

Dialogische Existenz

Über die Möglichkeiten philosophischer Verständigung heute

Von Helmut KUHN (München)

1. *Der Dialog als Zwiesprache*

Dialog ist die natürliche Form sprachlicher Verständigung. Er ist Rede und Widerrede. Er spielt zwischen Zweien, einem Redenden und einem Hörenden in freiem Austausch der beiden Rollen. Aber diese Zweiheit ist nicht privat. Vielmehr nimmt sie Teil an der Öffentlichkeit, die der Sprache eingeboren ist. Nicht nur kann sie vor Zeugen stattfinden. Die Zwiesprache kann aus sich selbst eine Dreisprache und Vielsprache werden, ein geselliges und sogar ein öffentliches Gespräch. In dieser öffentlichen Flüssigkeit bleibt die Rede dialogisch. Um sich lebendig zu erhalten muß sie sich jederzeit zu neuer Zwiesprache kristallisieren können – zum Dialog. So ist die Zweiheit in Zwillingsgestalt die Monade der gesamten Sprachwelt und die Basis aller Verständigung. Von ihr losgelöst droht das Gespräch seine ursprüngliche Ernsthaftigkeit zu verlieren und zu freischwebenden Zeichen zu werden. Das bedeutet bestenfalls, daß der Logos, integriert in das Leben einer Gemeinschaft, zum Mythos wird; meist aber, daß er das billige Modekleid der Gesellschaft anlegt. Er wird zum leeren Gerede: die Rede geht, daß . . ., man sagt, on dit.

Die mit Wort und Begriff des Dialogs gesetzte Zweiheit hat eine über ihren sozialen Sinn hinausgehende Bedeutung. Nicht nur Beteiligung oder Nichtbeteiligung steht in Rede, sondern ein bestimmtes Verhältnis der Polarität. Der Vorgang der Verständigung beginnt mit einer Anrede, und dem Anredenden entspricht polar ein Angeredeter, der zuhört, bemüht zu verstehen und bereit zur Widerrede. Nun kann der dialogisch Anredende nicht nur irgendeinen angemessenen Partner, sondern auch das eigene Selbst anreden. Mehr noch: die dialogische Zuwendung zum Anderen enthält keimhaft die korrespondierende Zuwendung auf sich selbst. Im Prozeß der dialogischen Verständigung wird die Selbstverständigung als ermöglichendes Moment mitgedacht. Was wir als Ernsthaftigkeit des Dialogs bezeichnen, das beruht auf eben dieser seiner Rückbezüglichkeit. Wir sehen in Sokrates den Entdecker des Dialogs in seiner philosophischen Bedeutung und begreifen nun, daß diese Entdeckung aufs genaueste der sokratischen Mahnung entspricht: *Erkenne dich selbst!* Die dialogische Verständigung gründet in Selbstverständigung – ein Bedingungsverhältnis, das sich unter keinen Umständen umkehren läßt. Sokrates muß sich aus tiefer Selbstversunkenheit losreißen, um am Symposion teilnehmen zu können. Die Kunst des Verstehens, Hermeneutik genannt und als „Geistesgeschichte“ praktiziert, will mit dem Denken aller Zeiten ins Gespräch kommen. Doch wenn sie über diesem Bestreben den Primat des



sokratischen Selbstverständnisses vergiftet oder vernachlässigt, wird sie unweigerlich zum Spielball der universalen Geschichte, die sie verstehen möchte.

Die mit dem Gedanken der Verständigung gesetzte Bipolarität ist eine differenzierte Zweiheit. Vorrangig gegenüber dem Partner ist das Ich-selbst und mit der Anerkennung dieses Primats berufen wir uns auf das sokratische γνῶθι σεαυτόν. Nun will Erkenntnis, vor und über aller Verständigung, Welterkenntnis sein. Was folgt nun für den Begriff universalen Erkenntnis aus der Priorität des Selbsterkennens im Dialog? Auf diese Frage lassen sich zwei von Grund aus verschiedene Antworten geben – die eine charakteristisch antik, die andere in emphatischem Sinn modern.

Die erste Antwort stammt von dem ersten und größten aller Sokratiker – von Platon, die zweite von Descartes und den Cartesianern. Platon, und mit ihm die griechisch-römische und mittelalterliche, anders gesagt die vor-moderne Welt, verneint die Möglichkeit, besagten Vorrang, der dem Selbst und der Selbstverständigung im Verständigungsprozeß zukommt, auf die universal gedachte Erkenntnis zu übertragen. Wohl war es den vor-modernen Denkern klar, daß sich alles Erkennbare und jeglicher Wahrheitsanspruch immer nur als *von mir Gedachtes* (als mein νοητόν) aktualisieren läßt. Aber sie dachten nicht daran, diese schlichte Feststellung als grundlegende Einsicht anzuerkennen. Von der Problematik des Solipsismus dämmerte bei diesen Älteren nicht die entfernteste Ahnung auf.

Im Gegensatz dazu bejaht die moderne Philosophie den fundamentalen und allumfassenden Primat des Ich im totalen Bereich des Wissens. So gilt bei Descartes und den Cartesianern das „Ich denke“ als Ursprung und Angelpunkt aller Erkenntnis. Ein auf un-griechische Weise radikalisierte Sokratismus beherrscht das Denken, um schließlich in der Transzendentalphilosophie seinen reifen und vielleicht abschließenden Ausdruck zu finden. So verwandelt sich die Seinsphilosophie griechischen Ursprungs in Bewußtseinsphilosophie. Durchweg stützt sie sich nun auf „den ontologisch total unausgewiesenen Begriff des Bewußtseins“ (H.-G. Gadamer, Heidegger und die Geschichte der Philosophie, in: *The Monist* 64,4, 425).

Im Rahmen des polar gegliederten Horizonts, in dem wir uns im Augenblick noch bewegen, läßt sich eine Entscheidung zwischen den gegensätzlichen Antworten – zwischen Ontologie und Egologie, Welt-philosophie und Bewußtseinsphilosophie – nicht mit gutem Gewissen treffen. In Vorbereitung einer schlüssigen Antwort lassen wir für eine Weile die Frage offen und halten uns an das dialogische In- und Miteinander von Zuwendung zum Anderen, der uns anspricht, und der besinnlichen Rückbeziehung auf das eigene Selbst. Dann zeigt sich bei philosophischer Verständigung ein Mittelweg zwischen zwei Extremen. Da ist auf der einen Seite die Vertiefung des Denkenden in sich selbst, die ihm den Zugang zu einem in sich kreisenden Innenleben öffnet. Doch selbst in der Verslossenheit egozentrischen Binnenlebens erhält sich die Spur dialogischer Bewegung. Mit ihr wird Philosophie, nach Platons Aussage, „ein Gespräch der Seele mit sich selbst“, oder, mit Augustin zu reden, zum Soliloquium. Demgegenüber lebt, auf der anderen Seite, der Zuhörende und Lernende in Selbstvergessenheit in dem ihm zugesprochenen Gedanken: er gibt sich preis, indem er sich hinreißen oder auch herausfor-

dern läßt. So wirken Selbstwerdung und Entselbstung in einem empfindlichen Gleichgewicht zusammen. Im Gewinn und in der Erhaltung dieses Gleichgewichts birgt sich das Geheimnis der Kommunikation. Sie gleicht einer gefährlichen Gratwanderung. Auf der einen Seite droht das Verstummen: das Wort wird zum Ruf, der den Angeredeten nicht oder kaum noch erreicht. Auf der anderen Seite verwandelt sich die Anrede in Überredung. Die beiden Extreme, die die Möglichkeiten des Dialogs begrenzen, haben je ihre eigene Würde und ihren eigenen Dienst im Prozeß der Verständigung. Der Dichter vermag das kaum noch zu Sagende der Verschwiegenheit zu entreißen und der Sprache anzuvertrauen. Die Überredung, auf der anderen Seite, kann zur Kunst werden und die Tradition der Rhetorik begründen. In den Augen der Griechen war Peitho, die Überredung, eine Gottheit. Athene redet die Erinnyen an: „Laßt euch überreden!“ Und die Richter beugen sich ihrer göttlichen Weisheit.

In der Erbitterung gegensätzlicher Meinungen und Personen bricht die aus der Verständigung lebende Gemeinschaft zusammen. Die Entscheidung muß auf untermenschlichem Niveau herbeigeführt werden: durch Gewalt. Für die Gemeinschaft bedeutet das Zusammenbruch, Zwist, Krieg. Auf übermenschlichem Niveau aber gilt: „Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder“ – der Losungsspruch Hölderlins und seiner Freunde im Tübinger Stift. Die inspirierte Weisheit des Dichters und die richterliche Weisheit des begnadeten Herrschers haben das Wort in einer kaum noch menschlichen Gemeinde. Dazwischen aber, im Bereich des immer bedrohten Friedens, findet der Dialog die ihm angemessene Stätte.

2. Der dreifaltige Dialog

Der Dialog ist kein Vorfall, sondern ein Vorgang. Er geschieht zwischen Mensch und Mensch und verfolgt ein bestimmtes Ziel. Er beginnt mit dem Bewußtsein eines Mangels und vollendet sich mit dessen schrittweiser Überwindung im Einverständnis. Am Anfang steht die Distanz, am Ende die Gemeinschaft – eine der vielfältigen Formen der Gemeinschaft, die locker sein kann oder innig. Aber die sprachliche Herstellung oder Wiedergewinnung der Solidarität kann nicht ihr eigener Maßstab sein. Das widerspräche der Natur der Sprache, die nicht nur Mittel sondern Medium des Vorgangs ist. Sprache (in der Rhetorik des Aristoteles finden wir das in aller Klarheit dargelegt) – Sprache ist nicht bloß polar zu denken, nicht bloß als Widerspiel von Aussage und Ansprache, nicht zweidimensional, sondern triangulär: sie spricht über etwas. Sie hat – unweigerlich und ausnahmslos – einen Gegenstand. Und das trifft auch und in besonderem Maße auf die sprachliche Verständigung – auf den Dialog – zu. Wohl ist er Annäherung. Aber Sinn und Gestalt dieses Vorgangs ist nur zu verstehen im Blick auf das *Worüber* der Verständigung, auf ihren Gegenstand. Im Dialog findet eine Begegnung statt. Aber der Ort der Begegnung ist ein wie immer beschaffener und bestimmbarer Gegenstand.

In den zwanziger Jahren wurde es den Nachdenklichen unter uns deutlich, daß die Begriffe von Gegenstand und Gegenständlichkeit sich in der öffentlichen

Sprache dem Untersuchungsgegenstand der Naturwissenschaft und vor allem der Physik angeglichen hatten. Für die dialogische Verständigung unter Menschen aber bedeutet das eine Entfremdung. Der experimentierende Physiker macht mit dem Naturgegenstand was ihm beliebt, d. h. was ihm zu besserem Wissen von dem Gegenstand dient. Er macht sich die Verfügbarkeit der Dinge zunutze. So empfahl sich ein experimentelles Verhalten gegenüber der Wirklichkeit als wissenschaftlich. Dagegen nun erhebt sich ein berechtigter Widerspruch – auch und mit besonderer Lebhaftigkeit im Namen des Dialogs. Die Zuversicht der Verfügung über die Wirklichkeit sollte durch die Begegnung mit ihr beschämt werden.

Der Protest war berechtigt, und wir dürfen ihn uns erneut zu eigen machen. Aber der damals empfohlene Ausweg hat sich längst als ein Irrweg erwiesen. Um dem szientifistisch denaturierten Gegenstandsbegriff zu entgehen, proklamierte man die Absurdität eines „ungegenständlichen Denkens“. Und man verhüllte die Armut dieses negativen Titels, indem man das nicht-mehr-gegenständliche Wissen als „existenziell“ auszeichnete. Zwar gedenken wir gern und mit Gewinn des guten Kampfes, durch den ein Martin Buber der Gleichmacherei einer mechanischen Denkgewohnheit den lebendigen Begriff des „Du“ als den Ausdruck einer echten Begegnung zu entreißen sich bemühte. Zwar lächelten wir in dem gleichen Geist der Zustimmung über das ernste Scherzwort des später von den Nationalsozialisten ermordeten Dietrich Bonhoeffer: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.“ Denn das Reden von Gott im Stil des nivellierenden „es gibt“ war in der Tat zu einem theologischen Ausdruck der Gottlosigkeit geworden. Und dennoch widersprechen wir. Dennoch erklären wir den hier eingeschlagenen existenzialistischen Weg für einen Abweg oder bestenfalls für einen Umweg. Denn es kann nicht darum gehen, den ausgelaugten Gegenstandsbegriff dem Appetit der Wissenschaftsgläubigen und Positivisten zu überlassen oder ihn als Produkt des technokratischen Zeitalters historisch zu legitimieren. Vielmehr ist uns aufgegeben, den Begriff des Gegenstandes zu seiner allumfassenden und ursprünglichen Bedeutung wiederherzustellen – eine Bedeutung, die er mit dem lateinischen *objectum* und dessen modernen Derivaten teilt. Diese Wiederherstellung bedeutet, daß wir den Begriff aus dem künstlichen Gefängnis der Verfügbarkeit befreien. Er darf wieder, unter den besonderen Bedingungen, die er jeweils stellt, alles bedeuten: Gott, die Welt, den Mitmenschen, die Lebewesen, ein Staubkorn. Ohne Einschränkung deckt er sich mit dem Sein, besser noch mit Dasein.

Gegenüber diesen gewissermaßen triumphalen Ansprüchen läßt sich einwenden, daß der Reichtum mit äußerlicher Leere und Formalität erkaufte ist. Gewiß, dem Denken, Vorstellen, Wissen wird alles Gedachte, Vorgestellte, Gewußte gegenständlich; aber vielleicht doch so (um ein berühmtes, von Hegel benutztes Gleichnis zu verwenden), wie in der Nacht alle Kühe schwarz sind. Nun – von diesem Gleichnis, meine ich, sollten wir uns nicht einschüchtern lassen. Kühnlich werden wir behaupten, daß die vorgeschlagene Restitution genau das Gegenteil von Verarmung bedeutet. Sie eröffnet uns vielmehr eine unerschöpfliche Fülle potentieller Differenzierung, und erst auf Grund der wiederhergestellten Gleichheit läßt sich diese noch anstehende Differenzierung mit Unparteilichkeit durchführen. Denn sie erst, undifferenziert wie sie zunächst scheinen mag, öffnet das

Feld einer phänomenologischen Überschau – einer immer neu anzustellenden Entdeckung. Die erste Entdeckung aber, die nicht nur allen anderen Funden vorangeht, sondern die unsere Methode der Forschung und Findung von Grund aus bestimmt, betrifft das Wesen des Bewußtseins. Sie hebt den medialen Charakter des Bewußtseins ins Licht.

Das Bewußtsein ist Medium – die einzige uns, den Menschen, zugängliche Vermittlung des Seins. Das sich selbst medial verstehende Bewußtsein ist immer Bewußtheit von . . . Das ist die Wahrheit, die Edmund Husserl in seiner Lehre von der Intentionalität des Bewußtseinslebens aussprach. Nur fragen wir, ob er nicht schon mit seiner Empfehlung der *epoché*, der Einklammerung der Realitätssetzung, dieser seiner Wahrheit untreu geworden ist; ob nicht etwa die Künstlichkeit des methodischen Zugangs einer tiefer liegenden Gewaltsamkeit, der Mundanisierung der Bewußtheit, entspringt. Und so kommen wir zu unserem abweichenden Vorschlag. An die Stelle des durch *epoché* entwirklichten Bewußtseins setzen wir das Bewußtsein, das wir wirklich sind und das zum echten Vorschein kommt allein in dem wirklich begangenen „Weg vom Bewußtsein zum Sein“. Um der Künstlichkeit zu entgehen müssen wir, so scheint es, einem Gebot gehorchen und ein Verbot beachten.

Das Bewußtsein lebt aus der es belebenden und zusammenhaltenden Ausrichtung auf seinen jeweiligen Gegenstand, in dem Wirklichkeit zum Vorschein kommt. Es ist Aufmerksamkeit auf das, was ihm vorkommt. Das aber bedeutet, daß unser Denken des Denkens, gleichgültig ob es in Selbstbesinnung oder im Dialog stattfindet, immer und unter allen Umständen als dreidimensional gedacht werden muß. Es verliert seinen Sinn, und damit sich selbst, wenn die Beziehung zu der dritten Instanz vergessen oder ausgeschaltet wird – zur Gegenständlichkeit, zum in sich ruhenden Wovon und Worüber. Der Prozeß der Verständigung betrifft niemals nur die Vermittlung zwischen Ich und Ich oder Ich und Du. Die Präsenz des Gegenstands, wie immer er bestimmt sein mag, ist und bleibt dominant. Wir verständigen uns nur, wenn wir uns über etwas verständigen. Das aber gilt in allen Phasen und Höhenlagen denkender Orientierung. Als etwas wie eine Gratwanderung erschien uns der Diskurs. Ständig ist er in Gefahr, die Mitte zu verfehlen zwischen Internalisierung in der mit sich selbst beschäftigten Innerlichkeit und dem ekstatischen Selbstverlust, bei dem von dem wirklichen Ich nichts übrigbleibt als eine sachgebundene Position. Nun – die rettende Weisung kann jeweils nur von dem strittigen Gegenstand empfangen werden. Denn Erkennen ist Hingabe, Selbstvergessenheit, Leben im Gegenstand.

Soviel über das Gebot der Gegenstandsbezogenheit. Sinnvoll aber ist diese Kardinalforderung nur, wenn ihr ein Verbot zur Seite steht. Sie darf nicht um ihre umfassende und einzigartige Macht dadurch betrogen werden, daß sie einer speziellen, der Welterfahrung entnommenen Relation angeglichen wird. Gerade diese verwirrende Angleichung wird uns aber von der Transzendentalphilosophie nahegelegt. So spricht sie vom Gegenstand der Erkenntnis als konstituiert oder als geformt oder als produziert. Das nun sind Begriffe, die auf je verschiedene Leistungen verweisen: das Konstituieren auf die Herstellung einer Rechtsgemeinschaft, das Formen auf die Kunst des Bildners, die Produktion auf die Zeugung von

Lebewesen oder die Herstellung von Gebrauchsgegenständen. In allen drei Fällen setzt die gewagte Analogisierung eine Antwort auf die Frage voraus, zu deren Beantwortung sie hinleiten möchte. Niemand macht diese Verlegenheit deutlicher als der Begründer der Transzendentalphilosophie, Kant, selbst. Seine Erkenntnislehre, die den Kategorien und den reinen Formen der Anschauung konstituierende Erkenntnismacht verleiht, sieht sich genötigt, den Erfahrungsgegenstand zu entgegenständlichen: als das unsere Sinne Affizierende entzieht er sich jeder begrifflichen Fixierung. Man sieht, was hier geschehen ist: ein Grundbegriff weltlicher Polarität, die „die reine Aktualität“ der Rezeptivität entgegengesetzt, wird totalisiert und mit dem Verhältnis Erkennen und Erkanntem gleichgesetzt – eine unheilvolle Gleichung: dem Erkennenden, nicht dem Menschen, sondern dem Subjekt der reinen Vernunft, wird die Rolle des Weltschöpfers zugemutet.

Dennoch muß ein im Namen der Gegenständlichkeit vorgetragener Angriff gegen die Transzendentalphilosophie angesichts ihrer heute zeitgemäßen Gestalt paradox erscheinen. Man denke nur an das krönende und zugleich abschließende Werk des Transzendentalismus: Martin Heideggers „Sein und Zeit“. Es gehört zum Pathos dieses großen, aber sich selbst verneinenden Werkes, daß es ankämpft gegen die dem Zeitalter der Technik gemäße Vorherrschaft des „Vorhandenseins“, das doch, ins Licht philosophischer Kritik gerückt, nichts weiter ist als ein Relikt und Schatten der lebendigen Gegenständlichkeitserfahrung – des durch Sorge, unsere grundlegende Daseinsweise, uns auferlegten „Zuhause-seins“. Welche treffende Kritik des gedankenlos nivellierenden „es gibt . . .“, von dem wir im alltäglichen Umgang mit Menschen und Dingen Gebrauch machen! Aber sind wir denn besser daran, wenn wir *eine* Einseitigkeit des Umgangsmodus durch eine andere ersetzen – das gleichgültige Vorhandensein durch praktisch determiniertes Zuhandensein? Im übrigen ist der Verfasser von „Sein und Zeit“ nichts weniger als ein Pragmatist. Was sich wirklich hinter dem Vorhang von Sorge und Zuhandensein verbirgt, das ist nicht ein heiler Begriff der Gegebenheit oder der Gegenständlichkeit, sondern eine gnostische Vision: Der Mensch ist nicht (vom Weib, aber durch Gott) in die Welt gesetzt, noch ist er aus der Welt in die Welt geboren (die gewohnte Platonismus-Naturalismus-Debatte!) – nach gnostischer Verkündung ist er in das Weltgefängnis geworfen. Dort hat er Angst. Aber, nach seiner Vorbereitung durch die Geschichte, die einen einzigen Fortschritt, den der Seinsvergessenheit, bedeutet, dort begegnet ihm, in der hellen Nacht der Angst, das Sein, das sich als Nichts entpuppt. So erweist sich Heidegger als der echte Philosoph der europäischen Kulturrevolution. Destruktion wird Verheißung. Deswegen kann der Verkünder noch nach dem Zweiten Weltkrieg seine frühere Bewunderung für die nationalsozialistische Bewegung kundtun und zugleich der durch Marx vertretenen Geschichtsphilosophie das Siegel seiner konditionellen Billigung aufdrücken. So erkennen wir in Heideggers Verkündung unsere Zeit, in Gedanken erfaßt und als Verhängnis interpretiert. Wenn wir aber nun, entgegen dem ausdrücklichen Rat Heideggers, der das Ende der Philosophie proklamierte, mit einer Respektsbeziehung an diesem Ratgeber vorbei- und zur Philosophie fortschreiten, dann müssen wir weiter fragen, was eigentlich der Gegenstand ist, mit dem wir, begabt mit einem medialen Bewußtsein, immer schon befaßt sind.

3. Die dritte Dimension des Dialogs

„Der Dialog ist die sprachliche Form der Verständigung zwischen Mensch und Mensch“ – so unsere anfängliche Formel. Wir verbessern sie nun, indem wir hinzufügen: jeweils *über etwas* verständigen wir uns. Und so wenig ist das ein einzelntes Merkmal spezieller Verständigungsakte, so sehr leben wir als Einzelne und als Gemeinschaftswesen im Bewußtsein dieses universalen Worüber, daß wir von einer Dimension sprechen dürfen. Das sich als Dimension Erstreckende und sie Füllende nennen wir Wirklichkeit; das Offenbarwerden aber dieser Wirklichkeit durch die mediale Kraft des Bewußtseins soll Erfahrung heißen. Erfahrung jedoch bedeutet dann nicht eine spezielle Weise der Kenntnisnahme (etwa mittels der Sinne), sondern menschliche Erkenntnis schlechthin. Dieser generellen Erfahrung wären dann die speziellen Erkenntnisformen wie Sinneserfahrung, Wesenschau, Schlußfolgerung, Abstraktion, Analyse und Synthese ein- und unterzuordnen. Der Ort der Erfahrung schließlich wäre die Einzeichnung des Erkenntnisweges in den Lebensweg (der μέθοδος in die ὁδός), des einzelnen Lebensweges aber in die Menschheitsgeschichte – in den Weg der Völker in der Geschichte durch die Geschichtszeit.

Dialog, als Verständigungsmittel gedacht, läßt ihn als einen sozialen Vorgang erscheinen – als eine Befriedung. Die Zerstrittenen, so sagen wir hoffnungsvoll, sprechen wieder miteinander. Doch erst mit Beachtung der „dritten Dimension“ fügt sich die soziale Aktion „Dialog“ dem Leben des Menschen ein – dem Erkenntnisleben und zugleich dem Gesamtleben von Person und Gesellschaft. Als Geschehnis ist er relevant für den Psychologen ebenso wie für den Soziologen. Aber er läßt sich in keine dieser Wissenschaften einschließen – das ist die Lehre, die uns die Konfrontation mit dem großen Gegenüber erteilt. Und selbst der kühnste Versuch, den Dialog ganz ins Innere, in das bewußt gemachte Unbewußte hineinzuziehen und zu diesem Zweck die Methode des Strukturalismus und die Nichtigkeitserfahrung Heideggers in den Dienst des Freudianismus zu stellen – selbst einem J. Lacan (Schriften Bd. I, Frankfurt a. M. 1975) gelingt es nicht, den Dialog in seine Beziehung zur Wahrheit zurückzurufen. Woher nur diese Schwierigkeit? Es sieht so aus, als wolle niemand wahrhaben, was doch als die alltäglichste aller Erfahrungen uns anpackt und zur Anerkennung zwingt – die überwältigende Gegebenheit des Wirklichen in einem Erlebnis, in dem sich erlittene Invasion und kühn ausgreifende Konstruktion zu unauflöslicher Einheit verbinden. Und wahr bleibt auch – und damit kommt der soziologische Aspekt des Dialogs erneut zum Vorschein –, daß Menschen nur in Sammlung um gewußte oder geglaubte Wirklichkeit zueinander finden können.

Das sich unserem Blick öffnende Feld wirklicher Gegenständlichkeit (auch im Dialog mit im Blick stehend) läßt, so überwältigend es auch scheint, allgemeine Aussagen zu. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sprechen wir nicht von Kategorien, aber wir messen den Leitlinien eines ersten Überblicks kategoriale Würde bei. Zunächst denken wir dieses Ganze als ein Zusammensein von aufeinander wirkenden Bestandteilen, das sich, als dieses Ganze, von seinen Bestandteilen wesentlich unterscheidet – als Welt. Das Sein dieses Ganzen aber ist

ein Geschehen. Es ist zeitlich von Grund aus, und die Vielförmigkeit seiner Bestandteile entspricht einer Modifikation der Zeit. Darüber hinaus ist die Welt als der universale Ort für alles zeitlich Seiende zu denken – als das umfassende Worin, der Raum für das Wo-sein der Dinge und Wesen. Die Orientierung aber in der Welt gewinnen wir dank unserer eigenen Weltlichkeit. Wir gehören in das für uns erfahrbare Ganze, eingefügt in den universalen Wirkungszusammenhang, bestimmt durch unser Wann und Wo, geschehend mitten im allgemeinen Geschehen. Unser Standpunkt ist nicht außer oder über der Welt, sondern in ihr. Und daraus folgt die Wahrheit des Archimedes: Wir können die Welt nicht aus den Angeln heben. Vor allem aber folgt daraus die Bipolarität unserer Erfahrung.

Als Weltwesen um Welterkenntnis bemüht, müssen wir zwischen Ferne und Nähe der Gegenstände unterscheiden. Aus diesem Unterschied ergibt sich Chance ebenso wie Gefahr. Nichts ist uns näher als unser Wohnort, die Erde. Von ihr genährt, mit ihr kämpfend, sie bestellend und gestaltend gewinnen wir unseren Lebensunterhalt. So existieren wir dank unserer intimen Bekanntschaft mit ihr, also in erster Linie dank der Physik. Sie ist uns zur Wissenschaft schlechthin geworden. Denn sie hat die Grundlage bereitet für die Beherrschung und Nutzung der Naturkräfte im Dienst unseres, des menschlichen Gedeihens. Zugleich ergibt sich die verführerische Idee: die Methoden und Begriffe, die uns im nachbarlichen Wirkungskreis Wunder der Offenbarung geliefert haben, ließen sich mit ähnlichem Erfolg auf das Ganze der Welt anwenden. „Wissen ist Macht“ lautet die von Francis Bacon ausgegebene Parole. Utilitarismus und Pragmatismus versuchen dann, der Formel Substanz zu geben. Und unsere Gegenwart, von Heidegger als das „Zeitalter der Kybernetik“ gekennzeichnet, sollte nur allzu geneigt sein, in neuer Tonart zuzustimmen. Die letzte Berufungsinstanz im Dialog wäre dann der Erfolg. Im übrigen wirkt die gleiche Verführung auch in umgekehrter Richtung, von oben nach unten. So konnte beispielsweise ein aus der Metaphysik stammender und durch den Kausalitätsbegriff Isaac Newtons unterbauter Determinismus für die moderne Atomphysik zum Hindernis werden. Über die Menschenwelt kann die Welt, aber auch die Welt kann über die Menschenwelt in Vergessenheit geraten. Die Offenheit des Blicks für gegenständliche Erfahrung steht, so zeigt sich, unter dem strengen Gebot ausgewogener Ganzheit.

Unvermutet und ungewollt geraten wir mit dem Begriff dialogischer Verständigung aus der Theorie in die Praxis. In der Tat wird die Abgrenzung zwischen diesen zwei Arten menschlichen Tuns problematisch. Immer noch bleibt im Disput das Erfassen des Gegenstandes gemäß dem ihm eigenen Sein die entscheidende Instanz. Aber die Suche nach diesem Gegenstand ist bereits vorgezeichnet durch ein lebensgestaltendes System von Mitteln und Zwecken, und das Experiment ist der Kunstgriff, der Wissen in Können übersetzt. Auch die kühnste Planung muß sich als Einfügung in die Gegebenheiten der Natur ausweisen.

Hier meldet sich ein Einspruch. Indem wir den Anspruch des Gegenständlichen, des Worüber der Verständigung ins Licht rücken, scheint die Subjektivität, das große Prinzip des modernen Denkens, in den Schatten zu gleiten. Wo bleibt das Reich der Innerlichkeit? Steht uns nicht der kybernetische Roboter als warnendes Beispiel der Veräußerlichung vor Augen? Und doch beruhen Einspruch und

Warnung auf einem Mißverständnis. Die Wiederherstellung der Gegenständlichkeit bedeutet zugleich eine Wiederherstellung der ungekürzten Rechte der Subjektivität und keineswegs ihre Einschränkung oder Vernachlässigung.

Die Vielgliedrigkeit des Gegebenen schließt sich wie von selbst zur Einheit der Welt zusammen. Jede Kenntnisaufnahme eines mundan eingeordneten Gegenstandes entspringt dem theoretischen Leben, das die Person belebt, und sie konsolidiert sich in einer Haltung: So besteht ein bewegliches Verhältnis der Korrespondenz von gegenständlicher Beschaffenheit einerseits und andererseits einer subjektiven Haltung, die eine Wahrnehmung erst ermöglicht. Mit dem Worte „Haltung“ aber knüpfen wir an eine alte terminologische Tradition an – an das griechische Wort ἔξις, das lateinische *habitus*, das französische *état d'âme*. Wir erinnern uns an die Tatsache, daß wir nicht nur konfrontiert sind von einer gegenständlichen Welt, sondern daß wir selbst als Lebende und Erkennende weltlich determiniert sind; daß das erkennende Verhältnis zur Realität selbst eine Realität ist. Das Ich, das nach der Formel „ich denke, also ...“ Grundlage alles Wissens werden will, ist nicht das wirkliche Ich, genausowenig wie das transzendente Subjekt bei Kant und dann wieder bei Husserl. Es gilt also, nach einem von Lacan stammenden terminologischen Vorschlag, dem abstrakten „je“ seine Existenz zurückzugeben, und es als „moi“ anzuerkennen. Wir müssen, anders gesagt, die transzendente Egologie durch Existenzialanalyse ersetzen – das von Heidegger in Angriff genommene und dann wieder preisgegebene Unternehmen.

Verständigung, die erhoffte Frucht des Dialogs, kann nur dann zur Reife kommen, wenn die Partner des Dialogs wirklich dabei sind. Kein Erkenntnisfortschritt, keine Gemeinschaft des Denkens ohne Engagement. Nun ist aber Haltung ein zu statischer Begriff, um die Verwurzelung des Denkens in der personalen Existenz hinreichend zu bestimmen. Denken, Verständigung, Dialog – lauter Tätigkeitsworte, die nur in einem dynamischen Zusammenhang recht verstanden werden können. Die Dynamik der Seelentätigkeit zeigt sich als eine Bewegungstendenz, ein Fortgang von einem Zustand zu einem anderen, ihm polar entgegengesetzten Zustand im Sinne der Steigerung – also von Leere zu Erfüllung, von Mangel zu Abundanz. Im Blick auf diese Dynamik kann von einem Bewußtseinsstrom, besser noch einer Strömung gesprochen werden. Sie ist elementar und vielschichtig. Als Fundamentalströmung charakterisiert sie das Bewußtsein des Lebewesens überhaupt und begründet eine das Tierreich mitumfassende Lebensgemeinschaft. Diese Dynamik aber läuft nicht neben dem seinen eigenen Gesetzen folgenden theoretischen Leben einher. Vielmehr ist sie, die sich gern in Attitüden und Gewohnheiten verfestigt, die *Lebensquelle*, die der Leere des Nichtwissens die quälende Unruhe beimischt, und der wissenden Schau ihre Seligkeit. Das Kind schreit nach der Milch der Mutterbrust. Dabei geht es ihm, ob es das weiß oder nicht, um sein Leben. Und wie der Hirsch nach Wasser schreit, so kann auch die Seele (das altertümliche Wort für das „Moi“, unterschieden vom „Je“) nach Wissen schreien. Die dichterische Sprache des Psalters spielt hier nicht mit Symbolen, sondern beruht auf solidem Wissen. Was in der frühen Psychologie das Lustprinzip hieß oder der endämonistische Gedanke „alle Menschen streben nach Glück“ – das sind Hinweise auf die dynamisch-teleologische Bewußtseinsstruktur, die

wieder und wieder zur Zerstückelung einer fundamentalen Wahrheit verlocken kann. Zu widerlegen ist ihr Zeugnis nicht.

Im Dialog wird Klarheit über einen bestimmten Gegenstand erstrebt. Der fragliche Gegenstand mag eine in das Gewohnheitsgefüge unseres gemeinschaftlichen Lebens integrierte Sachlage betreffen. Die überlegene Sachkenntnis wird dann den Ausschlag geben und zur Beilegung des Streites führen. Er kann aber auch das von uns zu lebende Leben als Ganzes vergegenständlichen. Ist auch darüber noch Gespräch möglich und zulässig? Oder stoßen wir hier auf die Grenzen des Dialogs? Dieser Frage soll eine abschließende Überlegung gewidmet sein. Erst mit ihr gewinnt der Begriff der Gegenständlichkeit eine Gliederung, die den Gedanken einer „dialogischen Existenz“ ins Licht rückt.

4. Die vierte Dimension des Dialogs

Der Dialog bezweckt sprachliche Verständigung zwischen zwei oder mehreren Gesprächspartnern. Das Geschehen spielt zunächst in zwei Dimensionen. Die monologische Sphäre der Selbstbesinnung erweitert sich zum dialogischen Austausch in der Sphäre des Sozialen. Der Sinn aber dieser Zweiseitigkeit eröffnet sich erst in einer dritten Dimension – in der Beziehung auf den Gegenstand der Verständigung. Die Entwicklung dieses Gedankens ergab auf der einen Seite eine Mundanisierung des Gegenstands: er ist uns zur Welt geworden. Auf der anderen Seite sollte eine Humanisierung des zunächst abstrakt gefaßten Bewußtseinsfokus, des Ich, gewonnen werden. Aber haben wir dieses zweite Ziel wirklich erreicht? Haben wir uns nicht als Gefangene eines Dogmas erwiesen – einer ungeprüften Mundanisierung des Menschen?

Der Verdacht ist nicht grundlos. Die Depotenzierung des Gegenstandsbegriffes, gegen die wir uns im Namen dialogischer Verständigung wehren, hat einen tieferen, von uns noch kaum berührten Grund. Wir finden ihn in einem Ausufernden des Begriffes von Welt. Voreilig haben wir den „Gegenstand“, der koextensiv sein soll mit „Sein“, gleichgesetzt mit Welt oder Weltlichkeit. Wir wollten den Gegenstand aus dem Gefängnis der Verfügbarkeit befreien. Aber haben wir ihm nicht unversehens ein anderes Gefängnis, geräumiger, aber immer noch unangemessen, zubereitet – die Mundanität? Sind wir nicht achtlos an der Tatsache vorbeigegangen, daß der Gegenstandsbegriff den Weltbegriff überragt, daß es also nicht-weltliche Gegenstände gibt, ja daß die Wirklichkeit erst durch die Mitgegenwart überweltlichen Seins aussprechbar wird? – Denn so verhält es sich in der Tat. Unser Argument zugunsten der Gegenständlichkeit als einer unentbehrlichen „dritten Dimension“ aller Verständigung bleibt bestehen. Aber diese Dreierheit, so erinnern wir jetzt, besteht und wird denkbar nur kraft ihres Verwachsenseins mit einer „vierten Dimension“ – einem „noetischen“ Bereich. Die vielgeübte Leugnung aber dieser Sphäre, erst vom Positivismus gepflegt und dann vom ekstatischen Existentialismus bestätigt, verrät den tieferen Grund, der den Verfall des Gegenstandsbegriffes wie auch des in Mitleidenschaft gezogenen Begriffes der Vernunft erklärt. In Wahrheit werden Wirklichkeit und Welt vernehmbar für uns allein kraft

ihrer Partizipation am Nicht- oder Über-weltlichen. Nur als eingetaucht in die Sphäre des Noetischen kommt ihm SEIN zu.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir von einem Kraut oder einem Tier, einem Menschen oder einem Stern sagen: wir kennen das, wissen davon, sind damit bekannt? Keineswegs denken wir diese uns bekannten Dinge oder Wesen als „seiend“, noch meinen wir, ihr Wesen bestimmen zu können, wenn auch all das untergründig mitgemeint sein kann. Was aber wirklich gemeint wird, das gehört in den Zusammenhang der Umgänglichkeit und des Umgangswissens. Es empfängt seinen Sinn aus einer aktuellen Lebenssituation. Es drückt einen Grad der Vertrautheit mit dem genannten Gegenstand aus, der sich (um mit Heidegger zu reden) als Zuhandenes darstellt. Das Kraut ist Unkraut oder Heilkraut, das Tier ist Raub- oder Haustier, Wild oder Ungeziefer, und der Stern leuchtet mir auf meinem Weg durch den Wald. So verweist die Rede jeweils auf einen Gegenstand. Aber dieser Gegenstand ist nicht neutral da – er dient der gemeinsamen Orientierung. Er ist weltlich durch und durch. Doch mit diesen Feststellungen ist immer nur die Hälfte von dem gesagt, was mit unserer Rede eigentlich gemeint ist.

Wir sind unter Menschen, und als Menschen sind wir mit einer zweiten Sicht und mit einer untergründigen zweiten Meinung begabt. Und dieser zweiten Sicht entspringt die Seinsfrage. Aus dem gemeinten Gegenstand wird ein (angeblich oder wahrhaft) seiender Gegenstand. Doch keineswegs ergibt sich die zweite Sicht, die wir *theoria* oder Schau nennen, als Alternative zum Bescheid-wissen des sich orientierenden Denkens – es erwacht unwillkürlich aus dem Halbschlummer des praktischen Dahinlebens. Sie ist immer schon mit uns, so gedankenlos wir auch einherschlendern und daherreden. Hat sich doch die eilige Geschäftssprache wie in einem Repositorium kristallisiert im Vokabular unserer alltäglichen Sprache, die nicht umhin kann, von „ist,“ und „sein“ zu sprechen. Freilich – lichtvoll und hilfreich wird diese Sicht erst als *theoria*, das heißt: durch den Entschluß zur Besinnung, deren reifer Ausdruck „Wissenschaft“ oder „Philosophie“ heißt. Von diesem Entschluß aber gilt: „Wenn nicht jetzt – wann? Wenn nicht du – wer?“ Der Anfang oder der Wiederanfang nun der Besinnung tut sich kund in der Frage „was ist das?“ (τί ἐστίν;), die das sokratische Gespräch in Bewegung setzt, ohne selbst Bewegung zu sein. Vielmehr benennt die Seinsfrage ein Innehalten und eine Versenkung in den Gegenstand, dessen innere Form (εἶδος) festgehalten werden soll als *definiendum*, womöglich als Subjekt eines definitorischen Satzes. Der zeitliche Gegenstand verrät sein Wesen in einem Begriff, der überzeitlich ist, nicht seiner gedanklichen Faktizität oder seinem sprachlichen Ausdruck, wohl aber seinem Sinne nach. Der Weltgegenstand vergeht, während er doch, im Begriff aufgehoben, besteht als das, was er in Wahrheit ist, eingebürgert in eine eidetische Ontologie. Gedankenlos sprechen wir von einer Begriffsgeschichte, wohl wissend, daß sie in Wirklichkeit eine Begriffswortgeschichte ist. Sie wäre sinnlos, verriete sich nicht in der Sprache der historisch fixierten Äußerung etwas von der „Sprache der Dinge“.

Demgemäß ist der Dialog, der einer gemeinschaftlichen Forschung dient, ein in der Welt geschehendes Ringen um ein die Welt überragendes Sein. Der Preis, um den es geht, erklärt seine leidenschaftliche Erbitterung, während seine Hinfällig-

keit und die Zeitbedingtheit des sprachlichen Ausdrucks seine Humanität im geduldigen Zuhören begründen muß. Doch so entschieden wir auch auf dem transmundanen Charakter der eidetischen Seins- und Gegenstandssphäre beharren, so vergessen wir doch nicht ihre mundane Herkunft. Deswegen kann uns zwar Heideggers Begriff der Zuhandenheit behilflich sein. Aber wir ziehen aus ihm eine der Meinung des Erfinders entgegengesetzte Folgerung. Das Vorhandene, von dem sich das Zuhandene gegensätzlich abheben soll, ist nichts weiter als noch einmal das Zuhandene, aber im *modus deficiens*, als das Abgestellte und beiseite Geräumte, und die Tätigkeit, durch die wir seiner gewahr werden, ist bloßes „Begaffen“. Demgegenüber sprechen wir von Schau, und wir meinen damit einen über alle mundane Besorgung hinausreichenden Kontakt mit eidetischem Sein. Und diesen Kontakt betrachten wir als konstitutiv für das Mensch-sein des Menschen. Er ist immer schon wirksam, von uns bemerkt oder unbemerkt, und ohne ihn könnten wir weder zählen, noch Zeitliches oder Räumliches messen, noch könnten wir lautliche Zeichen als Sprache verstehen. Aber auf der anderen Seite bedeutet dieser Kontakt, durch das Bewußtsein aktualisiert, einen Einbruch des Ganz-anderen in die alltägliche Daseinsbesorgung – eine eidetische Erklärung des Hier-und-Jetzt in konkreter Erfahrung.

Wir fragen nach dem, was *ist*. Kein Zweifel – der Baum, den ich vor meinem Fenster erblicke, *ist*. Aber auch die Baumheit, die eidetische Gestalt, die diesen Baum zu dem macht, was er ist – auch sie ist. Aber während der Baum wächst und vergeht, bleibt die Baumgestalt, sein botanisches εἶδος, mit sich identisch. Die Welt erfahre ich als einen Fluß von Geschehnissen, die auch mich mitreißen. Aber Welt ist dieser Strom nur als eidetisch gegliedertes Ganzes, und diese Gliederung weist mit jedem ihrer konstitutiven Glieder über weltliches Sein hinaus; und nur als nicht-weltliches Wesen kann ich sinnvollerweise von Welt reden. Wenn ich mich dieser Schlußfolgerung entziehen und „gegeben“ gleichsetzen will mit „sinnlich gegeben“, muß ich mich zu einer absurden Vorstellung entschließen. Das in sinnlicher Erfahrung Gegebene ist zwar konkret, ein faßliches Dies-da – und doch soll ich annehmen, es sei niemals wirklich gegeben. Die Konkretheit wüchse dem Geschehenen, Gehörten, Gefühlten gewissermaßen nachträglich zu – dank den unergründlichen Operationen meines vor-bewußten Geistes, der alleinigen Quelle aller weltkonstituierender Akte, die kosmogene Macht schlechthin. Heidegger, von kühnerer Folgerichtigkeit als seine Vorgänger, aber tiefer noch als sie in mundan-subjektivistischen Vorurteilen verstrickt, hat die Unausweichlichkeit absurder Folgerungen gespürt. So hat er es gewagt, dem Subjectivum „Welt“ (welches sprachliche Subjekt ist weniger „subjektiv“ als dieses!) ein Verbum als Ursprungsbezeichnung zuzuordnen und von „welten“ zu reden.

Das Reden von „gewelteter“ Welt ist mehr als ein paradoxer Einfall. Wir müssen diese erschreckende Formel zusammendenken mit der schon erwähnten Unterscheidung von Zuhandenenem und Vorhandenenem in „Sein und Zeit“. Entscheidend ist der wegwerfende Ton, in dem Heidegger das Urteil der Zweitrangigkeit des Vorhandenen der Tradition ins Gesicht schleudert. Damit versinkt die herkömmliche Ontologie in Nichts. Auch läßt uns Heidegger nicht im Zweifel über den historischen Grund, auf dem er mit seinem Verdikt steht. Platon, so meint er, habe

die Wahrheit unter das Joch der Idee beugen wollen; und damit habe er die Geschichte der Philosophie als Geschichte der fortschreitenden Seinsvergessenheit eingeleitet. Die vollendete Emanzipation, das Werk der destruktiven Hermeneutik, verlangt eine Entplatonisierung der Philosophiegeschichte. Und wiederum finden wir uns genötigt, die Entschiedenheit dieser Auslegekunst zu bewundern: in ihrem Namen wird der Titel des Tuns, dessen wir uns als Lernende und Lehrende befleißigen, für veraltet erklärt. So folgt dem von Antitheologen verkündeten Tod Gottes das Ende der Philosophie, deren Epitaph in den Offenbarungsurkunden des Nichts zu finden ist.

Der Negation, die sich in dem Begriffe der Vorhandenheit ausdrückt und die uns unseren Gegenstand, das Sein, als das Spielzeug des sinnentleerten „es gibt . . .“ aus der Hand schlagen will, setzen wir eine „ontologische Affirmation“ entgegen. Das bedeutet nicht, daß wir aus den Trümmern eines zusammengebrochenen Systems ein neues System oder Systemchen zusammenbasteln möchten. Wir stellen uns nicht in den Dienst einer verzweifelnden Nachhut, die auf der verbrannten Erde ein Gedenkfeuer aus übriggebliebenen Brocken und Spänen anzünden möchte. Was uns wirklich vorschwebt, das ist vielmehr die bescheidenste aller erdenklichen Restaurationen: ein Beitrag zur Bewußtwerdung einer ohnehin in Gang befindlichen Restitution. Denn dabei haben wir es im Grunde mit einer unebrochenen Natur zu tun. Wir möchten zeigen, in welchem Sinne alles Philosophieren hineingehört in den mit der menschlichen Natur uns aufgegebenen Prozeß der Selbstbesinnung. Unter Hinweis auf die begrenzte Nützlichkeit und die Gefahren des zur Manie gewordenen Hinterfragens möchten wir zu längst gefragten Fragen vordringen – zum augustinischen quaerere, dem fragenden Suchen, das ausgelöst und vorangetrieben wird nicht von der Starre der Verzweiflung, sondern vom Leben in der Hoffnung, des unstillbaren Durstes nach Wissen und Sehen. Erstrebt wird die Befreiung von der Künstlichkeit einer Auslegung „gegen den Strich“, einer Hermeneutik, deren Anfang ein Verdacht ist: „was steckt dahinter?“ Um aber zu den Sachen selbst zurückzufinden, wird es nötig, einige durch Usurpation zur Macht gelangte Begriffe in den Ruhestand zu versetzen. Da ist zunächst der über Gebühr strapazierte Begriff von System und Systematik. Er konsekriert die fatale Assimilation des Erkenntnisprozesses an die Tätigkeitsform des Machens. Statt auf das Gegebene zu hören und auf das Sichtbarwerden hinzublicken, glaubt man, konstruieren zu können. Ein zweites ist der irreführende Gebrauch des *a priori*: der Doppelsinn dieser Formel wird übersehen. „Früher“ kann zweierlei heißen: früher der Seinsordnung nach oder früher in der Erkenntnis. Bleibt diese Zweiheit unbedacht, dann gerät die Kritik menschlicher Erkenntnis in Gefahr, sich in einem theologischen Abenteuer zu verschwenden. Zum echten Fragen gehört das Fragen nach dem Woher oder Woraus der befragten Dinge und Geschehnisse. Wieder und wieder nötigt uns der Gegenstand der Untersuchung, nach den „Bedingungen seiner Möglichkeit“ zu fragen. So verlangt es die integrale Einheitlichkeit der Welt in ihrer zeitlich-räumlichen Erstreckung. Und auch sie, die Welt als ganze, verweist wiederum auf eine sie bedingende Möglichkeit. Der Irrtum aber beginnt mit der verlockenden Versuchung, die allbedingende Möglichkeit in Weltbegriffen zu erfassen. In der Tat meldet sich mit

der Frage nach der Weltursache wiederum ein Einbruch der noëtischen, oder, wie wir jetzt besser sagen, der eidetischen Wirklichkeit in die weltliche Welt und legt uns einen symbolischen Ausdruck nahe. Wir sprechen von einer göttlichen Erschaffung der Welt. Sinnvoll aber wird dieser analogische Ausdruck erst dann, wenn wir die Kritik der dogmatischen Mundanität dem Gesichtspunkt der menschlichen Praxis unterstellen. Dann erst kann sich die Affinität und, mehr noch, das Ineinanderverflochtensein von Erkennen und Glauben, von eidetischer und numinoser Wirklichkeit erweisen. Die Möglichkeit einer Steigerung der Rezeptivität wird erkennbar. Aus dem kritisch-kognitiven Empfangen „aus erster Hand“ erwächst die ekstatische Erfahrung eines „Seins in Gottes Hand“.

5. Die dialogische Existenz

Mit „Welt“ benennen wir nicht ein seiendes Ding, sondern eine Weise des Seins, nicht aber des Seins schlechthin, sondern des speziell weltlichen Seins. Sinnvoll nach der Welt fragen bedeutet demnach: über die Welt hinaus nach ihren Gründen forschen. Aber nur einer weltlich-überweltlich verwurzelten Existenz kann ein solches Fragen entspringen.

Allgemein gilt: Wissen ist immer schon ein Tun *in nuce*. Allem Erkennen ist ein Verhältnis zu dem Erkannten eingewoben, und dies Verhältnis wurzelt in einem Sich-verhalten der erkennenden Person. Der Gedanke eines rein theoretischen Verhältnisses ist und bleibt eine Abstraktion. Bei dieser unvermeidlichen Verschmelzung von Theorie und Praxis gebührt der Primat der Theorie. Sie legt dar, was ist; die Praxis folgert, was damit zu tun ist. Sie macht aus dem Satz einen Vorsatz – genauer gesagt einen Entwurf. Und bereits die Behauptung des Primats der Theorie formuliert keinen Sachverhalt, sondern einen Imperativ. Denn wir wissen genau, daß unser durchschnittliches Verhalten wie mit Blindheit geschlagen ist. Sollen wir von Weltblindheit sprechen? Kein Sollen, keiner des unser Tun leitenden Imperatives steht für sich. Sie gehören alle zusammen in den gemeinschaftlichen Lebensentwurf. Hier, mit der Frage nach dem guten Entwurf, gilt wieder die Unterscheidung, auf die wir aufmerksam zu sein haben. Gut bedeutet soviel wie angemessen. Die Frage bleibt: angemessen wozu? Die eine, von uns als unzulänglich beargwöhnte Antwort lautet: zu einem in seinen Weltbesorgungen sich auslebenden Dasein, das mit dem Tod sich zu einem Lebenslaufe rundet. In einem solchen Entwurf sind alle Imperative relativ zu der zugänglichen Welterkenntnis. Im Sinne der menschlichen Gesellschaft ausgedacht stellt es sich als utilistisches System dar und das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl darf dann als Ziel der Menschengeschichte gelten. Oder aber – das ist die große Entscheidung – der Entwurf gilt über den Tod hinaus für ein Seelenschicksal, das in keinen zeitlichen Grenzen eingeschlossen ist. Erfüllung darf dann nicht Wohlsein, es muß Heil genannt werden. Der aus diesem zweiten Entwurf entspringende Imperativ wird nicht relativ sein zu irgendeinem Menschen oder irgendeiner Situation – er gilt schlechthin. Der Ort aber des den Lebensentwurf regierenden Guten kann nur in einer eidetischen Sphäre als trans-mundane Verfassung gesucht

werden. Ontologie und Agathologie fließen zusammen. Damit ist kein abstrakter meta-physischer Satz, sondern ein Leitbegriff der Daseinsbeurteilung ausgesprochen. Für die absolut gesetzte Weltlichkeit ist Leiden der Inbegriff alles Übels. In dem erweiterten Horizont der vierten Dimension kann das Leiden, auch das schwerste, zu Geburtswehen der Seligkeit werden.

Die Frage nach dem Guten wird entweder zerbröseln in der Suche nach einer Vielheit fraglicher Güter; oder sie wird wahrhaftig ins Auge gefaßt. So entstehen die beiden einander ausschließenden Lebensentwürfe. Der eine stellt sich unter den Imperativ „Sei zeitgemäß!“ Denn im konkreten Heute sind alle Chancen deiner Selbstverwirklichung enthalten. Der andere Entwurf und der andere Imperativ aber besagen: „Verschenke dich, um du selbst zu sein!“ Denn nur unter dieser Bedingung kann dir ein Abglanz der Wahrheit geschenkt werden, die zwar in der Zeit geboren werden muß, aber für alle Zeiten gilt.

Mit dem Postulat einer „vierten Dimension“ verlieren wir den Ausgangspunkt unserer Überlegungen, den Dialog, keineswegs aus den Augen. Im Gegenteil – nun erst sind wir in der Lage, die Grenzen des Dialogs zu bestimmen und seine im sokratischen Dialog verwirklichte höchste Möglichkeit, den sokratischen Dialog, richtig einzuschätzen. Die Dimensionen, von denen wir sprechen, umreißen ja die menschlich-gesellschaftliche Existenz und liefern damit den Hintergrund, von dem sich die Frage nach Sinn und Möglichkeit einer dialogischen Existenz abheben kann.

Jede Gemeinschaft, vor allem die Volksgemeinschaft, ist belebt von dem Wunsch, sich durch wechselseitige Verständigung über die Fragen ihres gegenwärtigen Daseins immer aufs neue zu vergewissern. So entsteht, als Voraussetzung der gemeinschaftlichen *cultura animi*, ein öffentliches Leben, dessen Medium die Sprache, deren innere Form der Dialog ist. Um sich Freiheit zu etwas wie einem genußreichen gemeinschaftlichen Spiel zu verschaffen, bedarf dieses Spiel eines Freiraums, der gewährt und begrenzt ist durch zwei andere Modi kooperativer Verständigung – der praktisch-technischen Verständigung im Zuge gemeinschaftlicher Besorgung auf der einen Seite, und auf der anderen Seite des Zusammenwirkens in festlich-kultischen Veranstaltungen, deren Ritus von religiösen oder sonstigen Gemeinschaftskörperschaften geregelt wird. Zwischen Geschäft und Anbetung aber ist die geistig belebte Muße angesiedelt, in der Gespräch und Dialog und Literatur gedeihen. Diese Muße kann träge sein oder feurig, grob oder verfeinert, sie reicht vom eitlen Geschwätz bis zur geistvollen Konversation. Aber es ist schlecht um sie bestellt, wenn die spielerische Leichtigkeit vergessen wird und das ernsthaft-scherzende Widerspiel von These und Antithese zur Schimpfrede entartet, wie sie im archaischen Zeitalter dem bewaffneten Zweikampf voranzugehen pflegte. Dialogische Existenz bedeuten demnach die aktive Beteiligung an die öffentlich-sprachliche Verständigung im Rahmen geselliger Muße – eine Aktivität, die zwar nicht den ganzen Menschen herausfordert, aber die doch in die Tiefe seiner existenziellen Motivation hinabreicht. Mehr noch – diese Aktivität kann zu einer Kunst entwickelt werden. Die beredete Bestätigung dafür findet sich in den Romanen des 19. Jahrhunderts, in denen die bürgerliche Gesellschaft sich über sich selbst ausspricht. Die deutsche Sprache kennt sogar ein Prädikat, mit dem sie

die brillante Beherrschung dieser Kunst rühmt, oder wenigstens zu rühmen pflegte. „Was für eine Konversation er (oder sie) hat!“ heißt es dann. Was das aber bedeutet, das liest man am besten in den Lustspielen Hugo v. Hofmannsthals nach.

Nun mag es wohl mit der Placierung des Dialogischen in einem neutralen Bereich zwischen Arbeit und Kult und mit seiner genetischen Bestimmung als „Kind der Muße“ im allgemeinen seine Richtigkeit haben. Aber wir müssen doch anmerken, daß gerade die beiden Formen des Dialogs, deren einzigartige Prominenz außer Frage steht, sich der Definition nicht recht einfügen wollen; einmal der politische Dialog, ohne den Demokratie nicht zu denken ist, sodann der sokratische Dialog, durch den der Dialog in die Philosophie übergeführt wird. Die beiden Einwände, wie auch die Sachverhalte, auf die sie sich stützen, scheinen von Grund aus verschieden. Dennoch haben sie etwas miteinander gemein. Aufklärung über sie kann nur unter Berücksichtigung der „vierten Dimension“ gewonnen werden.

Rede und Gegenrede gehören in der Tat so zum demokratisch-politischen Wesen wie das Atmen zum lebendigen Leib. Das Parlament ist der Ort, an dem die Regierenden den Volksvertretern Rede und Antwort zu stehen haben. Dieses zwischen rechts und links spielende Parlieren im Hohen Haus ist Nachbild und zugleich Vorbild für die fortlaufende Auseinandersetzung in den vielen kleinen Häusern der stimmfähigen Bürger. Doch wäre es verfehlt, dieses dialektisch bewegte Leben mit dem Titel „dialogische Existenz“ zu versehen. Der parlamentarische Wortwechsel mag gelegentlich durch Brillance imponieren. Doch mit dem gesellschaftlichen Spiel des Dialogs hat er nichts gemein. Sein Ernst setzt sich aus zwei verschiedenen, im Einzelfall aber kaum zu unterscheidenden Elementen zusammen.

Zum einen ist die Politik eine bitterernste Sache, die hineingehört in das umfassende, auf Sachkenntnis und Übung beruhende Geschäft der gemeinschaftlichen Lebenssorge. Alle können mitreden oder glauben, mitreden zu können. Dennoch ist der Unterschied zwischen dem „Mann auf der Straße“ und dem geschulten Politiker groß. Auch Politik ist, wie andere Künste, ein Fach, das gelernt sein will und bei dessen Ausübung die Meister sich von den Amateuren trennen. Keine Gesprächsfreudigkeit überspringt diesen Graben. Doch noch ein zweites Element widersetzt sich den Ansprüchen dialogischer Wahrheitsfindung. Gemeinwohl heißt das Prinzip aller politischen Tätigkeit. Konkret aber und praktisch wirksam wird dieses formale Prinzip nur dadurch, daß es, über das Wohlergehen der jeweiligen Bürgerschaft hinaus, eine absolute Forderung in sich trägt: kein *bonum politicum*, das nicht das *bonum humanum* in sich bürge. Das Kennwort, unter dem sich in der heutigen politischen Redeweise diese Wahrheit ankündigt, ist die Anerkennung unverletzbarer und doch ständig mit Füßen getretener Menschenrechte. Die „vierte Dimension“ menschlicher Existenz macht sich geltend und legt die Grenze dialogischer Verständigung fest. Ein Imperativ wird sichtbar, von dem wir sprechen, über den wir aber mit niemandem verhandeln können.

Das Bestehen auf dieser Grenzsetzung wäre Pedanterie, würde es nicht herausgefordert durch eine modisch-ideologische Bezauberung, die uns weismachen will: wenn wir uns nur zusammensetzen und miteinander reden, dann verschwinden alle

Konflikte und Friede hält seinen Einzug. Hier wird der Dialog zum illusorischen Mittel der Politik umgefälscht, sehr zum Schaden der Leichtgläubigen, zum Nutzen aber derer, die die Illusion zu durchschauen und zu nutzen wissen. Die Gesinnungslosigkeit, die im Grund zu allem bereit ist, produziert geschwätzige Selbsttäuschung, nicht echten Dialog. Der sogenannte Ost-West-Dialog, so nötig er ist, liefert dafür immer neue Beispiele.

Der gleiche unerbittliche Ernst, der einer über-weltlichen Wirklichkeit entstammt, begrenzt nicht nur die Domäne des Dialogs – er kann ihr auch eine seelsorgerische Würde sondergleichen verleihen. Das beweist der uns durch Platon überlieferte sokratische Dialog. Daß dieser Dialog sich der Regel der Partnergleichheit entzieht und eigentlich in vielfachen Abschattungen jeweils eine Begegnung mit dem Gesprächsführer und Pädagogen Sokrates darstellt; daß Sokrates, der dialogisierende Pädagoge, zudem als Protagonist auftritt im Kampf gegen die Aufklärung des späten fünften Jahrhunderts – gegen die nicht bloß athenischen, sondern gemein-griechischen Sophisten und gegen die Exzesse der athenischen Demokratie –, dies alles setzen wir als bekannt voraus. Für unseren Zweck mag eine Erinnerung an die „Apologie“ – die eigentlich nicht-dialogische Schrift, genügen, in der Platon im Namen seines Lehrers Sokrates dessen dialogische Praxis im Sinne der Rechtfertigung vor dessen athenischen Richtern erklärt.

Ausgangspunkt und Gegenstand des Gesprächs ist, so zeigt sich, das Sich-sorgen (die *ἐπιμελεία*) der Menschen in der und um die sie umhengen Welt. Und dieser Gesichtspunkt zeigt sich als vorherrschend, was immer sie tun und leiden und was auch den Stoff ihrer Unterhaltung liefern mag. Er bestimmt ihr Verhältnis zueinander und zur Polis, ihren Künsten und Tugenden. Und dabei geht es immer nicht bloß um das wirkliche So-sein, sondern zuerst und vor allem um das alleweil gefährdete und erstrebte Wohl-sein. Sokrates nun unterscheidet sich von seinen Mitbürgern dadurch, daß er sich keiner der speziellen Künste widmet. Vielmehr mischt er sich mit seinen Fragen in das Gespräch, das immer schon in Gang ist, besorgt, aber auch leichtfertig, wie eben wir Menschen daherreden. Indem nun Sokrates mit seinen Fragen, unerbeten und doch dämonisch anziehend, sich in das öffentliche Gerede mischt, stiftet er eine unsägliche und höchst ärgerliche Verwirrung. Denn statt zu reden wie alle anderen es tun, nimmt er es, ein komischer Einfall, genau mit der Sprache. Er denkt nicht nur das Wort und den Satz, sondern auch die unbedachten und doch mit Notwendigkeit in ihnen liegenden Folgerungen. Und gesprächsweise nötigt er die Mitredenden, ein gleiches zu tun. Da aber die Folgerungen sich als unverträglich miteinander erweisen, geschieht etwas in den betroffenen Gemütern. Die gewohnte Selbstsicherheit, vorher nur ein wenig angeschlagen durch die kleinen Niederlagen des Daseins – diese Sicherheit bricht zusammen. Eine Wirrnis sondergleichen droht, alle Wegspuren auszulöschen.

Nun ist es nicht bloß die sokratische Folgerichtigkeit, die den Frager zu einer gefährlichen Person werden läßt. Sokrates, dem vorgeworfen wird, immer dasselbe zu sagen – immer dasselbe über dasselbe, korrigiert der Angegriffene – dieser Begründer einer formalen Logik ist zugleich mit einem schlichten, aber aufreißenden Gedanken begabt. Wenn die Leitbegriffe des Lebens sich durch wechselseitigen Widerspruch verwirren und schließlich aufheben, wird die Forderung nach

einem ordnenden Prinzip dringlich. Das im Nichtwissen zusammenbrechende Gespräch lenkt das Fragen hin zu dem vor und über allen anderen Besorgungen zu Besorgende – zu dem, was nicht nur für diesen oder jenen im Weltgewühl auftauchenden Zweck taugt, sondern das schlechthin gut ist. Die erste und grundlegende Sorge aber muß dem Gut-sein der Seele gelten – meiner eigenen und der Seele all derer, die mit mir und um mich sind. Sokrates beansprucht zwar nicht zu wissen, was dieses allherrschende Gute eigentlich ist – das weiß nur Gott. Aber indem wir, von Sokrates angerührt, immerhin Ort und Richtung kennen, wo das Gute anzutreffen wäre, finden wir uns auf der Suche danach. Nichts Besseres kann uns begegnen. Die ratlose Bestürzung, die eine erste Begegnung mit Sokrates ausgelöst hat, ist zugleich der Vorgeschmack einer noch zu erringenden Schau (der Befragte errötet ob seiner bisherigen Gedankenlosigkeit!) und sie vermag es schließlich, den Lebensweg in einen Forschungsgang zu verwandeln. Der aber kann und muß ein Opfergang werden. So ergibt es sich aus den Prämissen des zu lebenden Lebens, und das gelassene Streben des Sokrates ist ein Zeugnis dieser Wahrheit. Denn es gehört zum Wesen des Guten, nicht nur alle Güter erst wahrhaft gut zu machen und zu ordnen, sondern sich auch gegenüber ihren ideologisch verfälschten Ansprüchen als unabweisbare Autorität zu behaupten.

Sokrates verhilft uns zu einer Antwort auf die Frage, wie denn das Verhältnis des Dialogs zu der „vierten Dimension“ existenzieller Erfahrung zu denken ist. Das Wissen um eine transmundane Wirklichkeit macht zwar ein Ende mit dem dialogischen Spiel. Aber dafür enthüllt es die ganze Potenz des Dialogs: er kann erwecken, entlarven, beschämen und zu einer höchsten geistigen Anstrengung ermutigen. Aber es gibt Größeres unter den menschlichen Schöpfungen, und die dialogische Existenz bekundet ein noch nicht erfülltes Leben. Doch wer könnte angesichts des uns bedrohenden Entsetzens und beim betäubenden Lärm der ideologischen Propheten – wer könnte heute noch wagen, mit einer bedeutungsvollen Affirmation hervortreten, es sei denn, er hätte zuvor seine Rede mit einem kühlen Anhauch sokratischer Ironie hart und geschmeidig werden lassen.