daß die gegenständliche Ausrichtung und das Haften an der Oberfläche der Dinge das tiefere Verstehen verhinderte. Spätestens an dieser Stelle muß der Begriff des Verstehens ausdifferenziert werden. Natürlich gibt es nach wie vor ein 'oberflächliches' Verstehen im Umgang mit Menschen und Dingen (z. B. mit Rollenträgern oder Autos), wie Heidegger es mit seinem Begriff der „Zuhandenheit“ umschrieben hat. Der Auto-

²⁰ Von einer Referenz der Sprache, die nicht lediglich eine Selbstreferenz darstellt, kann nur unter dem Aspekt einer Transzendenz die Rede sein.

²¹ Die ausdrückliche Rede von *formalen* und d. h. *nur logisch zu bezeichnenden* Unterschieden geht auf Josef König zurück. König geht davon aus, daß die rechtverstandene formale Logik keineswegs auf Eindimensionalität und die Vermittlung von allem und jedem verpflichtet, sondern auch die nur im Sprung zu überbrückende, dimensionale Differenz auszudrücken in der Lage ist. Das echt Metaphysische hat somit mit der Wahrung einer logisch-ontologischen Differenz zu tun, die nicht in die Sinne fällt, nicht die sprachlich gefaßten Inhalte betrifft und insofern *rein formaler Natur* ist.

Nun war das Metaphysische immer schon mit einer es tragenden Logik verbunden, die jedoch in der Form aristotelischer Logik so beschaffen war, daß mit denselben logischen Mitteln auch seine Bestreitung und der erkenntnistheoretische Skeptizismus verbunden war. Die metaphysische Dimension ist in gesteigertem Maße auf einen anderen Logikgebrauch angewiesen, der *radikale* Differenz zu bezeichnen und zu wahren imstande ist.

An diesem Punkt stehen Georg Misch und Josef König sich am nächsten, und doch trennt sie das nach wie vor prekäre, weil nicht hinreichend entwickelte Verhältnis des Logischen zum Hermeneutischen. König hat seine eigene, sich ausdrücklich *logisch* und nicht *hermeneutisch* verstehende Position in dem 1957 erschienenen Aufsatz „Die Natur der ästhetischen Wirkung“ (wiederabgedruckt in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Günther Patzig, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1978, S. 256-337) überzeugend dargestellt. Vgl. dazu meinen Aufsatz über „Josef König. Versuch einer Würdigung seines Werks“ (erschieden im Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 7 1990/91, S. 166-208) und meine Einleitung zu den von mir herausgegebenen Vorlesungen Königs „Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung“ (Verlag Karl Alber Freiburg/München 1994, vgl. insbesondere S. 21 ff.). Beide Arbeiten sind über meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de abrufbar.

fahrer 'verstehet' sein Auto zu lenken und braucht dazu dessen Konstruktion nicht einmal zu durchschauen. Aber das genügt nicht zum wirklichen Verstehen.

Man kann also nicht ohne weiteres davon ausgehen, daß die verschiedenen Sinnebenen sich aufklären und gegenseitig interpretieren: sie können sich auch und mehr noch gründlich verdecken. Verstehen und Verstehen ist zweierlei.²² Das Verhältnis der verschiedenen Verstehensweisen ist nicht harmonisch sich ergänzend, sondern bestimmt durch einen Bruch, wie Derrida ihn mit seinem Begriff der *différance* zu fassen versucht hat. Formal ausgedrückt, verhalten sie sich disjunktiv zueinander und d. h. sie sind zwar irgendwie miteinander verbunden, doch so, daß sie sich auch gegenseitig ausschließen. Zwar hängen die verschiedenen Weisen des Verstehens unterschwellig miteinander zusammen, sie berühren sich gleichsam an den Rändern und drücken sich irgendwie auch wechselseitig aus; in jeder Ausdrucksgestalt kann man auch deren andere, verborgene und oft genug verdrängte Seite empfinden. Und doch schließen sie sich in actu gegenseitig aus. Zwar ist es *ein* Leben, das durch alle Manifestationen des Seins fließt und auch unter den Masken des Todes noch Leben ist – aber was „Ein Leben“ ist und bedeutet, ist nicht schon verstanden, wenn man gelernt hat, mit den Dingen umzugehen und den Alltag zu bemeistern; es könnte die alltägliche Welt ja auch eine „verrückte“ und „verkehrte Welt“ sein, die, wie Heraklit lehrt, mit dem „Logos, der das All verwaltet“²³, in Konflikt steht.

An dieser Stelle trifft sich die rechtverstandene phänomenologische Intention mit dem Anliegen der Lebensphilosophie und der sich daran anschließenden Hermeneutik. In beiden Fällen geht es darum, die Fundamente tiefer zu legen, um so den Anschluß an ein reicheres, jedoch 'verlorenes' Leben wieder zu gewinnen. Das seit dem beginnenden 19. Jahrhundert zum Bewußtsein gekommene und vielfach beschriebene Entfremdungssyndrom ist nur *ein* Ausdruck dieses Sachverhalts. Ideologiekritik und Psychoanalyse haben ein übriges getan, um „falsches“ Bewußtsein im öffentlichen und privaten Sektor zu diagnostizieren und ansatzweise zu therapieren. Inzwischen ist ins allgemeine Bewußtsein gedrungen, daß wir in einer selbst geschaffenen, mit künstlichen Surrogaten vollgepackten Welt leben, die keineswegs mehr mit der Wirklichkeit selbst verwechselt werden kann. Das neue Erwachen des religiösen Bewußtseins beendet das materialistische Zeitalter, ohne seine wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften in Frage stellen zu wollen.

²² Kierkegaard hat auf diese Redewendung verschiedentlich Bezug genommen und damit verbundene Differenz so bestimmt: „Verstehen und Verstehen ist zweierlei, heißt ein altes Wort, und so ist es auch. Die Innerlichkeit ist ein Verstehen, aber *in concreto* geht es darum, wie dieses Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede zu verstehen ist eines, das Deiktikose darin zu verstehen ist ein anderes; zu verstehen, was man selbst sagt, ist eines, sich in dem Gesagten zu verstehen, ist ein anderes. Je konkreter der Bewußtseinsinhalt ist, desto konkreter wird das Verständnis, und sobald dieses im Verhältnis zum Bewußtseinsinhalt ausbleibt, haben wir ein Phänomen der Unfreiheit, die sich gegen die Freiheit verschließen will.“ Der Begriff der Angst, Werke, hrsg. v. H. Diem und W. Rest, verlegt bei Jakob Hegner Köln und Olten 1960 ff., Bd. 2, S. 615. Es macht hier einen wesentlichen Unterschied, ob und wie weit einer innerlich „mitgeht“ oder sich aus der Distanz heraus „bloß wissend verhalten will“ (vgl. a. a. O., S. 616 Anm.).

²³ Vgl. Fragment B 72 in der Zählung von Diels-Kranz.

3. Die Wendung zur Sprache und die Notwendigkeit der Einführung einer kritischen Differenz, die zugleich eine absolute Differenz sein muß

Ein Denken, das sich einer anderen Dimension zu nähern versucht und den Bannkreis der menschlichen Welt dabei verläßt, kann nicht mehr auf eine Gegenstandstheorie zielen, weder im Sinne der Konstitution empirischer Gegenstände noch im Sinne der Freilegung idealer Gegenstände bzw. Bedeutungen. An dieser Stelle setzt die Hermeneutik ein und beginnt mit einer Kritik an ontologischen Voraussetzungen, die sich in einer geschichtlich verstandenen Welt nicht mehr einlösen lassen. Der Einsatzpunkt ist nun durchaus pragmatisch. An die Stelle des phänomenologischen „Gegenstandes“ tritt in der Hermeneutik das Phänomen der „Sprache“. Der damit vollzogene *linguistic turn* ist nicht nur mit der hermeneutischen Fragestellung verbunden; er hat auch die logisch zentrierte analytische Philosophie in gleicher Weise erfaßt. In allen Bereichen philosophischen und wissenschaftlichen Denkens hat sich die Wendung zur Sprache als dem nicht mehr hintergehbaren und durch nichts zu ersetzenden Raum von Begründung, Rechenschaftsablegung und Verständigung durchgesetzt. Der mit ihr eröffnete Raum erscheint offen und ist nicht mehr durch verengende logische Einschränkungen definiert.

Damit sind drei Positionen vorgegeben, die nicht miteinander gleichgesetzt werden dürfen: (1) der sinnlich vorliegende und begrifflich gefaßte Gegenstand, (2) die phänomenologisch aufweisbare Sache und (3) die diese artikulierende oder auch verstellende und verfehlende Sprache. Zwischen den drei Gegebenheiten besteht keine einfache Korrelation, sondern zunächst einmal ein Verhältnis der Ausschließung. Der sinnlich erfahrbare „Gegenstand“ ist seiner Natur nach opak gegenüber der phänomenologisch erhobenen „Sache“. Sachverhalte haben als solche kein Korrelat in der gegenständlichen Welt und müssen auf andere Weise als über die äußere Wahrnehmung erschlossen werden. Welche Rolle spielt bei alledem aber die Sprache? Für den Logiker wie für den Hermeneutiker ist die Sache von vornherein und immer nur in Aussagen gegeben. Wer hingegen phänomenologisch der „Sache selbst“ ansichtig werden will, ist nicht nur auf ein „gutes Redenkönnen“ (εὖ λέγειν)²⁴, sondern zuerst und mehr noch auf ein „anderes Sehen“ angewiesen und muß dieses der Verführung des Gegenstandes wie der Verführung der Sprache gleichermaßen abringen.

Man achte in dieser Hinsicht nur auf das Zeigen im Sinne eines phänomenologischen Aufweisens, das weder den sinnlich vorgegebenen Gegenstand noch seinen sprachlichen Ausdruck meint. Wenn einer mit dem Finger auf etwas zeigt, verfehlt man die Hinsicht dieses Zeigens, wenn man in die vom Finger gewiesene Richtung blickt und das dort Gesehene mit der gezeigten Sache verwechselt. Man verfehlt die Hinsicht des Zeigens aber auch, wenn man anstelle des Zeigefingers einfach ein Wort gebraucht und glaubt, damit genauer sein zu können. Die phänomenologische Anschauung fällt ja keineswegs in die gewöhnliche Wahrnehmung; es handelt sich bei ihr vielmehr um das Sehen eines Unsichtbaren. Der phänomenologische Blick macht an der Sache etwas sichtbar, was gar nicht in die Sinne fällt. Ein solches Sicht-

²⁴ Josef König charakterisiert das philosophische Redenkönnen in diesem Sinne; vgl. seine Antrittsvorlesung über „Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν“ (1937); in: Josef König, Vorträge und Aufsätze, hrsg. von Günther Patzig, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1978, S. 15-26.

barmachen und Sehenlassen kann nur freigelegt werden, wenn und indem die gegenstandsgebundene Wahrnehmung dabei überschritten wird.

Was nun aber die Leistung der Sprache in diesem Sehenlassen ist, kann nicht einfach wie selbstverständlich unterstellt werden. Was wir die Sprachwelt nennen, ist zweifellos keine Welt von Gegenständen, wie wir uns in der äußeren Wahrnehmung auf sie beziehen. Sie ist aber auch nicht gleichzusetzen mit dem erweiterten Raum des Bewußtseins, wie die Phänomenologen ihn untersuchen. Auch wenn Phänomenologie und Hermeneutik im Prinzip dieselbe Wendung vollziehen: weg von der handfesten Gegebenheit, wird, was nun Sache ist, in der Durchführung doch verschieden ausgelegt. Der kritische Punkt liegt in der Einschätzung und im Stellenwert der Sprache. Die Schwierigkeit fängt schon damit an, daß nicht nur das Bewußtsein, sondern auch die Sprache unerachtet aller gegenständlichen Bezüge immer nur auf sich selber verweist. Das heißt nicht, daß beide in sich selber verfangen und eingeschlossen sein müßten wie die von Humboldt zitierte Spinne, die kein Außerhalb zu ihrem Netz kennt. Und doch muß auch hier die Frage ausdrücklich gestellt werden, wie in der Sprache selbst und vermöge ihrer ein Transzendentes angerufen, geweckt und gefaßt werden kann. An dieser Stelle kommt Mischs evokatives, eine Resonanz hervorrufendes Reden zum Zug. Aber ist es noch dieselbe Sprache, die einerseits in sich verfangen ist und andererseits eine echte Referenz und Selbsttranszendenz hat? In Mischs Ausdrucksweise gefragt: Die Sprache die wir sprechen ist diskursiv (bestimmend) – wie aber kann sie auch evokativ (hervorrufend) sein? Was Sinn der phänomenologischen Epoché ist: der Aufweis einer radikalen Differenz, muß also auch hier ausdrücklich erfragt uns zum Thema gemacht werden. Wer hermeneutisch nach der Sprache fragt, muß von der Gegebenheit radikal unterschiedlicher Sprechweisen und Sprachmodi ausgehen.

Mit der Wendung zur Sprache sind dann aber nur vordergründig alle metaphysischen und praktischen Probleme gelöst, im Gegenteil: Die alten Fragen kehren wieder, und sie stellen sich dringlicher als zuvor. Auch wenn die Sprache eine Lösung verspricht, wurde sie doch immer auch als eine höchst zwielichtige Gabe aus der Büchse der Pandora empfunden. Seitdem über Sprache reflektiert wird gibt es Sprachkritik, und diese hat sich in der neueren Zeit eher zugespitzt als vermindert. Ich erinnere nur an die radikale Sprachkritik von Fritz Mauthner und Hugo von Hoffmannsthal am Beginn des 20. Jahrhunderts.²⁵ Dies war mit ein Grund dafür, daß die Phänomenologen sich stets vor der Sprache hüteten und die von ihnen analysierten Bewußtseinsgegebenheiten lieber uninterpretiert ließen. Wenn der Phänomenologe nach der Sache fragt, möchte er diese keinesfalls mit ihrem sprachlichen Ausdruck gleichsetzen.

Aber noch eine weitere Analogie muß bedacht werden. Wenn die phänomenologische Untersuchung ins Offene, nicht bereits Artikulierte und Verstandene verweist, muß das auch für die Sprache gelten, die etwas thematisiert und beschreibt, ohne es zu vergegenständlichen und in einen eindeutigen Ausdruck hineinzuzwingen. An dieser Stelle wird das Verhältnis von Hören und Sprechen wichtig. Sprache ist dasjenige, aus dem heraus und in das hinein einer spricht und, was er sagt, hört und versteht. Um dem, was die Sprache sagt, Gehör zu geben, muß die gegenständliche, aufs Äußere fixierte Einstellung verlassen werden. Man muß das in der äu-

²⁵ Vgl. Fritz Mauthner, „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“ (3 Bände, Stuttgart 1901-1902, 2. Aufl. 1906-1912, 3. Aufl. Leipzig 1923) und Hugo von Hofmannsthal, „Ein Brief“ (Chandos-Brief).

berer Wahrnehmung gegebene Erscheinungsbild ausdrücklich abblenden, um zum sprechenden Anderen einen hörenden und verstehenden Zugang finden zu können. Damit zusammen hängt die Differenz von Gesichtssinn und Gehör²⁶, die beide zwar kooperieren, sich aber auch gegenseitig abblenden und in den Hintergrund drängen. Wer verstehen will, muß, wie ein Zen-Spruch sagt, „lernen mit den Augen zu hören“.²⁷ Er muß dazu einen anderen Raum betreten, in dem allein wirkliches Verstehen möglich ist. Die phänomenologische und die hermeneutische Intention erfüllt sich in einer Kommunikation, die auch dann, wenn sie einen Bezug auf die gegenständliche Welt hat, nicht mehr an diese gebunden sein darf. Ein solches Abstandnehmen vollzieht sich nicht erst auf der Ebene der Abstraktion, sondern bereits im Übergang vom Sehen zum Hören. In der hörenden Verständigung über das Konkrete entscheidet sich der Streit darüber, was eigentlich der Fall ist.

An dieser Stelle muß einem naheliegenden, mit der Sprache verbundenen Selbstmißverständnis der Hermeneutik nachgegangen werden, das vor dem Hintergrund der Phänomenologie deutlicher in den Blick gerückt werden kann. Die transzendente Fragestellung Kants hat bereits bei Reinhold und Fichte eine bewußtseinstheoretische Wendung genommen, der gemäß alle Gegebenheiten zunächst nicht mehr als *Bewußtseinsgegebenheiten* sind; nur von diesen her kann Welt und Wirklichkeit für den Menschen aufgeschlossen werden. Der hier in seiner ganzen Radikalität formulierte „Satz des Bewußtseins“: daß Bewußtsein nur sich selber hat, nur von sich selber weiß und also auch nur von sich selber ausgehen kann, muß nicht nur für die Phänomenologie, sondern auch für die Hermeneutik verbindlich gemacht werden. Das muß nach allem Gesagten aber nicht heißen, sich der Philosophie der Subjektivität und einem subjektiven Idealismus zu verschreiben.

Dem steht entgegen, daß die Hermeneutik – zumindest in der von Heidegger inaugurierten Richtung – statt einer bewußtseinstheoretischen eine ontologische Wendung genommen hat, die das Verstehen in einer Vorstruktur und einem Vorverstandensein begründet sein läßt. Bei Gadamer führt das nicht nur zur Betonung der „Geschichtlichkeit“ des Verstehens, sondern auch zu der dessen „Endlichkeit“ umakzentuierenden These, daß mit dem „Sprachgeschehen“ „Wahrheit“ in einem absoluten, das Subjektive übergreifenden Sinne verbunden sein müsse.²⁸ An diese Präsumtion schließt sich ein anhaltender Streit darüber an, ob man nicht, wie Schleiermacher, eher vom Nicht- bzw. Mißverstehen ausgehen müsse. Auch die Rolle der Individualität beim Zustandekommen des Verstehens wird entsprechend kontrovers beantwortet. Schließlich kommen von Seiten der Ideologiekritik heftige Einwände gegen die von Gadamer in „Wahrheit und Methode“ vorgenommene „Rehabilitierung des Vorurteils“.²⁹

²⁶ Vgl. dazu meinen Aufsatz „Vom beherrschenden Raum des Sehens zum gelebten Raum des Hörens. Geistesgeschichtliche Reminiszenzen zum bedeutendsten Übergang in der Menschwerdung des Menschen“; in: Christoph Ertle, Hartmut Flechsig (Hrsg.), *Ganz Ohr, ganz Auge. Zugangswege zu musikalischen Bezugsfeldern in Schule und Lebenswelt*, Schneider Verlag Baltmannsweiler-Hohengehren 1997, S.46-91. In japanischer Übersetzung von Yuko Nakano erschienen in der Zeitschrift der Ritsumeika Universität, Kyoto: *Ritsumeikan Bungaku*, Nr. 565, Juni 2000, S. 86-104 und Nr. 566, September 2000, S. 272-308. Der Aufsatz ist über meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de abrufbar.

²⁷ Vgl. a. a. O. S. 82 ff.

²⁸ Vgl. dazu Band I und II der Gesammelten Werke und insbesondere die Aufsätze „Was ist Wahrheit?“ (1957), GW 2, 44-56 und „Von der Wahrheit des Wortes“ (1971), GW 8, 37-57.

²⁹ Vgl. zu dieser Kontroverse den Sammelband „Hermeneutik und Ideologiekritik“, mit Beiträgen von Apel / Bormann / Bubner / Gadamer / Giegel / Habermas, erschienen im Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1971 und öfters (Reihe Theorie-Diskussion)

Wenn der Streit insbesondere darüber geht, ob die von Heidegger inaugurierte und auf das Sprachverständnis angewandte ontologische Wendung und die Rückprojektion der Verstehensgrundlagen auf ein in der Vergangenheit liegendes Unbezweifelbares der hermeneutischen Aufgabe angemessen ist, oder ob nicht nach wie vor Schleiermachers Konzeption des Nicht- und Mißverstehens zum Ausgangspunkt hermeneutischen Denkens gemacht werden müsse, ist eine schnelle Beilegung nicht zu erwarten. Schleiermacher redet geradezu von einer „Wut des Verstehens“³⁰, die sich im Zeichen schrankenloser Aufklärung aller Dinge bemächtigt und, was Sache des Herzens ist, einer kalten Rationalität ausliefere. Mit dem Anspruch der Hermeneutik auf Universalität verbindet sich somit von vornherein auch die Frage nach den Grenzen des Verstehens. Wie jedes Können mit einem Nicht-Können verbunden ist und in einem solchen gründet³¹, ist auch das Verstehen mit einem Nicht-Verstehen konfrontiert und muß diesem abgerungen werden. Jedenfalls spricht der Ausgang von den biologisch und anthropologisch bedingten, einschränkenden Bewußtseinsgegebenheiten eher dafür, die ontologische Überhöhung: Sprache und Verstehen eo ipso als „Wahrheitsgeschehen“ (Gadamer) zu betrachten, zunächst einmal mit Vorbehalt zu betrachten ist.

Was immer die menschliche Sprache leisten kann, gilt für sie, daß nicht alles, was der Fall ist und gesagt werden kann, auch sachhaltig und d. h. in der Wirklichkeit selbst begründet ist. Angesichts der mit dem Menschsein und seiner psychophysischen Organisation verbundenen Beschränkung können ontologische Voraussetzungen keine letztbegründende Funktion mehr haben und stellen zunächst nicht mehr als logisch zu reduzierende bzw. ideologiekritisch aufzuklärende Legitimationsversuche dar. Und doch muß, was das Verstehen betrifft, diese Schranke auch wieder durchbrochen werden können. Hier schließt sich die Frage nach unterschiedlichen Bewußtseinsformen und den darauf bezogenen Spielräumen der Logik an, in deren Spur Georg Misch das phänomenologische Denken aufgenommen und bezüglich der Frage nach der Transzendenz als der eigentlich philosophischen Dimension fruchtbar gemacht hat.

So verstandene Transzendenz öffnet den Raum einer Gegenwart, die nicht mehr im Bann des Vergangenen verharrt und diesem hörig ist. Daraus sind Konsequenzen zu ziehen. Wenn schon das Verstehen an die Sprache verwiesen ist, darf deren Raum nicht einfach mit Herkunft bzw. Geschichtlichkeit umschrieben werden. Dies hieße, jedwede Aktualität des Verstehens in seine Vergangenheit einzubinden und von ihr abhängig zu machen. Die ‘Gegenwart des Vergangenen’ bedeutet aber nicht ‘Gegenwart überhaupt’, sondern vielmehr gerade umgekehrt deren Ausschluß. Wahre Gegenwart und Vergangenheit verhalten sich disjunktiv zueinander und das heißt, es kann nicht diese zum maßgeblichen Grund von jener gemacht werden.

Wie aber läßt sich dann der Schritt von der phänomenologischen Gegebenheit „jetzt und hier“ zur Sprachgegebenheit noch rechtfertigen? Nach allem Gesagten ist der phänomenologische Raum zumindest nicht demjenigen Sprachraum gleichzusetzen, der sich auf eine Welt von

³⁰ Vgl. dazu Jochen Hörisch, Die Wut des Verstehens, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1985 (edition suhrkamp Neue Folge Bd. 485).

³¹ Vgl. dazu Otto Friedrich Bollnow, Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. Herder Verlag Freiburg im Breisgau 1978, wo S. 33 f. auf die von Wolfgang Kroug nachdrücklich hervorgehobene Verbindung des Könnens mit einem Nichtkönnen hingewiesen wird. .

Gegenständen bezieht, durch Institutionen geregelt wird und im Sinne des ‘offiziellen’ Sprachgebrauchs normiert ist. Gegenstandswelt und Sprachwelt interpretieren sich hier gegenseitig im Sinne eines geschlossenen Regelkreises und erweisen sich als zwei Seiten von ein und derselben Münze. Mit anderen Worten wird die gegenständliche Welt zu einer Welt der Bannung und Bemächtigung durch das Wort und den an dieses gebundenen Begriff gemacht und die Sprache entsprechend zur Magie des Gegenstandes verwendet. Unterstützend für diese Möglichkeit ist der Zugriff auf den Körper, in dem alle Macht ihren Ansatzpunkt, aber auch ihre Grenze findet. Von daher gesehen, könnte man die menschliche Welt geradezu als eine in die Materie bannende Welt der „schwarzen Magie“ bezeichnen. Auf der anderen Seite käme jedoch keine dem korrespondierende „weiße Magie“ zu stehen, sondern eben das, was in Wirklichkeit vor sich geht und der Fall ist. Das Wirkliche selbst ist nicht durch den Machtwillen bestimmt, wie er die menschliche Welt beherrscht. Die phänomenologisch-hermeneutische Differenz sprengt dessen „Kleine Gleichung und Ungleichung“ und setzt an ihrer Stelle eine „Große Gleichung bzw. Ungleichung“ ein.³²

Beim späten Husserl ist der Schritt zur Sprache durch die Wendung von der Subjektivität zur Intersubjektivität angezeigt. Die Modalitäten des intersubjektiven Bewußtseins sind zweifellos andere als die des gegenständlich oder subjektiv zentrierten Bewußtseins und verlangen andere Formen der Vergegenwärtigung und Vermittlung. Aber ist Intersubjektivität deshalb eo ipso der Sprache anvertraut und nur in ihr vollziehbar? Man kann mit gleich gutem Grund auch davon ausgehen, daß *der Andere nicht spricht*³³ und seine Präsenz bzw. Existenz auf andere Weise gegeben ist und gewürdigt werden will. In diesem Sinne stellt Sergio Benvenuto fest: „Der ethisch andere (d. h. hier der real Andere; d. Verf.) ist der, der für mich *keine Bedeutung hat*: das heißt der andere, der für mich (als ethisches Subjekt) insofern zählt, als er existiert. Sonst nichts.“³⁴ Die von ihm daraus gezogene ‘naturalistische’ Konsequenz lautet: „So werden sogar Philosophen, die Erben des Konzepts der *Sprache über alles* sind, darauf aufmerksam, daß die allzu radikale Unterscheidung zwischen Humanität und Animalität – zwischen mit Sprache begabten Wesen und Wesen ohne Sprache – im Grunde inhuman ist. Daß das lebendige *Sein* vor dem sprachlichen und vernünftigen *Haben* kommt.“ Und weiter: „Ich glaube, endlich erwachen wir aus dem Traum, der die bloße Präsenz des Körpers in den großartigen, fortschreitenden Fährnissen des hohen Worts annulliert. Wir müssen uns wieder um die Präsenz *kümmern*.“³⁵

Man darf also nicht bloß auf das hören, was die Sprache sagt und ihr unbedenklich Glauben schenken. Auch die sogenannte „Weisheit der Sprache“, wie sie sich in Sprichwörtern und anderen volkstümlichen Redensarten niedergeschlagen hat, ist keineswegs der Kritik entzogen. Es muß etwas nicht schon deshalb wahr sein, weil es in das allgemeine Sprachgut eingegangen ist und sich in tausend Fällen bewährt hat. Das Selbstverständliche ist oft gerade nicht dasjenige, was sich „von selber versteht“ und „unmittelbar einleuchtet“. Für den Phänomeno-

³² Diese Redeweise geht auf die chinesische Sophistik zurück, wie sie insbesondere von Tschuang Tzu überliefert worden ist. Vgl. die 10 Thesen des Hui Shi, wiedergegeben und diskutiert in Ralf Moritz, *Die Philosophie im alten China*, Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin 1990, S. 157 ff.

³³ Sergio Benvenuto, *Der Andere spricht nicht. Reine Anwesenheit und die Wiederkehr des naturalistischen Denkens*. In: *Lettre International* Nr. 38, Sommer 2003, S. 38-43.

³⁴ A. a. O., S. 41.

³⁵ A. a. O., S. 42 und 43.

logen wie für den Hermeneutiker kann nichts selbstverständlich sein, und am allerwenigsten diejenigen Selbstverständlichkeiten, in denen der Alltag sich gegen alles behauptet, was aus ihm hinauszuführen vermöchte.

Die Wendung der Sprache hat somit auch eine problematische Seite. Kurz gesagt, ist die Sprache des Menschen zunächst einmal nicht „das Haus des Seins“ und auch nicht „das Sagen des Seins selber“, sondern ein vom Menschen entworfenes Zeichensystem zum Zweck des Sichverständigens im Alltäglichen. Sprache ist keineswegs dem Ort des Seins gleichzusetzen, der die Wahrheit selber ist. Was Wahrheit an einer Sache ist, ist nicht dem Darüberreden anheimgestellt. Das Wirkliche (Reale) als solches ist für den Menschen nicht in seiner eigenen Sprache beheimatet und das heißt, die Frage ist erst zu stellen, ob und in welcher Sprache Wirklichkeit ihm zugänglich gemacht werden kann. Eine andere Modalität des Zugangs zum Wirklichen wäre seine Leibgegebenheit, wenn er gelernt hat, sich deren weniger handgreiflich zu bedienen. Jedenfalls ist wirkliche Präsenz, wie der Phänomenologe sie aufzuspüren versucht, dem Menschen nicht auf demselben Weg sprachlicher Artikulation und Bestimmung zugänglich, auf dem er gelernt hat, die gegenständliche Welt seinen eigenen Zwecken gemäß zu gebrauchen.

Spätestens an dieser Stelle ergibt sich auch bezüglich der Sprache die Notwendigkeit zur Einführung einer kritischen Differenz, die zugleich eine absolute Differenz sein muß. Soll der Schritt zur Sprache legitim sein, so verlangt er wesentliche Differenzierungen innerhalb der Sprache und ihrer Modalitäten, wie die Theoretiker des Dialogischen (vor allem Martin Buber) und des Anderen (an erster Stelle Levinas) sie ins Auge gefaßt und kategorial unterschieden haben. Sprache ist nicht lediglich Sprache im Sinne der Bestimmbarkeit ihres frame of reference und einer damit verbundenen Funktion.

Noch einmal muß deshalb vor dem Hintergrund der zweigespaltenen Sprachproblematik die Frage gestellt werden: Trägt die behauptete Analogie von Phänomenologie und Hermeneutik, so daß man berechtigt ist, den *linguistic turn* generell mit zu vollziehen und von der phänomenologischen Bewußtseinsgegebenheit ohne weiteres zur Universalisierung der Sprache überzugehen? Für den Hermeneutiker wird die Phänomenologie in der Tat zur Sprachphänomenologie und die sprachliche Beschreibung zum Medium der Sach- und Bewußtseinsforschung gemacht.³⁶ Wer hermeneutisch denkt, betrachtet die Sprache als unhintergebar und unverzichtbar. Und doch bleibt die Gleichsetzung jeglicher Gegebenheit mit einer Sprachgegebenheit höchst problematisch, wenn man bedenkt, daß nicht nur die Welt der Gegenstände, sondern auch und vor allem die Sprachwelt dazu angetan ist, das Bewußtsein in sich einbinden, zu blenden und zu verdunkeln. Wer in der Sprache befangen ist und nichts anderes kennt als das, was sie ihm zuführt, bleibt in der Unwissenheit und fällt über kurz oder lang der Sprachverwirrung anheim.

³⁶ Vgl. dazu O. F. Bollnow „Versuch über das Beschreiben“; in: *Hommage à Richard Thieberger*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice N° 37 - 1ère série. Études allemandes et autrichiennes, Les Belles Lettres Paris 1989, p.57-75 und seine „Bemerkungen über das evozierende Sprechen in der Logik von Georg Misch“; in: Josef Derbolav, Clemens Menze, Friedhelm Nicolin (Hrsg.), *Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen Theodor Litts*, Bonn 1980, S. 61-77.

Alles hängt also davon ab, wie man das sprachliche Vermögen selbst versteht. So ist die einseitige Betonung des Semantischen (der identifizierenden und identifizierbaren Bedeutungen) in der Gefahr, an die Stelle von Gegenständen einfach deren Bezeichnungen zu setzen und mit bedeutungstragenden Zeichen so zu verfahren, als seien es die Gegenstände selber.³⁷ Auf diese Weise läßt sich die Freiheit von vorgegebenen Bindungen an welthafte und soziale Kontexte nicht gewinnen, die doch das erklärte Ziel phänomenologischen Fragens und nach Misch auch aller rechtverstandenen philosophischen Besinnung und hermeneutischen Bemühung ist. Solange man sprachlich gefaßte Bedeutungseinheiten wie vorgegebene Gegenstände behandelt und lediglich zur Identifikation eines Selben benutzt, kann es nicht zu dem in der Epoché angestrebten Durchbruch kommen, der dem Bewußtsein allererst einen von der Bindung an die Alltagswelt freien Raum eröffnet. Aber auch der strukturelle Sprachaspekt ist dazu angehtan, in ein bestimmtes Weltbild einzubinden, solange nicht durch den Vergleich strukturell unterschiedlicher Sprachen eine Lockerung dieser Eingebundenheit erreicht wird.

Das Motiv der Differenzbildung wird also auch hier dasjenige Motiv sein, unter dem sich Phänomenologie und Hermeneutik treffen können und am ehesten vergleichen lassen. Beide können sich bezüglich der Reichweite des Gedankens der Differenz aber auch mißverstehen und sich über sich selber täuschen. Jedenfalls ist deutlich geworden: Phänomenologisches Fragen und hermeneutisches Antworten beweist sich in der Einführung von Differenzen, die als solche nicht in die Augen fallen und weder durch rationale Begriffe andemonstriert noch durch den Gebrauch metaphorischer Wendungen aufgehellt werden können. Verlangt ist vielmehr ein neues Sehen und der auf ein Unsichtbares gerichtete Blick.

Von daher gesehen, führt die Phänomenologie nicht nur über die gegenständliche Welt, sondern auch über die Sprachwelt noch hinaus. Die Frage ist, ob die Hermeneutik den phänomenologisch geltend gemachten Überstieg zum Unausgesprochenen und Nicht-Aussagbaren als Gegenstand einer reinen Erfahrung in sich aufnehmen kann, oder ob sie diese Differenz zugunsten der „Sprachlichkeit“ (Gadamer) allen Seins systematisch verschleiern muß. Folgt man dem in offene Weite führenden Zug der Phänomenologie, so weist sie auch das Verstehen noch über sich selber hinaus und führt es in einen Raum des Nichtverstehens hinein, in dem man sich aber gleichwohl existentiell bewegen kann.³⁸ Die Frage ist, ob die Hermeneutik ihre in der Art und Weise des Sprechens geltend gemachte Differenz auch so verstehen kann, daß sie das Nicht-Sprachliche in den Raum der Sprache aufnimmt, ohne sogleich ein Vorsprachliches daraus zu machen, oder ob sie der Tendenz erliegt, ein solches Außerhalb der Sprache in ihr selber zu verorten und systematisch zu überspielen. Wie immer diese Frage beantwortet wird: Jedenfalls ist die menschliche Sprache, wie schon die Alten wußten, ein höchst zwiespältiges Gut; sie kann wahr sagen, aber auch – schon durch ihre Struktur und

³⁷ Auf diese Verwechslung von Wort und Sache hat sich S. I. Hayakawa konzentriert und in seiner „Semantik“ Kautelen dagegen entwickelt. Mit der Forderung, die Landkarte nicht mit dem Gelände zu verwechseln, bezieht er sich auf Alfred Korzybskis „Allgemeine Semantik“, „dessen grundlegende Postulate besagen, daß (1) Worte nicht mit den Sachen verwechselt werden dürfen, (2) Worte niemals alles sagen können, (3) Worte über Worte über Worte usw. ohne Ende gesagt werden können.“ S. I. Hayakawa, *Semantik. Sprache im Denken und Handeln* (amerik. 1939), 2. Aufl. Verlag Darmstädter Blätter Darmstadt o. J. Das Zitat steht im Vorspann des von Günther Schwarz ins Deutsche übersetzten Werks.

³⁸ Was es heißt, eine existentielle Bewegung zu machen – im Unterschied zu einer äußeren Bewegung, bei der sich in Wirklichkeit nichts bewegt –, kann bei Kierkegaard nachgelesen werden.

nicht erst durch ihre Inhalte – der Lüge und Täuschung dienen. Hermes, der Gott der Hermeneutik, ist auch ein Gott der Diebe und voller List.

Im Sinne dieser Ambivalenz muß von Seiten der Phänomenologie an ihre Nachfolgerin: die Hermeneutik, eine kritische Anfrage gerichtet werden. Das Bewußtseinsfeld des Phänomenologen ist als solches kein Sprachfeld, und was er in ihm antrifft, „sagt ihm nichts“. Die phänomenologische Fragerichtung weist in eine andere Dimension und verlangt einen anderen Zugang zu den Dingen. Was der Phänomenologe antrifft und thematisiert, sind nicht bereits sprachlich vorgeformte und mit Bedeutungen versehene Sachverhalte. Wenn Phänomenologen und Hermeneutiker sich treffen können, dann nicht vermöge der Sprache und durch sie, sondern vermöge ihres darüber hinaus reichenden logischen und phänomenologischen Bewußtseinspotentials, das einen anderen Raum eröffnet. Der Zugang zu diesem wird möglich mittels der Wahrung einer Differenz, die über alle Welten des Menschen (die gegenständlichen wie die sprachlichen) hinausführt. Wenn keine Aussage den Gehalt des phänomenologisch Gegebenen erschöpft, bleibt die „Sache“ des Phänomenologen und der „Text“ des Hermeneutikers letztlich inkommensurabel.

Dies gibt auch dem Verstehen eine andere Wendung und Ausrichtung. Während die Hermeneutik ganz unbedenklich vom Prinzip des Alles-Verstehen-Könnens ausgeht und ihren Anspruch auf Universalität an die „Sprachlichkeit“ (Gadamer) des Seins selber knüpft, kann die phänomenologische Analyse dazu dienen, das Feld und die Reichweite des Verstehens genauer auszuleuchten und insbesondere auch seine Grenzen näher zu bestimmen. Vor allem stellt sich hier die Frage, wie die Geschichtlichkeit des Verstehens: seine historische Bedingtheit und Endlichkeit, sich zur Aufgabe grenzüberschreitender Verständigung verhält und in welchem Sinne der Universalitätsanspruch der Hermeneutik bezüglich der Vielfalt der Kulturen und ihrer gegenseitigen Beziehungen konkret eingelöst werden kann. Der Rekurs auf das je eigene Vorverständnis (das aufgrund der eigenen Sozialisation und Enkulturation „vorweg schon Verstandene“) und die bloße Bereitschaft zur uneingeschränkten Kommunikation über alle Grenzen und kulturellen Schranken hinweg reicht hierzu nicht aus. Verlangt ist bei alledem auch ein Verstehen, das gar nicht an die geschichtliche Herkunft gebunden ist und insofern auch nicht der eigenen Kultur und Sprache verpflichtet bleibt.

Ein solches, von vornherein nicht an ein Vorverständnis gebundenes Verstehen nenne ich ein *Verstehen in und aus der Aktualität*. Doch woraus kann ein Verstehen schöpfen in der Konfrontation mit einem Anderen, der bzw. das sich grundsätzlich nicht – auch nicht über ein umarmendes ‘ich verstehe dich ...’ – vereinnahmen läßt? In der globalen Weltsituation wächst der Hermeneutik eine Aufgabe zu, für die sie noch nicht hinreichend ausgerüstet ist. Wenn sie an der Phänomenologie den in die Ebene des Ideellen erhobenen platonischen Einheitsgedanken kritisiert, darf sie auch das in die Geschichte eingelagerte Vorverständnis nicht verabsolutieren und muß für die wahrhafte Universalität des Verstehens allererst Raum schaffen. Wahrhaft universelles Verstehen kann nur ein Verstehen im Raum der Aktualität sein, der durch keinerlei geschichtliche, ethnische und kulturelle Schranken definiert und eingeschränkt ist.

An dieser Stelle meldet sich das „beschädigte Leben“ (Adorno³⁹), das nie die Chance erhielt, Gehör zu finden und sich in einer ‘offiziellen’ Sprache zum Ausdruck zu bringen. Die ‘offizielle’ Sprache ist ja gerade umgekehrt dazu erfunden worden, die Stimmen des „beschädigten Lebens“ zu überhören und vergessen zu machen. Noch deutlicher gesagt, geht um ein Verstehen dessen, was aus dem Sprachkreis des Vor-verstandenen bislang ausgeschlossen und tabuiert worden ist. Was nicht oder nur am Rande indirekt zu verstehen gegeben wird, steht unter dem Verbot direkter Äußerung. Es bildet gleichzeitig aber auch den eigentlichen Gegenstand des Verstehens und eines darauf bezogenen Denkens. Auch die Hermeneutik muß sich somit der Frage nach einem Jenseits der Sprache in ihr selber stellen, um nicht im Vorverstandenen und bereits sprachlich Artikulierbaren hängen zu bleiben. Eine Metaphysik der Sprache allein leistet nicht den hier verlangten Übergang.

In diesem Sinne könnte die Phänomenologie eine heilsame Medizin für die Sprachbefangenheit des Hermeneutikers sein, der ‘vor lauter Bäumen den Wald’ und das heißt ‘vor lauter Worten das was ist’ nicht mehr sieht. Der Hauptpunkt ist, ob die Sprache in der Tat sehend macht oder ob sie nicht nur – wie die Welt der Bilder und Gegenstände – eine andere Brille aufsetzt, mit der man aber auch nicht besser sieht. Wer das Vorurteil der gegenständlichen Einstellung kritisiert, muß folglich auch das sprachliche Vorverständnis hinterfragen. Es geht nicht darum, das, was der Fall ist oder zu sein scheint, noch einmal zu sortieren. Verlangt ist vielmehr die Öffnung für den Raum einer Präsenz, die nicht bereits durch Repräsentationen besetzt und vorweg schon ausgelegt worden ist.

Die so verstandene, wirkliche Präsenz ist weder gegenständlich bestimmt noch sprachlich ausgelegt. Sie ist kein mit Bedeutungen ausgestattetes Datum, sondern ein sich selbst Gebendes, das zunächst einmal „nackt“ und d. h. mit keinerlei Bedeutung versehen worden ist. Aber eben weil es als reine Präsenz „nackt“ ist, bedarf es der Schonung, Respektierung und Würdigung. Das so Gegebene ist dem Zugriff entzogen und zudem in einer ständigen Abwandlung begriffen, die keine Erwartbarkeit und Gleichschaltung aufkommen läßt. Damit ist dem an vorgefaßte Vorstellungen (Repräsentationen) gebundenen Bewußtsein der Boden entzogen. Nichts läßt sich im Raum reiner Präsenz und damit verbundener Erfahrung auf vorgebildete Schemata abbilden und über Erwartungsvorgriffe manipulieren. So verstanden, schließt die aktuelle, nicht mehr durch Repräsentationen besetzte Präsenz jeden theoretischen und praktischen Zugriff bzw. Vorgriff aus. In ihr liegt keine Handlungsaufforderung und auch nicht eo ipso die Aufforderung zur sprachlichen Kommunikation, schon gar nicht zur theoretischen Erklärung. Präsenz meint Wirklichkeit noch diesseits des „Tuns“ und seines „Sinns“.

Die differenzbildende Funktion phänomenologischen Fragens und hermeneutischer Bemühung erfüllt sich in der existentiellen Wahrnehmung einer Präsenz, der nichts Nebulöses anhaftet. Im Raum der Aktualität können existentielle Bewegungen sich treffen, ohne daß über die Natur des Gegenstandes, die Funktion der Sprache und den Ort des Seins bereits eine Vorentscheidung getroffen sein müßte. Was aber heißt Präsenz dann für den, der spricht? Doch dieses, daß er bei sich ist, in sich hineinhört und das Nichtgesagte, Unausgesprochene für wichtiger hält als das Gesagte. Er sucht nach Worten, in denen er sich äußern kann, wohl wissend, daß er diese oft nicht findet und lieber schweigen sollte als reden. Ein so verstande-

³⁹ Vgl. Adornos Buch *Minima moralia*.

nes, sich aus der Aktualität speisendes Reden und Schweigen weiß sich nicht, und doch hat es in seiner Wirkung teil am impliziten Netz der Dinge.

Die so verstandene Präsenz verlangt die Wahrung einer absoluten Differenz, die durch nichts zugeschmiert werden kann und auch nicht übertönt werden darf. Präsenz kann sich nur vermöge einer absoluten Differenz bekunden, ohne die sie nicht „da“ wäre. „Präsenz im Entzug“ ist Präsenz überhaupt und nicht verweigerte Präsenz. In die Präsenz hinein oder aus ihr heraus zu reden verlangt eine Epoché vom „falschen Ton“ und vom „falschen Fluß“ des sich so Dahinsagenden, in dem ein Wort das andere gibt und die Sprache sich endlos vom einen zum anderen treiben läßt. Der so geartete „Bewußtseinsstrom“ ist ein „Geplapper“, dessen nicht endendes Lärmen dazu angetan ist, wirkliche Präsenz zu verstellen. Die Sprache kann so zwar ein für Präsenz geöffneter Raum sein, wenn sie hörend ist; sie kann diese Hör-Präsenz durch ihren eigenen Lärm aber auch unmöglich machen.

Das Da-sein einer Präsenz ist noch nicht einmal an Bewußtsein gebunden, und schon gar nicht an Selbstreflexivität. Ein Stein ist da, aber er ist nicht lediglich für ein Bewußtsein da, das sich intentional auf ihn bezieht und ihn sich vergegenwärtigt. Er ist „da“ ob man will oder nicht, und diesseits allen Vermeinens. Die so verstandene Präsenz ist eine Kategorie der Wirklichkeit und nicht eine solche des Denkens und Redens über sie. Dasselbe gilt für die Wirklichkeit des Bewußtseins. Bewußtsein ist dann am meisten „da“ wenn es nicht „bei sich“ ist. In diesem Sinne ist auch das Unbewußte eine höchst wache Form des Bewußtseins, gerade weil es nicht zentriert, auf einen engen Blickpunkt fokussiert und vielmehr wie selbstvergessen „da“ ist. Schläft der Traum, nur weil man ihn im Schläfe träumt? Ist das Unbewußte unbewußt, nur weil ich es nicht überblicke und die eigene Rationalität in ihm nicht wiederfinde? Analoges ließe sich von der Sprache sagen, die ich spreche und die über mein Bewußtsein hinaus sich spricht – sich spricht in etwas hinein, das ich nicht kenne und das mir doch nahe ist.