

Open Publishing LMU

Hans Peter Balmer

Verstehen, Verständigen, Anerkennen

Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Hans Peter Balmer

Verstehen, Verständigen, Anerkennen
Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins

Open Publishing LMU

Mit Open Publishing LMU unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Verstehen, Verständigen, Anerkennen

Ein Versuch zur Sprachlichkeit des Daseins

von
Hans Peter Balmer

Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Text © Hans Peter Balmer 2018

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung über:
readbox unipress
in der readbox publishing GmbH
Am Hawerkamp 31
48155 Münster
<http://unipress.readbox.net>

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-49653-0>

978-3-95925-090-0 (Druckausgabe)
978-3-95925-091-7 (elektronische Version)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
1 Grundform Praxis	1
1.1 Wo, woher, wohin?	2
1.2 In Anbetracht der Theorie	10
1.3 Sinn für das Wirkliche	20
2 Womit Menschen es zu tun haben	33
2.1 Güter zu genießen.....	35
2.2 Dinge zu erleben	40
2.3 Unausdeutbare Deutbarkeit	47
2.4 Die Be-Dingen	58
3 Problem Verstehen.....	63
3.1 Appell des Bedeutsamen: Dilthey.....	63
3.2 Unendliche Interpretationen: Nietzsche	69
3.3 Lebenswelt als Maßgabe: Husserl	71
3.4 Empfänglichkeit für das Ereignis: Heidegger	76
3.5 Mitte der Sprache: Gadamer	87
3.6 Bindung, Lösung, Anerkennung: Ricœur	98
4 Aufgabe Verständigung	105
4.1 Diskurs, Widerstreit: Habermas, Lyotard	107
4.2 Leere, unfassbar: Chandos, Bartleby	110
4.3 Es könnte viel bedeuten.....	114
4.4 Indirekte Mitteilung: Kierkegaard	119
5 Sprachlichkeit als praktische Dimension	133
5.1 Wort, Satz, Text, Rede	136
5.2 Irreduzibilität der Sprache	146
5.3 Die humanistische Sprachidee.....	156

6 Sprachdenken statt Vernunftpurismus	161
6.1 Vernunft, geboren aus Sprache: Hamann	161
6.2 Ausdruck der Freiheit: Herder	167
6.3 Unendlicher Gebrauch von endlichen Mitteln: Humboldt....	176
7 Spracherfahrung	183
7.1 Zeichenrede, Zeichenerfindung: Nietzsche	184
7.2 Unterwegs zur Sprache: Heidegger	196
7.3 Ein Tröpfchen Sprachlehre: Wittgenstein	207
8 Wissenschaft, Leben	225
8.1 Wozu dient das Wissen?	225
8.2 Dasein, doppelsinnig.....	231
Literaturverzeichnis	239

Vorwort

Es ist mir eine Freude, diesen Text hier vorzulegen, einen Versuch, einen hoffentlich anregenden, zur Besinnung auf die Sprachlichkeit, in die das Dasein eingelassen ist. Das Dasein ist sprachlich, und also musikalisch, bildlich und begrifflich, voller Kraft und schwingender Bewegung.

Es ist eine Freude, zu der unlängst veröffentlichten Studie *Conditio humana* nicht geradezu ein Sockel- und Rahmenwerk, aber doch immerhin ein Korollar nachzuliefern: ein Zusammentragen von Erinnerungen, als Erprobung, einmal mehr, da es um Unausschöpfliches, nicht in den Griff zu bekommendes, Unverfügbares, trotz allem, geht. Die Ausführungen sollen den Blick weiten, nicht eine Theorie lehren oder zu einer Wissenschaft ansetzen. Die elementare Frage, was Menschsein besage, lässt sich nur vorsichtig perspektivisch auffangen und zugleich weitergeben: als Appell, weithin beteiligt zu bleiben am Diskurs der Humanität.

In der menschlichen Welt ist der Rückzug auf eine abstrakte homogene Subjektivität so unsinnig wie unmöglich. Daran, wie es um die Prozesse des Verstehens und Verständigens bestellt ist, bemisst sich, wer wir sind. Sprachdenken als konkretisierte Liebe zur Weisheit besagt, um das Inkommensurable bemüht zu bleiben und insofern die menschheitliche Verständigung, ohne Einschränkung und Fixierung, in Gang zu halten.

Verständigungsschritte erfolgten – zu meiner Freude – zuletzt im vergangenen Wintersemester 2017/18 inmitten zahlreicher aufmerksamer Studierender im Rahmen einer Vorlesung, die ich zweistündig am Zentrum Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München vier Monate hindurch in freier Rede vorzutragen hatte. Ihnen, den Mitarbeitern meiner Freude möchte ich danken; danken auch der Universitätsbibliothek für die Unterstützung bei der Herausgabe wiederum; danken schließlich den interessierten Lesenden, die

aus dem vorliegenden Text ein wenig Nutzen ziehen mögen, und vielleicht Freude hier und da, und sie weitertragen, damit der Umgang mit dem Aufgenommenen und Gestalteten menschlicher werde, sprachlich, und also musikalisch, bildlich und begrifflich, voller Kraft und schwingender Bewegung.

Die Schrift stehe zu ehrendem Gedenken an drei Ehemalige der Ludwig-Maximilians-Universität – Hans Scholl, Christoph Probst und Sophie Scholl – die, anstatt unbeschwert lernen und leben zu dürfen, am 22. Februar 1943 abgeurteilt und unterm Fallbeil geköpft wurden, weil sie von einem diktatorischen, massenmörderischen Regime beredt die öffentlichen Angelegenheiten zurückfordern und keinesfalls ihre Seele, ihr Leben, ihre Freiheit an ein totalitäres System verraten wollten.

München, 22. Februar 2018

Hans Peter Balmer

Primärliteratur wird in den Anmerkungen häufig unter Siglen, Sekundärliteratur gelegentlich abgekürzt zitiert; zur Aufschlüsselung beziehungsweise Vervollständigung erteilt das Literaturverzeichnis Aufschluss.

1 Grundform Praxis

sinnig ist es
Auf Erden und es sind nicht umsonst
Die Augen an den Boden geheftet.

Hölderlin

Philosophie, das ist zunächst nur ein Wort, aus dem Altgriechischen herstammend, immerhin aber so respektgebietend, dass es auch die jüngste Rechtschreibreform des Deutschen unangetastet überstanden hat: Philosophie heißt es noch immer, und nicht Filosofie. Was aber hat das zu bedeuten? Ist es die altertümliche Benennung einer quasi sakrosankten Angelegenheit, die dementsprechend vielen eher dubios und fremd bleiben muss?

Von einer bezeichnenden emotionalen Verunsicherung gegenüber einer Sache, die zwischen erhaben und lächerlich changiert, berichtet bereits eine Anekdote aus der Frühzeit. Sie bezieht sich auf den ersten namhaften eigentlichen Philosophen, Thales von Milet.¹ Es wird erzählt, als ‚Betrachter der überirdischen und himmlischen Erscheinungen‘ habe er mit seinen hochfliegenden Gedanken buchstäblich in den Wolken gehangen. Was hingegen ganz nah ihm vor den Füßen lag, dafür habe er keinen Blick gehabt, so dass er jederzeit zu Fall kommen konnte und so eines Tages tatsächlich einmal in eine Grube hineinfiel. Die geringste, zufällig daherkommende Magd konnte somit Grund haben, den Weltweisen lauthals zu verlachen – als wäre er nichts Bes-

1 Die Thales-Anekdote, im Kern eine Fabel des Äsop, referiert bereits Plato (Theätet, 174a). – Bezeichnend für sein ausgeprägtes philosophisches Selbstbewusstsein behauptet Hegel, das Volk (sic!) habe Thales verspottet: „Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vorteil, daß die Philosophen ihm dies nicht heimgen (?!) können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen (?!), die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, – weil sie nicht nach dem Höheren schauen“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW XVIII 196). Allerdings hielt schon Plato die Menschen für Gefangene in einer Höhle, woraus sie gegen ihren eigenen Widerstand zu befreien und stufenweise ans Licht der Wahrheit heranzuführen seien (Politeia VII, 514 a ff.). – Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989.

seres als ein Hans Guckindieluft, als wäre die Sache, um die es ihm ging, Luft. Dies die philosophische Situation, wie sie die Anekdote von Thales und der thrakischen Magd beleuchtet.

Wendet sich allerdings das Augenmerk vom Himmel (dem Uranischen des Physisch-Kosmischen sowie dem Hyper-Uranischen des Metaphysisch-Theoretischen) herab zum Naheliegenden, hin zu den Menschen und ihren Angelegenheiten, so wie (ganz handfest-praktisch) ehemals Sokrates auf dem Marktplatz von Athen aufgetreten sein soll, so erscheint das Philosophieren schon deutlich attraktiver.² Man verspricht sich nützliche Worte und hilfreiche Gedanken, Geburtshilfe beim Hervorbringen eigener Einsicht und Erkenntnis. Und in der Tat, seit dem sokratischen Paradigma insbesondere, wird zu Recht erwartet, dass Philosophen, ohne freilich darin völlig aufzugehen, zu den Lebens- und Gesellschaftsfragen beizutragen haben.

1.1 Wo, woher, wohin?

Nicht allein auf einsamen Höhen, sondern auch in den Niederungen des gewöhnlichen Lebens stellen sich unversehens kaum abzuweisende Fragen. Sie beziehen sich auf das Dasein, das Wie und das Wer. Das praktische Fragen, genauer ins Auge gefasst, wird sich in gewisser Weise auffächern, ungefähr folgendermaßen:

Im Aufmerken auf uns selbst fragen wir mehr oder minder direkt: *Wie* leben wir? Was ist das für ein Dasein, das wir führen? Kann man zu Recht sagen, wir führen es? Wie eigentlich ist es um uns bestellt? Lässt sich darüber ein Gespräch führen, ein Rat schaffendes, erhellendes?

Die Eingangsfrage begründet ein beschreibendes Vorgehen, ein an- und absetzendes, immerzu; eine deskriptive idiographische Performanz;

² Dies überhaupt als erster geleistet zu haben, gilt als das Verdienst des Sokrates. So bereits sein Schüler Xenophon (*Memorabilia*, I 1, 11) und nachdrücklich sodann die römischen Denker (Cicero, *Tusc.* V 10; Seneca, *ep.* 71, 7: *Socrates, qui totam philosophiam revocavit ad mores*). – Kessels, Jos: *Das Sokrates-Prinzip*, München 2016.

im besten Fall eine von engagierten, begabten Individuen ausgehende Moralistik; eine mehr oder minder elegante, aphoristisch-essayistische, in sich bereits appellativ-evokative, philosophisch-literarische Selbstverständigung. Moralistische Findigkeit verfährt (nach dem Vorbild des Sokrates) zetetisch-mäeutisch, behutsam investigativ-exploratorisch: sie bleibt auf der Spur, sie erörtert, verhilft zu Einsicht, erweitert Spielräume.

Die so bewusstgemachte und erfreulich beförderte Lebenskunst ist allerdings noch nicht alles. Über Beobachten und Nachdenken geht es hinaus zur anspruchsvolleren, gewichtigeren Frage: *Wollen* wir leben? Wenn ja, wie? Kann uns das – Unruhige, Unstetige, Unzufriedene, die wir sind – deutlich und gewiss sein? Sind wir in der Lage, dementsprechend eine Richtung einzuschlagen? Spur zu halten? (Nach wie vor ist Selbsttötung eine der häufigsten Todesarten.) Haben wir überhaupt eine Wahl?

Damit ist offenbar eine Wendung in Richtung Moral genommen, einer Wohlberatenheit zunächst, und sodann einer normativen Disziplin in mitunter schwindelerregendem Sinn. Zu überlegen ist erst einmal: Gesetzt, wir haben die Wahl und sind frei, wollen wir eigentlich leben und wie? So lange wie möglich, unter allen Umständen, oder unter Umständen nicht? Selbstbestimmt, kreativ und integer? Achtsam, einfühlsam und in Würde? Möglichst ohne zu verletzen, zu schaden, zu zerstören, zu töten? Ohne Hass und ohne Gewalt und Grausamkeit? Vielmehr hilfreich für andere? Ist das wünschenswert? Liegt unsereins daran, nicht dumm und taub, roh und rücksichtslos drauflos zu leben, sondern ein menschenfreundlich zugewandtes Leben zu führen?

Ein Leben mithin nach der universalen Goldenen Regel? Verschiedene Formeln dieser *regula aurea* sind bekannt. In ihrer primären Grundform steht sie bezeichnenderweise in lediglich vorbeugend negativem Modus und ermahnt also, was einer nicht durch andere sich angetan sehen möchte, das tue er seinerseits keinem zuleide.³ Die weiterge-

3 *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*; bei Augustinus: *id se alteri [non]facere quod nolet pati* (Augustinus, Conf. I 18).

hende, nicht allein das Unerwünschte abwehrende, das Widrige, das Böse untersagende, sondern darüber hinaus positiv gebietende ‚Liebesregel‘ ordnet an, was immer einer vom anderen erwarte, erweise er seinerseits ihm.⁴ In aufgeklärter Version gebietet die Maxime, niemanden zu verletzen und jedem, so viel als möglich zu helfen.⁵ Oder aber, laut anderer Fassung, gilt es, schlicht zu beachten, dass alle samt und sonders bedürftige Menschen sind und entsprechend rücksichtsvoll zu handeln.⁶

Gründe für die praktisch-elementare ethische Weisung sind zahlreiche anzuführen. Dass der Leitsatz schon allein aus umsichtiger Selbstsorge hervorgeht, wurde insbesondere im Rahmen der stoischen Oikeiosis-Lehre namhaft. Demnach gibt es so etwas wie einen universellen Haushalt, der den Blick aufs große Ganze lenkt und damit nicht allein einen gewissen Altruismus nahelegt, sondern recht eigentlich Solidarität und sogar Sympathie.⁷ Gegen die zuwiderlaufende Devise des rohen Verhaltens, des Hingerissenseins in Zorn, Vergeltung, Hass und Rache, spricht einiges: die Selbstbeobachtung, das Unglück des

4 „Alles, was ihr wollt, dass euch die Anderen tun sollen, das tut auch ihnen“ (Lk 6,31; vgl. Mt 7,12, Tob 4,16). – Liebesregel (*regula dilectionis*, Augustinus, *vera relig.* 46.87, 245).

5 *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva* (SW III 663 f., 687, 691, 744, 746, 750, 794). „Ein guter Mensch verletzt nicht“ (*vir bonus non laedit*), dekretiert Seneca (*de ira*, I v 5) mit Plato (*Polit.* I, 335 d–f). Das entspricht dem buddhistischen Gebot der Nichtschädigung (*ahimsā*) wie es in denkwürdiger Weise König Ashóka im dritten Jahrhundert v. C. in Indien zur Geltung gebracht hat, wirksam bis hin zu Mahatma Gandhi.

6 „Beachte, dass die Anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle demgemäß!“ (Kamlah, Wilhelm: *Philosophische Anthropologie*, Mannheim/Wien 1973, S. 95, 99, 103, 138). Oder in knappster Form: „Handle rücksichtsvoll!“ (Lorenzen, Kuno: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt 1990, S. 129).

7 „Für den anderen sollst du leben, wenn du für dich leben willst“ (*Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*, Seneca, *ep.* 48, 2; vgl. 95, 33; 121 u. a. m.; vgl. Cicero, *fin.* III 16–22, 62–71; umso mehr gilt dies in biblischem Kontext [Mt 7,12, 22, 34 ff., Mk 12,28–34, Lk 10,25–37; vgl. Gal 5,14; Quelle Lev 19,18]). Stoisch heißt es ganz kategorisch-idealistisch: „In Wohltaten besteht das Leben des Menschen und Einvernehmen, nicht von Schrecken, sondern von gegenseitiger Zuneigung wird es zum Band und zu gemeinsamer Hilfe vereint“ (*Beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur*; Seneca: *De ira*, Über den Zorn, I v 2 f.; und entsprechend die Traktate *De clementia*/Über die Milde, *De beneficiis*/Über die Wohltaten).

Schädigens, die Haltlosigkeit des Unrechttuns, das Fehlen ohne Ende.⁸ Von der bösen Tat abzulassen, von der Tat und vielleicht überhaupt vom Handeln mitunter abzustehen, sich zu besinnen, den Bann zu durchbrechen, den Fluch in Segen zu wandeln, das ist, wo es einmal gelingt, nachhaltig und wahrhaft bedeutend.

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da“, sagt in beeindruckender Entschiedenheit eine der denkwürdigen ethischen Gestalten der Tradition, die gleichermaßen selbstbewusste wie anteilnehmende Prinzessin Antigone.⁹ Die damit eingeschlagene Richtung war gebührend gefeiert bereits in des Aischylos „Orestie“. Sie zeigt, wie der Teufelskreis von Geschlechterfluch und Blutrache denn doch gebrochen wird. Die rasenden Erinnyen werden zu sanften Eumeniden, die fürchterlichen Furien zu segenspendenden Genien. Es wird das Recht gestiftet, eine gewaltlose, unblutige Form der Auseinandersetzung, Grundlage einer Kultur der Verständigung, des Ausgleichs und der Versöhnung. Nicht der wilde ungestüme Poseidon hatte den Ton anzugeben. Nein, an Athena, Inbild von Weisheit, Urbanität und Humanität, sollte die Führung gehen. Der Ort des Geschehens, der Stadtstaat Athen und was dort sich ergeben hat, das ist in der Tat von historischer Bedeutung.

Doch damit noch nicht genug. In Betracht zu ziehen bleibt des Weiteren, ob Ansprüche bestehen, von dieser oder jener Seite, Verbindlichkeiten, denen Menschen unterliegen, Forderungen, denen nachzukommen ist, Pflichten, die auszuführen sind.¹⁰ Die zum Entschluss drängende Frage lautet alsdann nicht bloß: Wie leben wir? und: Wollen wir leben? sondern: Wie *sollen* wir leben? Was tun? Was lassen?

8 Das sogenannte Ius talionis statuiert „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,23–25) beziehungsweise ganz pauschal „Wie du mir, so ich dir“ und „Wer austeilt, muss einstecken“ (*Ab alio expectes alteri quod feceris*; Seneca, ep. 94, 43).

9 „*Outoi synéchthein, alla symphilein ephyn*“ (Sophokles: Antigone, v. 523). „Wir haben lang genug geliebt, wir wollen endlich hassen“, so *in tyrannos* der 24-jährige Vormärz-Dichter Georg Herwegh (Gedichte eines Lebendigen, 1841).

10 Möglicherweise sind aber Pflichten und Verpflichtungen lediglich „eine Art von ethischen Erwägungen unter anderen“ (so Williams, Bernhard: Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999, S. 253).

Was aber, wenn sich zeigt, dass immerfort Menschen zwar das eine wollen und doch das andere tun? Das Gute vor Augen haben, aber Entgegengesetztes machen, Schlechtes, Schädigendes, Grausames, Böses?¹¹ Erwächst unsereins dies zu Scham und Schuld? Wer hat sich daraus ein Gewissen zu machen? Gilt es, aus dem gewöhnlichen Dasein aufzubrechen, neu und anders anzusetzen, radikal und aufs Ganze gehend das vollkommene Leben zu erstreben?¹² Haben wir, Vernunftwesen, als die wir uns erweisen mögen, kategorischen Imperativen zu entsprechen? Verfügt ein jeder aus sich über eine absolut klare Richtlinie, so dass jeder von sich fordert, so zu handeln, dass die Maxime seines Willens „*jederzeit* zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹³ Oder, anders gewendet, gleich begriffen, so zu handeln, dass er die Menschheit sowohl in seiner Person, als in der Person eines jeden andern „*jederzeit* zugleich als Zweck[, *niemals* bloß als Mittel]“¹⁴ braucht.¹⁴ Wie aber? Unterliegen wir, bedürftige, fehlbare Wesen aus Fleisch und Blut, die wir sind, angesichts solch erhabener apodiktisch-kategorischer Gesetzmäßigkeit von vornherein der Überforderung?¹⁵ Schon das Sprichwort weiß, „allen Leuten recht getan, ist eine Kunst, die niemand kann“. Wer käme alsdann umhin, Abstriche zu machen, gar zu resignieren? Ist es gutzuheißen, zu verantworten, wie wir leben? Oder herrscht ohnehin Krieg aller gegen alle?¹⁶

11 Ovid legte Medea das tragische Eingeständnis in den Mund: „Das Bessere seh ich und lob ich, Schlechterem folg ich jedoch“ (*video meliora, proboque, deteriora sequor*; Metamorphosen, VII 20 f.). – Honnefelder, Ludger: Was soll ich tun, wer will ich sein? Berlin 2007.

12 Plato, Aristoteles (Pol. I 9), die Stoiker, die mittelalterlichen christlichen Denker und in der Neuzeit vor allem Kant (Die Metaphysik der Sitten, Königsberg 1797, T, A 15) lehren, die eigene Vollkommenheit tätig zu bewirken, sei Pflicht eines jeden Menschen. – Insbesondere von den Mönchen ist (supererogatorisch) das vollkommene Leben verlangt: da gilt es, den Vorteil des anderen *mehr* zu suchen als den eigenen (*nullus, quod sibi utile iudicat, sequatur, sed quod magis alio*; Regula Benedicti 72, 7).

13 Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, § 7, Akademie-Ausgabe, V 30 (*Her vorhebung hpb*).

14 Ders.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 429 (*desgl.*).

15 Zu erörtern insbes. in Anknüpfung an Simone Weil (Die Einwurzelung, Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber, München 1956).

16 *Bellum omnium contra omnes* (Hobbes, Leviathan, 1651, II 17,30; De cive, I, 13; 5, 9).

Derlei moralisch-ethisches Reflektieren sammelt sich schließlich in einem Brennpunkt anderer Ordnung. Da stellt sich denn die Frage: Wer eigentlich *sind wir?*¹⁷ Und zugespitzter noch und unvertretbar für ein jedes einzelne Individuum: Wer *bin ich?* Ein Fragen ist dies, ein typisch abendländisch-europäisches, in seinen Grundlagen apollinisch-christliches. Es stellt eine kaum je auszuführende, geschweige denn zu vollendende existentielle Aufgabe dar, nämlich seiner selbst bewusst zu sein und entsprechend sich zu verwirklichen.¹⁸ Angesichts des Unergründlichen, Rätselhaften eines jeden für sich selber zeichnet sich so eine Suche ab, ohne je zu finden, eine Sehnsucht nach Begegnung mit dem tiefsten unverfügbaren Selbst.

Für den Aufmerksamen, den Standhaltenden geht es, gemäß erlebter Zeitlichkeit, jedenfalls über den Tag hinaus, und zwar in doppelter Weise.¹⁹ Außer der präsentischen Dimension zeigen sich zwei weitere: eine zurückliegende (präteritale, vorzeitige) und eine darauffolgende (futura, nachzeitige) Erstreckung. Immerzu auf dem Weg bleiben Menschen orientierungsbedürftig. Über jedem Augenblick erhebt sich sozusagen ein Tor, doppelsinnig, vom Hier und Jetzt zurück- und zugleich vorausweisend.²⁰ Vieles ist da zu beraten und zu klären, und

17 ‚Wer sind wir eigentlich?‘ so kritisch mahnend Nietzsche (GM, Vorrede, 1; KSA V 247), der was ihn selbst angeht ganz resolut anzuführen weiß, wer und was er ist: ein Schicksal (EH, Schlusskapitel), Dynamit, Feuer ungesättigt, Flamme sicherlich (Ecce homo, FW, ‚Scherz, List und Rache‘, 62; KSA III 367). – Die kritische Frage nach dem Wer des Daseins – zwischen indifferentem Man, kollektivem Wir und existenziellem, nicht bloß transzendentelem Ich – ist wesentlicher Bestandteil von Heideggers Fundamentalanalyse des Daseins (Sein und Zeit, 1927, §§ 25–27).

18 ‚Erkenne dich selbst‘. ‚Werde, was du bist!‘ (Pindar, Pyth. 2, 72), zitiert von Heidegger (SuZ, S. 145), der zudem das augustinische *Crede, ut intelligas* anführt: ‚Lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf‘ (Grundprobleme der Phänomenologie, Vorlesung Wintersemester 1919/20, Gesamtausgabe, Bd. 58, Frankfurt a. M. 1992, S. 61).

19 Zur gebrochenen menschlichen Zeitlichkeit (im Unterschied zu göttlicher Ewigkeit) vgl. insbes. die frühgriechische Lyrik und sodann Plato (Timaios 37 c–38 c). Namentlich Augustinus betonte sodann, es gebe (als Abbild der Ewigkeit, der göttlich-trinitarischen) ‚eine Art zeitlicher Dreiheit in der Seele‘, nämlich Erinnern, Anschauen und Erwarten (Conf. XI 20,26, 23,30). Zeit ist demzufolge die Ausdehnung (Zerstreuung, Zerspaltung) der Geist-Seele (*distentio animi*) wie Raum jene der Natur.

20 Präsent namentlich in Nietzsches Denken (FW IV, Sanctus Januarius; Za III, Vom Gesicht und Rätsel). – Heidegger, SuZ, § 65; Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung, Mün-

immer eines im Bezug auf das andere. In der unmittelbaren Befangenheit besteht vielfach Gefahr, der schwierigen Aufgabe nicht gerecht zu werden: depressiv in der Vergangenheit hängen zu bleiben, sie zu vergessen, zu verleugnen, zu verdrängen; manisch der Zukunft entgegenzufiebern oder voller Entsetzen vor ihr in Deckung zu gehen; gierig an die Gegenwart sich anzuklammern oder allzu passiv und plan sich ihr zu überlassen.²¹ Um fortwährend im Fluss zu bleiben, gelassen und heiter in der Kontinuität der Erfahrung, ist die angemessene (sprachliche, praktische, poetische) Verbindung der zeitlichen Verzweigung unerlässlich, so unvermeidlich sie auch „wider die reine Gegenwart“ geschehen mag.²² Woher, wohin, warum, wozu, das sind Fragen, ureigene, denen – zwischen Geburt und Tod – kaum auszuweichen ist.²³

Zusammengefasst und vereinigt werden die unterschiedlichen Fragekreise in der allgemeinen philosophischen Grundfrage: *Was ist der Mensch?*²⁴ Das ist die Frage, die angesichts sämtlicher Beantwortungen, zumal irgend essentialistisch-definitivischen, fort und fort besteht. Erweitert fragt sie ungefähr so: Was ist das für ein Wesen, das, gewür-

chen 1988–91, insbes. Teil IV; Bieri, Peter: *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt a. M. 1972; Streubel, Thorsten: *Das Wesen der Zeit*, Würzburg 2006; Safranski, Rüdiger: *Zeit*, München 2015.

- 21 „Vorwärts aber und rückwärts wollen wir / Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie / Auf schwankem Kahne der See“ (Hölderlin, *Mnemosyne*, vv. 15–17; nach Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries*, V).
- 22 Adorno, Theodor W.: *Parataxis*, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1974, S. 447–491, hier 483.
- 23 „Woher komme ich? Wozu bin ich da? Was werde ich sein?“ (Dilthey, Wilhelm: *Zur Philosophie der Philosophie*, um 1907, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, ²1960, S. 206–219, hier 20). – „Wer wir sind und wann wir eigentlich leben, weiß bis heute niemand. Noch dunkler, wie und wohin wir dann gehen“ (Bloch, Ernst: *Spuren*, 1930, GA, I, Frankfurt a. M. 1969, 154). – Vgl. Paul Gauguins auf Tahiti entstandenes allegorisches Gemälde, sein monumentales Hauptwerk, spät ausgeführt als geistiges Vermächtnis „Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir?“ (*D’où Venons Nous / Que Sommes Nous / Où Allons Nous*, 1897). Es zeigt, zwischen Geborensein und Sterben und vor schwer absehbarem Hintergrund, im Zentrum eine gereckte Gestalt, die weit über sich hinaus nach einer Frucht greift. Nach der Paradiesfrucht? Nach Gegenwartsgenuss? Nach Erkenntnis?
- 24 Kant, *Logik* A 25; *KrV* B 833, A 805. – Frühe Formulierungen der Frage finden sich schon in der altgriechischen Lyrik (Pindar, *Pyth.* 8, 95 f.), sodann zum Beispiel bei Seneca (*quid est homo?* Trostschrift an Marcia, 11, 3; „Was sind wir also? [...] leerer oder trügerischer Schatten“; ep. 88, 46).

digst zu wissen, zu tun und zu hoffen, über seine Endlichkeit hinauslangt?²⁵ Die Lösung liegt gewiss nicht in einem Urteil, nicht in einem Satz, nicht in Begriff und Schluss. Zutiefst dialogisch angelegt, fragt sie stets „Wer bin ich? Und wer bist Du? – Wer sind wir?“²⁶ Sie entwickelt einen Prozess, lanciert fortwährend Versuche der Klärung und Verständigung. Sie begründet eine lange, womöglich unendliche Geschichte voller Beziehungen, Annäherungen und Begegnungen. So werden wir überhaupt erst unserer selbst gewahr, als suchende, offene, von Grund auf bedürftige, sehnstüchtige Lebewesen – inmitten aller Benebelung, Betäubung und Ablenkung.

Es bedurfte der Subtilität einer Lyrikerin wie Ingeborg Bachmann, um dies – insbesondere unter dem imperativen Sirengedrohne eines kapitalen, alles beherrschenden Marktes – ins Bewusstsein zu heben. Eines ihrer bekannteren Gedichte, eines aus den 1950er-Jahren unter der entsprechend patinabehafteten Überschrift „Reklame“, enthält vier allgemeinmenschliche Grundfragen. Es lautet wie folgt:

Wohin aber gehen wir
ohne sorge sei ohne sorge
 wenn es dunkel und wenn es kalt wird
sei ohne sorge
 aber
mit musik
 was sollen wir tun
heiter und mit musik
 und denken
heiter
 angesichts eines Endes
mit musik
 und wohin tragen wir
am besten

25 Buber, Martin: Das Problem des Menschen, Heidelberg ⁴1971, hier S. 14.

26 Vgl. Shakespeares Sonette, Mörikes Gedicht „Margareta“ (1845) sowie Celans unerhörte Lyrik („DU DARFST mich getrost / mit Schnee bewirten“, Atemwende, 1967, I u. a. m.).

unsre Fragen und den Schauer aller Jahre
in die Traumwäscherei ohne sorge sei ohne sorge
 was aber geschieht
am besten
 wenn Totenstille

eintritt

Soweit, was mit lyrischer Kraft aufzurufen ist.²⁷ Und mit dieser poetischen Verdeutlichung und der vorangegangenen intellektuellen Sichtung des Fragens ist er umrissen, der Umkreis elementaren menschlichen Besinnens, eines Philosophierens, das sozusagen ebenerdig ansetzt und sich praktisch nennen kann. Oder auch prudentiell, sapiential und ethisch im weitest möglichen Sinn. Oder auch hermeneutisch.

1.2 In Anbetracht der Theorie

Im engeren Sinn heißt seit der Antike praktische Philosophie das dem gewöhnlichen Maß der Menschen entsprechende Philosophieren. Es sucht dem Konkreten Rechnung zu tragen und die Phänomene zu wahren, und anerkennt darin ein eigenes Bemühen um Wahrheit.²⁸ In gehöriger Form wird so der menschlich-(welt)bürgerlichen Lebensform – praktischem sich Auskennen und Zurechtfinden – Raum gegeben. Derart entschieden menschliches Philosophieren ist gleichwohl bemerkenswert vielschichtig: Sichtlich hat es die Züge der Ethik als des gedanklichen Reflexes menschlichen Zugesehns, Verweilens, Wohnens in der Welt. Seinen Nährboden hat es allerdings im Humus

27 Bachmann, Ingeborg: Reklame, in: Anrufung des Großen Bären, 1956, WW I 114. – Zu den ‚lockenden und kommandierenden Sirenen‘ der modernen Konfektionswelt, der Massenproduktion und -konsumtion, vgl. Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1980, II 144.

28 „Beim gewöhnlichen Maß der Menschen“ hält sich die praktische zweite Philosophie auf (*ad communem hominum mensuram cohibere*, Boethius, cons. I, p. 1, 8 f.). Entsprechend weist das Gewand der Dame Philosophie an seinem *unteren* Saum ein griechisches Pi (Π) auf, die Abkürzung für Praxis/Politik, im Unterschied zu Theta (Θ), das am oberen Rand steht, für Theorie, Philosophie in ganzer Größe, höchstes Wissen, Schau des Göttlichen (ebd., Z. 17 f.).

der Ästhetik. Sie erweist die sinnliche Verwurzelung der Erfahrung, expliziert das empiristisch-sensuelle Substrat alles Suchens nach Sinn, verdeutlicht die sinnbildliche Bedeutung der Dinge und erörtert hinsichtlich der Person deren Ausrichtung auf die Qualität ihres Lebensbezuges im Ganzen. Am Ende ist derart nach Bedeutung, Wert und Sinn gefragt, nach dem Wünschbaren vielleicht, einschließlich aller möglicher Übertreibung.²⁹ Derart weist praktisches Philosophieren über die Bezirke des Ästhetischen und Ethischen hinaus, in eine Region, welche im weitesten Sinn als die religiöse anzuführen ist: dem Fragen nach dem, was letztlich trägt und – angesichts selbst noch des Fallens im Sterben – Halt gewährt und schlechthin unverbrüchlich ist.³⁰

Bekanntlich hat sich Philosophie in aller Regel *nicht* für praktisch ausgegeben. Sie suchte sich vielmehr von jeglichem bloß empirischem, womöglich schnöde auf Anwendung und Nutzen bedachtem Wissen abzuheben. Sie sollte als reines, strenges Denken des Denkens ganz für sich stehen.³¹ Als selbstbezügliches, transzendentes Wissen beschäftigte sie sich nicht mit irgendwelchen Einzelheiten. Sie reflektierte

29 Die kritisch sichtigende Frage nach dem, was überhaupt wünschenswert sei, lässt sich mit Ernst Tugendhat als „die praktische Grundfrage“ bezeichnen (Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, S. 118 f.).

30 Alle Dimensionen vereinen in denkwürdiger Weise Hölderlins sog. späte Hymnen, das Stromgedicht „Der Ister“ beispielsweise. Eine gewisse kontuitive Schau ist poetisch möglich: „Aber es wohnt auch ein Gott in dem Menschen, dass er Vergangenes und Zukünftiges sieht, und wie vom Strom ins Gebirg hinauf an die Quelle lustwandelt er durch Zeiten“ (Palingenesie). Ans weitende Erlebnis der Liebe anknüpfend, kann Hyperion mitteilen: „Da übte das Herz sein Recht, zu dichten, aus (...) Und, wie die Vergangenheit, öffnete sich die Pforte der Zukunft in mir“ (Hyperion, I 2, in: Werke und Briefe, Beißner, I 356).

31 Locus classicus ist Aristoteles (*noûsēōs nōēsis, νοῦσεως νόησις*; Met., Lambda, 1074 b 33–35; 1072 b 18 ff.). Neuzeitlich ist bei Nikolaus von Kues von einem Denken des Denkens die Rede (*cogitationum cogitatio, cogito de cogitatione*; *Propositio de virtute ipsius non aliud VIII*; *De ludo globi*, in: Philosophisch-Theologische Schriften, hg. G. Gabriel, III, 252), bei Spinoza von einem Wissen des Wissens (*idea ideae*; Eth. II, prop. 21, schol.). Kant reformiert vollends Philosophie als Transzendentalphilosophie, Fichte als „Wissenschaftslehre“; bei Hegel ist Philosophie „das Denken des Denkens“ (Die Vernunft in der Geschichte, hg. J. Hoffmeister, ³1955, 173; vgl. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, § 20). „Etwas als *Allgemeines* setzen, – d. i. es als Allgemeines zum Bewußtsein bringen – ist bekanntlich Denken“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 211; vgl. § 21).

statt dessen Vorrangiges, Übergeordnetes: die Kategorien, die Auffassungs- und Aussageweisen. Ihre Sache war des näheren die Logik von Begreifen, Urteilen und Schließen, und zwar im Hinblick auf das übergegenständliche Ganze. Sie bedachte die Ermöglichungsbedingungen und das System des Wissens. Ihre Themen waren höchste Ideen wie Wahrheit, das Gute, das Eine, das Unbedingte. Noch Kant bestand darauf, die Vernunft enthalte Ideen, „die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen“ und also die Einheit des Verstandes „bis zum Unbedingten“ fortsetzen. So, „aufs äußerste erweitert“, werde überhaupt erst der Verstand „mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht“.³² Allein auf derart kritisch unterschiedenem, formal-rationalem Weg mochten zu guter Letzt Metaphysik, Ontologie, Erkenntnistheorie entstehen, Hochformen methodisch-systematischen Denkens, in denen sich Philosophie – als Protophilosophie und *sapientia maior*, Weisheit erster Güte sozusagen – unabweislich theoretisch ausnehmen musste.

Unter fortgeschrittenen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen – nach Reformation, Aufklärung und Revolution – lief das philosophische Bestreben, einem Hegel-Wort zufolge, darauf hinaus, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen. Dies, so ermäßigt es klingen mochte, war freilich noch immer ein unerhörtes Ansinnen. Denn auch damit war die Bereitschaft und die Befähigung gefordert, nicht dies und das wahrzunehmen und zu reflektieren, alles und jedes, eher zufällig und haltlos, sondern stattdessen unverwandt ganz Anderem und Höherem zu obliegen. Es galt, durch alle verwirrende Fülle hindurch rundheraus Vernunft ausfindig zu machen und freizulegen, allenthalben sie zu erkennen, „als die Rose im Kreuze der Gegenwart“ (so poetisch umschrieb Hegel die schwierige Aufgabe). Das erst heiße wahrhaft zu erkennen, nämlich einzusehen und in Begriffen begründet darzulegen, schließlich „nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen“.³³ Diese Forderung nach

32 Kritik der reinen Vernunft, B 378–380.

33 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Vorrede, Berlin 1821, WW VII 26 f.). Bei Heraklit schon geht es darum, mittels des Nus in dem Vielen den einen Logos aufzufinden und anstelle bloßer Vielwisserei ein hoch qualifiziertes Weisheits-Wissen

absolutem Standgewinnen auf dem Boden der Vernunft, die entsprach idealistischer Versöhnungs- und Vollendungs-Konzeption. Der zufolge war rundweg „die ganze Philosophie nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit“.³⁴ Insofern also Philosophie im Zeichen des Theorie-Ideals, ob nun erfüllbar oder nicht.³⁵

Nüchtern besehen, ohne idealistischen Überschwang, die Füße auf dem Boden, bleibt indes jede Theorie selbst eine Ausprägung menschlichen Daseins. Sie hält sich stets in einem konkreten Kontext. Ihre Aussagen, so hochfliegend, abstrakt und allgemein sie immer ausfallen mögen, bleiben doch situations- und zeitgebunden. Weswegen denn mit ebenso gutem Grund dafürgehalten werden kann, alle Philosophie sei praktisch, und genau besehen gebe es nirgends eine von Raum und Zeit und menschlichem Empfinden losgelöste, schlechthin dekontextualisierte, ganz und gar selbstanschauliche, rein theoretische Philosophie.³⁶ Es ist sichtlich eine Frage der Perspektive und des Credits, der dem – seit je fraglichen – Unterschied von Theorie und Praxis überhaupt eingeräumt wird.

Solange Philosophieren sich in der Konkretheit und Veränderlichkeit seiner Bezüge hält, kann allerdings nicht die letzte Strenge der Begriffe erreicht werden, noch auch das Ideal der Exaktheit oder gar die formale und inhaltliche Geschlossenheit eines Systems. Auf dem Feld der Lebens-Praxis bleibt der Blick jederzeit und überall perspektivisch, das Verfahren essayistisch, experimentell, performativ. Alles Beobachtete und Reflektierte, Gedachte und Gesagte hält sich deutlich im Rahmen

an den Tag zu legen: „Das Weise ist das Eine (*hen tò sophón*): das Wissen zu verstehen, das alles durch alles hindurchsteuert“ (*kybernā pánta dia pántōn*; B 41).

34 Hegel WW XVI 100.

35 Hegel stellte diesbezüglich höchste Ansprüche: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt“ (Phänomenologie des Geistes, Vorrede, Hamburg 1952, S. 12).

36 In Platons „Charmides“ (vgl. 166 e, 167 b–169 d, 171 c) sei ausgeführt, „dass es kein Wissen des Wissens und keine Wissenschaft der Wissenschaft geben kann“, so Schopenhauer (Der handschriftliche Nachlass, München 1985, Bd. 4, I, S. 4 [16]). – Vgl. Martens, Ekkehard: Das selbstbezügliche Wissen in Platons ‚Charmides‘, München 1973; Wieland, Wolfgang: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982.

von Rhetorik, Topik, (dialogischer) Dialektik und also jedenfalls von Sprache und Hermeneutik.

Eine kurze Vorverständigung auch hierüber: Der Fachbegriff Hermeneutik, Disziplinentitel explizit seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts,³⁷ ist aus dem Griechischen abgeleitet, von dem Verb *hermēneúein* (aussagen, verkünden, auslegen) beziehungsweise dem Substantiv *hermēneús*, was Botschafter bedeutet, Dolmetscher, Übersetzer. Wie das Wort sagt, liegt – jenseits bloßer Exegese und Philologie – die Einsicht zugrunde, dass unsereins nicht so sehr ein unmittelbares, monologisch-mentales Grundverhältnis eignet, sondern eher ein vermitteltes, übersetztes, zeichenhaft-dialogisches Verhältnis zur Welt zukommt. Entgegen allem Beharren auf reiner Vernunft (so Kant) und selbstbezüglichem Begriff (so Hegel) wird somit eingeräumt, dass dem menschlichen Auffassungsvermögen erst einmal erzählt, förmlich Welt und Selbst und alle Dinge ihm zugesprochen, hergedichtet werden müssen, bevor allenfalls der Verstand sich daranmachen kann, auf seine distanzierende Weise Wissen zu definieren. Am Platz ist daher weniger abstrakter Formalismus als vielmehr Hermeneutik, nämlich Orientierung über ein Grundverhalten, das im Kleinen wie im Großen unent rinnbar Auslegung ist, Deutung, Interpretation. Darauf sind wir angewiesen, den gleichermaßen spielerisch-kreativen wie auch bewussten kritischen Umgang mit sprachgebundenem Weltverstehen. Stets geht es um den Versuch, aus den vorfindlichen und immerfort anzueignenden Kulturstiftungen in lebendigem Gespräch hilfreiche, erhellende Wahrheit bereitzustellen.³⁸

37 Dannhauer, Johann Conrad: *Hermeneutica Sacra Sive Methodus exponendarum S[acrarum] Litterarum*, Argentorati (d. i. Straßburg) 1654; Ders.: *Idea Boni Interpretis*, ebd. 1630; vgl. hierzu Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, S. 62–66.

38 Die ‚Hermeneutisierung der Philosophie‘ entwickelt sich daher in der Tat in Richtung einer radikalisierten pragmatischen Position (Fellmann, Ferdinand: *Symbolischer Pragmatismus*, Reinbek 1991, insbes. S. 9–30, 204–215). – Hermeneutik steht im Zeichen des Hermes, des Wortes, des sinnlich-geistigen, menschlich-göttlichen, vermittelnden. So zweideutig auch immer (Plato, *Kratylos* 407 e–408 d), ist sie jedenfalls abgehoben von der materialistisch-atomistischen Welterklärungs-Alternative (Bacon, Francis: *Weisheit der Alten*, Frankfurt a. M. 1990, S. 22).

Insofern menschliches Leben sich im Medium der Sprache artikuliertes Leben ist, ist die zugehörige ‚Lebensphilosophie‘ Hermeneutik. Da von einer derartigen praktischen Philosophie *alle* kulturellen Artikulationen, nicht bloß die verbalen berücksichtigt werden, steht sie zugleich in großer Nähe zu Kulturphilosophie und -anthropologie (wie sie seit Montaigne und Herder und den Brüdern Alexander und Wilhelm von Humboldt entwickelt wird). Allzu leichtes Spiel ist dennoch nicht. Praktisch-hermeneutisches Philosophieren hat sich nicht allein zum theoretischen Ideal reiner Vernunft abzugrenzen, sondern zugleich auch zum Methodologismus der positiven Wissenschaften. Doch ist solche Unterschiedlichkeit beileibe nichts Neues. Seit jeher war der Begriff der Philosophie selbst mehrdeutig und wurden (namentlich seit Xenophanes, vertieft seit Plato) unterschiedliche Formen des Wissens und (seit Aristoteles) sogar Arten der Vernunft und Typen von Philosophie dargestellt.³⁹ Seit jeher ist es die Frage, ob schließlich überhaupt von Einheit und Vernunft die Rede sein kann. Und auch das ist in letzter Konsequenz viel eher eine ins Praktische weisende als eine bloß theoretisch lösbare Frage.

Dessen ungeachtet war seit dem griechischen Denken die Abhebung von Theorie gegenüber bloßer Praxis geläufig.⁴⁰ War die rein geistige Anschauung bevorzugt, die unverwandte Betrachtung der immerseienden, unveränderlichen Dinge vorangestellt, war also Theorie

39 Xenophanes war es wohl, der den Begriff *noûs* einführte und gegen *phrên* absetzte. – In der aristotelischen Tradition wird unterschieden der *noûs pathêtikós* vom *noûs poiêtikós* (vgl. Aristoteles, De anima III 5). Scholastisch wird distinguiert zwischen *intellectus possibilis* beziehungsweise *intellectus passivus* und *intellectus agens*, aber auch zwischen *intellectus speculativus* und *intellectus practicus*. Mitunter gilt eine Skala von *apprehensio* (Wahrnehmung), *imaginatio* (Einbildungskraft), *ratio* (Verstand), *intellectus* (Vernunft), *mens* (Geist) sowie *intelligentia* und *apex mentis* (überragende Intelligenz bzw. höchste Spitze des Geistes). – Bei Montaigne heißt es skeptisch: „Die Vernunft (*la raison*) hat so viele Gestalten (*tant de formes*), dass wir nicht wissen, an welche wir uns halten sollen“ (Ess. III 13; TR 1041, L 842). – Kant spricht, nach (sinnlicher) Wahrnehmung und Verstand, von reiner Vernunft einerseits und praktischer Vernunft andererseits.

40 Picht, Georg: Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie, in: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, S. 108–134. – Gewiss wird man Praxis nicht schlechthin gleichsetzen mit Leben, obwohl der Herkunft nach das Verhältnis beider Begriffe sehr eng ist: *práxis* und *bíos* sind im Griechischen fast identisch, sie bezeichnen beide die menschliche Lebensweise, den geformten Lebensvollzug.

über das Pedestrische, das vor den Füßen Liegende, mehr oder weniger Zuhandene hinaus erhoben, so war zugleich der Sprachgebrauch und alle Sprach-Kunst abgewertet. Rhetorik wie Dichtung hatten zurückzustehen. Gleicherweise war auch das mythische Wort verlassen zugunsten vermeintlich rein noetischer Intelligibilität. Insgesamt bewies sich solchermaßen ein eindruckliches philosophisches Abrücken von der Macht und der Kunst des Wortes.⁴¹ Und es beschränkte sich keineswegs allein auf eine bestimmte, sei es technische, sei es ästhetische Handhabung der Sprache. Es richtete sich vor allem gegen die Inhalte und den Wahrheitsanspruch sinnlich-sprachlichen Weltumgangs. Eigentlich wurden zwei Wege gegen einander abgewogen, zwei Lebensformen, und zwar keinesfalls gleichwertige.⁴²

Auf der einen Seite war es üblich, sich bei dem aufzuhalten und das zu betreiben, was immerhin menschlich ist, mithin Lebensgütern zugeneigt, wie sie seit alters die schöne Literatur gepriesen hatte: Gesundheit und Wohlstand etwa, Ehre, Schönheit, erotische Erfüllung und dergleichen. Beharrlich hatten die Dichter dazu ermahnt, als Mensch doch passenderweise auf Menschliches zu sinnen (*anthrōpina phroneîn*). Sie riefen zur Anerkennung der eigenen Sterblichkeit auf (*thnētā phroneîn*). Es galt, innerhalb der eigenen Grenzen beherrscht die Angelegenheiten eines Menschen wahrzunehmen und ein wahrhaft menschliches Leben zu führen.⁴³

41 Ein Vorgang, noch dazu für die christliche Ära ausdrücklich bekräftigt (Augustini Conf. III 4). Noch bei Kierkegaard wiederholt sich die Abwertung des Dichterischen als des bloß Irdisch-Diesseitigen, ja ‚erlogenen Zeugs und Zeitvertreibs‘ (vgl. insbes. Die Taten der Liebe, Kopenhagen 1847).

42 Im Rahmen der grundlegenden *divisio philosophiae* stellt die Antike zwei Lebensformen gegeneinander: *bios theoretikos*, *vita contemplativa* einerseits, *bios praktikos*, *vita activa* andererseits (vgl. Aristoteles, EN X 7 f., 1177 a 11–1179 a 32). – Nachdrücklich deutet Pierre Hadot die antike Philosophie als Praxis (Philosophie als Lebensform, Berlin 1991). – „Nicht eigentlich menschlich, sondern übermenschlich“ (*non proprie humana, sed superhumana*) nennt Thomas von Aquino (Quaest. disp. de virtutibus cardinalibus I) die *vita contemplativa*. Zur Unterscheidung der beiden Lebensweisen vgl. ders., De magistro. – Für die zur Zeit des Renaissance-Humanismus zentrale Problematik vgl. Dante (Convivio II u. IV; Purg. XXVII, 100–108; Lea/Rahel) sowie Landino, Cristoforo (Disputationes Camaldulenses, Florenz 1478).

43 „Sterblichsein zum Maß“ zu nehmen und das Göttliche zu scheuen, das ist zentral für das antike griechische Ethos (Euripides, Die Bakchen, v. 1004–1010, 1150–1153). Vollends Pindar folgt dem Tenor: „Suche nicht Zeus zu werden! (...) Sterblichen ge-

Dagegen traten aber die Philosophen auf den Plan. Sie behaupteten rundheraus, Dichter seien allesamt nicht ernst zu nehmen. Sie redeten daher, fabulierten buchstäblich ins Blaue hinein. Gemessen an den Maßstäben des Wissens und den Ansprüchen der Kritik, sei was immer sie hervorbringen nahezu Lüge.⁴⁴ Ausdrücklich tadelte Plato den Homer dafür, dass er im nahezu kanonischen Gedicht der „Odyssee“, nicht davon Abstand genommen hatte, Odysseus, den weisesten der Männer, rundheraus aussagen zu lassen, zu Tisch froh zu genießen, bei Brot und Fleisch und Wein den Sänger zu hören, das sei das Schönste, „das dünke ihn die seligste Wonne von allem“.⁴⁵ Nachvollziehbar begründet und wahrhaft empfehlenswert sei das ganz Andere: Man solle sich anspruchsvoll der intelligiblen Welt widmen, sich ernstlich besinnen und diszipliniert ein denkendes Leben führen. Es gelte, sich aus gebührender Distanz kontemplativ zu verhalten – sozusagen vom allerheiligsten Tempel an höchstem Ort aus in Ruhe und Abgeschiedenheit alles zu überschauen.⁴⁶ Der solchermaßen Konvertierte, Erhoben-Erhabene werde vollends erkennen, was es auf sich habe mit sämtlichen menschlichen Gütern. Vergänglich seien sie und nichtig durch und durch. Und nicht nur sie,

ziemt Sterbliches!“ (*thnata thnatoisi prépei*; Isthm. 5,14 f.). Und: „Nicht, meine Seele, nach unsterblichem Leben strebe, was im Bereich des Menschenmöglichen liegt schöpfe aus“ (*émpraktos*, ἔμπρακτος, Pyth. 3, 61 f.).

- 44 „Viel lügen die Dichter“ (*pollà pseúdontai aoidoi*; Solon, frg. 21; Sprichwort; zit. Aristoteles: Metaphysik, I 2, 983 a 3; Plato: Polit. 377 a ff., 595 b ff.; Nietzsche: FW II 84; Z II, Von den Dichtern; DD I). – Vonessen, Franz: Metapher als Methode, Würzburg 2001; Westermann, Hartmut: Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpretation, Berlin 2001.
- 45 Plato: Politeia, Der Staat, III, 390 a/b, zit. Homer, Odyssee, IX 8 ff.
- 46 Entsprechend der Bedeutung eines höchsten Punktes allumfassender Betrachtung (*apex theoriae*) wird *templum* beziehungsweise griechisch *témenos* etymologisch auf *témnein*, schneiden zurückgeführt, also den ausgegrenzten (obersten, heiligen) Bezirk bezeichnend. – Laut Plato ist der Philosoph „gewohnt, über die ganze Erde zu blicken“ (Theait. 174 e); er besitze „Übersicht der ganzen Zeit und des ganzen Seins“ (Polit. 486 a). – „Lebe wie auf einem Berg!“ „Wie von einer Anhöhe aus betrachte“, ermahnt sich Mark Aurel (Selbstbetrachtungen/*Eis heauton* X 15, IX 30, hg. Albert Wittstock, Stuttgart 1974, S. 159, 145). Mitunter gilt die Welt insgesamt als heiliger Tempel (*ce monde est un temple tressainct*; Montaigne, Ess. II 12, TR 424 [als Einschub in Zitat Röm, 1,20]; St 221).

sondern genauso der Mensch der literarisch gepriesenen Praxis selbst: flüchtig allzu flüchtig sei er, ephemeral, das Eintagswesen.⁴⁷

Anstelle der Hingabe an das praktische Leben mit seinem Meinen (*dóxa*), seiner Empfindlichkeit (*aisthēsis*) zwischen Lust und Unlust, seiner ganzen Empirie (*empeiria*) setzten die Philosophen das Leben des Geistes (*theōria*), das Denken (*noēsis*), die (dianoetisch-intellektuelle) Tugend (*aretē*). Da sei die Seele nicht von Leidenschaften verstört, sondern reinige sich davon, schaue das Beständige, werde des überlegen Guten und Schönen inne und des Unsterblichen teilhaftig. Das war die alternative Verheißung! Es war der philosophische Auftrag, sich dem Übermenschlichen anzugleichen, den Übergang in den göttlichen Zustand anzustreben.⁴⁸

Namentlich Plato bestand gegenüber den Dichtern, Rhetoren und Sophisten auf der Überlegenheit der philosophischen Lebensform. In der vernünftigen Ekstase, das war seines Erachtens sonnenklar, trete der Besonnene aus den bloß menschlichen Bestrebungen heraus, indem er zu dem erwache, woraus die Geistseele in Wahrheit lebe: nicht dem Menschlich-Allzumenschlichen, sondern dem Göttlichen.⁴⁹

47 *Ephēmeros. Epāmeroi*, so die frühgriechischen Lyriker Pindar (Pyth. 8, 95), Semonides (Frg. 1, 3) und so auch noch die attischen Tragiker (Sophokles, Ajax 397–400; Euripides, Orest 376 f.). „Wie Blätter, die der Wind auf die Erde streut, so ist der Menschen Geschlecht“ (Homer, Ilias VI 146–149; zit. Mark Aurel, Selbstbetrachtungen, X 34). Ähnlich die römische Dichtung: *omnes eodem cogimur* (Horaz, carm. 2,3, Vers 25; Seneca, ep. 91, 8, 12). Der Mensch vergehe wie „die Erinnerung an einen, der nur einen Tag Gast gewesen ist“, zitiert Pascal (Pensées, La 68/Br 205) die Schrift (Wsh 5,14).

48 *Homoiosis theō* (Plato, Theait. 176 b,c; Cic., nat.deor. 2,153; rep. 6,26); es galt dies spätestens seit Pythagoras und der Stoa (Seneca, ep. 4,11; 73, 13; 53,11; 92, 30–35; const. sap. 4, 1f.; tranq.an. 2,3), gleichermaßen im Christentum (Boethius, Cons. IV, 3.p., 68 f., III 10, 90; Dante, Paradiso XXV 142.).

49 Plato, Phaidros 249 c. „Kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs“ (*phytōn uránion*, Timaios 90 a) nennt Plato den Menschen. Ein erfülltes Leben (*zēn kalōs*) ist theologisch fundiert (*tō peri toūs theous orthōs dianoēthēnta*, Nomoi 888 b). Gott, nicht, wie Protagoras behauptete, der Mensch, Gott ist das Maß aller Dinge (*pántōn chrēmátōn métron*, ebd. 716 c). Strikt unterscheidet Plato zwei Arten von Dingen (*dyo eide tōn ontōn*, Phaidon, 79 a): über dem Menschlichen das Göttliche.

Ebenfalls war für Aristoteles⁵⁰ das Leben nach dem Geist ganz eindeutig und unangefochten die überlegene göttliche Lebensform (*bios theios*). Es gab zwar ein diskursiv-reflexives Urteilsvermögen bezüglich der Dinge hier und da. Aber darüber hinaus gab es die auf das unveränderliche, ewige Seiende sich richtende spekulative Theorie.⁵¹ War mithin das Erfassen des Richtigen nicht schlechthin einheitlich und aufs Ganze von der spekulativen Vernunft allein zu leisten, so blieb die absolute Souveränität des Geistes gleichwohl unangetastet. Demnach konnte die theoretische Vernunft entschieden *mehr* als menschliches Denken. Keineswegs ‚nur‘ das Vermögen der Übersicht, war ihr bestimmt, über das Sichtbare hinaus die höchsten, die göttlichen Dinge zu erkennen: das Immerseiende, Unveränderliche, Ewige, Vollkommene. Entsprechend rief Aristoteles zum Leben des Geistes auf, zu einem vollendeten Leben, das aus der Schau des Göttlichen die größte Stetigkeit, Reinheit und Dauer sowie Frieden, Ruhe und absolute Autarkie – mithin das volle Menschenglück – zu erreichen versprach.⁵² Allerdings nannte erstaunlicherweise der antiplatonische Platoniker Aristoteles die am allermeisten emporragende Schau, die reine *Theoria* ihrerseits *Praxis*, Praxis in vollendeter Ausprägung.⁵³ Die oberste Kraft im Menschen, das Wirken des göttlichen Elements galt ihm als das *Leben* schlechthin. Die alternative, literarisch-poetisch favorisierte Lebensform verwies er unmissverständlich auf den zweiten Platz. Er forderte, statt bloß auf Menschliches und auf Sterbliches zu sinnen, müssten wir Menschen uns in erster Linie befleißigen, „Unsterbliches zu denken und alles zu tun, um nach dem zu leben, was in uns das Höchste ist.“⁵⁴ Insofern ging mit der philosophischen Hin-

50 Aristoteles, EN X; Protreptikos; ähnlich Cicero, Hortensius und mit ihm sodann Augustinus.

51 EN VI 2, 1139 a. In der (älteren) „Eudemischen Ethik“ hatte Aristoteles sogar noch für die Praxis an einem strikt theonomen Modell festgehalten: „Der Gott (...) ist jener Endzweck, um dessentwillen die Phronesis ihre Befehle gibt“ (EE VIII 3; vgl. VII 15, 1249 b 13 ff.) – Heidegger ist die Unterscheidung von praktischer Umsicht (*phronēsis*) und vernehmendem Verstehen (*sophia*) bedeutsam für das Philosophieren in der Differenz von Dasein und Sein (Heidegger: Platon, Sophistes, GA, Abt. II, Vorlesungen 1919–1944, Bd. 19, Frankfurt a. M. 1992).

52 Aristoteles, EE; EN X; Protreptikos.

53 EN X 6–10; Pol. VII 3.

54 EN X 9, 1177 b 31–34

wendung zum Göttlichen, dem Leben der Schau und des reinen Denkens zumindest eine gewisse Distanzierung, wenn nicht gar Abkehr von der praktischen Welt einher.

Aber das alltägliche Dasein war natürlich nicht vollauf zu überspringen. Philosophie – Weltweisheit – konnte nicht die Welt oder irgendeinen Teil der Wirklichkeit hinter sich lassen. Im Unterschied zu jeder Art von Gnosis blieb sie, so spannungsvoll, problematisch, prekär auch immer, unverlierbar aufs Ganze bezogen. Ausdrücklich galt sie als umfassende Wissenschaft von den menschlichen *und* göttlichen Dingen.⁵⁵ Ungeachtet aller Polemik behaupteten sich mithin Kraft und Bedeutung des rhetorischen und literarischen Wortes für die Reflexion der Erfahrung und die Erhellung des Daseins. Da es von der Praxis *kein* vorgängiges Wissen, sondern nur eine zugehörige Reflexion und Kommunikation gab, so erhärtete immerzu, dass praktisches Philosophieren angemessen in literarischer Form, als Sprach-Kunst zur Wirkung kommt.

1.3 Sinn für das Wirkliche

Die Anerkennung eines eigenständigen Praxisdenkens findet sich also seit altgriechischen Zeiten. Nach Xenophon, einem Zeitgenossen Platos, bildete dies bereits den Schwerpunkt des philosophischen Wirkens des Sokrates, und zwar in einer pragmatischen, die Rhetorik einbeziehenden, unterstützenden, hilfreichen Weise.⁵⁶ In entschiedener Dis-

⁵⁵ *De humanarum divinarumque rerum scientia* (z. B. Boethius, cons. p. 4, 10).

⁵⁶ Xenophon, Erinnerungen an Sokrates, Memorabilien I 1,16; (I 2, 10 f.: anerkennend gegenüber der Macht der Rhetorik). In dieser Sicht erscheint Sokrates als Pragmatiker, als Realist, der nach den menschlichen Dingen (*tà anthrôpina*) fragt, dem Förderlichen (*tò ôphêlimon*). Sokrates ist so der (Proto-)Moralist. Und die xenophontischen „Erinnerungen“ sind damit als ein Quellenwerk der europäischen Moralistik zu lesen –, ergänzt übrigens durch weitere Bücher des Xenophon, die „Kyroupädie“ etwa, worauf sich die späteren Fürstenspiegel immerfort beziehen. Möglicherweise war freilich schon in der sokratischen Weisheit insofern ein ‚höheres philosophisches‘ Moment, als es, in Distanz gegenüber der Sophistik, nicht darum ging, irgend jemand, „redefertig, geschäftstüchtig oder lebensgewandt zu machen“ (l. c. IV 3,1). – Mueller-Goldingen, Christian: Xenophon, Darmstadt 2007.

tanzierung gegenüber denen, die über göttliche Dinge spekulierten, ob nun vorzugsweise, ob ausschließlich, hieß es von Sokrates:

Er selbst aber unterhielt sich immer über die menschlichen Dinge, indem er untersuchte, was fromm, unfromm, schön, hässlich, gerecht, ungerecht, was Besonnenheit, Raserei, Tapferkeit, Feigheit, Staat, Staatsmann, Herrschaft über Menschen und ein Herrscher über Menschen sei. Er befasste sich auch mit den anderen Dingen, deren Kenntnis nach seiner Meinung die ‚Schönen und Guten‘ bestimmt, bei deren Unkenntnis man wohl gerechterweise eine Sklavenseele genannt werde.⁵⁷

Entsprechend kam selbst Plato schon nicht umhin, die hochfliegende Ideenannahme zu überprüfen, und nach der ersten billigerweise einer zweiten Philosophie Berechtigung einzuräumen. Die eine handelte vom wahrhaften, vollendeten, göttlichen oder, wie es auch hieß, dem himmlischen Leben, solitärem, intellektuellem Sein. Die andere hingegen betraf das gemeinsame, das irdische Leben so gemischt wie es ist: aus Lust-Unlust-Empfinden *und* Vernunft, aus Begrenztem *und* Unbegrenztem. Dies, das hielt Plato ausdrücklich fest, bleibe bloß zweite Wahl, gleichwohl aber ‚die nächstbeste Fahrt‘: wenigstens sich selbst nicht verkennen.⁵⁸ Und sofern es darüber hinaus darum ging, das gemeinsame Leben und den Staat entsprechend der (höchsten) Idee des Guten und dem Ideal der Gerechtigkeit auf erstklassige Weise unfehlbar einzurichten, war gar ein Vorrang der (theokratisch-totalitären) praktischen Philosophie eingeräumt – so prekär auch immer. Das bittere Scheitern, sobald die spekulative Philosophie unmittelbar über alles zu herrschen sucht, musste seinerzeit Plato in Syrakus auf Sizilien leibhaftig erfahren.⁵⁹

57 Xenophon: Erinnerungen an Sokrates, I 16.

58 „Schön ist es freilich, alles zu wissen, dem Weisen, doch die nächstbeste Fahrt (*deúteros plóus*) wenigstens scheint zu sein, dass man sich selbst nicht verkenne“ (Philebos 22 c ff., hier 19 c; Phaidros 99 c).

59 Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, London 1945; Arendt, Hannah: Vita activa, Stuttgart 1960, insbes. § 31; Kersting, Wolfgang: Platons Staat, Darmstadt 1999.

Aristoteles begründete sodann ausdrücklich eine eigentliche ‚Philosophie der menschlichen Dinge‘.⁶⁰ Sie umfasste Ethik und Politik, und zwar zunächst Individualethik (‚Monastik‘) sowie sodann Sozialethik, des Hauses (‚Ökonomik‘), des (Stadt-)Staates (‚Politik‘). Sie war zuständig für die menschlichen Geschehnisse insgesamt (*tà anthrōpeia* beziehungsweise *tà anthrōpina prāgmata*, lateinisch *res humanae*). Ganz eigenständig, war sie abgegrenzt gegenüber den – intuitiv-kontemplativ zu schauenden – transzendenten göttlichen Dingen (*res divinae*, griechisch *tà theía prāgmata*) wie auch andererseits gegenüber den – epistemisch-technisch zu bewältigenden – Gegebenheiten der Natur (*res naturales*).⁶¹

Was so zustande kam, war ein Wissen eigener Art,⁶² genannt *phrónēsis*, praktisches Wissen. Und darin liegt ein Grundzug, der festzuhalten ist: Im Unterschied zum theoretischen Wissen⁶³, der *sophía*, ist praktisches Wissen nicht auf das Höhere gerichtet, geht nicht spekulativ auf erste Gründe und ewiges Sein, sondern bleibt immerzu auf die konkrete Situation bezogen.⁶⁴ Einsicht wird in jeweiliger Situiertheit als Selbstbesinnung gewonnen. Unentwegt handelt es sich darum, den konkreten Umständen in ihrer unendlichen Varietät gerecht zu werden. Es ist gesunder Menschenverstand, Gemeinsinn, was sich im Bereich des Menschlichen zu bewähren hat.⁶⁵ Gefragt ist Urteilkraft, um nämlich das Wissen des Konkreten im Augenblick angemessen anzubringen. Die Tradition übersetzte *phrónēsis* allerdings zunächst mit dem lateinischen Begriff *prudentia*. Im Deutschen wurde daraus

60 *Hē peri tà anthrōpeia philosophía* (Aristoteles, EN X 10, 1181 b 15).

61 Vgl. Apel, Karl-Otto: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963, S. 287.

62 *Phrónēsis*, ἡ φρόνησις, Aristoteles, EN VI (5, 8–13, 1140 a/b; 9, 1141 b 33).

63 Ders., EN VI 8–13, X 8 f.

64 Reucher, Theo: Die situative Weltansicht Homers, Darmstadt 1983; insbesondere die Stoa kennt ausdrücklich die *eukairía* (ἡ εὐκαιρία), den Sinn für das der jeweiligen Situation Angemessene; Barwise, Jon/Perry, John: Situationen und Einstellungen, Berlin/New York 1987. – In der Existenzphilosophie Sartres gilt: „es gibt Freiheit nur in Situation, und es gibt Situation nur durch Freiheit“ (L’être et le néant, 1943, dt. Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, S. 619).

65 Feilke, Helmuth: Common-sense-Kompetenz, Überlegungen zu einer Theorie des ‚sympathischen‘ oder ‚natürlichen‘ Meinens und Verstehens, Frankfurt a. M. 1994.

Klugheit, ‚Sinn für das Wirkliche‘. Dabei handelt es sich weder um ein naturgegebenes Vermögen noch um ein lehr- und lernbares, übertragbares, beweisbares Wissen, vielmehr um eine auf natürlichen, instinktiven Anlagen beruhende, von früh auf eingeübte, dauernd aktualisierte geistige Wachheit.

Dementsprechend galt Phronesis als Tugend.⁶⁶ Und zwar als die mittlere unter den fünf dianoetischen, das heißt oberen, rationalen, kognitiven Tugenden. Nach wissenschaftlicher Erkenntnis (*epistēmē*), Hervorbringen (*téchne*) und vor intuitivem Verstand (*noús*) und Weisheit (*sophía*) bildete sie gewissermaßen das Zünglein an der Waage zwischen einerseits wissenschaftlich-technischen und andererseits intuitiv-sapientialen Wissensformen. Das heißt: Ging es um das Gelingen des Lebens hier und jetzt, war auf ein zugehöriges Verstehen abzustellen, ein Kennen und Können, einen eigentlich praktischen Sinn, den der Mensch aus sich selbst zu entwickeln hatte.

Mit Rücksicht auf die mannigfache leibliche Bedürftigkeit und soziale Abhängigkeit war Aristoteles daran gelegen, den Bereich der menschlichen Angelegenheiten im Rahmen eines eigenständigen Philosophierens gebühlich zu behandeln. Dies hatte gemäß einer eigenen Methode zu geschehen. Es ging um Belange, bei denen sich von Fall zu Fall allerhand wandelt, da waren nun einmal Evidenz und Genauigkeit der Mathematik nicht zu erreichen. Und das ist ein Gesichtspunkt, der gleichfalls gültig bleibt: Fragen und Probleme der Praxis lassen sich nicht in allen Einzelheiten, sondern jeweils nur in einigen typische Zügen konturieren.⁶⁷ Die Zeichnung des Umrisses (*typō perilabeîn*), die Orientierung am Typischen und also Nicht-Exakten, das ist der gehörige Weg. Was somit in Gang kommen kann, ist ein Überlegen und Beraten, die relative Klärung dessen, was jeweils sich zeigt. Dabei

⁶⁶ EN VI 5, 8–13. Elm, Ralf: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996; Aubenque, Pierre: Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles, Hamburg 2007.

⁶⁷ *Typō kai ouk akribōs* (Aristoteles, EN 1103 b 39–1104 a 10 u. ö.). – Vgl. Höffe, Otfried: Praktische Philosophie, München 1971, S. 118–121; Fritz, Kurt von: Beiträge zu Aristoteles, Berlin 1984, S. 93–100. – *Ostendere veritatem figuratiter* beziehungsweise *verisimiliter*, übersetzt Thomas von Aquin in seinem Kommentar der aristotelischen Ethik (in Eth. I 3, n. 35).

geht es nicht um gegenständliches Wissen, sondern ganz anders um ein – aus individueller Betroffenheit, Vergleichen und Reflektieren beizusteuendes – Sich-Wissen. Es ist wohl sogar ein mediales, prinzipiell unvergessliches Wissen und also so etwas wie ‚Gewissen‘, was das gute Leben anzuleiten vermag.⁶⁸ Jedenfalls wird das Gute, das in der Praxis als dem gedeihlichen Lebensverlauf liegt, nicht in der Weise theoretischer Vernunft erfasst, sondern in einer Reflexion, die der Praxis selbst angehört. Und auch das Ziel praktischer Philosophie kann nicht Wissen sein, sondern – Praxis, verständiges gelingendes Leben.⁶⁹

Insgesamt war für Aristoteles das Leben in der Wahrheit eine rationale Leistung der Vernunft-Seele. Gewähr dafür bot die jeweilige Bestverfassung der differenzierten geistig-seelischen Anlagen. Für die Praxis war dies die Ausbildung von Klugheit, letztlich die Befähigung, durch geschicktes Handeln und Verhalten ein gutes Leben zu führen.⁷⁰ Entscheidend war dabei die Sprache, die alltäglich gesprochene sowie die elaboriert literarische. Dementsprechend wurde die Ethik um zwei weitere Disziplinen ergänzt. Die Poetik erwies die hohe Bedeutung von Literatur und Theater für das Verstehen und Bestehen des Daseins. Und ebenso bezeugte die Rhetorik eine ernsthafte philosophische Zuwendung zur menschlichen Welt in ihrer Differenziertheit und Bewegtheit. Das ist bemerkenswert, denn Plato zuvor war bestrebt, die Rhetorik den Sophisten zuzuweisen und die Sophistik als etwas mit wahrer Philosophie kaum Vereinbares abzulehnen.⁷¹ Aristoteles hinge-

68 *Eu zēn, euzōia, eu práttein, eupraxia* (Aristoteles, EN I 8, 1198 b 19 f. u. ö). Die Unvergessenheit der Phronesis konstatiert ausdrücklich bereits Aristoteles (EN VI 5; 1140 b 29 f.). – Praktische Vernunft erfährt sich als Ge-wissen (*con-scientia, syndéresis*), als das Bewusstsein des Bewusstseins, als Mitwissen, das Qualifizierende am Intellektuellen oder, wie Kant auch sagt, „sittliche Gewissheit“.

69 *Tō télos estín ou gnōsis allà práxis* (Aristoteles, EN I 3, 1095 a 5 f.); *ésti gár autē hē eupraxia télos* (ebd. VI 5, 1140 b 5).

70 Für Aristoteles steht fest, dass der Mensch das bewegende Prinzip von Handlungen ist (*ánthrōpos éinai archē tōn práxeōn*; EN III 3, 1112 b 31).

71 So vor allem in den Dialogen „Gorgias“, „Phaidros“, „Sophistes“. – Den frühen Dialog „Ion“ zieht die neuere Forschung nicht länger nur als erste Poetik (des dichterischen Enthusiasmus, der Genialität), sondern als frühesten philosophischen Traktat über Hermeneutik heran (Greisch, Jean: Hermeneutik und Metaphysik, München 1993).

gen griff die Rhetorik produktiv auf und nahm sie ernst.⁷² Demzufolge wird – neben der Logik beziehungsweise Dialektik – eine eigene philosophische Methodik offengehalten, die ein abwägend-aufweisendes (deliberativ-konsiliatorisches, nicht strikt beweisendes) Denken und Argumentieren als möglich und notwendig anerkennt. Rhetorik ist so definiert als „die Fähigkeit, bei jedem Punkt das möglicherweise Überzeugende (*tò pithanón*) herauszufinden.“⁷³ Leitend ist die Frage, was eigentlich die Menschen an- und umtreibt, wie sie motiviert sind. Dabei scheint ausgemacht, dass Menschen, ob nun als einzelner, ob als Familie, Gruppe oder Staat, es vor allen Dingen zu Glück, Wohlergehen, Zufriedenheit bringen möchten. Was jedoch das Grundverlangen wirklich stille, worin das Glück bestehe, dies liegt nicht auf der Hand, bedarf vielmehr eigener Überlegung. Nun dachte freilich Aristoteles *nicht* daran, diese Frage ein für alle Mal zu entscheiden, so wie Frühere apodiktisch das Ideelle, Transzendente und gar Gott selbst zur Norm des Verhaltens erklärt hatten.⁷⁴ Vielmehr wird eingeräumt, dass von den tatsächlichen Verhältnissen auszugehen, in geeigneter Weise die jeweilige Situation zu klären ist. Die Frage lautet, wie man mit sich und anderen zu Rate gehen könne, wie man sich schlüssig werde, was jeweils gut ist, was förderlich, zuträglich, nützlich (*tò ophélimon, bonum, utile*)? Was die Rhetorik-Schrift im Einzelnen anführt sind Themenkomplexe wie die Musterung der Lebensgüter sowie der Affekte, ferner Typologien der Lebensalter und der sozialen Schichten. Dieses gesamte Spektrum hat den Sinn, die Beratung zu unterstützen. Insbesondere auf politischer Ebene, wo es gilt, Konsens zu erzielen, Menschen zu überzeugen und zu einem (Mehrheits-)Entscheid zu gelangen, ist möglichst die gesamte Bandbreite menschlicher Motivierung jeweils zu berücksichtigen.

Aristoteles wurde so zu einer für die Humanität bedeutsamen Mittlerfigur zwischen dem reinen Denken der Philosophen und der pragma-

72 Unbeschadet aller Polemik gegenüber dem plato-kritischen Isokrates (Protrepitkos; B 38–42).

73 Aristoteles, Rhetorik I 2, 1355 b 25 f.

74 Z. B. Plato, Politeia 484 c d, 500 c d, 501 b.

tischen Rhetorik der Sophisten.⁷⁵ Seine urbane Verbindlichkeit überbrückte die Trennung zwischen Weisheit und Beredtheit (*sapientia* und *eloquentia*), abstraktem Denken und sinnfälligem Wort (*ratio* und *oratio*). In seinem breit gefächerten praktischen Werk (Ethik, Politik, Rhetorik, Topik, Poetik) wird ein Kurs des abwägend offenen Denkens und zwischenmenschlichen Argumentierens gewiesen.⁷⁶ In deutlicher Begrenzung des platonischen Apriorismus erfolgt eine entschiedene Zuwendung zu der phänomenalen Breite der wesentlich (sprachlich verfassten) Wirklichkeit mit einer entsprechend reichhaltigen Kenntnis von Leben und Welt. Die Verständigung, die (politische) Konsensbildung ist seither für den Lebensvollzug im Hier und Jetzt als konstitutiv anerkannt. Die aristotelische Freistellung der Sphäre des Menschlichen gewährleistete die Weltlichkeit der Welt, nicht mehr und nicht weniger.

Im Folgenden entwickelte sich im Hellenismus, dann in Rom bei Cicero und weiter im Renaissance-Humanismus, bis hin zu dem Neapolitaner Giambattista Vico, eine sprachgebundene Ortungskunst (*ars inveniendi*), ein literarisch-rhetorisches Verfahren im Dienste grundlegender Orientierung und Übersicht. Mittels eines Inventars von Gemeinplätzen, Wahrscheinlichkeiten (*topoi, τόποι, loci; endoxa, ἔνδοξα, verisimilia*), an denen Menschen das Dasein gewöhnlich als bedeutsam erleben, war jeweils (poetisch) hervorzuheben, was den Lebensverlauf sichert und kundig erst recht ins Menschliche anhebt. An prudentiellen Qualifikationen (*humaniora*) solcher Art sind der Klugheit (*prudentia*) beigegeben: Bildung (*eruditio, formatio*), Geschmack (*gustus*), Erinnerung (*memoria*), Urteilskraft (*iudicium, discretio*), Beratung (*consilium*), Gemein Sinn (*sensus communis*), Menschenwürde (*dignitas hominis*).

75 Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (Hgg.): Die Sophisten, Stuttgart 2003; Buchheim, Thomas: Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg 1986, insbes. S. 130–141; Ijsseling, Samuel: Rhetorik und Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

76 Des Aristoteles „Topik“ entwickelt die Kunst, jene Einsichten aufzufinden, die von möglichst vielen als gültig und hilfreich angenommen werden können (Primavesi, Oliver: Die Aristotelische Topik, München 1996; Gruber, Bernhard: Topographie des Ähnlichen, München 2001).

Die Wende zur Hermeneutik in der neueren Philosophie ging vielfach mit einem Rückgriff die aristotelische praktische Philosophie einher. Inwiefern dies legitim und tatsächlich hilfreich und weiterführend sei, das ist Gegenstand nicht abreißender Diskussionen.⁷⁷

Heidegger hielt 1924 an der Universität Marburg Vorlesungen über die „Rhetorik“ des Aristoteles, zu gleicher Zeit, als er sich mit dessen „Nikomachischer Ethik“ auseinandersetzte.⁷⁸ Drei Jahre später hieß es in „Sein und Zeit“, dieses aristotelische Vermächtnis müsse „entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffs der Rhetorik an so etwas wie einem ‚Lehrbuch‘“ in Tat und Wahrheit „als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefasst werden“.⁷⁹ Demnach ist der Sinn der „Rhetorik“ nicht so sehr in einer Unterweisung in Redetechnik zu sehen. Er liegt viel höher, nämlich darin, als Modell und Grundlage einer „Hermeneutik der Faktizität des Daseins“ zu dienen. Dem Ansatz und der Tendenz nach war damit ein alternatives Philosophieren aufgewiesen, das nicht spekuliert und deduziert und abstrahiert, sondern bei der Verfasstheit der Menschen und dem zugehörigen konkreten Sinnverstehen verweilt. Im Besonderen bezog sich Heidegger auf das Zweite Buch der „Rhetorik“. Er war ihm bedeutsam als „die erste überlieferte Interpretation der Affekte“⁸⁰. In praktisch-hermeneutischem Kontext findet sich daher, was Heidegger schließlich für unumgänglich hielt, nämlich anzusetzen mit einer Auslegung der verschiedenen Modi der Befindlichkeit und ihrer Fundierungszusammenhänge.

77 Gutschker, Thomas: Aristotelische Diskurse, Stuttgart 2002; Detel, Wolfgang: Aristoteles, Leipzig 2005, insbes. S. 129–132.

78 Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924), Frankfurt a. M. 2002. Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Heideggers Wege, Tübingen 1983. Elliott, Brian: Anfang und Ende in der Philosophie, Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens, Berlin 2002.

79 Heidegger: SuZ, Tübingen 1953, S. 138; vgl. König, Josef: Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik, Freiburg i.Br./München 2002; Rese, Friderike: Praxis und Logos bei Aristoteles, Tübingen 2003.

80 Heidegger: ebd.; Jacobi, Klaus: Aristoteles über den rechten Umgang mit den Gefühlen, in: Craemer-Ruegenberg, Ingrid (Hg.): Pathos, Affekt, Gefühl, Freiburg i.Br./München 1988.

Der Rekurs vertiefte sich in Gadammers 1960 erschienenem hermeneutischem Grundbuch, in dessen Titel „Wahrheit und Methode“ das Problem der Differenz im Wissen aufgenommen ist. Was der Autor nächst dem praktischen Ideal der *Phronesis* anführt, um „die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“⁸¹ herauszustellen, ist vor allem die damit gegebene Abweichung von der scheinbar monopolistischen logisch-exakten Methode.

Im Gegensatz zu Heidegger und Gadamer vertrat die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno; ähnlich Bloch und Marcuse) das starke Gegenmodell einer kritischen Gesellschafts- und Kulturtheorie. Namentlich durch Habermas erfolgte die differenzierte Darlegung, dass weder durch Aristoteles noch Hegel oder sonst einen die Rückbindung an eine für alle Zeit vorgegebene Praxis sichergestellt sei.⁸² Bereits mit Hobbes sei die Wende zu sozialwissenschaftlicher Grundlagenforschung eingeleitet. Was Praxis sei, ob es eine normative politisch-gesellschaftliche Orthopraxie gebe, die als (schellingscher) Marxismus womöglich apodiktisch gebiete, dies war die alsbald in der Studentenbewegung heiß umstrittene und in beträchtlichem Maße politisch ‚ausgierte‘ Frage.

Nichtsdestoweniger hat die (bürgerlich-konservative) praktische Philosophie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg dank Joachim Ritter buchstäblich Schule gemacht, und zwar als eine deutlich deskriptiv-immanente, und weniger normative Disziplin in einer Verbindung von neoaristotelischen wie zugleich neohegelianischen Anteilen.⁸³ Zu Beginn der siebziger Jahre plädierte Manfred Riedel mit einem zweibändigen Sammelwerk für eine „Rehabilitierung der praktischen Phi-

81 Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 31972, S. 295–307; hierzu Tietz, Udo: *Gadamer zur Einführung*, Hamburg 1999, bes. S. 105 ff.; Ebert, Theodor: *Phronesis*, in: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, hg. Otfried Höffe, Berlin 1995, S. 165–185; Fink, Eugen: *Phronesis und Theoria*, in: Biemel, Walter (Hg.): *Die Welt des Menschen, Die Welt der Philosophie*, Den Haag 1976.

82 Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1971. Vgl. Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, S. 1119–1124) sowie Theodor W. Adorno (*Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Stichworte*, Frankfurt a. M. 1969, S. 169–191).

83 Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1969. Vgl. ferner Robert Spaemann, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Günther Bien, Manfred Riedel u. a. m.

losophie“ und 1988 abermals mit Nachdruck „Für eine zweite Philosophie“⁸⁴, die, ohne auf Letztbegründungen verweisen zu können, an einem menschengemäßen maßvollen Dasein festhält und auf einen spezifischen Sinn für das Tunliche setzt.

Auch das eher analytisch und wissenschaftstheoretisch ausgerichtete Philosophieren suchte vielfach Anschluss an Aristoteles. Beispielsweise der finnische Philosoph Georg Henrik von Wright, wenn er die Philosophie des Menschlichen nicht szientistisch methodenmonistisch auf naturwissenschaftliche Kausalität nach dem Modell des Galileo Galilei, sondern auf den ‚praktischen Syllogismus‘ zu gründen suchte.⁸⁵ Gleichwohl in Analogie zu streng wissenschaftlicher Vorgehensweise ergab sich so die Theorie des Verstehens der Intentionalität von Handlungen. Obgleich derart der menschliche Bereich wohl einer Verengung unterliegt, war verdienstvoll ein Ansatz zu Toleranz und Verstehen gemacht.

Nicht nur den Begriff der Praxis, sondern ebenso den der Tugend (der von der Kritik allerdings nicht überall für aristotelisch erkannt wurde) und die Grundfigur der Teleologie brachte angesichts einer angeblich gescheiterten Aufklärung der aus Irland stammende Alasdair MacIntyre erneut in die Diskussion.⁸⁶ Im Rahmen des sogenannten Kommunitarismus wurde erneut betont, dass im Denken des Aristoteles „die höchste Möglichkeit des Menschen erklärtermaßen im Wettbewerb mit seinen anderen Möglichkeiten steht, ohne dass angegeben werden könnte, wie ein abgewogenes Verhältnis zwischen ihnen herzustellen sei“.⁸⁷

Erstaunlich freizügig verfuhr der angloamerikanische Denker Stephen Toulmin. Ursprünglich Physiker und Wissenschaftstheoretiker, kam

84 Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1972/74; Für eine zweite Philosophie, Frankfurt a. M. 1988.

85 Erklären und Verstehen, Frankfurt a. M. 1974.

86 MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend, Frankfurt a. M. 1987.

87 Williams, Bernard: Der Begriff der Moral, Stuttgart 1978, S. 65. – Für einen weiteren Überblick vgl. Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus, Frankfurt a. M./New York 1993.

er immer entschiedener zu einem ausgesprochen humanistisch-literarischen Philosophieren nach dem für die Neuzeit innovativen, jedoch alsbald zugunsten des Kartesianismus zurückgestellten Modell des Protoessayisten Michel de Montaigne. Gegenläufig zur epochalen epistemischen Tendenz, dem überhandnehmenden Szientismus konnte es nun unumwunden heißen, die Tatsachen der Wissenschaft und Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts beruhten insgesamt „auf der aristotelischen Phronesis oder praktischen Weisheit“.⁸⁸

Von gleichfalls großer Bedeutung war der Rückgriff auf Aristoteles in Paul Ricœurs weitgespanntem hermeneutischem Denken. Schon die Studie „Zeit und Erzählung“ war auf die aristotelische „Poetik“ abgestützt.⁸⁹ In der stark ethikbezogenen Hermeneutik des Selbst kam sodann die aristotelische „Verankerung der Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ in der *praxis*“ vertieft zur Geltung.⁹⁰ Die Eigenständigkeit eines praktischen Wissens auf dem Weg der Lebensorientierung trug nochmals Frucht. Es erschien nun als „eine unaufhörliche Interpretationsarbeit der Handlung und des Selbst“. Selbstausslegung wurde auf der ethischen Ebene zur „Selbstschätzung“. Und diese galt – noch über Selbstachtung hinaus – als das „originäre reflexive Moment der Ausrichtung auf ein gutes Leben“.⁹¹

Auf Sokrates und Shakespeare sich berufend betrieb Hannah Arendt platokritisch die Rekontextualisierung des Denkens im Umkreis der menschlichen Dinge. Genuines Praxisdenken war ihr insgesamt ein leidenschaftlich-lebendiges denkerisches Bemühen, das immer wieder neu einsetzt, Geschichten gleich, nicht um eines Zieles willen, ohne fixes Warum und Wozu.⁹²

88 Toulmin, Stephen: Kosmopolis, Frankfurt a. M. 1991, S. 307. Vgl. Burdorf, Dieter/Schmücker, Reinold (Hgg.): Dialogische Wissenschaft, Paderborn/München 1998.

89 Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, 1983, München 1988; Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung, 1984, München 1989; Bd. 3: Die erzählte Zeit, 1985, München 1991.

90 Das Selbst als ein Anderer, München 1996, hier S. 211.

91 Ebd. 218 f., 209, 229.

92 Arendt, Hannah: The Human Condition, dt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960; Vom Leben des Geistes, Das Denken, Das Wollen, München/Zürich 1998.

In der Profilierung sehr weit gehende Vorschläge dazu, was unter den zeitgenössischen Umständen die Bedingungen eines guten und insbesondere gendergerechten Lebens sind, machte sodann die 1947 in New York geborene Denkerin Martha C. Nussbaum.⁹³

Offensichtlich kann und muss die menschliche Situation, um sichtbar und lebbar zu bleiben, jederzeit eigens ausgewiesen und geltend gemacht werden. Dazu bedarf es des konkreten, lebensbezogenen Philosophierens, kurzum, der praktischen Philosophie. Sie heißt so, weil sie selbst integrierender Bestandteil der menschlichen Lebenspraxis ist, einer zirkulären, nicht woandershin, sondern mehr und mehr zu sich selbst hinführenden Dynamik, gefährdet, ungesichert, rätselhaft und staunenswert. Durchaus ist es die Frage, ob *umfassende* Ansichten des Praktischen (über das der jeweiligen praktischen Situiertheit Entsprechende hinaus) überhaupt statthaben können. Und so ist auch nicht ausgemacht, was denn nun für ein wahrhaft menschliches Studium⁹⁴ jeweils reicheren Aufschluss biete und von größerer Bedeutung sei: Plato oder Sophokles, Descartes oder Montaigne, Kant oder Shakespeare, Hegel oder Hölderlin, Marx oder Dostojewski, Heidegger oder Rilke.

93 Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999; Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben, Wien 2000; Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Stuttgart 2002; mit Sen, Amyrta: The Quality of Life, Oxford 1993.

94 Ein wesentlich literaturbezogenes Humanitätsstudium (*studium humanitatis ac litterarum*) gilt namentlich seit Cicero (Pro Archia 3) für unerlässlich.

2 Womit Menschen es zu tun haben

Was ist das Schwerste von allem?
Was dir das Leichteste dünket:
Mit den Augen zu sehen, was vor den
Augen dir liegt.

Goethe

Die menschliche Lebenswelt ist vorwiegend durch Sprache bestimmt. Und zwar konkret durch die Gesamtheit der Dinge, die uns angehen und worüber unsere Verständigung ihren Weg nimmt. Philosophisch reflektiert von Dingen zu handeln, könnte gleichwohl als befremdlich erscheinen. Die Befürchtung wäre kaum von der Hand zu weisen, man folge einem rückwärtsgewandten kulturpessimistischen Gerücht oder aber sitze einer überholten Ontologie auf. Man bleibe einer allgemeinen Gegenstandstheorie verhaftet und verfehle den praktischen Weltumgang, um den es doch gerade gehe. Anstatt sich dem Gegenwärtigen zuzuwenden, das Vorhandene wahrzunehmen, suche man sozusagen nach Grundbausteinen und einer Bauanleitung für das immer und überall Gültige. Doch dem ist nicht so. Dinge sind in erster Linie nicht als Objekte, nicht als Tatsachen und nicht als Abstrakta zu fassen. Allenfalls sekundär sind sie so zu kategorisieren und formal zu abstrahieren, dass sie im Rahmen einer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie dienlich sein können.

Für das, was auf Deutsch Ding heißt, kennt das antike Griechisch, woraus sich der Begriff Praxis herleitet, verschiedene Termini: *tò chrēma* (Sache, Kram, Zeug, Utensil, Ware), ferner *tò hypokeímenon* (Objekt, Baustein, Zugrundeliegendes), schließlich auch einfach *tò (e)ón* (das Wirkliche, das Seiende), *tà ónta* sind alltagssprachlich die Gebrauchsdinge, die Wirklichkeit. Statt der angeführten Benennungen trifft für das Ding der Praxis jedoch ein viertes Wort zu: *tò prágma*.⁹⁵ Darin ist,

⁹⁵ *Prágmata* als die Relata menschlicher Praxis stellt schon Protagoras aus Abdera über das bloß vorhandene indifferente Zeug (*chrēmata*, Sextus Empiricus: Pyrrhonische

wie die gemeinsame Wortwurzel anzeigt, die Verbindung mit Praxis (*hē praxis*, ἡ πρᾶξις) vollends am Licht. Praxis meint das Konkrete, den leibhaftigen Lebensverlauf, die gesamten Verhältnisse und Umstände, das Bezogensein auf *prágmata*. Dinge markieren den Umkreis der Praxis. Sie bilden den Inbegriff dessen, womit Menschen es in der Welt zu tun haben. Dinge sind da, insofern Menschen an ihnen gelegen ist, sie Menschen bedeutsam sind, nicht gleichgültig, sondern wichtig, kostbar, lieb und teuer.⁹⁶ Eine Welt hingegen schnurstracks als die Gesamtheit der Tatsachen, die Welt der Logik und der positiven Wissenschaften, ist ebenso wenig wie eine bloße Warenwelt (die ‚schöne neue Welt‘ des gegenwärtigen Konsumismus) oder gar eines vollends digitalisierten Universums, eine allseitig erfasste und zureichend gedeutete Welt.

Ersichtlich sind die uns angehenden menschlichen Dinge keine Gegenstände, nichts Festes, Abgeschlossenes, Zählbares, nichts das Subjekte vorstellen, dessen sie gar habhaft wären, das sie industriell produzieren, kaufen und verkaufen, gar algorithmisch fungibel halten könnten. Sie entsprechen vielmehr in komplex-symbolischer Weise der Ungegenständlichkeit und Unverfügbarkeit menschlichen Daseins in der Welt.⁹⁷ Und so sprechen die Dinge, wie angefochten auch immer, für die Legitimität und das Andauern eines pragmatischen Daseins in der Welt. Welt im Bezug auf den Menschen reflektiert sich notwendigerweise als ‚das Unsere‘ in einer Philosophie der menschlichen Dinge. Solche praktische Philosophie, um es zu wiederholen, steht in Spannung zur theoretischen Philosophie mit ihren Axiomen des Apriori, des Transzendentalen, der Identität und gar des Absoluten. Die Metaphysik als die Erste Philosophie folgt dem Ideal der Theorie,

Hypotyposen I 216; Die Sophisten, hg. Thomas Schirren/Thomas Zinsmaier, Stuttgart 2003, S. 43, vgl. 33).

96 *Tà spoudaíā, τὰ σπουδαία* heißen sie den Griechen. – Ausdrücklich hält Arnold Gehlen fest, „dass die Dinge für uns überhaupt nur insofern da sind, als sie uns ‚angehen‘“ (Vom Wesen der Erfahrung, 1936; Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, S. 34).

97 Praxis, so lässt sich sagen, ist „das Fertigwerden mit den Dingen im Medium flüchtigen Ungefährs und auf Grund einer nicht methodisch eindeutig gemachten Erfahrung, eines nur individuell graduierten Erfahrungstaktes“ (Plessner, Helmut: Grenzen der Gemeinschaft, 1924, GS V 7–133, hier S. 117).

damit aber (namentlich seit Pythagoras, Parmenides, Plato, Aristoteles) dem Anspruch, in einem gleichsam göttlichen Schauen die ersten Gründe einzusehen und die Dinge daraus zu erklären, so wie sie, ohne unser Zutun und Dabeisein, an sich sind.⁹⁸ Oder aber es wird, wo solches Zutrauen in die Macht umfassender spekulativer Theorie der Skepsis und der Kritik ausgesetzt wird (wie in der Neuzeit bei Kant), das ‚Ding‘ in seinem Ansichsein unzugänglich und unerreichbar. Aus der praktischen Philosophie hingegen, sobald sie material, nicht nur formal ausgeführt sein soll, ist theoretische Objektivität ausgeschlossen. Im konkret bezogenen Leben, inmitten der Menschen, kommt alles darauf an – und darin erst beruht die eigentümliche Wahrheit des Praktischen –, das subjektive Beteiligtsein unverlierbar ins Denken und Reden einbezogen zu halten.

2.1 Güter zu genießen

Aus der Verwiesenheit auf die – wohl gemerkt – unverfügbaren Dinge ergibt sich ein weiterer, im ursprünglichen Sinn ästhetisch-ethischer Gesichtspunkt. Bedürftigen Menschen, die sich nicht ohne weiteres der Welt entschlagen können, müssen – antistoisch, antikantianisch – die menschlichen Dinge als Güter vorkommen, die zu genießen sind. Genießbarkeit der Welt, Aussein auf Dinge im Hinblick auf deren Zuträglichkeit, ihre ‚Kostbarkeit‘ – das macht im elementarsten Sinne, vor aller nachfolgenden Handlungsrationalität, das Praktische der Lebenserfüllung aus.⁹⁹ Insoweit Leben, insoweit Genießen: Stei-

98 Als handfeste Gegenprobe von Ernst Bloch in seinem aphoristischen Frühwerk „Spuren“ vorgebracht, deren Schluss die lapidare Überschrift „Dinge“ trägt (Frankfurt a. M. 1969, S. 172: Der Rücken der Dinge). „Ist ein Ding gegeben, so ist es immer jemandem geben. Dieser jemand ist hierzu nötig, als einer, der nimmt und das Dargereichte, Vorliegende, vor ihm Liegende wahrnimmt“ (Ders.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, S. 1570).

99 Bei allen Vorbehalten gegenüber allzu billiger oder süchtig depravierter Berufung auf Genießen gilt doch die Maxime Montaignes, aus dem Schlusskapitel seiner „Essais“: „Der Genuß zählt zu den wesentlichen Dingen, die wir gewinnen können (*le plaisir est des principales especes du profit*; III 13, TR 1067). – Umsichtig lässt Nietzsche die Lehrerfigur Zarathustra die Vorsichtsmaßregel anbringen: „Man soll nicht geniessen wollen!“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln, 5, KSA IV 250). – In Kritik an Heideg-

gerung, Intensivierung, Freude. Hierin gründet der mehr oder minder sublimen epikureische oder allgemein hedon(ist)ische Zug des Praxisdenkens. Und so bleibt es auch nicht allein Sache der Klugheit, sondern wird darüber hinaus eine Angelegenheit der Weisheit (*sapientia*); einer elementaren Haltung, die bekanntlich ihren Namen vom Schmecken (*sapere*) herleitet und sich dadurch auszeichnet, die Dinge herauszuschmecken, wie sie sind.¹⁰⁰ In Versen von Horaz, des Dichter-Denkens der römischen Lebensweisheit, ist klar gesagt, was mit der Aufforderung, weise zu sein, in erster Linie gemeint ist: „Frage nicht – Sei weise, kläre den Wein – Ergreife den Tag“.¹⁰¹

Dass das Dasein derart unumgänglich im Zeichen des Genießens und zuzeiten des Vergnügens steht, hat allerdings eine gewisse Melancholie zur Kehrseite, Pessimismus mitunter und Verzweiflung, Entbehrung und Not. Zweifellos, es gibt „Tränen ob der Dinge“.¹⁰² Je nach Empfindsamkeit findet sich mehr oder minder „überall – die Bitternis – in jedem Kerne“.¹⁰³ Es besteht sozusagen immerzu Fluchtfahr, genährt

gers ‚Zeug‘-Phänomenologie sieht Lévinas die Dinge in erster Linie als Gegenstände des Genusses, und im Genießen ohne Zweck erkennt er das Menschliche (Totalité et infini, Den Haag 1980, 107 f., vgl. 82 ff.). – Gianni Vattimo (Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990, S. 192 f.) führt das „Denken des Genusses“ als erstes von drei Merkmalen postmodernen Denkens an. Es ist „die hermeneutische Ontologie“, die demzufolge „eine Ethik impliziert, die man als eine Ethik der Güter bestimmen könnte“. – Boehme, Tim Caspar: Ethik und Genießen, Wien 2005.

100 *Sapere* wie auch *sapiens* und *sapientia* hängen etymologisch und semantisch mit *sapor* zusammen, also mit Geschmack, dem Geschmackssinn, mit Schmecken (lateinisch synonym mit *gustus* bzw. *gustare*). – Vgl. Cusanus „Idiota de sapientia“ sowie „De venatione sapientiae“ (cap. 1). „Ein uns natürliches Verlangen lässt uns nicht nur nach dem Besitz von Wissen (*scientia*), sondern nach dem Besitz von Weisheit (*sapientia*) oder köstlichem Wissen (*sapida* [sic!] *scientia*) streben“ (ebd., prol., n 1). – Noch Nietzsche hält bezüglich des Unterschieds von Weisheit und Wissenschaft fest: „*sophia* und *epistēmē*. *sophia* enthält das Wählende in sich, das Geschmackhabende: während sich die Wissenschaft ohne solchen Feingeschmack auf alles Wissenswürdige stürzt“ (NF 1872/73, 19[86], KSA VII 448). „Das griechische Wort, welches den ‚Weisen‘ bezeichnet, gehört etymologisch zu *sapio* ich schmecke, *sapiens* der Schmeckende, *sisyphos* der Mann des schärfsten Geschmacks“ (PHG 3, KSA I 816).

101 *Tu ne quesieris, (...) sapias, vina liques, (...) carpe diem* (Quintus Horatius Flaccus: *carm.* I 11, Oden und Epoden, hg. Bernhard Kytzler, Stuttgart 1978, S. 24 f.).

102 *Sunt lacrimae rerum (et mentem mortalia tangunt)*; „Gibt es Tränen ob der Dinge (und rührt Menschliches ans Herz“; Vergil, *Aeneis* I 462).

103 „Und überall – die Bitternis – in jedem Kerne“, schreibt Else Lasker-Schüler in den letzten Vers ihres Gedichts „Gott hör...“ (Berlin 1932, Gedichte, München 1959). Ähnlich

insbesondere durch Eingedenken vergangener Schrecken, Traumata, Versagen, Verbrechen, bewusst und unbewusst, des kaum je ausgleichbaren Widerstreits „zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden“.¹⁰⁴ Kein Weltverstehen, das der Ambivalenz entrönne. Es sei denn, es wolle radikal verzichten, gnostisch sich von allem loslösen, asketisch entsagen und sich an Stelle materialer Weltlichkeit in reine Idealität und auf Kosten persönlicher Erschütterbarkeit in schiere Autarkie des Geistes überheben; oder aber in szientifisch sterile Objektivität ausweichen; oder in lückenloser bürgerlicher Sekurität erstarren; oder in blindem Aktionismus leerlaufen; oder besitzergreifend alle Beziehung ertönen; oder in hemmungsloser Gier Konsumgüter erwerben und verbrauchen; oder betäubt verdämmern und (digitalisiert) eingehen.

Denkwürdig die Losung, die der intellektuelle Lyriker Paul Celan, als Selbstermahnung zunächst, trotz aller historischer Schrecken und existenzieller Belastungen anzubringen hatte:

SCHREIB DICH NICHT

zwischen die Welten,

komm auf gegen

der Bedeutungen Vielfalt,

vertrau der Tränenspur

und lerne leben.¹⁰⁵

Was indes hieße Leben, was Genießen? In erster Linie gewiss nicht Gier, Verzehren und Verbrauchen, noch auch bloß Gebrauchen und Benutzen.¹⁰⁶ Genießen ist in viel weiterem Sinn aufzufassen, als Acht-

Walter Benjamin (Über Sprache, 1916, Sprache und Geschichte, hg. Rolf Tiedemann, Stuttgart 1992, S. 46 u. ö.) sowie (im Gefolge von Paulus, Röm 8,22) bereits Schelling (Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, hg. Walter Schulz, Frankfurt a. M. 1975, S. 91).

104 Schiller, Friedrich: Freigeisterei der Leidenschaft, V. 2; Das Ideal und das Leben, V. 7.

105 Die Gedichte, hg. Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2005, S. 493.

106 Konsumismus ist trotz allem nicht *die* Lebensform, allumfassend, alternativlos, die Devise *born to shop* nicht zwingend (Miller, Daniel: Der Trost der Dinge, Berlin 2010;

samkeit und als die Befähigung, Freude zu empfinden, und zuweilen als ein vergnügliches Auskommen mit dem, was das Leben bietet. (Das Zeremoniell, das Japaner um so etwas Alltägliches wie den Tee zu machen verstehen, kunstfertig in aller Schlichtheit, voller Respekt gegenüber dem Getränk, dem Gerät, dem Raum, den Teilnehmern, der Gelegenheit, kann ein Hinweis sein.¹⁰⁷) Doch allein schon ruhiges Denken können ist durchaus ein Genießen.

Bei Goethe kommt all dies vielfach zum Ausdruck. Bereits in dem epochemachenden Briefroman „Die Leiden des jungen Werther“ erklärt der Protagonist ganz zu Beginn, er wolle „das Gegenwärtige genießen“¹⁰⁸. „Der Mensch“, so freilich das Ende vom Lied, dem traurigen katastrophalen Finale, Werthers Selbsttötung, „der Mensch braucht nur wenige Erdschollen, um drauf zu genießen, weniger, um drunter zu ruhen“¹⁰⁹.

Auch im Bühnenstück „Faust“, diesem Welttheater, an dem Goethe sechzig Jahre lang schrieb, spielt ‚Genießen‘ eine hoch bedeutende und schillernde Rolle.

Für den Herrscher beispielsweise, in der *splendid isolation* seines Planens und Vollführens, gelten vornehme Bedingungen. „Regieren und zugleich genießen“, das gehe nicht zusammen; gegenüber dem Kaiser macht Faust die Maxime geltend: „Genießen macht gemein“.¹¹⁰

Schivelbusch, Wolfgang, Das verzehrende Leben der Dinge, München 2015; Liessmann, Konrad Paul: Das Universum der Dinge, Wien 2010; Bielfeldt, Ruth (Hg.): Ding und Mensch in der Antike, Heidelberg 2014).

107 Okakura, Kakuzô/Sen, Sôshitsu: Ritual der Stille, Freiburg 1997. Weitere ‚Rituale der Stille‘ sind u. a. die japanische Kunst des Blumensteckens (Ikebana), die Landschafts- und Steingartenkunst, die Kalligraphie, die Übersprachlichkeit der Koan, die Poesie der Haiku. Vgl. Günther Eichs Gedichtband „Anlässe und Steingärten“ (Frankfurt a. M. 1966).

108 1. Buch; 4. Mai 1771. Dabei klingt das horazische *frui paratis* an. – Gottfried Keller endet sein „Abendlied“ epigrammatisch nahezu: „trinkt, o Augen, was die Wimper hält, / von dem goldenen Überfluß der Welt“.

109 2. Buch; Am 9. Mai.

110 Faust, II iv, Hochgebirg, vv. 10248–10259, hier 10251, 10259.

Am Anfang des gesamten Geschehens steht eine Wette. Angewidert und überdrüssig, hält Faust für seine Person genießendes Verweilen für gänzlich ausgeschlossen, so dass er unumwunden Mephisto gegenüber festsetzt: „Kannst du mich mit Genuss betrügen, / Das sei für mich der letzte Tag!“¹¹¹ Das freilich hält Faust nicht davor zurück, in seinem maßlosen Begehren schlechthin alles realisieren zu wollen: „Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, / Will ich in meinem innern Selbst genießen“¹¹². Dieses wenig gelassene, unerbittliche, unbedingte Streben, tragisch in sich, lässt Faust durchweg scheitern. Ganz am Ende, als er, hundert Jahre alt und erblindet, in gänzlich illusorischer Weise sich mit freiem Volk auf freiem Grunde wähnt, da spricht er sich ein Vorgefühl von Glück und Genießen zu. Doch dieser vermeintlich höchste Augenblick ist in Wahrheit der Augenblick des Todes.¹¹³

Besonnener und gewiss näher an Goethes persönlicher Einstellung ist die Alterslyrik im „West-östlichen Divan“¹¹⁴ und daneben namentlich ein Sechszweiler unter der Überschrift „Eigentum“. In abgeklärten Versen ist da festgehalten:

Ich weiß, dass mir nichts angehört
als der Gedanke, der ungestört
aus meiner Seele will fließen.

111 Ebd. I, Studierzimmer, vv. 1696 f.; vgl. ebd. 10243–10259; „Lebensregel“, in: Goethe: Gedichte, hg. Erich Trunz, München 1981, S. 319; Hadot, Pierre: „Die Gegenwart allein ist unser Glück“, in: Ders.: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, 101–122; Binder, Wolfgang: Aufschlüsse, Zürich/München 1976, S. 28–32, 79–84. – Die (kultur-)anthropologische Grundlegung des ruhelosen faustischen Vorwärtsdranges formulierte bereits Herder: „Das Wesentliche unsres Lebens ist nie Genuss, sondern immer Progression, und wir sind nie Menschen gewesen, bis wir – zu Ende gelebt haben“ (Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Zweiter Teil, Erstes Naturgesetz, Stuttgart 1966, S. 84).

112 Faust, ebd., vv. 1770 f.

113 vv. 11579–11586.

114 Im Gegenwärtigen Vergangnes, I 12, Schluss, vv. 17–28. Vgl. auch den späten Spruch „Willst du dir ein hübsch Leben zimmern“.

Und jeder günstige Augenblick,
den mich ein liebendes Geschick
von Grund aus läßt genießen.¹¹⁵

Indem als erstes ‚Eigentum‘ der ausfließende Gedanke genannt wird (und also der Dank, der im Gedanken liegt), steht Geben vor Nehmen. Nicht um Besitz geht es, sondern um Teilhabe, um Übereignung, in einer nahezu meditativen Form, um sinnvollen Bezug. Es geht um die wahre, wenngleich unorthodoxe Frömmigkeit, um wechselseitige Erbauung. Und beinahe schon um jene „schenkende Tugend“ die Nietzsches Zarathustra aufrufen wird, um über den Dingen azurne Horizonte, segnend, zu errichten – und nichtsdestoweniger nach einer Weile weiterzugehen.¹¹⁶

2.2 Dinge zu erleben

Sind also die menschlichen Dinge die Dinge, die – anders als physikalische und mathematische Sachverhalte – stets etwas *bedeuten*, so bedarf es der dichtend-denkerischen Betrachtung, eines rhetorisch-hermeneutischen – und demgemäß nicht epistemisch exakten – Philosophierens. Offenbar sind gemütvoll bedichtete, geistvoll bedachte, angemessen zur Sprache gebrachte allererst uns antwortende, uns entsprechende, in elementarem Sinn menschliche Dinge. „Wenn wir die Dinge [nicht auf das Wesen in ihnen] ansehen, [sondern] auf die leere abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts;“ – so unterstreicht schon Schelling – „unser eignes Gemüt, unsern eignen Geist müssen wir daransetzen, dass sie uns antworten“.¹¹⁷ Vollends unbestechlich hat Nietzsche dies vor Augen. Lyrisch beinahe formuliert

115 28. 12. 1813. Noch in dem Gedankengedicht „Vermächtnis“ (v. 25), dem Fazit und Vermächtnis des neunundsiebzig-jährigen Goethe, besteht der Rat: „Genieße mäßig Füll’ und Segen“.

116 Vgl. Baudelaire, Charles: *Le Soleil, Tableaux parisiens, LXXXVII, Les Fleurs du Mal, 1857/1861* (Die Sonne, Pariser Bilder, Die Blumen des Bösen).

117 So Schelling in seiner Münchener Akademie-Rede (SW VII 294). – Ein Gedicht von Friedrich Schlegel beginnt: „Wie deutlich des Mondes Licht / Zu mir spricht“ (Abendröte, II 2: Der Wanderer).

der Radikalhermeneutiker: „Die Dinge rühren unsere Saiten an, wir aber machen die Melodie daraus.“¹¹⁸ Dementsprechend verfehlt wäre es zu behaupten, dass „die Dinge (...), ganz abgesehen von der Interpretation und Subjektivität (...), aus allen Relationen gelöst“¹¹⁹ überhaupt noch Dinge wären. Es ist die Sprache, womit der Mensch über die Dinge, die Namen und Töne der Rede sind es, mittels derer seine Liebe gewissermaßen auf bunten Brücken förmlich zu tanzen scheint.¹²⁰ Andernfalls bliebe alles anders, hart und anstößig im wahrsten Sinne des Wortes. „Kontakte mit den Dingen würden auf einer rein physischen Ebene eines Schocks bleiben“, bemerkt Dewey, „wäre es nicht so, dass die Dinge in sich selber Bedeutungen aufgesogen haben, die in der Kunst der Kommunikation weiterentwickelt worden sind“.¹²¹

Besonders nachhaltig hat der provenzalische Maler Paul Cézanne¹²² auf die kostbare, die verschwindende, die um der Humanität willen unerlässliche Dingwelt aufmerksam gemacht. Mit revolutionären künstlerischen Mitteln, die Zentralperspektive auflösend, vom Impressionismus sich absetzend, allein mit Farbe, die erst jetzt wirklich autonom wird, frei von jener unangemessenen Vergegenständlichung, wie sie infolge Wissenschaft, Industrie und Technik hegemonial auf alles überzugrei-

118 NF 1880, 6[440], KSA IX 311. „Und wenn nur ein einziges Mal unsre Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat“, so war alle Ewigkeit „in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht“ (NF 1886/87, 7[38], KSA XII 307 f.). – Angelus Silesius hatte gesagt: „Ein Herze, das zu Grund Gott still ist, wie er will, / Wird gern von ihm berührt: es ist ein Lautenspiel“ (Cherubinischer Wandersmann, V 366; zit. Heidegger: Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, GA X 118).

119 NF 1887, 9[40], KSA XII 353; vgl. NF 1880, 7[38], KSA IX 325. „Nicht die Dinge treten ins Bewusstsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen, das *πρῶτον*. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfasst“ (Darstellung der antiken Rhetorik, KGW II, 4, Berlin/New York 1995, S. 426).

120 Za III, Der Genesende, 2, KSA IV 272, Z. 13–27.

121 Kunst als Erfahrung, Frankfurt a. M. 1980, S. 282.

122 Cézannes Wirkung erstreckt sich unter anderen auf Rilke, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, Char, Lyotard, Handke; in der Malerei insbesondere auf Gauguin, Picasso, Klee, Braques. – Cézanne, Paul: Über die Kunst, Mittenwald 1980; Rilke, Rainer Maria: Briefe über Cézanne (1907), Frankfurt a. M. 1983; Boehm, G.: Paul Cézanne, Montagne Sainte-Victoire, Frankfurt a. M. 1988; Derrida, Jacques: Die Wahrheit in der Malerei, Wien 1992; Vukicevic, Vladimir: Cézannes Realisation, München 1993; Lyotard, Jean-François: Das Elend der Philosophie, Wien 2004. – Vgl. nicht zuletzt Handke, Peter: Die Lehre der Sainte-Victoire, Frankfurt a. M. 1980.

fen droht, malt er, vor allem in Still-Leben, kraftvoll vibrierend und andächtig gesammelt, die Dinge, als gälte es das Leben.¹²³

Von Cézannes Malerei sowie von Rodins Plastik und Graphik recht eigentlich zum Sehen gebracht, zum tief aufnehmenden Schauen, hat sodann der Lyriker Rainer Maria Rilke in einzigartiger Weise darum gerungen, trotz akzelerierender Modernisierungsdynamik lebendig, menschlich, wirklich zu sein. Dass bei Rilke zunächst ein elegischer Ton vorherrscht, deutet auf das Gefährdungspotential hin. Die (im vorliegenden Kontext besonders signifikante) vorletzte, neunte der „Duineser Elegien“ klagt:

Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.

Wie Cézanne ist der Dichter-Denker Rilke um die erlebbaren Dinge besorgt. Er befürchtet, dass sie einer überschießenden, einseitig wissenschaftlich-technischen Zivilisation zum Opfer fallen, welche Menschen nicht als Menschen anspricht, zusehends Geist und Seele verkümmern lässt.¹²⁴ Aber, wie es trotzig heißt, „zwischen den Hämmern *besteht* unser Herz“. Auch zwischen Tweets und Blogs? Und besteht auch fort, gar in der Kontinuität der Generationen, was ihm entspricht:

123 Vergleichbar aber auch die Tierbilder eines Franz Marc und weiteres aus den Schulen des sog. Orphismus und des Blauen Reiters.

124 An W. v. Huléwicz schrieb Rilke in Muzot am 13.11.1925: „Die belebten, die erlebten, die uns mitwissenden Dinge gehen zur Neige und können nicht mehr ersetzt werden.“ Trotzdem gelte es, „ihren humanen und larischen Wert“ zu erhalten. Nur so gebe es überhaupt für Menschen Heimat, ein Zuhause, ein Leben im Schutz der Orts- und Haus-Numina. Entsprechend heißt Rilkes frühester Gedichtzyklus „Larenopfer“ (1895; in: Werke, hgg. Manfred Engel/Ulrich Fülleborn, Frankfurt a. M. 1996 [KA] I 9–62). Auch in dem folgenden Zyklus „Mir zur Feier“ findet sich, programmatisch beinahe, ein Gedicht „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort“ (1898; KA I 106). „Die Dinge singen hör ich so gern“; so im Gegensatz zur Mehrheit das lyrische Ich, dessen Schlussvers lautet: „Ihr bringt mir alle die Dinge um“. Vgl. außerdem „Sehet ein Ding“ (1914; KA II 112) und „Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen“ (1914; KA I 113).

das Einfache, das, von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
als ein Unsriges lebt, neben der Hand und im Blick.

Daran geknüpft scheint das Innerwerden des Menschlichen:

weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
seltsam uns angeht.

Und in entschiedener Wendung gegen die Vorherrschaft des Besitzens, des Machens und Verbrauchens, des Produzierens und Konsumierens wird der verstehend-praktische Bezug des Dichter-Denkens überschwänglich mit der paradoxen Andeutung, es trauten die vergänglichen Dinge uns, den Vergänglichsten,

ein Rettendes zu:
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln
in – o unendlich – in uns! Wer wir am Ende auch seien.

Deutlich also zeichnen sich Fragen ab, Obliegenheiten, Verfahren: Wer sind wir? Was sind die Dinge? Was das Umfassende und Verbindende? Wie lässt sich das ermitteln? Wie mitteilen?

Das Integrations-Symbol, das Rilke zuletzt wählt, ist bezeichnenderweise die mythische Figur des Orpheus, Inbild des Künstlers, des Denkers, des in der Welt vereinsamen, über unwiederbringlichen Verlust erschütternd klagenden Sängers, des Musikers am Rande des Schweigens, des Mystikers. Dies alles ruft der Dichter-Denker auf, da Gefahr besteht, dass wir, die Nutznießer der hoch entwickelten Zivilisation, in Wahrheit bloß stören und im Übrigen nichts als quantifizieren. Womöglich ist Umkehr vonnöten, ein radikaler Wechsel des Blicks, so unwahrscheinlich, so vollends utopisch auch immer.

„Siehe die Blumen ...“

(...)

Alles will schweben. Da gehen wir umher wie Beschwerer,

legen auf alles uns selbst, vom Gewicht entzückt;
o was sind wir den Dingen für zehrende Lehrer,
weil ihnen ewige Kindheit glückt.

Nähme sie einer ins innige Schlafen und schliefe
tief mit den Dingen –: o wie käme er leicht,
anders zum anderen Tag, aus der gemeinsamen Tiefe.

Oder er bliebe vielleicht; und sie blühten und priesen
ihn, den Bekehrten, der nun den Ihrigen gleicht,
allen den stillen Geschwistern im Winde der Wiesen.¹²⁵

Ist es geradezu der Versuch der Aneignung, so ist mithin zu fragen, der den Untergang von Subjekt und Objekt erfahrbar werden und stattdessen einen kosmischen Tanz und noch darüber hinaus eine universale Transfiguration erahnen lässt? Nachgerade ist ohne allen Zweifel geradezu ein „Absterben der Erfahrung“ zu vermerken und als Devitalisierung zu beklagen und schwerwiegende Einbuße. Zusehends erscheinen die Dinge ausschließlich „unterm Gesetz ihrer reinen Zweckmäßigkeit“. Der Umgang mit ihnen ist mehr und mehr „auf bloße Handhabung beschränkt“. Inmitten restloser ‚Verdinglichung‘ beziehungsweise Entdinglichung bleibt keinerlei Überschuss, weder „an Freiheit des Verhaltens“, noch „an Selbständigkeit des Dinges“, nichts, was als Erfahrungskern überleben würde.¹²⁶ Adorno, der solches bemerkt, beschwört seinerseits jene unersetzlichen Fähigkeiten, die „nur in Fühlung mit der Wärme der Dinge gedeihen können“.

125 „Siehe die Blumen“ (Sonette an Orpheus, II 14, vv. 5–14; vgl. Mt 6,26–29, hier 28: „Seht die Lilien des Feldes ...“). – Schon Hölderlins Ode „Ermunterung“ (1801) artikuliert die Hoffnung auf eine neue Epoche, da „unsre Tage wieder, wie Blumen, sind“ und „der Geist / Im Menschenwort, am schönen Tage / Kommenden Jahren, wie einst, sich ausspricht“ (vv. 21, 26–28, Zweite Fassung).

126 Adorno, Theodor W.: *Minima moralia*, Frankfurt a. M. 1951, Ziff. 19, S. 43. – Im Übrigen war schon Adornos Dissertation (Universität Frankfurt am Main 1924) der Kritik an Husserls phänomenologisch zwischen Erfahrung und Urteil, Intention und Prädikation sich entfaltender, kategorial abstufer Dingtheorie gewidmet. Vgl. Husserl, Edmund, *Ding und Raum*, Vorlesung, 1907 (Husserliana, Bd. 16, Den Haag 1973); *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939 (Husserliana, Bd. 4, 1952).

Im Verhältnis zur Welt bleibt auch ihm unverlierbar eine Dimension des Schenkens. Beinahe apodiktisch hält er fest: „Alle nicht entstellte Beziehung, ja vielleicht das Versöhnende am organischen Leben selbst, ist ein Schenken.“¹²⁷ Und Philosophie, das ist, wie der abschließende einhundertdreiundfünfzigste und wichtigste Abschnitt seiner „Minima Moralia“ in unübersehbar messianischer Tönung ausführt, schließlich nicht weniger als „der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen.“¹²⁸ Für den Vertreter der Kritischen Theorie der Gesellschaft bleibt dies letztlich ein ebenso unmöglicher wie trotzdem unerlässlicher Versuch. Welch unerhörter Anspruch: Philosophie als Stellvertretung von Erlösung gegenüber der Welt, als vorläufige Artikulation mithin eines in sich unentrinnbar entstellten und bedürftigen Daseins.

Es ist dies alles umso prekärer, als das, was dabei vor allen Dingen unentbehrlich ist, Seele nämlich, Gemüt, Geist, Geschmack, aufs äußerste bedrängt und in Frage gestellt erscheint. In einem Gedicht „Melancholie“ von Gottfried Benn ist gewissermaßen aus medizinischer Professionalität die Diagnose gestellt: Sterben, Todeskampf, Ende. Davon die erste Strophe:

Wenn man von Faltern liest, von Schilf und Immen,
dass sich darauf ein schöner Sommer wiegt,
dann fragt man sich, ob diese Glücke stimmen
und nicht dahinter eine Täuschung liegt,
und auch das Saitenspiel, von dem sie schreiben,
mit Schwirren, Dufthauch, flügelleichem Kleid,
mit dem sie tun, als ob sie bleiben,

127 *Minima moralia*, Ziff. 21, S. 47.

128 Ebd. Ziff. 153, S. 333 f. Adorno folgt Anregungen Ernst Blochs (*Geist der Utopie*, 1918, 1923; *Spuren*, 1930). Als gewissermaßen letzter „Ausdruck des unerlösten Daseins der Dinge“ ist Hölderlins späte Hymne „Mnemosyne“ gedeutet worden (Kalász, Claudia: *Hölderlin, Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*, München 1984, S. 138–161, hier 161).

ist anderen Ohren eine Fraglichkeit:
 ein künstliches, ein falsches Potpourri –
 untäuschbar bleibt der Seele Agonie.¹²⁹

„Wo ist denn“, so fragt und so weiß der Künstler, „ein Sein, außer in meinen Bildern, und was ist das immer mit den Dingen – Dinge entstehen dadurch, dass man sie zugibt, also formuliert, malt, wenn man sie nicht zugibt, verschwinden sie ins Wesenslose.“¹³⁰

Ein vernehmliches Echo fand sich unter anderem in einem Gedichtband mit dem (allerdings etwas gröblichen) Titel „Im Vorfeld der Augen“. Vorschein wohl bereits im Präteritum heißt es nunmehr:

Wir hatten die Dinge ohne die Dinge,
 die Menschen ohne die Menschen,
 wir zitierten und sagten, wir sind.¹³¹

Wohl wahr. Aber ist das sekundäre, ersatzweise errichtete Dasein wirklich vorüber? Oder ist, was hier zuversichtlich verkündet und gefordert wird, zumal in Zeiten unentwegt sich beschleunigender Digitalisierung, Virtualisierung, Dehumanisierung, doch eher das Seltene, die Ausnahme, das vom Üblichen sich abhebende Ekstatische, das gnädig Kairotische des intuitiven Augenblicks?

129 Melancholie, vv. 1–10; vgl. ders.: Im Namen dessen, der die Stunden ...

130 Benn, Gottfried: Altern als Problem für Künstler, in: Ders.: Essays und Reden, Frankfurt a. M. 1989, S. 581. – „Die Gegenstände“, zumal als potentielle Bestandteile von Sachverhalten, „sind farblos“ (Wittgenstein, T 2.022, 2.01, 2.0232). Anders die Dinge: „das Nächste, das Um-uns und In-uns“ hat, laut Nietzsche, eine reiche Palette an „Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichthümer von Bedeutung“ aufzuzeigen (M I 44, KSA III 52). Malerisch unauslöschlich zeigen das beispielsweise Franz Marcs blaue und rote Pferde.

131 Kolleritsch, Alfred: Im Vorfeld der Augen, Salzburg/Wien 1982, S. 61.

Es ist wieder die Zeit,
 zu erfahren, sich hinzugeben,
 (mit dem Hochmut der Farben:
 selbst zu sein,
 frei für die DINGE¹³²).

Unüberhörbar klingt anderwärts der bekümmerte Ton fort: „Die Dinge verwirklichen ihr fading. Kaum etwas, das nicht schwände“.¹³³

2.3 Unausdeutbare Deutbarkeit

Ohne die heikle, überaus schwierige Frage nach einer wahrhaft humanen Praxis vorschnell für entschieden zu halten, sei vorerst der aspektreiche Ding-Begriff um einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt verdeutlicht. Als menschliche Dinge sind Weltgehalte zu verstehen, die unabschließbar offen andauern. Sie haben ihr Kennzeichen geradezu darin, dass sie als unerschöpfliche Deutbarkeit fortbestehen. Der eigentliche Menschensinn, „der innerste Sinn aller Menschen“, ist es, der „die Welt der Dinge um sie her“ und überhaupt „die Welt der Bezüge“ schafft.¹³⁴

132 Ebd. 82. Vgl. auch Steger, Aleš: *Buch der Dinge*, Frankfurt a. M. 2006; Wagner, Jan: *Regentonnenvariationen*, Berlin 2014.

133 Strauß, Botho: *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, S. 81, vgl. S. 66 f. Bloß „hilflos-trotzig“ in analoger Weise „an einer Sprache der dinglichen Altertümer“ festzuhalten, ist riskant und ungenügend (Ders.: *Beginnlosigkeit*, München 1992, S. 93). Vgl. damit die liebevolle Beschreibung eines simplen Briefbeschwerers, als eines bearbeiteten Steines, wohlgeformt, „in das ästhetische Kraftfeld des Menschen eingedrungen“, in Strauß' spätem biographischem Abriss: *Herkunft* (München 2014, S. 94 f.).

134 „Ein Ding ist eine unausdeutbare Deutbarkeit“ (Hofmannsthal: *Buch der Freunde*, 1921, *Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1980, Bd. III, S. 263; vgl. Jankélévitch, Vladimir: *Das Ich-weiß-nicht-was und das Beinahe-Nichts*, Wien 2009). Schon 1894 hatte Hofmannsthal das Stück „Der Tor und der Tod“ mit des letzteren staunenden Worten enden lassen: „Wie wundervoll sind diese Wesen, / Die, was nicht deutbar, dennoch deuten“ (Frankfurt a. M. 1984, S. 31). „Wie der innerste Sinn aller Menschen Zeit und Raum und die Welt der Dinge um sie her schafft, so schafft er aus Vergangenheit und Gegenwart, aus Tier und Mensch und Traum und Ding, aus Groß und Klein, aus Erhabenem und Nichtigem die Welt der Bezüge“ (Ders.: *Der Dichter und diese Zeit*, 1906, in: a. a. O., Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 54–81, hier 68).

Als unausdeutbare Deutbarkeiten entspringen die menschlichen Dinge in mythischer Rede.¹³⁵ Zu Wort gekommen, sind sie allererst mitteilbar. Was aber darunter zu verstehen sei –, auf diese Frage hin wäre zu erwägen: Mythos ist gleich Wort, ist gleich Bild, ist gleich Ding, ist gleich Name und Geschichte, ist gleich unausdeutbare Deutbarkeit. Was Menschen angeht, geistig-seelisch, was ihren Gemeinsinn bildet, worin sich das Leben verdichtet, das sind vor allem Namen und Bilder und Geschichten. Ist also das Weltverstehen derart strukturiert, Namen nennend, Bilder zeichnend, Geschichten erzählend, so ist die herkömmliche Auffassung einer quasi vektoriiellen Linearität „Vom Mythos zum Logos“¹³⁶ als eines vektoriiell-teleologischen Aufklärungsfortschritts als nicht zutreffend aufzugeben. Bleibt nämlich allem, was Menschen angeht, auf immer Offenheit eigen, so ist Weltverstehen wesentlich Deuten; zwar nicht haltloses Meinen oder willkürliches Fürwahrhalten, aber doch Interpretieren und also stets zugleich bildnerisch-imaginativ, im weitesten Sinn zyklisch-poetisch. Jeder einzelne Mythos in seiner Verwobenheit von Konstanten und Variablen lebt prinzipiell nur in unablässiger Transformierbarkeit. Ein Positivismus, der die Bedeutungskomplexe auf Tatsachen reduzierte, ist schlechterdings ausgeschlossen. Sowenig der Mensch sich in der Statistik erfassen lässt, so wenig der Mythos im Lexikon. Die einzelnen Mythen muss stets jemand erzählen, kreativ je und je gegenwärtig setzen, aus eigenem Impetus, neu immerzu. Und eben darin liegt doch wohl das Modell humaner Mitteilung überhaupt. Beteiligung und – wohl verstanden – auch weiterführende Kritik, wo wären sie möglich, außer da, wo aus dem Erleben heraus gesprochen (und also erst einmal erzählt) wird? Ohne die Möglichkeit derartigen Nennens und Aufzeigens nähme sich die menschliche Situation allzu dürftig aus. Ihre schöpferischen Ressourcen würden versiegen. Übrig bliebe ein Abstraktum, ein gänzlich isolierter, sprachloser Mensch, frei schwebend im Vakuum, kulturlos, qualitätslos, gespenstisch. Verständlich insofern, dass mittler-

135 Angehrn, Emil: Die Überwindung des Chaos, Frankfurt a. M. 1996; Geyer, Carl-Friedrich: Mythos, München 1996; Jamme, Christoph: Geschichten und Geschichte, Erlangen 1997; Reinhardt, Udo: Der antike Mythos, Freiburg i. Br./Berlin 2011.

136 Nestle, Werner: Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1940. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1971.

weile nicht wenige die infolge der Rationalisierungsdynamik seit dem siebzehnten Jahrhundert zusehends ‚entzauberte‘ Welt kurzerhand, naiv oder dreist, ‚wieder verzaubern‘ möchten.¹³⁷ Das kann nicht die Lösung sein. Nichtsdestoweniger bleibt eine gewisse Verbindung zum Mythos bestehen. Das Stück Aufklärung, das mit den Mythen, vor allem affektiv und bezüglich des Willens erreicht ist, dauert an und wirkt fort.¹³⁸ Emotionen für sich allein halten sich nicht. Sowie mit dem, was empfunden und erstrebt wird, Namen, Bilder, Geschichten sich verbinden, werden die Bedürfnisse der in einer bestimmten Situation aufkommenden Rationalität artikuliert und vorläufig gestillt. Unterstützen also die mythischen Symbole die Orientierung in der bewerteten Welt, verweisen sie auf den praktischen Umgang, das Zurechtfinden in den menschlichen Angelegenheiten, so freilich niemals eindeutig und endgültig, sondern durchaus behelfsweise und stets überholbar. Es ist selbstverständlich „keine binäre Logik, keine des Ja oder Nein“, was die mythische Orientierung ermöglicht, sondern eine andersgeartete, ebenso hilfreiche und unerlässliche „Logik der Ambiguität, Mehrdeutigkeit und Polarität“. Zwischen den Begriffen, die ein einzelner Mythos unterscheidet und einander entgegensetzt, schafft er zugleich „Übergänge, Verschiebungen, Spannungen und Oszillationen, als implizierten sich die Begriffe irgendwie, auch wenn sie einander ausschließen“. ¹³⁹ Stets gilt es, „einen Aspekt der menschlichen Erfahrung mit dem gesamten Universum in Beziehung zu setzen“, und zwar paradoxerweise so, dass sich „in einer begrenzten Form“ eben das ausdrückt, „was sich jeder Begrenzung entzieht: Unendlichkeit und Totalität.“¹⁴⁰ Es ist kaum von der Hand zu weisen, dass die mythi-

137 „Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert / Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen / Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert“ (Rilke, SaO, II 10, vv. 9–11).

138 Vernant, Jean-Pierre: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt a. M. 1987, S. 220.

139 Ebd. S. 242.

140 „Ein wirkliches Symbol hat Geltung durch sich selbst, durch seine innere Dynamik, seine unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit und sein Vermögen, einen Aspekt der menschlichen Erfahrung mit dem gesamten Universum in Beziehung zu setzen. Gerade durch diese Expansionskraft ist das Symbol wie berufen – wenn auch zwangsläufig immer in einer begrenzten Form –, das auszudrücken, was sich jeder Begrenzung entzieht: Unendlichkeit und Totalität“ (Ebd. S. 221).

sche Symbolisierung zutiefst dem Dasein entspricht, insofern damit immerzu in Frage steht, welchen Weg die Menschheit beschreitet, wie sie sich unterwegs verständigt und woran sie sich orientiert.¹⁴¹

Im Hinblick auf lebendige Artikulation und Mitteilung, auf angemessene Verständigung über die menschlichen Belange hat praktisches Philosophieren des Näheren das Mitwirken bewusster Sprachverwendung zu beleuchten. Ohne Rhetorik keine Praxis, soviel ist gewiss.¹⁴² Der Blick hat sich also auf die Bedingungen des Überzeugens mittels situativ-kontextueller Argumente zu richten. So zeichnen sich die Umrisse einer rhetorischen Theorie von großer Reichweite ab. Sie leitet ihrerseits ein ausgezeichnetes Verfahren der Bildung an und einer Pädagogik, die ihre volle Bewährung schließlich in der Politik findet: in der Befähigung zur Beteiligung an der Gestaltung überindividueller öffentlicher Angelegenheiten. Es entwickeln sich Grundzüge der Kommunikation als der vielleicht entscheidenden Dimension praktischen Weltverhaltens. Praxis, um es zu wiederholen, ist sprachlich konstituiert. Aber doch nicht eins zu eins, ausschließlich, unumwunden, nicht so, dass verbale Beeinflussung (Persuasion) geradezu manipulativ oder gar demagogisch Platz greifen dürfte. So zumindest die Erinnerung der Philosophie gegenüber sophistischer Überredung. Indessen hatte sich, bei Plato, eine Tendenz zu überschwänglichem Intellektualismus und normativem Idealismus geltend gemacht. Gleichwohl der Macht des Wortes sich angemessen bedienen und insofern die Lebenspraxis situationsgerecht bewältigen zu können, war das Anliegen jener gemäßigten sophistischen Rhetorik, die sich von dem Athener Isokrates herleitet. Bemühung um möglichst gute Rede erscheint in dieser Tradition zunächst als wesentliches Element der Selbstformung, der Cha-

141 Hierzu Carl Gustav Jung (Über die Psychologie des Unbewußten, Zürich 1942; Symbolik des Geistes, Zürich 1948; Aion, Zürich 1951; Mysterium Coniunctionis, Zürich 1955–57) sowie Erich Neumann (Umkreisung der Mitte, 1953; Die große Mutter, 1957).

142 „Aristoteles ... *omnem rerum cognitionem cum orationis exercitatione coniunxit*“, derart anerkennt Cicero (orat. III 141) die Verbindung von Erkenntnis der Dinge mit rhetorischer Übung als Leistung des Aristoteles. – Hans Blumenberg (Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 104–136); Gianni Vattimo (Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990, S. 140–146).

rakterbildung. Und diese sichtlich ethische Kompetenz ist es, die zu (pragmatisch-liberaler) Menschenführung qualifiziert. Insofern bleibt Praxis personal und dialogisch bestimmt. Ihr Organon ist die Disziplin Rhetorik. Jene der Logik hingegen ist bloß formal und nur für Gebiete zuständig, die sich formalisieren und präzise kalkulieren beziehungsweise strikt methodisch operationalisieren lassen. Im lebendigen Verhalten geben Kennen und Können wirksamen Mitteilens und Verständigens den Ausschlag. Zwischen Maßlosigkeit und Vermessenheit gilt es, ein menschliches Maß zu wahren. Das ist das Bestreben der antiken Rhetoriker – namentlich also der Griechen Isokrates und Aristoteles sowie der Lateiner Cicero und Quintilian. Fasst man solcherart die Aufgabe der praktischen Philosophie, rhetorisch-ethisch, so ist damit selbstredend die Staatsform der Demokratie als im höchsten Grade legitimiert erwiesen. Denn es ist die freie Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten, die dialogisch-kommunikativ gegründet ist, so dass die Einwohner sich nicht als Untertanen, sondern als mündige Bürger, als beteiligte Subjekte, als mitredende und mithandelnde Personen einbringen, mehr noch, insgesamt, direkt oder indirekt, den Souverän bilden.

Was nun allerdings das Philosophieren in praktisch-pragmatischer Hinsicht angeht, so kommt ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: neben dem mythischen und rhetorischen der literarische. In der akademischen Philosophie war das Formproblem, abgesehen von Plato vielleicht, kaum sonderlich ernst genommen worden.¹⁴³ In der Philosophie der menschlichen Dinge fassen wir hingegen eine Artikulationsweise, die steht und fällt mit der Durchdringung von Denken und Dichten, Philosophie und Literatur. Dies ist freilich eine prekäre Position. Wer, redlich und rückhaltlos, wie Wittgenstein eingesteht: „Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*“, der sitzt nicht auf dem hohen Ross. Er agiert nicht aus überlegener Position, von oben herab. Im Gegenteil hat er sich „als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können

¹⁴³ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (1941), WA VIII 507. – Züfle, Manfred: *Prosa der Welt, Die Sprache Hegels*, Einsiedeln o. J. (1968); Heitsch, Ernst: *Wege zu Platon*, Göttingen 1992.

wünscht“.¹⁴⁴ Es ist also mit Schwierigkeiten, Problemen, Verlegenheiten zu rechnen. Dessen ungeachtet gilt aus anthropologisch-ethischer Perspektive die Beteiligung des Imaginativ-Poetischen, des Bildnerisch-Literarischen als grundlegend und vorderhand unabdingbar.

Und es ist schließlich die Lyrik, reinste Poesie, Musik in Worten, die das Schicksal, das der Seele bereitet ist an den Dingen, am lautersten spiegelt. Das trifft ganz besonders auf die archaischen Lyriker des siebenten bis fünften Jahrhunderts vC in Griechenland von Archilochos bis Pindar zu. Lyrisch artikulieren sie eine Gegenwart und in Ansätzen ein Ich und deuten angesichts einer bedrohlich übermächtigen Wirklichkeit auf originelle Weise die *condicio humana*.¹⁴⁵ Auf die Seele, die persönliche Empfänglichkeit kommt es an und auf ihre (individuellen) Anliegen. Die Seele freilich, wie seit alters sprichwörtlich gilt, ist „in gewisser Weise alles“¹⁴⁶. Insofern *ist* alles, anders wäre nichts von Bedeutung. „Die Seele ist es, die für sich allem einen Wert verleiht.“¹⁴⁷ Die Frage ist nur, ob, was durch sie geschieht, Stück für Stück als Entsprechung zur unfertig-offenen Praxis des Lebens gleichwohl die Einstimmung ins Ganze schon sei und die Behebung der Fremdheit der Welt. Oder ob doch nur immer von neuem (namentlich mit Orpheus)

144 VB (1933/34), WA VIII 483. „Ich sitze auf dem Leben“, notiert entsprechend Wittgenstein, „wie der schlechte Reiter auf dem Roß. Ich verdanke es nur der Gutmütigkeit des Pferdes, dass ich jetzt gerade nicht abgeworfen werde“ (VB, 1939/40, WA VIII 500).

145 Guzzoni, Giorgio: Pindar, Bonn 1981; Theunissen, Michael: Pindar, München³2008. – Typisch und einigermaßen fragwürdig Gottfried Benn: „Farben und Klänge gibt es in der Natur, Worte nicht (...) Worte schlagen mehr an als die Nachricht und den Inhalt, sie sind einerseits Geist, aber haben andererseits das Wesenhafte und Zweideutige der Dinge der Natur (...)“ (Probleme der Lyrik, 1951, in: Essays und Reden, Frankfurt a. M. 1989, S. 505–535, hier 518, 520).

146 So erklärtermaßen die Zusammenfassung der aristotelischen Ausführungen über die Seele: *he psychē tὰ ónta pōs esti pánta*, ἡ ψυχή τα όντα πως εστι πάντα (De anima, III 8, 431 b 21 f.; *anima est quoddammodo omnia*, Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*, q. I, art. 1).

147 *Animus est qui sibi commendat omnia* (Seneca, ep. 55,8). „Die Seele“, heißt es noch in Marsilio Ficinos „Theologia Platonica“ (III 2), „ist alles zumal (...) die Mitte aller Dinge (...) die wahre Verknüpfung aller Dinge“. Wittgenstein notiert: „Es gibt wirklich nur eine Weltseele, welche ich vorzüglich *meine* Seele nenne, und als welche allein ich das erfasse, was ich die Seele anderer nenne“ (Tb. 23.5.1915; WA I 141). Nietzsche gelangt an den Punkt, seinen Zarathustra für einmal ausrufen zu lassen: „Es giebt kein Außen!“ (Za III, Der Genesende, 2, KSA IV 272, Z. 20).

sich Klage erhebt über den Verlust der Beziehung und das Fehlen des versöhnten Ganzen. Elegie und Threnos also (eher denn Hymne, Ode und Bericht), hoffentlich nicht bloß Surrogat und Illusion, leer und eitel.

Der auch damit angedeutete Überstieg scheint ganz unvermeidlich. Der Mensch ist durchaus bedingt. Er ist in schicksalhafte Geschichten verwickelt.¹⁴⁸ In der Zuwendung zur Welt, im Wahrnehmen der Dinge, in ungeteilter Achtsamkeit macht er die Erfahrung ihrer Unausdeutbarkeit, Rätselhaftigkeit und Symbolik. Obwohl singular, je und je eigen, verweisen sie dennoch alle aufeinander, werden dem sorgsamem, vielleicht meditativen Zusehen paradoxerweise tendenziell identisch untereinander und mit dem All.¹⁴⁹ Sammeln sie sich so – kraft der Imagination – aus der Unterschiedenheit in universale Bezogenheit (Relationalität), konvergierend auf Eins und Alles, so werden sie in einem höheren Sinn indifferent. Ansprechend, einnehmend sind sie zuerst, unverzichtbar also, gleichwohl aber keineswegs absolut bestimmend. Durch die Dinge und mit den Dingen loskommen von den Dingen, so lässt der Weg sich beschreiben. Entwerden (*desappropriatio*) heißt dieses Erlebnis in mystischer Benennung. Unweigerlich wird daher auch die Sprache letztlich paradox. Auf dem Gipfel unversiegliger Deutbarkeit erscheint das ‚Ding der Dinge‘, jenes womit das ‚menschliche Ding‘ Gott umschrieben und allenfalls im Schweigen gewahrt wird.¹⁵⁰

148 Für die Phänomenologie wie für den Pragmatismus ist Leben eine Sache von Geschichten (*a thing of histories*, Dewey, John: Kunst als Erfahrung, Frankfurt a. M. 1980, S. 322, 337). Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt, Zum Sein von Mensch und Ding (1953), Wiesbaden 1976.

149 So ausdrücklich als Bitte um Umgestaltung aller Dinge in „ein einzig Ding“ mittels einer Art Gebets-Kollekte an den „Herrn“ in dem ersten Stück von Rilkes „Spanischer Trilogie“ (1913, KA II 42 f., vv. 7, 13, 15, 21). – Zum Wunsch nach Ende der Zerstreutheit vgl. Blochs gewitzten Kommentar im Abschnitt „Die Perle“, dem Schluss-Stück der „Spuren“ (Frankfurt a. M. 1969, S. 219 f.).

150 Rilke: Wenn ich gewachsen wäre irgendwo, Das Stunden-Buch, I, Vom monchischen Leben, 1899, KA I 167, Z. 13. In einer der „Geschichten vom lieben Gott“ (1904) findet sich das Bekenntnis: „Ein jedes Ding kann der liebe Gott sein“ (KA III 397, Z. 23). – Selbst ein Meister Eckhart zeigte keine Scheu, von Gott als dem höchsten, dem ursprünglichsten ‚Ding‘ (der *ens causa sui*) zu sprechen.

Denkwürdig enthält alle diese Paradoxitäten das sechste Sonett aus dem zweiten Teil von Rilkes orphischem Zyklus, eine Anrede an die Blume der Blumen: „Rose, du thronende“. Uns, den Nachgeborenen sei sie nicht länger bloß „ein Kelch mit einfachem Rand“, sondern „die volle zahllose Blume, / der unerschöpfliche Gegenstand“. Dennoch ist sie alles andere als bloß Inbild überreicher Deutbarkeit. Von ihr, nein auf sie hin ist stattdessen zu sagen:

In deinem Reichtum scheinst du wie Kleidung um Kleidung
um einen Leib aus nichts als Glanz;
aber dein einzelnes Blatt ist zugleich die Vermeidung
und die Verleugnung jedes Gewands.

Die Rose erfährt viele Deutungen, ist insofern alles und nichts. Und über alle Deutung und Reflexion hinaus gilt es, sie bei ihrem *Namen* zu rufen. Doch den, heißt es, wissen wir „nicht zu nennen, wir raten ...“. Ein jeder Versuch der Mitteilung, und sei es in vollendeter poetischer Sprache, aus der Mitte der Lyrik heraus, bleibt „Kleidung um einen Leib aus nichts als Glanz“.¹⁵¹ Den reinen Bezug zu unterhalten, dieses eine, einzige, wahrhaft Erforderliche, das vermögen wir offenbar nicht.¹⁵²

Nun ist freilich solche ästhetisch-ethisch fundierte Dingmystik¹⁵³ von höchst bedeutsamer Reziprozität. Einerseits besteht die Tendenz, mit dem Aufstieg in die übergegenständliche Sphäre schließlich im ‚Ding der Dinge‘ die sonstigen Dinge insgesamt sich verfließen zu

151 Rilke: SaO II 6. Die Rose ist es auch, die anstelle eines Denksteins, jedes Jahr zu Gunsten des Orpheus blühen soll (ebd. I 5; vgl. den späten Zyklus „Les Roses/Die Rosen“, 1927; KA, Supplementband, S. 110–129). Maßgeblich beeinflusst ist Rilke von Mörike („An eine Aolsharfe“ und andere seiner sog. Dinggedichte). – Denkwürdig auch die kontrastierende Bedeutung des Rosengarten-Kollektivs in Antoine de Saint-Exupérys Märchenparabel „Der Kleine Prinz“ (Le Petit Prince, New York 1943, cap. XX f.; Guzzoni, Ute: Unter anderem: die Dinge, Freiburg/München 2008, S. 109 f.).

152 Rilke zufolge ist dies wesentlich der Kontrapunkt der modernen Philosophie und Kunst: „Statt des Besitzes erlernt man den Bezug“ (Rilke an Ilse Jahr, 22.02.1923; B 820).

153 Interkulturell wäre ein Vergleich vor allem mit Nagarjuna und der Tendai-Schule aufschlussreich. – Dingmystik ist nicht nur ein Stichwort der Rilke-Forschung; die Sache findet sich gleichermaßen bei Claudel oder Saint-Exupéry.

lassen, vor der erfüllten Innerlichkeit alles, außer dem (All-)Einen, zu bloßen Äußerlichkeiten herabzusetzen und (etwa mit Plato, der Stoa, Augustin, Pascal und Schopenhauer) die menschlichen Belange geringzuschätzen, ja am Ende zu verachten. Typisch für diese (zuletzt transzendentalphilosophisch verallgemeinerte) Einstellung der Dichter Friedrich von Hardenberg alias Novalis: „Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge.“¹⁵⁴ Und in der Tat: Da nirgendwo, solange wir atmen, unsere Kontingenz, die subjektive Befindlichkeit in ihrer Bedürftigkeit und Endlichkeit, abfällt von uns, finden wir, statt des Gesuchten, des Unbedingten vielleicht gar, in der Welt allüberall nichts als lauter Dinge. Doch selbst die, *finden* wir sie wirklich, erfassen wir sie? Wie denn? Doch wohl nur in der Weise des In-Beziehung-Stehens, der Relationalität. Ist der Umgang unangemessen, schlagen wir sie zu unsrer Habe, so sind sie auch schon verloren. Sie verwandeln sich unter der Hand: werden fälschlich zum Besitz, zum bloßen Zubehör, zu Zeug und Trödel, oder aber, übersteigert, zu Fetischen, zu musealen oder gar sakralen Objekten.¹⁵⁵ Nicht nur die Dinge, auch wir selbst sind so verloren.

Es sind nun allemal die Lyriker, die immerzu unterwegs sind. Ihnen erweist sich, dass die Dinge, als die Sphäre des Unerreichten, in uneinholbarer Verschwiegenheit unverfügbar bleiben. Und eben diese Erfahrung, so paradox sie sich ausnimmt, ist das Entscheidende, das – allem Besitz zuwiderlaufende – zutiefst Menschliche. Dass es aber paradox ist, dieses Streben, eine letztlich radikal entgrenzende Erfahrung – tragisch selbstzerstörerisches Pathos über alles irdische Daseins-Ethos hinaus –, wird von Hölderlin zur Gnome verdeutlicht:

154 VB 1797 f., hg. G. Schulz, S. 323, Ziff. 1. Quelle dafür wohl Schelling (Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795). – Bei Pascal hieß es: „Wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod“ (La 401/Br 437). – Auch noch Kierkegaard ist das Ding bloß „ein fester Punkt in der Endlichkeit“ und also, wie er meint, „als Grenze und Hemmnis ein gefährliches Ding für die Unendlichkeit“ (Die Taten der Liebe, 1847, dt. Leipzig 1890).

155 Kohl, Karl-Heinz: Die Macht der Dinge, München 2003; Böhme, Hartmut: Fetischismus und Kultur, Reinbek 2006; Laube, Stefan: Von der Reliquie zum Ding, Berlin 2012.

„(...) Und Immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht.“¹⁵⁶ Alles in allem bestätigt sich mithin, was (laut einem älteren Lexikonartikel) wie folgt zusammenzufassen ist: Die menschliche Seele sucht sich die Dinge der Umwelt „durch Beseelung anzugleichen“ und „sie durch Aufdeckung ihres Wesens ansprechend und ansprechbar zu machen“. Im Unterschied zu intellektuellem Begreifen werden derart die Dinge respektvoll, zwanglos, „als gleichrangig mit den Menschen“ angeeignet. Dies zu vermögen, hingebungsvoll, außer aller Rationalisierung „ist eine psychische Potenz hohen, vielleicht höchsten Ranges“. Was so zustande kommt, als ‚Herz-Werk‘, nicht jedoch als Hand-, Maul-, Gesichtswerk, ist von essentieller Bedeutung.¹⁵⁷

Es muss insofern offen bleiben, ob und wie weit der Mensch überhaupt praktisch sein könne. Denn, so redlich auch um Bodenhaftung bemüht, ist er gleichwohl derjenige – ein Sonderling, ein Fremder, seltsam Schwärmerischer, Rasender –, dem das Zuhandene überhaupt nicht oder doch nie ganz das Rechte ist.¹⁵⁸ Was also, wird man fragen, liegt der Fall Hungerkünstler vor, der bekennt, er müsse hungern, könne nicht anders, weil er nicht die Speise finden konnte, die ihm

156 Mnemosyne, Vers 12 f. Den Antagonismus zwischen dem Drang ins Unendliche und dem begrenzten Dasein bringt auch die Hymne „Der Rhein“ dithyrambisch beredt zur Sprache.

157 „Die Innerlichkeit ist eine psychische Potenz hohen, vielleicht höchsten Ranges, denn sie bereitet dem Geist den Weg zur Wahrheit“ (Schmidt, Heinrich, Hg.: Lexikon der Philosophie, Stuttgart 1974, S. 299). – Pascal war der Überzeugung, entgegen aller Beschädigung und Depravation sei in uns ein Instinkt (des Herzens), ein nicht zu unterdrückender Trieb, der uns erhebt (*nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer qui nous élève*; La 633/Br 411). – Von einer ins Freie führenden, ursprünglichen inneren Quelle weiß selbst noch Celans Gedicht „Im Schlangenwagen“ (1963, Atemwende, I 17). – „Werk des Gesichts ist getan, / tue nun Herz-Werk / an den Bildern in dir, jenen gefangenen“ (Rilke: Wendung, 1914; KA II 100–102; Kommentar S. 503–506.)

158 Für Hyperion ist deutlich geworden, „daß wir auf immer heraus sind aus dem gewöhnlichen Dasein“ (Hölderlin: Hyperion, I 2, Werke und Briefe, Beißner, I 355). In der späten Hymne „Andenken“ heißt es entsprechend: „Nicht ist es gut, / Seellos von sterblichen / Gedanken zu sein“ (vv. 30–33). – Erklärendes steuert Pessoa bei: „Die wesentliche Vorbedingung, um ein praktischer Mensch zu sein, ist ein Mangel an Sensibilität. (...) Wer Sympathie empfindet, kommt nicht vorwärts. (...) Was würde aus der Welt, wenn wir menschlich wären? Wenn der Mensch wirklich fühlen würde, gäbe es keine Zivilisation“ (Pessoa, Fernando: Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares, Frankfurt a. M. 1987, S. 30 f.).

schmeckt?¹⁵⁹ Ist es eine *höhere* Praxis, an der es dem Unglücklichen, Unbehausten gebricht? Und als was wäre er aufzurufen, dieser andere Umgang, jenseits der ‚gedeuteten Welt‘: als Poesie, *poésie pure*¹⁶⁰, als essentielle reine Sprache, musizierend und tanzend in freier Schwingung, als vollkommen abgehobene, schlechthin überlegene Theorie (als Schau im erhabenen Tempel der Kontemplation), als kategorial gebietende reine praktische Vernunft (Moral) oder als – Mystik: als Verklingen und Verlöschen, als Vergehen und Verschwinden, so paradox wie erfreulich, weil endlich doch als ‚Nirgends ohne Nicht‘¹⁶¹? Passend hierzu eine Strophe, die mittlere von dreien, aus dem Gedicht „Portami il girasole“ („Bringe mir die Sonnenblume“) des *Poeta-Musicista*, des symbolistisch-hermetischen italienischen Lyrikers und Nobelpreisträgers Eugenio Montale:

*Tendono alla chiarezza le cose oscure,
si esauriscono i corpi in un fluire
di tinte: queste in musiche. Svanire
è dunque la ventura delle venture.*¹⁶²

159 Kafka, Franz: Ein Hungerkünstler (1922), in: Das Urteil und andere Erzählungen, Frankfurt a. M. 1976, S. 136. Vgl. aus Kafkas sog. „Hungerkünstler-Heft“ insbes. auch die späte fabelartige Erzählung „Forschungen eines Hundes“ (1921/22) sowie nicht zuletzt seinen Metatext „Von den Gleichnissen“. – „Von keinem irdischen Gut noch der ganzen Erde befriedigt werden zu können“ ist Grundüberzeugung auch bereits von Giacomo Leopardi (Operette morali, 1827).

160 Vorbereitet durch Poe und Baudelaire, wollte die moderne Dichtung seit Mallarmé sich aus jedem Praxisbezug lösen. Wie später Beckett, Foucault und Barthes lag ihr daran, den Autor und tendenziell das Subjekt überhaupt zu tilgen, und sich völlig abzuschirmen vor jeder ‚Verunreinigung‘ durch die Dinge. Aller (romantischer) Kontamination (von Innen und Außen) sollte abgesagt werden. Alle sprachliche Referenz, alle Signifikanz als Präsenz und Repräsentanz, aller bloße Diskurs und sogar die Mitteilung selbst sollte als *parole brute* zurückgelassen werden zugunsten einer rein selbstbezüglichen Sprache, einer dehumanisierten, vollständig autonomen *parole essentielle* (Mallarmé: Crise de vers, Œuvres complètes, Paris 1989, S. 368. Valéry, Paul: Poésie pure, 1927; Ponge, Francis: Im Namen der Dinge, in: Lyren, Frankfurt a. M. 1965; Sartre, Jean Paul: L’Homme et les choses, 1944, in: Situations I, Essais critiques, Paris 1947).

161 Rilke DE 8, 17.

162 Montale, Eugenio: Portami il girasole, Italienische Gedichte aus acht Jahrhunderten, hg. Horst Rüdiger, Bremen o. J., S. 350. Guzzoni, Giorgio: Das Ding im Gedicht, Freiburg i. Br. 1972. Jankélévitch, Vladimir: Die Musik und das Unausprechliche, Berlin 2016. – „Alle großen Erhebungen des Herzens ereignen sich im geschauten Vergehen. Und nimmt man uns den Sinn fürs Vergehen, so versetzt man uns in eine immergrelle

Vier Zeilen, Verse von wunderbarem Fluidum, schön, erfreulich, deren Aussage ungefähr so zu übersetzen ist:

Es drängen zur Klarheit die dunklen Dinge.
 Die Körper verflüssigen sich
 in Farben: Und diese in Musik. Verklingen
 ist also das höchste Abenteuer.

Was so angedeutet wird, das sind gestufte Begebenheiten auf einer Skala vom Dunklen und Festen über leuchtend-bunt Fließendes zu sphärisch Verklingendem, insgesamt ein Klärungsprozess als eine mitreißende Fahrt, ein Vorankommen, Enthobenwerden und Entschwinden in die allersublimsten Horizonte. Der Limbus der Musik, der ungegenständlichen, unweigerlich verklingenden Wahrnehmung als spirituell-pneumatische Zueignung, als Auftakt universeller Übereignung von Einem und Allem, des Unsagbaren mithin und Unbegreiflichen äußersten Geschehens –, das könnte der Hinweis sein, den die Verse geben möchten.

2.4 Die Be-Dingen

Aus praktischer Sicht ist andererseits zu fragen, ob der asketisch-anästhetische Eskapismus nicht geradezu als Wirklichkeits- und Weltflucht zu beanstanden ist. Eine (letztlich vielleicht gnostische) Haltung, die freilich zu allen Zeiten genauso nahe liegt. Denn nicht nur *eine*, eine womöglich fremdelnde, weltflüchtige Seele, sondern deren *zwei* wohnen, bekanntlich, in des Menschen Brust.¹⁶³ Zum Weinen *und* zum Lachen ist uns Unbeständigen, oft genug über ein und die-

Komödie ohne Zeit und Raum“ (Strauß, Botho: Kongreß, Die Kette der Demütigungen, München 1989, S. 45).

¹⁶³ „Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust“ (Goethe: Faust, I, Vor dem Tor, vv. 1112–1117; vgl. ebd. 1090–1099). – Anknüpfend an Fichte hält Hölderlin zum *Widerstreit der Triebe* fest: „Die Armut der *Endlichkeit* ist unzertrennlich in uns vereinigt mit dem Überflusse der *Göttlichkeit*“ (Hyperion, Metrische Fassung, vv. 136–154; Hyperions Jugend, Kap. 1, KSA III 213; *Hervorhebungen hpb*).

selbe Sache.¹⁶⁴ Das Dasein insgesamt ist polar strukturiert. Da ist eine (zentrifugale) Tendenz zur Weltenthobenheit, zu Diskontinuität und Distanz bis hin zu Besitz- und Sorglosigkeit und Selbstverzicht. Und da ist andererseits eine (zentripetale) Tendenz zur Weltbindung, zu handfester Zugehörigkeit, einschließlich Besitz, Sorge und Selbstbehauptung. Der Antagonismus von Schwerkraft und Fliehkraft durchzieht selbst das menschliche Herz. Zwei entgegengesetzte Haltungen liegen auf immer miteinander im Streit.¹⁶⁵ Zumindest in einer Richtung ergibt sich allerdings eine Bekräftigung konstitutiver Weltlichkeit, ein Akzeptieren der fundamentalen, auch alles Wissen bindenden Wahrheit, dass Menschen aus Fleisch und Blut, bei aller Aufgeklärtheit durchaus bedingt bleiben. Sie bleiben in vielfacher, rational nicht restlos erfassbarer Weise durch Dinge beeinflusst, die, eben dadurch, dass sich Antriebe, Wünsche und Phantasien, das gesamte Dichten und Trachten, Binden und Lösen auf sie richten, samt und sonders menschliche Dinge sind. Wir sehen somit nicht nur, was vor den Füßen liegt, im Vorfeld der Augen. Wir erblicken zuzeiten am Boden Sonnenschein und akzeptieren, dass wir in den Himmel nicht dringen. Und den Boden, den die Sonne bescheint und den unsere Füße berühren, den küssen wir dankbar.¹⁶⁶

164 Montaigne: *Comme nous pleurons et rions d'une mesme chose*/Wie wir über den selben Gegenstand weinen und lachen (Essais I 38). Pascal: „Nichts ist einfach, was sich der Seele darbietet, und niemals ist die Seele allein für eine Seite offen“ (*rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet*; Pensées, La 54/Br 112).

165 Norbert Elias: *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt a. M. 1983; Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, München 1986, insbes. S. 304; Greisch, Jean: *Hermeneutik und Metaphysik*, München 1993.

166 Maulana Dschalaluddin Rumi: „Weil zu Deines Himmels Höhe meine Hand nicht weiß zu dringen; / Beug ich tief mich auf den Boden, betend auf den Knien, ich küsse“ (Rumi: *Gedichte aus dem Diwan*, hg. Johann Christoph Bürgel, München 2003). Hölderlin hält fest: „(...) es sind nicht umsonst / Die Augen an den Boden geheftet“ (Die Titanen, vv. 59–61). Doch auch da unten findet sich mehr, die Anwesenheit des Überirdischen: „Sonnenschein / Am Boden sehen wir“ (Mnemosyne, Letzte Fassung, vv. 18 f.). Und damit, mit dem Ineinander des Verschiedenen, stellt sich die Frage der Verbindung („des Widerspännstigen Fügung“), und zwar nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch, dass nämlich die unausbleibliche Sehnsucht „ins Ungebundene“ (ebd. 12 f.) zumindest ohne treues Bleiben und Behalten fehlgehen würde.

Im Umkreis der realen Situation bleibt das bedingte Verstehen angebracht. Ein jedes Ding als ein von uns stets Wiedergefasstes erweist sich als die Konkretion eines Milieus und die Welt insgesamt als großes Gedicht von unübersteiglicher Fülle. Als Repräsentant einer Unendlichkeit von Beziehungen, als eine kleine Welt jeweils, besteht das Ding als Pol einer persönlichen Geschichte. So also, im allgemeinen Konflux, sind wir selbst „den Dingen beigemischt“¹⁶⁷. „Alles, was wir sind“, so resümierte die fortentwickelte moderne Phänomenologie, „sind wir auf Grund einer faktischen Situation, die wir uns zu eigen machen und unablässig verwandeln durch eine Art von *Entzug*, der gleichwohl nie zur unbedingten Freiheit wird“.¹⁶⁸

Es ergibt sich folgender Schluss: Die Dinge, nicht misszuverstehen als Gegenstände, mehr oder minder selbstverständliche, markieren die dichten Stellen unseres denkenden, sprechenden, fühlenden und handelnden Verwobenseins mit der Welt. Thematisiert werden daher unter dem Inbegriff der menschlichen Dinge, Knotenpunkte in der Textur der Welt, das, was Menschen umgibt und angeht und also, auch wenn es in deren Verstehen keine strikte Objektivität gibt, nicht gleichgültig sein kann. Die Subjektivität, die neuzeitlich transzendente, als Ermöglichungsgrund von Erkenntnis, die ihr in diesem Fall als Objekt gegenübersteht, erscheint aus solcher Perspektive als Abstraktion – unmusisch, uncharmant, seelenlos, irreligiös wohl auch –, eine Abstraktion, die freilich aus der Fähigkeit des exzentrischen Menschen zur Reflexion notwendig und also auch legitimerweise hervorgeht. Nur ist diese Fähigkeit des Verstandes zur Aufspaltung und alles, was solcher Analytik entspringt, *nicht* das Erste und muss deswegen vor diesem (ethisch) verantwortet werden, umso mehr als die darauf gegründete exakte Wissenschaft, anders als erhofft, nicht unzweideutig zum Guten ausschlägt, sondern ganz im Gegenteil in die Lage versetzt scheint, die Menschheit samt derer natürlichen Umwelt zu erschlagen.

167 Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1965, S. 501.

168 Ebd. § 28, S. 204. – Die Grundsituation des Menschen ist so beschaffen, dass der Mensch „sich nie wahr und rein, nie vollendet, nie sich selbst genügend erfüllen“ kann (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 317). Daher das „Ungenügen an allem Sein, das nicht Transzendenz ist“ (Philosophie, Berlin 1956, Bd. III, S. 3.).

So erfassen wir denn, mit guten Gründen, in der Praxis das maßgebliche Philosophieren. Menschliches Leben in sich *ist* bereits Weltverstehen. So dass wir denken in der Praxis und aus ihren Bezügen heraus: ‚empraktisch‘¹⁶⁹. Unerfindlich bleibt hingegen der eine Punkt außerhalb, von wo eine nicht praxisbezogene, metapraktische Philosophie zu deduzieren wäre. Was so metaphysisch-optional allenfalls zustande kommt, ist nicht Ersatz, sondern Ergänzung, Reflex, Spiegel konkreter Humanität. Auf die Grundfrage praktischen Philosophierens ‚Was ist der Mensch?‘ ergibt sich vom Denken im Horizont der menschlichen Dinge her die unumgängliche Auskunft, die ganz auf der Linie der Bescheidung mit der Endlichkeit von Homer bis Camus liegt: „Wir sind im strengen Sinn des Wortes die Be-Dingen. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.“¹⁷⁰ In der Bezogenheit (auf die Dinge) sind wir die eigentlich Bedingten, und Denken ist immanente Befragung und Deutung unserer genuinen Verfassung: Hermeneutik der *condicio humana*. Praktisches Philosophieren ist Philosophieren, insofern es, klug und kommunikativ, der Wahrheit des Konkreten Rechnung trägt und also, bei aller unausweichlicher Reflexivität und Dialektik, beharrlich in der Nachbarschaft der Dinge sich aufhält und das Leben, individuell und kollektiv, lebenswert zu halten sucht.

169 Terminus von Karl Bühler (Sprachtheorie, 1934, Stuttgart 1999, S. 155 ff.), verwendet von Paul Lorenzen (in: Lorenzen, Paul/Schwemmer, Oswald: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim ²1975, S. 22 f.).

170 Heidegger: Das Ding, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, II 53; Gelassenheit, Pfullingen 1959, wo es heißt, erst die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis zusammen gewährten uns jene gesuchte andere Weise des Aufenthalts in der Welt, zugleich in ihr und ungefährdet durch sie stehen und bestehen zu können. – Historisch gesehen handelt es sich bei diesem Bezug auf die eigene Verfassung als ‚erstem Eigenem‘ gewissermaßen um ein Zurücktreten in die grundlegende stoische Lehre von der *Oikeiosis* beziehungsweise *Conciliatio* (Cicero, Seneca), sozusagen um Hermeneutik der *condicio humana*. – Balmer, Hans Peter: *Conditio humana* oder Was Menschsein besage, Münster 2018 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-41154-9>).

3 Problem Verstehen

Wo das Rechnen anfängt,
hört das Verstehen auf

Schopenhauer

Was es heiße zu verstehen, und unter welchen Bedingungen Verstehen erforderlich und möglich sei, dies ist es, was in der neueren Philosophie gewöhnlich als die hermeneutische Frage auftritt. Dass Philosophie, mitunter gegenläufig zu den epistemisch-positivistischen und (neo-)metaphysischen Bestrebungen, hermeneutisch (und also praktisch) wurde, zeichnete sich (namentlich seit Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher) zusehends deutlicher ab.¹⁷¹ Hauptreferenz bildet schließlich Heideggers 1927 publiziertes epochemachendes, wenngleich fragmentarisches Werk „Sein und Zeit“ (und zwar die grundlegenden Paragraphen 29–34 über Befindlichkeit, Verstehen, Auslegung, Aussage, Sprache). Vorbereitet waren diese Ausführungen durch zwei bedeutende Vorgänger: Dilthey und Husserl.

3.1 Appell des Bedeutsamen: Dilthey

Das Philosophieren aus der neuzeitlichen, mehr oder minder naturwissenschaftlichen Engführung zu befreien und dem Denken die volle, unverkrzte Erfahrung zugrunde zu legen und die ganze Wirklichkeit in den Blick zu nehmen, war Diltheys Bestreben.¹⁷² Angesichts der Abstraktionen der Verstandesphilosophie Kants wie auch des szien-

171 Im Kontext der Romantik polemisiert Schleiermacher gegen die „Wut des Berechnens und Erklärens“ (vgl. Hrlich, Jochen: Die Wut des Verstehens, Zur Kritik der Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1997, S. 51; Scholtz, Gunter: Ethik und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1995). – Bereits Giambattista Vico hatte dem cartesianischen Szientismus eine die menschlich-geschichtliche Welt (und also Rhetorik, Mythos, Dichtung, Sprache) bedenkende *Nuova Scienza* zur Seite gestellt (Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 1725, Hamburg 1990). Auch schon John Stuart Mill verwies auf die Bedeutung der Humanwissenschaften (On the Logic of the Moral Sciences, in: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, London 1843).

172 Grundgedanke meiner Philosophie, um 1800, GS VIII, Leipzig/Berlin 1931, S. 17.

tistischen Empirismus galt es, den ‚psychischen Tatsachen‘ und dem menschlichen Leben umfassend gerecht zu werden. Was ihm vorschwebte, war eine über die exakten Wissenschaften hinausgehende gründliche kulturelle Erneuerung unter Führung der Philosophie. Ein umfassendes Verständnis beruhe auf Qualifikationen wie Weitsicht, Toleranz und Lernbereitschaft. Zu berücksichtigen sei noch dazu Unaussprechliches und Unerkennbares, wie es sich in jeder Realität finde. Könne „die Wirklichkeit in letzter Instanz nicht logisch aufgeklärt“ werden, könne sie doch verstanden werden.¹⁷³ So erweiterte sich das Erkenntnisproblem zum Problem des Verstehens: Neben die Natur traten die Humanwissenschaften, zuständig für Geschichte und Kultur, Gesellschaft, Sprache und Kunst. Und die entsprechende Philosophie wurde zur Hermeneutik beziehungsweise Lebensphilosophie.¹⁷⁴

Unabweislich hatte sich nachgerade das Problem der Geschichtlichkeit aufgedrängt. Erforderlich war eine Kritik der Vernunft als einer historischen, also wandelbaren, endlichen Größe. Während Kants Vernunftkritik sie noch kaum in den Blick bekommen konnte, hatte Hegels System des absoluten Geistes die inzwischen hervorgetretene Geschichtlichkeit im absoluten Begriff aufgehoben. Die Aufgabe, der Dilthey nachzukommen hatte, gebot nicht zuletzt, dem Indifferentismus des (post- und antihegelischen) positivistischen Historismus zu entgegenen.¹⁷⁵ In dem unablässigen Wandel aller geistig-kulturellen Erscheinungsformen, der Künste, Wissenschaften, Weltanschauungen, Religionen, erkannte er das anhaltende Bemühen um menschliche Selbstverständigung, individuell wie sozial. Es war seine Grundüberzeugung, dass die ‚Selbstbesinnung des Lebens‘, die sich darin vollziehe,

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Unter Diltheys zahlreichen, meist unvollendeten Publikationen finden sich Titel wie „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Leipzig 1883), „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (Berlin 1894), „Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin“ (Leipzig 1906), „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (Berlin 1910), „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“ (Berlin 1911). – Makkreel, Rudolf A.: Dilthey, *Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975; Rickman, Hans Peter: *Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies*, London 1979.

¹⁷⁵ Gadamer hingegen unterstreicht „Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus“ (Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 205–228).

weder durch das theoretisch-abstrakte Wissenwollen noch durch das technische Machenwollen zu ersetzen sei. Er würdigte die ‚Geisteswissenschaften‘, wie er als erster sie nannte, als eigenständige Studien, dazu angetan, die konkrete Lebensführung zu verdeutlichen und an Orientierung, Beweglichkeit, an Toleranz und Freiheit zu gewinnen. Fächer wie Psychologie, Soziologie, Pädagogik und Geschichte hielt die hermeneutische Philosophie für beauftragt, dem Leben zu dienen.

Wilhelm Dilthey, 1833 geboren, als Sohn eines nassauisch-calvinistischen Hofpredigers, in Biebrich bei Wiesbaden, lehrte an den Universitäten Berlin, Basel, Kiel, Breslau und (die letzten dreiundzwanzig Jahre) wiederum in Berlin. Er starb 1911. Er beeinflusste in beträchtlicher Weise Denker des zwanzigsten Jahrhunderts wie Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur sowie Eduard Spranger, Georg Misch, Martin Buber.

Als eigentümlich geisteswissenschaftliches Verfahren galt der Zusammenhang der sogenannten hermeneutischen Trias von Erleben, Ausdruck, Verstehen. Als problematisch erschien, wie ausgedrücktem Erleben, unweigerlich Individuellem mithin und nicht rundweg Bewusstem, in intersubjektivem Verstehen und Mitteilen überhaupt etwas Allgemeinverbindliches abzugewinnen und gar in wissenschaftlicher Objektivität zu sichern war. Dichtung, Malerei, philosophische Konzepte und so weiter wurden als Ausdruck von Erleben aufgenommen. Sie galten als Bekundungen eines Belangs, eines Sinns, den der Verständige angemessen aufzufassen und (letztlich in Sprache) zu heben weiß. Das (Auswahl-)Prinzip war das der Bedeutsamkeit. Im Hinblick auf das unhintergehbare ‚Leben‘ und die menschliche Natur zeigten sich innerhalb der humanen Artefakte allenthalben Grade unterschiedlicher Relevanz.

Im Verstehen werden Ziele und Werte, die sich im Werk ausdrücken, nacherlebt und insgesamt fremde Erlebnisse schöpferisch nachgebildet. Es vollzieht sich ein Innwerden in der Art eines Analogieschlusses, das Erfassen des (inneren) Sinns, der sich in jeder Äußerung bekundet. Nacherleben indessen versteht sich als Wiederfinden eines

vorausgesetzten seelischen Gesamtzusammenhang in einem fremden Zusammenhang. Der seelische Gesamtzusammenhang ist nach dem hermeneutischen Axiom von vornherein *verstehende* Lebendigkeit, keine tabula rasa. In keinem Fall bedarf es der Totalaufklärung. Zentrale Belange sind sozusagen von Haus aus deutlich. Erkenntnis verortet sich gewissermaßen im Kreis, in hermeneutischer Zirkularität, als Modifizierung und partielle Aufklärung, als Anreicherung durch neue Verbindungen. Aber die verstehende Lebendigkeit, als die jedes nicht transzendental reduzierte Subjekt vorauszusetzen ist, ist je eigen, individuell strukturiert, nicht restlos auszudrücken. Wie also kann es überhaupt Verstehen geben?

Dilthey versuchte, das Problem am Leitfaden des Begriffs ‚Typus‘ zu lösen.¹⁷⁶ Anders als das Gesetzliche in der Naturforschung ist das Typische keine objektive Kategorie, vielmehr das Bedeutsame, jenes, was in einem Individuum in einsichtiger Beziehung zum Ganzen seines Lebens steht. (Irgendein Werk nacherleben, also ‚verstehen‘, heißt das jeweils Typische darin zu realisieren, den Appell, der in Beziehung zur Ganzheit eines jeweiligen Lebens steht; somit steigert sich deren Lebendigkeit.) Das Wahrnehmen des Typischen geschieht eher als Übertragung denn als bloß theoretisches Verhalten. Vor allen Dingen geht es um lebendige Beziehung. Von vornherein verständige Menschen bekunden Sorge ums Ganzsein ihres je eigenen Daseins wie der Integrität des menschlichen Lebens insgesamt. Verstehend suchen sie sich zusehends in den Besitz *aller* jeweiligen Möglichkeiten zu bringen, ihr Potential zu artikulieren und zu mehren.

Vom Typologischen des individuellen Verstehens aus unterstellte Dilthey allerdings einen Aufstieg zum Gesamtzusammenhang der geistigen Welt. In der Sorge um Integrität vollzögen sich demnach Über-

176 „Die Kunst, besonders Poesie, bringt das Typische hervor. Dieses nimmt eine bedeutende Stelle in unserem Vorstellen ein. Das Typische tritt neben das Gesetzliche. Gesetzlich ist, was ein Ausdruck eines allgemeinen Verhaltens in der Natur ist. Typisch ist, was in einem singulären Falle ein Allgemeines darstellt. Das Typische, wenn man es auf einen abstrakten Gedankenausdruck bringen wollte, setzt einen teleologischen Zusammenhang voraus. In seinem eigenen Gebiet ist es das für unser Gefühl des Lebens Bedeutungsvolle und Verbindende“ (Dilthey, a. a. O., S. 389).

gänge des Verstehens in Wissenschaft und Philosophie zu einem Universalhorizont, worin es dem Verstehenden um die Ganzheit der Welt überhaupt gehe. Daher die Bestimmung zu immer tieferem Erfassen und Erforschen dessen, was sich in den Objektivationen des Lebens an menschlichem Erleben verstehbar ausdrückt.¹⁷⁷ Es zeige sich eine Tendenz auf Vertiefung, Auswahl des Wesentlichen und, darauf aufbauend, Ermöglichung eines zunehmend besonnenen Handelns. So erweise sich, wie Leben von seiner Geistesprägung her nach Idealität und umfassender Einheit strebe. Diese Option liegt auf der Linie der überlieferten teleologischen Metaphysik, Dilthey bekannt insbesondere von Hegel her. Über aller geschichtlicher Wandelbarkeit liegt offensichtlich das zurechtgemachte Bild eines idealen, sich selbst gleichen, identischen Lebens.

Der Dichter Hugo von Hofmannsthal hat die Wechselwirkungen – schwärmerisch fast – hervorgehoben, indem er ‚In Memoriam Wilhelm Dilthey‘ 1911 die Bedeutung des verstorbenen Gelehrten, ‚eines deutschen Professors, wie Doktor Faust‘, in dem umfasst und umschrieben sah, was er als ‚Goethes tiefstes Freudened‘ anführte, den weltfrommen beschaulichen Gesang des Türmers Lynkeus:

Ich blick in die Ferne,
ich seh in der Näh
den Mond und die Sterne,
den Wald und das Reh.
So seh ich in allen

¹⁷⁷ Als Beispiele für spezielle Hermeneutiken, die sich auf vielfältig Verstehbares, sprachliches wie außersprachliches, beziehen können, vgl. Dahlhaus, Carl (Hg.): Beiträge zur musikalischen Hermeneutik, Regensburg 1975; Schneider, Reinhard: Semiotik der Musik, München 1980; Bächtelmann, Oskar: Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik, Darmstadt 1992; Szondi, Peter: Einführung in die literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1975. Für weitere Disziplinen vgl. Gadamer, Hans-Georg/Boehm, Gottfried (Hgg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1978.

die ewige Zier,
 und wie mirs gefallen,
 gefall ich auch mir.¹⁷⁸

Nichtsdestoweniger hält sich gegenüber Diltheys Denken eine Reihe hartnäckiger Fragen: Was ist, ohne falsche Askese, der genuine Charakter des Lebens? Ist überhaupt ein von vornherein wahres Leben auszumachen? Ist es Dilthey gelungen, das Prinzip Verstehen zu plausibilisieren und darauf ein konsistentes hermeneutisches Denken zu errichten?

Wie gesagt, Dilthey verstand unter Hermeneutik die erstmalige Zuwendung zur Totalität des Lebens, zur „Tatsächlichkeit des unverkürzten Erfahrungsbefunds“. ¹⁷⁹ Ihm war klar, dass damit eine Priorisierung praktischer Philosophie einhergehen müsse. Nicht länger von einem auf seine rein geistige Produktivität reduzierten weltlosen, blutleeren Subjekt sollte, deduzierend, das Philosophieren ausgehen, vielmehr von einem mannigfaltig konkret bedingten Bewusstsein. Durchaus konnte es nicht bei null beginnen, zu keinem archimedischen Punkt Zuflucht nehmen, niemals reinen Tisch schaffen. Vielmehr hatte es sich zirkulär von Vorverständnis zu neuem Verstehen zu bewegen, das seinerseits zum Ausgang stets neuer Interpretationen gerät und so fort. Ausnahmslos jeder Ansatz zu philosophieren bliebe alsdann ein expliziter Versuch der Selbstbesinnung innerhalb eines Alls konkreter Relationen, die niemals abgestreift werden können. Unlösbar wäre alle (abstrahiert-statische) Theorie eingebunden in (lebendig-dynamische) Praxis.

178 Faust II, Akt V, Tiefe Nacht, vv. 11288–11335; (Hofmannsthal [Wilhelm Dilthey, in: Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 451–454]). – Ist schon für Goethes Türmer die eigentliche Menschenwelt weit weniger erfreulich als die Natur, so artikuliert hingegen Charles Baudelaire vollends die Schweise des modernen Großstadtmenschen (Paysage, Tableaux parisiens, LXXXVI, Les Fleurs du Mal, 1857, 1861; dt. Landschaft, Pariser Bilder, Die Blumen des Bösen).

179 Riedel, Manfred: Hermeneutik und Erkenntniskritik, in: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hgg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt a. M. 1984, S. 359–384, hier 369.

3.2 Unendliche Interpretationen: Nietzsche

Die Frage ist, ob Dilthey an der unermesslichen interpretatorischen Kreativität konsequent genug festgehalten habe, oder ob das Zirkuläre des Interpretierens gegenüber der teleologischen Linearität der Tradition in striktesten Anschlag gebracht zu haben, nicht das Verdienst seines Zeitgenossen Nietzsche bleibt.¹⁸⁰ Dessen wichtigster Grundsatz besagte,

dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herr-werden und dass wiederum alles Überwältigen und Herr-werden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.

Dem so erhobenen Grundgeschehen versuchte nicht zuletzt die „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens“ nachzukommen¹⁸¹. Es war eine in Nietzsches Augen geradezu revolutionäre Sicht der Dinge. Nicht so sehr aufgrund der Entdeckungen von Kolumbus und Kopernikus wäre die Welt modern, entgrenzt, „unendlich“ geworden“, sondern insofern unabweislich wurde, dass sie „unendliche Interpretationen in sich schließt“¹⁸² (und also nicht bloß eine bestimmte Anzahl oder gar *eine einzige* für alle Zeit und jeden Ort allein richtige). So gesehen wäre die Welt sozusagen Spiel, ohne irgend eine definitive essentielle Verbindlichkeit. Nietzsche sah eine ausge-

180 Zur Einordnung Nietzsches in eine stark lebensphilosophisch geprägte ‚hermeneutische Ontologie‘ vgl. Vattimo, Gianni: Nietzsche, Stuttgart/Weimar 1992, S. 3 f. – „Nietzsche war es, der der Philologie ihren Begriff der *Deutung, Auslegung* entlehnte, um ihn in die Philosophie einzuführen; freilich bleibt Nietzsche Philosoph, wenn er die griechische Tragödie oder die Vorsokratiker interpretiert; doch mit ihm wird die gesamte Philosophie Interpretation“ (Ricoeur, Paul: Die Interpretation, 1965, Frankfurt a. M. 1974, S. 38). – Zum Vorrang der interpretierenden vor der gesetzgebenden Vernunft vgl. nicht zuletzt Bauman, Zygmunt: Ansichten der Postmoderne, Hamburg 1995, insbes. S. 158.

181 GM II 12, KSA V 315.

182 FW V 374, KSA III 627; Nachlass-Fragment [NF] 1885/86, 2[117], KSA XII 120. Jaspers, Karl: Nietzsche, Berlin 1947, S. 290–330; Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie, Berlin 2012, S. 410–421.

sprochen „ästhetische Grundperzeption vom Spiel der Welt“¹⁸³ bestätigt, wie er sie anfänglich bei dem frühgriechischen Denker Heraklit gefunden hatte. Alles ist demnach immerzu in Bewegung, und Werden ist keinesfalls als ein moralisches, sondern durchwegs als „ein künstlerisches Phänomen“ aufzunehmen.¹⁸⁴ Vielheit und Gegensätzlichkeit wären unter keinen Umständen aus der Welt zu schaffende Charakteristika. Perspektivismus wäre schlechthin durchgängig, alles in allem Vernetztheit, Relationalität, Geschehen ohne letzten Halt, infinite Kreisläufigkeit. Und darin wäre nie und nirgends ein transzendentaler Standpunkt zu beziehen, noch eine fixe Subjektivität festzuhalten. Denn jeglicher Ansatz zu Interpretieren und Schaffen geht von bereits vorliegendem Interpretiert- und Geschaffensein aus. Restlos alles wäre bedingt und bedingend zugleich. Dem Interpretieren selbst ist laut Nietzsche Dasein zuzuschreiben, und zwar als „ein Werden.“¹⁸⁵ (Nur konsequent mithin, dass eine Wirklichkeit der reinen Immanenz, des bloßen Umsetzens und Weitergebens, der letztlich nicht feststellbaren Bewegtheit im Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ihre Besiegelung finden soll, so problematisch auch immer.)

Nietzsche wird insofern als (nominalistischer) Überwinder der Metaphysik angesehen werden. Seiner Einsicht zufolge ist weder ein (apollinischer) ontologischer Essentialismus haltbar, noch eine letztgültige Zielstrebigkeit. Durchgehend scheint eine (dionysische) Zirkularität am Werk.¹⁸⁶ Dies würde besagen, dass ein jedes jederzeit durch alles übrige mitkonstituiert ist. Ein Außerhalb solcher jeweiliger Zuständlichkeit in durchgängiger Individuiertheit und strikt fixierter Identität gäbe es alsdann nicht. Und keinen denkerischen (logischen) Zugang zu einer der Veränderbarkeit überhobenen andern Wirklichkeit, wie ihn

183 PHG 7, KSA I 833. „Welt-Spiel, das herrische, / Mischt Sein und Schein: – / Das Ewig-Närrische / Mischt uns – hinein!“ (An Goethe; FW V, Anhang: Lieder, 1887, KSA III 639).

184 Ebd. 19, KSA I 869.

185 NF 1885/86, KSA XII 140, 2[151].

186 So gälte in der Tat die Formulierung: „Alles, was ist, interpretiert, und Interpretation ist alles, was ist“ (Abel, Günter: Nietzsche, Berlin/New York 1984, S. 182). „Es gibt ein Interpretationsgeschehen, von dem der Interpretierende bereits interpretiert ist, wenn und indem er sich interpretierend auf anderes Seiendes bezieht, welches, seinerseits Interpretierendes und Interpretiertes, auch ihn wiederum interpretiert“ (ebd. S. 173).

die philosophische Tradition aufzuweisen hatte. Füglich lässt sich festhalten: „Bevor ‚gedacht‘ wird, muß schon ‚gedichtet‘ worden sein; das Zurechtbilden zu identischen Fällen, zur Scheinbarkeit des Gleichen ist ursprünglicher als das Erkennen des Gleichen.“¹⁸⁷ Liegt in Nietzsche also die restlose Destruktion der Metaphysik vor und die Beschränkung legitimen philosophischen Denkens allenfalls auf das, was die „Logik der Interpretations-Verhältnisse“¹⁸⁸ genannt wurde? Ist das Nietzsches Bild der Wirklichkeit? Die Quintessenz seines Lebens und Denkens? Gibt es nicht, neben solcher vielleicht legitimer und konsequenter apollinischer ‚Logik‘, in einer „höheren Kultur“ erst recht die Notwendigkeit „zweier Hirnkammern“.¹⁸⁹ Und stellt sich mithin die Aufgabe, das Leben ganz anders, außerhalb nominalistischer Individualität, zu erfassen und zu vertiefen? Und wie allenfalls wäre dies Andere – ehemals (vorsokratisch) das Dionysisch-Tragische – heute zu erfahren und zu reflektieren, in Worte zu heben, mitzuteilen, vernünftig zu erörtern? Auch das sind Grundfragen der nietzschischen Radikalhermeneutik.

3.3 Lebenswelt als Maßgabe: Husserl

Das Schlüsselwort gegenüber der herkömmlichen theoretisch-abstracten Philosophie und Wissenschaft hieß schließlich ‚Lebenswelt‘, so ausdrücklich bei Edmund Husserl.¹⁹⁰

187 NF 1887, 10[159] (265), KSA XII 550, 12–16. „Vielleicht gehört selbst alles rein Theoretische unter die Grundform des Praktischen“ (NF 1875, 9[1], KSA VIII 133). „Nicht mit zweierlei Maß leben! Nicht Theorie und Praxis trennen!“ (1888, 14[107], KSA XIII 268); „Theorie und Praxis. Verhängnisvolle Unterscheidung, wie als ob es einen eigenen Erkenntnistrieb gäbe, der, ohne Rücksicht auf Fragen des Nutzens und Schadens, blindlings auf die Wahrheit losginge: und dann, davon abgetrennt, die ganze Welt der praktischen Interessen (...)“ (14[142], ebd. S. 325).

188 Abel, Günter: Nominalismus und Interpretation, in: Nietzsche und die philosophische Tradition, hg. Josef Simon, Bd. II, Würzburg 1985, S. 89.

189 MA I 251, KSA II 209. Selbstverständlich ist Nietzsche auf die „Lust und Kraft im Erfassen des Typischen“ aufmerksam (NF 1886 f. 7[7], KSA XII 289 f.); und zwar im Rahmen seiner Auffassung der platonischen Dialektik (hierzu Figal, Günter: Nietzsche, Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999, S. 156, 151–154).

190 Das damit Bezeichnete war der Sache nach vorerst in Begriffen wie Erlebniswelt, (Ur-)doxa, Welthorizont, Generalthesis (der natürlichen Einstellung) präsent. Für die

Edmund Husserl, geboren 1859 in Prossnitz im damals österreichischen Mähren, gestorben und beigesetzt 1938 in Freiburg im Breisgau. Er hatte Mathematik, Physik und Philosophie studiert. Seine an der Universität Halle erstellte Habilitationsschrift handelte „Über den Begriff der Zahl“. Es folgte eine „Philosophie der Arithmetik“. Das erste philosophische Hauptwerk trug den lapidaren Titel „Logische Untersuchungen“. Er wurde Professor in Göttingen und dann in Freiburg im Breisgau. Seine Assistenten hier waren später so namhafte Persönlichkeiten wie Edith Stein und Martin Heidegger. Wegen der jüdischen Abstammung verlor Husserl unter den Nazis, ungeachtet seines an der Kriegsfront gefallenen Sohnes, alles: Lehrbefugnis, Lehrstuhl, Wohnung. Der enorme handschriftliche Nachlass konnte durch den belgischen Franziskanerpater Van Breda bei Nacht und Nebel in Sicherheit gebracht werden.

„Zu den Sachen selbst“, das war zunächst das Programm eines tatsächlich beobachtenden und beschreibenden (nicht bloß akademisch-historisch gelehrsamem) Philosophierens. Fürs erste vollzog sich diese neue Phänomenologie, modern wissenschaftlich, als beschreibende Analyse der *Bewusstseins*prozesse. Im Vordergrund stand die Genese des Gegenstandsbegriffs.¹⁹¹ Durch Urteilsenthaltung, skeptische Epochē (ἐποχή), in auffallend meditativem Hinschauen sollte es möglich werden, zu einer Wesensschau vorzustoßen. In der transzendentalen Reduktion auf das aller Erfahrung und Vormeinung vorausliegende, von Intentionalität gänzlich gereinigte Bewusstsein würde schließlich die Einheitsstruktur der Welt errungen oder, zutreffender gesagt, im Eidetischen (auf eigentümlich platonisierende Weise) wiedergewonnen.¹⁹² Nun darf zweifellos die Phänomenologie mit ihrer eingehenden

Vieldeutigkeit des Verhältnisses von Praxis und Theorie in der Philosophie Husserls vgl. Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria, Freiburg i. Br. 1997. Des Weiteren vgl. Plessner: GS IX, Frankfurt a. M. 1985, S. 344–374; Lyotard, Jean-François: Die Phänomenologie, Hamburg 1993.

191 Husserl: Ding und Raum, Vorlesung 1907, hgg. Karl-Heinz Hahnengreß/Smail Ropic, Hamburg 1991.

192 In bereits davon abweichender, stärker praktischer Weise spricht der Phänomenologe Max Scheler von Wert-Intuition, um auf einem Werte-Objektivismus eine – antikantische, antiformalistische, nicht kognitivistisch auf das richtige Handeln eingeschränkte – materiale Werte-Ethik zu begründen. Und das ist von erheblicher Bedeutung. Denn

Beschreibung als eine erklärtermaßen an der Fülle des Wirklichen sich ausweisende Transzendentalphilosophie angesehen werden. So ist sie dem szientistisch-erkenntnistheoretischen Typ von Philosophie zuzurechnen. Wie vordem Descartes sucht sie nach der schlechthin unerschütterlichen Grundlage der Wahrheit, dem *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, um methodisch lückenlos und unumstößlich „Philosophie als strenge Wissenschaft“ zu begründen.

Das ist aber nur die eine Seite. Wie die moderne Welt insgesamt kann sich die Phänomenologie nicht ausschließlich darauf festlegen. Sie lebt vielmehr, schlecht und recht, in zwei Hemisphären. Husserl kennt zwei unterschiedliche Grundeinstellungen zur Wirklichkeit.¹⁹³ Die eine, die naturalistisch-naturwissenschaftliche, agiert rein rational, unter Abstraktion von allen Bezügen. Wer immer sie einnimmt, bleibt auf Distanz, lässt alles, was, als vermeintlich ‚unsachlich‘, nichts zur Sache tut, außer Betracht. Hingegen bei der ‚personalistischen‘ Einstellung ist das Subjekt in seinem Erleben beteiligt. Wer immer sich so verhält, agiert *nicht* rein sachlich und insofern (nicht überhaupt) irrational.¹⁹⁴ Die Person in unmittelbarer ‚vorprädikativer‘ Erfahrungsauffassung findet sich „in einer dinglichen Umgebung“ vor, als „vielfach von Dingen bestimmt“, in Auffassung und Verhalten (intellektuell, emotional und voluntativ) buchstäblich bedingt.¹⁹⁵ Diese – menschlich wesentliche – Relation zu den Dingen sei, so wird versichert, *nicht* von jener massiv psychophysischen Art, in der beispielsweise die Hand von einem Stock getroffen wird. *Nicht* aus solch unmittelbar-materiellem Kontakt rühre

könnte als ausgemacht gelten, dass tatsächlich in einem ersten irreduziblen Akt Werte erfüllt werden, wäre Praxis von allem Anfang an in ihrer Werthaftigkeit evident, und nicht etwa erst sekundär moralisch zu prägen. Seinerseits von Scheler beeinflusst ist sodann Nicolai Hartmann (Ethik, Berlin 1926).

193 Husserl: Ding und Raum; ders.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II, Haag 1952; zur „Notwendigkeit der Unterscheidung von naturalistischer und personalistischer Einstellung“ ebd. § 34.

194 Die beiden Einstellungen unter wissenssoziologischem Aspekt bei Norbert Elias (Engagement und Distanzierung, Frankfurt a. M. 1983). Vgl. auch Martin Bubers Distinktion zwischen Ich-Es und Ich-Du (Ich und Du, Leipzig 1923; Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951, ⁴1978). Aus der Sicht der heideggerschen ontologischen Differenz argumentiert Eugen Fink (Nähe und Distanz, 1976).

195 Zur hermeneutischen Rehabilitierung des Vortheoretischen vgl. auch Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hermeneutik und Reflexion, Frankfurt a. M. 2000).

die Empfindung. Vielmehr ist es laut Husserl das persönliche Ich mit allen seinen Akten und seinem ganzen individuellen Sosein, das sich seine Umwelt konstituiert, und dabei sich selbst erhält und steigert.

Den Befund zweier ungleicher Apperzeptionen (Wahrnehmungsweisen) nennt Husserl „eine rätselhafte Sachlage“¹⁹⁶. Eine Rätselhaftigkeit, derzufolge sich noch dazu zwei verschiedene Welten und Wissenschaften konstituieren. Auf der einen Seite Naturforschung und Technik mit ihrem präzisen Erklären, ihrem Zählen, Messen und Wägen. Auf der anderen Seite Geist und Geschichte mit ihrem Anspruch auf verstehende Bewältigung und einer ganz eigenen Interpretationsbedürftigkeit. Dies Entgegenstehende heißt unumwunden „ein Widerspiel der Natur“¹⁹⁷. Die widerständige personalistische Einstellung beschreibt der Begründer der Phänomenologie als jene, „in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, (...) in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind“; kurzum jene Einstellung, „in der wir sind, wenn wir die uns umgebenden Dinge (...) als unsere Umgebung (und nicht wie in der Naturwissenschaft als ‚objektive‘ Natur) ansehen“. Dass dessen ungeachtet der neuzeitlich-naturwissenschaftlich eingestellte Mensch die Schranken seiner positivistischen Haltung „in der Regel nicht mehr zu durchbrechen vermag“, sei in Wahrheit als ein Mangel zu beanstanden. Gegenüber dem eingeschränkten Zuschauermodus des Forschers wird eigens der partizipative Charakter der anderen, der personalistischen Einstellung hervorgehoben. In ihr weiß sich die Person als Fokus ihrer Umwelt.¹⁹⁸ Sie steht in all ihrem Vorstellen, Fühlen, Werten, Streben und Handeln in Beziehung zu Dingen. Die personale Welt (der Umkreis der

196 Ideen II, a. a. O., S. 142.

197 Ebd. S. 180.

198 Als Person leben, das heiße „sich selbst als Person setzen, sich zu einer ‚Umwelt‘ in bewusstsensmäßigen Verhältnissen finden und in Verhältnisse bringen“ (Husserl, a. a. O., S. 183). – In ähnlicher Weise setzten vordem die Stoa [Seneca] und wiederum Gabriel Marcel den *homo particeps* über den *homo spectator* (den distanzierenden, neutralen, unbeteiligten, reinen Betrachter). Unerbittlich in jeder Hinsicht bewertet nach Ausschwitz Adorno „alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe“ als „bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen“ (Minima Moralia, Ziff. 5). – Nachgerade ist von einer Wende zur Teilhabe die Rede, vgl. Ferrer, Jorge/Sherman, Jacob (Hgg.): The Participatory Turn, Albany 2008.

menschlichen Dinge) ist die erfahrene, im individuellen Erleben mit „einem jeweiligen Sinnesgehalt gesetzte Welt“. Die Welt solcher Praxis der Freiheit ist „in gewisser Weise immerfort im Werden, in stetem Sicherzeugen durch Sinneswandlungen und immer neue Sinngestaltungen mit zugehörigen Setzungen und Durchstreichungen“.¹⁹⁹

Und, obwohl „vom Standpunkte der Natur“ alles Persönliche als „etwas Untergeordnetes“²⁰⁰ erscheinen muss, besteht Husserl darauf, es verhalte sich nichtsdestoweniger gerade umgekehrt. Noch nicht einmal zwei gleichberechtigte, einander durchdringende Verhältnisse lägen hier vor. Vielmehr habe sich die naturalistisch-wissenschaftliche Einstellung der personalistischen *unterzuordnen*. Allererst durch „eine Art Selbstvergessenheit des personalen Ich“, durch lebensferne Abstraktion also, komme es überhaupt dahin, dass die naturalistische Einstellung sich selbständig machen und ihre Welt, die quantifizierende Raum-Zeit-Natur, unrechtmäßig verabsolutieren könne.²⁰¹ So ist es also die personal-kulturelle oder die von Husserl ausdrücklich so genannte ‚praktische‘ Einstellung, der schließlich doch die Führung zukommt, und zwar auch gegenüber dem vermeintlich unabdingbaren phänomenologischen Reduktionismus selbst.²⁰² Alle Bedeutungen bleiben fließend, und alle Erkenntnis letztlich auf eine ursprüngliche Doxa gegründet.²⁰³ Das aber ruft nach Konsequenzen: Die – namentlich seit Descartes und Galilei – universale Tendenz auf Verwissenschaftlichung ist in Grenzen zu halten und vor der schieren ‚Lebensnot‘ durchaus zu verantworten. Und, wie noch Husserls letztes und, obschon unvoll-

199 Ideen II, a. a. O., S. 186. Insbesondere bei der weitergehenden Frage nach der „Konstitution der geistigen Welt“ (ebd., § 48–64) beruft sich Husserl ausdrücklich auf Diltheys Pionierleistung.

200 Ebd. S. 185.

201 Ebd. S. 183 f. Von selbst versteht sich, dass trotz allem *nicht* die Rückkehr zu einem ‚naiven Realismus‘ zu vertreten ist, allenfalls zu einer ‚Philosophie als institutionalisierter Naivität‘ (Robert Spaemann). Darin herrscht gewiss keine gedankenlose ‚Benommenheit von den Dingen‘, kein Verfallen an ‚das Seiende‘ und dem ‚Gerede‘ darüber, sondern höchste Achtsamkeit für das unabgeschlossen Offene der Dinge, samt allen weitergehenden Fragen.

202 Ebd. S. 190. Funke, Gerhard: Zum Primat der praktischen Vernunft bei Husserl, in: Jaeger, Petra/Lüthe, Rudolf (Hgg.): Distanz und Nähe, Würzburg 1983, S. 301–314.

203 So namentlich Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1965, S. 417 f.

det, besonders einflussreiches Werk über „Die Krisis der europäischen Wissenschaften“²⁰⁴ eindringlich mahnt, ist es die ‚Lebenswelt‘, die personal-soziale Praxis mit ihren ästhetischen, ethischen und religiösen Werten, die der wissenschaftlichen Kultur unveräußerlich zum Maß vorgegeben ist. Schließlich ist es „die Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit“ des menschlichen Daseins, was den Philosophen vor allem angelegen sein muss.

3.4 Empfänglichkeit für das Ereignis: Heidegger

„Sein und Zeit“, dieses philosophische Jahrhundertwerk, imponierend systematisch angelegt und doch vorläufig-bruchstückhaft erschienen (nämlich ohne die von vornherein gewichtigere zweite Hälfte und ohne das letzte Drittel auch nur der Ersten Hälfte) baut auf den hermeneutisch-phänomenologischen Errungenschaften auf. Ursprünglich war die Studie bescheiden in einem Periodikum, in Edmund Husserls „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ untergebracht („Sein und Zeit – Erste Hälfte“) und ihm, dem Herausgeber, dem Lehrer, von seinem einstigen Assistenten Martin Heidegger „in Verehrung und Freundschaft zugeeignet“. (In den darauffolgenden nazistischen vierziger Jahren unterblieb die Dedikation.)

Das Anliegen des epochalen Buches ist es, Zugang zu suchen zur erklärtermaßen bedeutsamsten aller Fragen, der Frage nach dem Sein. Entsprechend wird der fragende Mensch aus seinem Bezug zum Sein beleuchtet, allerdings nicht in herkömmlicher Weise ontologisch-me-

²⁰⁴ Belgrad 1936. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hg. Walter Biemel, Hua. VI, 1976. Orth, Ernst Wolfgang: Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘, Vernunft und Kultur, Darmstadt 1999; Blumenberg, Hans: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt 1986. Eine vergleichbare Problematisierung hatte 1925 A. N. Whitehead vorgenommen (Science and the Moderne World). Kultursociologisch differenziert hatte Max Scheler (Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926). – Vgl. Patočka, Jan: Die natürliche Welt als philosophisches Problem, 1936, Stuttgart 1990; Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1979.

taphysisch, auch nicht im strengen Sinn transzendentalphilosophisch. Die Geschichte der Ontologie soll vielmehr abgeräumt werden, und auch die Transzendentalphilosophie in ihrer Zweideutigkeit von kritischer Begrenzung und schrankenloser Hegemonie der Vernunft (so Kant beziehungsweise Hegel) verfällt zusehends der Kritik.

Stattdessen ist es eine vorbereitende Phänomenologie des Daseins, die Heidegger entwickelt und rundweg gleichsetzt mit Hermeneutik.²⁰⁵ Den methodischen Sinn des phänomenologisch beschreibenden Verfahrens bestimmt er als Auslegung, das heißt Ausbildung des Verstehens. Durch enorm aufgewertete Hermeneutik wird demnach dem zum Dasein gehörigen Seinsverständnis bedeutsam ein Doppeltes kundgegeben, nämlich zum einen „der eigentliche Sinn von Sein“ und zum anderen „die Grundstrukturen seines eigenen Seins“. Die phänomenologische Beschreibung führt so auf ein höchstes, auf andern Wegen nicht zu erreichendes Sich-selbst-verständlich-Werden von Dasein: Es wird sich der Mensch deutlich, nämlich in seiner grundlegend ihn ausmachenden (existenzial-konstitutiven) Frage nach dem Sinn von Sein. „Sein und Zeit“ zielt also zunächst auf eine Deutung des Menschseins in seiner universalen Verwiesenheit auf den Sinn von Sein (Zweiter Abschnitt). Diesem Ziel einer ‚existenzialen Interpretation‘ wird mit einer eingehenden Analyse des Daseins die Richtung gewiesen (Erster Abschnitt; §§ 9–44).

Martin Heidegger wurde 1889 im badischen Meßkirch geboren. In einfachen Verhältnissen herangewachsen, wurde er durch katholische Geistliche gefördert. Er konnte ein kirchliches Konvikt in Konstanz besuchen, war für kurze Zeit im Noviziat der Jesuiten in Feldkirch und danach Alumnus im Freiburger Priesterseminar, gab bald das Studium der Theologie und sodann auch weitgehend die Verbindung zur Kirche auf. Er promovierte und habilitierte sich an der Universität Freiburg

205 Ergänzend vgl. Heideggers frühe Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie“ (1919/20, GA, Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993) sowie „Einleitung in die Philosophie“ (1928/29, GA II/27, Frankfurt a. M. 1997). Als „die im deutschsprachigen Bereich früheste Konzeption eines konsequenten Pragmatismus“ erscheint Heidegger in: Gethmann, Carl Friedrich: *Dasein, Erkennen und Handeln*, Berlin 1993.

im Breisgau. Während des Ersten Weltkriegs tat er Dienst, obgleich nicht an der Waffe. Im vorletzten Kriegsjahr heiratete er, Elfride Petri, eine protestantische Offizierstochter. Das Ehepaar hatte zwei Söhne, Jörg, geboren 1919, und Hermann, eineinhalb Jahre danach. (Der leibliche Vater dieses zweiten Sohnes war ein nach außen stets verheimlichter Jugendfreund der Mutter. Von Martin Heidegger seinerseits ist aus dieser Zeit zumindest die außereheliche Beziehung zu Elisabeth Blochmann bekannt.) Viel Zeit verbrachte Familie Heidegger außerhalb der Stadt, auf dem Land, in der eigenen ‚Hütte‘ in Todtnauberg im Südschwarzwald. Zahlreiche Schriften wurden hier verfasst. Ab 1923 wirkte Heidegger als Professor der Philosophie an der Universität Marburg, als Kollege so illustrierer Gelehrter wie Karl Jaspers und Rudolf Bultmann (sowie ganz privat als Liebhaber der blutjungen Studentin Hannah Arendt). Nach fünf Jahren kehrte er als Nachfolger seines vormaligen Lehrers Husserl an die Freiburger Universität zurück, um sie, ungeachtet anderweitiger Rufe, nicht mehr zu verlassen. Früh schon der NSDAP beigetreten, versah er während der Nazizeit das Amt des Rektors der Universität, trat aber nach einem Jahr als Magnifizienz zurück. Nach dem Krieg war er eine Zeitlang mit Lehrverbot belegt. Seit den fünfziger Jahren entfaltete er aufs Neue eine große öffentliche Wirksamkeit. Er starb 1976 in Freiburg und wurde auf dem Friedhof von Meßkirch beigesetzt. Seit 1975 erscheint eine noch von ihm selbst geplante Gesamtausgabe; vollendet wird sie sich auf über hundert Bände belaufen.

Heideggers phänomenologischer Hermeneutik drängte sich als erstes das auf, was er „das praktische Verhalten“ nennt, beschrieben als „Wohnen bei ..., vertraut sein mit ...“. Aus der primären Orientierung an der Sache der Praxis umreißt er die Grundverfassung des Daseins.²⁰⁶ Die Situiertheit in der alltäglichen Welt bildet den Horizont aller existen-

206 Zu Heideggers grundlegender Auseinandersetzung mit dem traditionellen Praxis-Begriff und näherhin der Rolle der Phronesis bei der Herausbildung des Terminus des ‚In-der-Welt-Seins‘ vgl. Heidegger: Platon, Sophistes (Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, hg. Ingeborg Schüssler, Frankfurt a. M. 1992); ders.: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. Hans-Ulrich Lessing, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), S. 237–269; Figal, Günter: Heidegger zur Einführung, Hamburg²1992, S. 54–61. Kritisch auf Defizite hinweisend: Habermas,

zialen Besinnung. Vom „In-der-Welt-sein“ habe alles Weitere auszugehen, und also nicht vom Konstrukt eines reinen Ichs, einer weltlosen Subjektivität oder eines theoretischen, primär am Erkennen orientierten Weltbezugs. Letzteres, Welterkennen als distanzierteres Vernehmen, gilt als nachträgliche (sekundäre) „Modifikation des ursprünglichen In-Seins“. Das theoretische Verhalten leitet sich aus dem praktischen Umgang her.²⁰⁷

War seit Aristoteles der menschliche Weltbezug nach Theorie, Praxis und Technik aufgefächert, so kündigt Heidegger wie so vieles andere auch dies auf. Das gesamte noch so differenzierte Weltverhalten, wie er findet, endet unter herkömmlicher metaphysischer Führung in Verengung. Theoretisch unterhalte das ‚Subjekt‘ einen vorstellenden, technisch einen herstellenden Bezug zur Welt. Welt sei alsdann nichts weiter, als was Menschen daraus machen.

Heidegger hingegen setzt mit einer „Hermeneutik der Faktizität“²⁰⁸ ausdrücklich bei der Praxis an. Sie sei als ursprünglich anzunehmen und zu verstehen als Hineingegebensein, Verwobensein, Menschsein im Sinne des Lebensvollzugs in der Welt. Entgegen der kartesischen Spaltung in Subjekt und Objekt (§§ 19–24) werde so der Welt ihre Weltlichkeit zurückgegeben, nämlich als „das Verweisungs ganze der Bedeutsamkeit“, das sie demzufolge ist.²⁰⁹

Laut der Fundamentalanalyse des Daseins besagt In-der-Welt-sein von vornherein Erschlossenheit, und zwar „gleichursprünglich“ von „Welt, Mitdasein und Existenz“. Dasjenige aber, was solcherart Umwelt, Mitwelt und Selbst (quasi apriorisch transzendental) erschließt, legt „Sein

Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985, S. 158–190; Rentsch, Thomas: Die Konstitution der Moralität, Frankfurt a. M. 1990, S. 141–154.

207 SuZ, S. 61 ff., 357 ff. Von der Auslegung der ‚Sorge‘ aus relativiert Heidegger allerdings: „Theorie‘ und ‚Praxis‘ sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muss“ (SuZ § 41, S. 193).

208 SuZ, S. 72, Anm. Zur Analytik des Daseins vgl. ebd. §§ 9–44.

209 Zu ‚Bedeutsamkeit‘ vgl. des Weiteren Erich Rothacker (Geschichtsphilosophie, München 1934, insbes. 98 f.) und Hans Blumenberg (Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1986, 77, 125 u. ö.).

und Zeit“ in den Dimensionen von Befindlichkeit, Verstehen und Rede aus. Und diese dreifache Struktur insgesamt spiele überdies zwischen unweigerlichem Verfallen in alltäglich durchschnittlicher ‚Wirklichkeit‘ und dennoch sich behauptender Sorge um offene Möglichkeiten und das in Aussicht stehende Ganzsein.

Die Erschlossenheit gründet, weit vor jedwedem Erkennen, in den jeweiligen Stimmungen (§ 29). Das Affektiv-Emotionale erweist sich mithin als fundamentale Vollzugsform von In-der-Welt-sein. Vor aller rationalen Reflexivität ist es die Stimmung, die bereits anzeigt, wie es um einen bestellt ist.²¹⁰

Das Verstehen (§ 31) von Welt besagt Heidegger zufolge „das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlich Begegnenden erfolgt“ (§ 18). Die Dinge entspringen insofern einem Horizont, der umfassender ist als bloß technisch oder theoretisch. Das hieße, dass Menschen sich der Dinge nicht so sehr bemächtigen, sondern sie wahrnehmen (sie empfangen) und sie frei lassen.

In derartigem Auslegen (§ 32) auf Möglichkeiten hin gehe es zugleich um „das Seinkönnen des Daseins selbst“. Ihm seinerseits wird Entwurfcharakter zugeschrieben. Als Aussage sei Verstehen in erster Linie Aufzeigen, Wiedererkennen; dann erst Prädizierung (Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat, einer Substanz durch Attribute).

210 Die Aufwertung der Befindlichkeit liegt in einer Linie mit der proto-phänomenologischen „Betonung einer spezifischen Apriorität des Emotionalen“ (Plessner, GS, IV 16) durch Scheler und den in sie eingegangenen Impulsen Pascals und Augustins. Heidegger zitiert in einer Fußnote (SuZ, § 29, 139) den *doctor caritatis* mit der Devise: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem* („In die Wahrheit findet keiner hinein, es sei denn über die Liebe“; Contra Faustum manichaeum, 32, 18). Begriffe bleiben demnach leer, „wenn wir nicht zuvor ergriffen sind von dem, was sie begreifen sollen“ (Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Vorlesung 1929/30, GA 29/30, S. 9). – Zur Interdependenz von Verstehen und Liebe bzw. Wohlwollen, die nachidealistisch bei Feuerbach herausgestellt und bei neueren Autoren wie Davidson, Quine, Wilson als *principle of charity* Bekräftigung findet, vgl. Scholz, Oliver: Verstehen und Rationalität, Frankfurt a. M. 1999; Schilling, Rainer: Liebe als Erkenntnisweise, Darmstadt 2005.

Von der Mitteilung (§ 34) her gilt Dasein als „verstehendes Miteinandersein“ bestimmt, als Mitbefindlichkeit, Mitverstehen, Aufeinanderhören. Hören sei für die Rede konstitutiv. Gleichwohl zeige sich hier, wie bei allen existenziellen Grundbestimmungen, die Möglichkeit der Abkehr und des Verfalls. Die primär auditive Hinordnung auf die Mitwelt verkehre sich alsdann in Gerede (§ 35), Neugier (§ 36), Zweideutigkeit (§ 37). Freilich verlaufe „das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein“ gewöhnlich ohnehin in alltäglicher Durchschnittlichkeit. Dasein finde sich als „Geworfenheit“ (§§ 29, 58), wie Heidegger (mit einem ursprünglich gnostischen Terminus) sagt. Pure faktische Existenz, fange Dasein nicht bei null an, werde vielmehr fortwährend „in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt“ (§ 38). ‚Uneigentlichkeit‘ meint, dass das Dasein statt sich auf seiner Höhe zu halten, so gut wie immer unter dem eigentlich möglichen Selbstseinkönnen zurückbleibe. Sogar das Verstehen gerinne alsdann zum Feststellen, und die Welt werde vollends zum ‚Gestell‘.²¹¹

Nun versichert allerdings Heidegger, dass diese „nächste Seinsart des Daseins, (...) in der es sich zumeist hält“, dies „Nicht-es-selbst-sein“, dieses „Nicht-sein“ nichtsdestoweniger als eine „positive Möglichkeit“ anzusehen sei. Da Weltverstehen zirkulär spiele, diene auch das Verfallen noch immer zum Erweis, dass es existenziell keineswegs auf das bloße Vorhandensein ankomme, noch auch auf „ein nur betrachtendes oder handelndes Gegenüberstehen“. Auch im Verfallen durchschnittlicher Alltäglichkeit gehe es schließlich noch immer um den Sinn von Sein, unentwegt um Verstehen. So bewaise sich in allem, unabweislich die menschliche Situation bestimmend, das Fragen nach Ganzheit, das Ringen um Integrität.

Heidegger deutet, gewaltsam überzeichnend gewiss, die persönlich-praktische Orientierung der Phronesis als Gewissen und schreibt diesem „Rufcharakter“ zu. Im Gewissen rufe das Dasein „sich selbst“,

211 Vgl. Heideggers Bremer Vortrag „Das Gestell“ (1949), unter dem Titel „Die Frage nach der Technik“ 1953 wiederholt in München und veröffentlicht. Buber spricht vom sterilen „System“, dem „Titanenwerk der Menschheit“, dem restlos alles, auch die Sprache dienstbar gemacht werde (Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, S. 154).

allerdings „einzig und ständig im Modus des Schweigens“. Dieses Schweigen stuft er als bedeutender und grundlegender als jedwede Äußerung, Artikulation und Kommunikation, insofern es den Einzelnen in seiner unverlierbaren Einzigkeit aufrechterhalte. Heidegger spricht des Weiteren ein ernstes Wort von Sorge beziehungsweise Schuld und Verantwortlichkeit.²¹² Unabweislich ist seines Erachtens, dass das in umsichtigem Besorgen sich beruhigende ‚In-der-Welt-sein‘ keineswegs im Vertrautsein aufgeht. Dieses sei nur die eine Seite, und sie sei sekundär gegenüber der niemals zu verleugnenden Unheimlichkeit des Daseins.²¹³ Demnach ist In-der-Welt-sein ambivalent, die Wirklichkeit hat *zwei* Gesichter, ein begütigendes, ermunterndes und ein befremdliches, ängstigendes. Nicht allein Haus und Heim vermag die Welt dem Menschen zu bieten, sie muss ihm (als „Un-zuhause“ wie Heidegger sagt) zugleich unheimlich bleiben. Die übliche alltäglich an den Tag gelegte Betriebsamkeit, das „verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenen“ wie es genannt wird, könne sogar geradezu „das Fliehen vor der Unheimlichkeit“ anzeigen. Auch so allerdings sei es noch Beweis des „Sich-vorweg-seins“ der Sorge: die

212 Heidegger (SuZ § 41; S. 197, Anm. 1) verweist zur Thematik der Sorge auf eine Filiation von Goethe, Herder, Hyginus. – In „Faust“ II (V. Akt, Mitternacht, 11384–11498) tritt die Sorge, neben Mangel, Schuld und Not, in einem Quartett von vier grauen Weibern auf. Sie als einzige führt einen erschütternden Dialog mit dem greisen Faust. Nachdem er zeitlebens infolge mephistophelischer Magie der Sorge enthoben war, führt ihr letzter Hauch zu seiner Erblindung, so dass er noch nicht einmal sehen kann, wie die Lemuren, statt vermeintlich innovativ Gräben zu ziehen, tatsächlich sein Grab schaufeln. – *Non curatur qui curat*, ‚Wer Sorgen hat, wird nicht geheilt‘, lautet eine alte, aus langer Erfahrung gezogene ärztliche Maxime. – Vgl. Blumenberg, Hans: Die Sorge geht über den Fluss, Frankfurt a. M. 1987, S. 197 f.

213 SuZ § 40, S. 189. Vgl. Greisch, Jean: Hermeneutik und Metaphysik, München 1993 (darin: Hermes und Hestia, Fremdheit und Vertrautheit als Grundpolarität der hermeneutischen Erfahrung). – In aller Deutlichkeit ist bereits bei Nietzsche die Welt als der Humanität keineswegs entsprechendes Chaos (FW III 109, KSA III 467–469) und Ungeheuer (NF 1885, 38[12], KSA XI 610 f.) gekennzeichnet. In dem nachgelassenen Gedicht „Der Freigeist“ heißt „Die Welt – ein Thor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt (vv. 9 f.). – Der Evolutionstheoretiker und Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin: „Wie prekär (anfällig, unsicher, verfänglich) ist diese Wohnung! In jedem Augenblick bricht durch alle Spalten das große Schreckliche herein“ (Le Milieu Divin, 1926/27, Das göttliche Milieu, Zürich 2000, S. 165 f.). – Vgl. nicht zuletzt Eichendorffs erschütterndes Gedicht „Zwielicht“ (1815), endend mit der kategorischen Aufforderung zu umsichtiger (Selbst-)Sorge (zu Phronesis und Epimeleia selbst gegenüber Liebe und Freundschaft): „Hüte dich, bleib wach und munter!“.

strukturelle Transzendenz des Weltverstehens leide es nicht, dass die „Unvertrautheit“ des Daseins auf Dauer niederzuhalten wäre. Nichts entbinde davon, das ursprüngliche Weltverstehen, über alle faktische Gewohnheit und höchstens scheinbare Selbstgenügsamkeit von Praxis hinaus, als Entwurf auf Möglichkeiten auszulegen und der Zukunft eine gewisse Vorrangstellung einzuräumen.

Das ursprüngliche Einbezogensein in einen praktischen Weltumgang ist Heideggers genuiner Ansatzpunkt. Entsprechend erscheinen die Dinge als *prágmata*²¹⁴, als diejenigen Konkretionen, womit es im besorgenden Umgang der *práxis* zu tun ist. Von den Naturdingen (den „wachstümlichen Dingen“) sind ausdrücklich die „wertbehafteten“, nicht indifferenten Dinge abgehoben. Ihnen gegenüber beziehen Menschen Stellung, erleben sie selbst sich in polarer Bezogenheit als werthaft.

Was es mit den Dingen auf sich hat, ist Heidegger zufolge sorgfältig aufzuspüren, vorzüglich mit Hilfe der Werke der Kunst.²¹⁵ Maßgebend sind nicht länger die herkömmlichen Bestimmungen der Philosophie, wonach ein Ding (erstens) als Träger von Eigenschaften, (zweitens) als Einheit einer Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken, (drittens) als geformter Stoff verstanden wird. Heidegger hält es für geboten, von diesen ‚herrschenden Dingbegriffen‘ loszukommen, weil sie Korrelate einer überzogenen szientistisch-technologischen Weltstellung seien. In Wahrheit zu erfahren, was die Dinge in sich sind, scheint demzufolge vielversprechend und von geradezu rettender Bedeutung. „Die Erde“, erklärt Heidegger apodiktisch, seltsam fromm, Hertha- beziehungsweise Gaia-esoterisch beinahe, „lässt jede nur rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen“.²¹⁶

214 SuZ § 15 f., S. 68.

215 Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36), Stuttgart 1960; vgl. Derrida, Jacques: Die Wahrheit in der Malerei, Wien 1992; Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990, S. 55–119. Zur Unterscheidung von Kunstwerk und ‚Ding‘ vgl. Danto, Arthur C.: Die Verklärung des Gewöhnlichen, Frankfurt a. M. 1984. Vgl. ferner Böhme, Gernot: Aisthetik, München 2001; Kap. XI: Das Ding.

216 „Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und

Angesichts der Gefährdungen und der Fehlhaltungen zu den Seienden in Vorstellen und Herstellen sei der Kunst förmlich die Stiftung der Wahrheit über die Dinge zu danken. Als Stiftung sei sie Überfluss und Geschenk, jenes somit, worauf Menschen, um wahrhaft Menschen zu sein, angewiesen bleiben: im wörtlichen Sinne unabdingbar.²¹⁷ Das Ding ist demnach als die Kristallisation unablösbaren Verflochtenseins in das Gewebe der Welt aufzufassen, Ein jedes als ein Symbol für dieses Geflecht insgesamt, ein Analogon zum Ganzen, von der Art, wie Welt überhaupt begegnet. Welt besagt Verflochtenheit, und das Ding bietet die Konkretion menschlichen Einbezogenseins. Von daher konstituiere sich Welt als Nähe. Aber das Ding, heißt es warnend, gewähre nur Nähe, wenn es nicht als Gegenstand missdeutet und verkannt wird. Eine durchwegs vorgestellte, hergestellte, festgestellte Welt der Gegenstände (das ‚Ge-stell‘ insgesamt), die hätte alle menschliche Bedeutung eingebüßt.

Es schafft offenbar einen unwiederbringlichen Verlust an Erfahrung, die Dinge ausschließlich zweckmäßig zu handhaben, und ihnen weiter nichts zuzubilligen. Wo der durch die Dinge (und den rechten Umgang mit ihnen) gewährte Erfahrungskern in Aktionismus verzehrt wird, da muss Erfahrung absterben und mit ihr Praxis und Freiheit. „Unser Denken“, insistiert Heidegger, sei „von altersher gewohnt, das Wesen des Dinges zu dürftig anzusetzen“²¹⁸. Demgegenüber sieht er das Ding als Versammlung: Unterschiedliche Aspekte der Welt vereinten sich in einem jeden zu einem Je-weiligen.

Die bloße Sichtung der Bedeutungsgeschichte der Wörter, die Ding bezeichnen – *thing; res, causa; cosa; chose* – erbringt weitere Aspekte

d. h. ständig sich verschlossen hält. Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einen wechselweisen Einklang“ (Der Ursprung des Kunstwerkes, a. a. O., S. 43 f.).

217 Diese Ansätze führt Heidegger in Vorträgen der fünfziger Jahre weiter: Das Ding (1950), Bauen Wohnen Denken (1951), ...dichterisch wohnt der Mensch... (1951; in: Vorträge und Aufsätze, II); vgl. ferner: Kant und das Problem der Metaphysik (1929), die Abhandlung: Die Frage nach dem Ding (1962) sowie ein Fülle weiterer bedeutender Passagen in seinem Werk.

218 Heidegger: Vorträge und Aufsätze, a. a. O., S. 28.

wie Angelegenheit, (Streit-)Fall. Dinge konstituieren, was der Fall ist, die Realität. Menschen als Weltwesen sind buchstäblich auf Welt angewiesen. Sein-zur-Welt materialisiert sich in Konkretionen menschlicher Dinge. Das verantwortliche Bedenken der Grundsituation in der Welt, des Ethos, hat daher zurückhaltend aufzutreten: als Vorbehalt gegenüber bloßer abstrakter Theorie und als Einspruch gegenüber einem Programm, das einseitig szientistisch-technisch Welt und Menschen nach Funktion und Leistung zu taxieren und umzugestalten sucht. Menschsein beruht demgegenüber vornehmlich im Wohnen. Wohnen als Aufenthalt bei den Dingen besagt, die Dinge in ihrem Wesen zu lassen, sie zu „schonen“, wie es ausdrücklich heißt.

Dieses schonende Wohnen, die eigentliche Kultur des Menschen, ist Heidegger zufolge von vierfältiger Struktur, die er wie folgt benennt: Die Erde retten, den Himmel empfangen, die Göttlichen erwarten und die Sterblichen geleiten.

Sage ich ‚ein Mensch‘ und deute ich mit diesem Wort denjenigen, der menschlicher Weise ist, das heißt wohnt, dann nenne mit dem Namen ‚ein Mensch‘ bereits den Aufenthalt im Geviert bei den Dingen.

Und dies gelte durchgehend, ganz unveränderlich: Selbst zu Dingen sich zu verhalten, „die nicht in der greifbaren Nähe sind“, heiße noch immer sich „bei den Dingen selbst“ aufzuhalten.²¹⁹ Noch Extremerfahrungen bestätigen die unlösbare Zugehörigkeit zu den Dingen:

Sogar der Bezugsverlust zu den Dingen, der in depressiven Zuständen eintritt, wäre gar nicht möglich, wenn nicht auch dieser Zustand das bliebe, was er als ein menschlicher ist, nämlich ein Aufenthalt *bei* den Dingen. Nur wenn dieser Aufenthalt das Menschsein schon bestimmt, können uns die Dinge, bei denen wir sind, auch *nicht* ansprechen, uns *nichts* mehr angehen.²²⁰

219 VA II 31.

220 Ebd. 32. – Der Depressive leidet, weil er das Sensorium für die Dinge hat und eben deshalb und überhaupt seiner wesentlichen Bedürfnisse wegen ihren Entzug als schmerzlich empfindet.

Es ist der Dichter-Denker, der bezeugt, dass nicht Machen und Zugreifen, Haben und Besitzen als primär anzunehmen ist, sondern allemal unverfügbares Bezogensein. An der geistig-seelischen Beziehung zu den Dingen hängt das Schicksal eines jeden. In der Relationalität liegt letztlich das Meiste.²²¹ „Wann aber und wie“, sorgte sich Heidegger, „sind Dinge als Dinge? (...) Wann und wie kommen Dinge als Dinge?“²²² Die Antwort zielt auf ein Denken, das in größter Nähe zur Dichtung steht, allen voran Hölderlin (des Weiteren Rilke, Trakl, George, Char, Celan). Dichten gilt unumwunden, als „das Grundvermögen des menschlichen Wohnens“.²²³ Denken wird so zentral Sprachdenken. Es versteht sich selbst als „unterwegs zur Sprache“. Es kann nicht überheblich-selbstherrlich sein, sondern achtsam und dankbar, seinerseits ganz „der Widerhall der Gunst des Seins“.²²⁴ Sichtlich verlangt die Wahrung der ethisch-praktischen Aufgabe Offenheit für das, was von sich her ist, und geduldige, unverstellte Empfänglichkeit für das, was Heidegger schließlich ‚Ereignis‘ heißt.²²⁵ Im Hören auf die Sprache vollbringt sich die Angleichung an eine lyrisch das Göttliche einbeziehende, umfassend lebendige Sprache: Als Gespräch

221 Wittgenstein kann notieren: „Wie sich alles verhält, ist Gott; Gott ist, wie sich alles verhält“ (Tb. 1.8.16; WA I 173). Oder ähnlich Federigo Tozzi: „Zwischen uns und den Sternen besteht eine Freundschaft, die, wenn wir uns ihrer bewusst werden, wie eine Annäherung an Gott erscheint“ (Tiere, Dinge, Personen, München 1997; Dinge, 1). – „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du“ (Buber, Martin: Ich und Du, Leipzig 1923, III, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, S. 76).

222 VA II 54.

223 Ebd. 77. „...dichterisch wohnt der Mensch ...“ (ebd. 61–78). – „Was gedichtet ist, ist wirklich, die poetischen Menschen sind wir, im herausgeführten Abstand des Gestaltenseins zu sehen“ (Bloch, Ernst: Geist der Utopie, 1918/1923, Frankfurt a. M. 1964, S. 282).

224 Heidegger: Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung (Universität Freiburg i. Br., 24. Juli 1929) Frankfurt a. M. 1969, S. 49. Beim späten Heidegger ist nicht allein von einer „Gelassenheit zu den Dingen“ die Rede, sondern obendrein von einer „Offenheit für das Geheimnis“ (Gelassenheit, Pfullingen 1959, S. 23 f.).

225 Ders.: Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis], 1936–1938, GA 65, Frankfurt a. M. 1989. – Auch das Leitwort von Heideggers reifem Denken nach der Kehre ist von Hölderlin vorgeben: „Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre“ (Hölderlin, Mnemosyne, vv. 15–17; Ältere Fassung). Überhaupt bindet Heidegger das Denken einstweilen ganz an Hölderlins Dichtung: „Die geschichtliche Bestimmung der Philosophie gipfelt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen“ (Beiträge zur Philosophie, a. a. O., S. 422). – Ullrich, Wolfgang: Der Garten der Wildnis, Martin Heideggers Ereignis-Denken, München 1996.

sind Menschen sich gegeben, sofern sie „voneinander hören“. Und so viel das ist, knüpft sich daran die Aussicht auf Steigerung ins vollends Lyrische, in Gesang.²²⁶ ‚Gesang‘, das ist, über alles zu Bewerkstelligende hinaus, Gleichnis höherer Harmonie, Metapher festlich gesteigerter Vergegenwärtigung, Chiffre der Transzendenz, „Ausdruck gelingender All-Synthese“.²²⁷

3.5 Mitte der Sprache: Gadamer

„Wahrheit und Methode“, das Hauptwerk Gadamers, 1960 erschienen, will ‚Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik‘ (so der anfangs vom Autor erdachte, bescheiden zurückhaltende Buchtitel) aufzeigen und ausführlich erörtern. Eine vollends universale philosophische Hermeneutik kann nicht bei positivistisch-methodischen Gewissheitsbestrebungen irgendwelcher Art verharren, sondern sie soll weit darüber hinaus die Wahrheitsfrage in ihrem ganzen Ausmaß freilegen.²²⁸ För-

226 „Bald sind wir aber Gesang“ (Hölderlin, Friedensfeier, vv. 91–93, hier 93). „Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmelsgesang“ (Hyperion, I 2, 4. Br., in: Werke und Briefe, Beißner, I 340). Hart Nibbrig, Christiaan L.: Hölderlins pfingstliche Sprachutopie, in: Ders.: Rhetorik des Schweigens, Frankfurt a. M. 1981, S. 87–100. – Die Wendung höherer menschlicher Geselligung vom Gesprächs- ins Musikhafte und Gesangliche insbesondere nahmen auch Schleiermacher (Die Weihnachtsfeier, Ein Gespräch, Halle 1806) sowie sodann Novalis. In Rilkes das Sagen und Klagen der „Duineser-Elegien“ ablösendem ‚rühmendem‘ Lyrik-Zyklus „Die Sonette an Orpheus“ (1922), als eiem gedankenvollen Experiment der Selbstverständigung, wird ausdrücklich geäußert: „Gesang ist Dasein“. – Ingeborg Bachmann endigt ihren zweiten, letzten und bedeutendsten Lyrik-Zyklus „Anrufung des Großen Bären“ (1956) mit den Schlussversen „Nur Sinken um uns von Gestirnen. Abglanz und Schweigen. / Doch das Lied überm Staub danach / wird uns übersteigen“ (Lieder auf der Flucht, IV xv, 1956, WW I 147; Schlussverse des Buches). Im Schmerz um die im Holocaust Ermordeten (darunter seine Mutter, sein Vater) erinnert kryptisch sperrig Paul Celan: „(...) es sind / noch Lieder zu singen jenseits / der Menschen“ (Fadensonnen, Atemwende I 16, 1963).

227 So auch das hymnische Fragment „Wie wenn am Feiertage ...“ (V. 49; Hölderlin: Sämtliche Gedichte, hg. Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 2005, S. 659). Zur weiteren Verdeutlichung vgl. die Elegie „Menons Klagen um Diotima“ (ebd. S. 267–272) und den Gesang „Der Mutter Erde“, vv. 11–14, S. 377).

228 Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, ⁵1986; Bd. 1: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik; Bd. 2: Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke, Bd. 1 und 2, Tübingen 1986; Figal, Günter (Hg.): Gadamer, Wahrheit und Methode, Berlin 2007; vgl. ferner Gadamers folgende Abhandlungen: Die Natur der

derlich hierbei scheinen (wie vordem bei Schelling) insbesondere die Erfahrung der Kunst (Teil 1) und sodann das Verstehen in den Geisteswissenschaften (Teil 2). Als Leitfaden zur durchgreifenden ‚ontologischen Wendung der Hermeneutik‘, weg von einer bloßen Fachegeese, dient allerdings die Sprache (Teil 3). Um das hermeneutische Phänomen – über die Auslegung von Artefakten hinaus – in seiner vollen Tragweite sichtbar zu machen, ist Gadamer insbesondere damit befasst nachzuweisen, „wieviel Geschehen in allem Verstehen wirksam ist“. Gegen den reduktiven neuzeitlichen Subjektivismus insbesondere sei in Geltung zu bringen, was „über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht“. Verstehen ist demzufolge überhaupt „niemals ein subjektives Verhalten“. Viel eher eine Art Widerfahrnis, ein Ablassen von eigenen Machenschaften, und ein aufgeschlossenes, bereitwilliges „Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“. Verstehen heißt mithin anzuerkennen, von einem objektiven Prinzip der Wirkungsgeschichte (vom Sein im Horizont der Zeit) bestimmt zu sein. Soweit die grundlegenden Zusammenhänge.

Hans-Georg Gadamer hat das ganze zwanzigste Jahrhundert erlebt. Geboren 1900 als Sohn eines Professors der pharmazeutischen Chemie in Marburg, aufgewachsen in der damals preußisch-schlesischen Universitätsstadt Breslau an der Oder, hat er zweiundzwanzig-jährig in Marburg an der Lahn im Fach Philosophie bei Paul Natorp (und Nicolai Hartmann) promoviert. Er ging nach Freiburg im Breisgau, um Husserl und dessen damaligen Assistenten Heidegger zu hören und ein Studium der klassischen Philologie anzufügen, bevor er sich 1929 bei Heidegger (und Paul Friedländer) für Philosophie habilitierte (wie zuvor Karl Löwith und Heinz Krüger).²²⁹ Das Thema der Qualifikati-

Sache und die Sprache der Dinge (GW II 66–76); Was ist Praxis? (GW IV 216–238); Praktisches Wissen (GW V 230–248); Philosophie und Literatur (GW VIII 240–257); Die Idee der praktischen Philosophie (GW X 238–246).

²²⁹ Zur Biographie vgl. Gadamer: Philosophische Lehrjahre, Frankfurt a. M. 2012; Grondin, Jean: Gadamer, Tübingen 1999. Zu Gadamers Verhalten während der NS-Diktatur und den (im Nachhinein getilgten) Spuren des völkischen Vokabulars vgl. Orozco, Teresa: Platonische Gewalt, Hamburg/Berlin 1995.

onsschrift war wie das der Promotion neuerlich Plato.²³⁰ Während der dreißiger Jahre nahm Gadamer, als Aktiver des NS-Dozentenbundes, wiederholt Vertretungen suspendierter jüdischer Lehrstuhlinhaber wahr, in Kiel, Marburg und Leipzig. Schließlich wurde er o. ö. Professor und Institutsdirektor in Leipzig. Nach 1945 war er zeitweise auch Dekan und sogar Rektor der Universität Leipzig. Wegen Querelen mit den Autoritäten in der sowjetischen Besatzungszone wechselt er an die Universität Frankfurt am Main. Schließlich trat er die Nachfolge von Karl Jaspers an Deutschlands ältester Universität Heidelberg an. Dort war er selbst als Emeritus noch gut drei weitere Jahrzehnte tätig, sowohl für eine zehnbändige Werkausgabe letzter Hand wie auch als charismatischer Gastdozent und Vortragender in aller Welt. Gadamer starb, einhundertzweijährig, 2002.

Sein geistreiches hermeneutisches Denken schließt an Schleiermacher und Dilthey sowie an Husserl und Heidegger an. Dessen temporaler Analytik des (geschichtlichen) Daseins bleibt er ebenso verpflichtet wie dessen Kritik am transzendentalphilosophischen Gewissheitsideal. Vor allem aber reiht auch er sich in die Tradition der praktischen Philosophie, wie sie namentlich seit Aristoteles' Phronesis-Denken als Zweite Philosophie neben der onto-theologischen Metaphysik zur Geltung kam. Gadamer gibt Rechenschaft darüber, dass es ein Gespräch ist – ein unendliches Gespräch zwischen unterschiedlichen Instanzen –, darin sich alles Verstehen vollzieht. Stets ist hermeneutische Erfahrung „in das Ganze der menschlichen Praxis verwoben“. Ein exaktes, gar absolutes Wissen vom praktischen Lebensvollzug ist nicht verfügbar, keine teleologische Vorherbestimmung erkennbar, kein technizistisches Verfügungswissen noch irgendeine positive Wissenschaft (*epistēmē*) implementierbar. Durchwegs hängt alles an situativer, beredter Verständigung. Alle Beteiligten und schon gar die um

230 Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen (Diss. Marburg 1922); Platos dialektische Ethik, Phänomenologische Interpretationen zum ‚Philebos‘ (Habil.-Schr. Marburg 1929, Hamburg 2000), Platos dialektische Ethik (1931); Plato und die Dichter (1934); Idee und Wirklichkeit in Platos ‚Timaios‘ (Heidelberg 1974); Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (Heidelberg 1978).

Verstehen Beflissenen bringen sich ein, in einen offenen Prozess, ein Geschehen, das alle verändert.

Außer der aristotelischen Phronesis macht Gadamer noch weitere humanistische Leitbegriffe geltend: Bildung (*paideia, formatio, eruditio, educatio*), Gemein Sinn (*sensus communis*), Urteilskraft (*iudicium*), Takt (*tactus*), Geschmack (*gustus, sapor*) wie auch die auf alledem beruhenden mehr oder minder methodischen Geisteswissenschaften (*moral sciences*). Alle diese Befähigungen tragen zur Konkretion von Wahrheit bei. Das aber heißt: Was immer an dem „Sinn geschehen“, worum sich das Verstehen müht, teilhat, wird so kreativ wie komplex – eher in der Art einer Kunst als einer (exakten) Methode – aufgeschlossen und mit dem jeweiligen Leben, den jeweils Lebenden vermittelt.

Der Erweiterung (Teil 2) der Frage, wie die Wahrheit über das Dasein zu gewinnen sei, ist eine gelehrte „geschichtliche Vorbereitung“ vorangestellt (I). Es folgen – als Herzstück des fünfhundertfünfzig Seiten starken Buches – die ausgearbeiteten „Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung“ (II.1). Dabei ist aufs engste an Heidegger angeknüpft. Erst durch dessen neuartige – Gadamer nennt sie ‚transzendente‘ – Interpretation des Verstehens sei die Aufgabe einer wahrhaft philosophischen Hermeneutik lösbar geworden. Nämlich: die „Zugehörigkeit des Interpretieren zu seinem Gegenstande“ nicht etwa zu kritisieren oder zu bezweifeln, sondern ganz im Gegenteil anzuerkennen, zu legitimieren und deren konkreten Sinn aufzuweisen. Die „Geschichtlichkeit des Verstehens“ sei damit klar zutage getreten. An der Zeitlichkeit und der mit ihr gegebenen Vorstruktur sei überhaupt kein Vorbeikommen. So erhalten Faktoren wie ‚Vorurteile‘, womit vormals die Aufklärung endgültig aufräumen wollte, ebenso wie ‚Autorität‘, ‚Tradition‘ und die Mustergültigkeit des ‚Klassischen‘ als unumgängliche Bedingungen des Verstehens vollends ihre Berechtigung. Zugehörigkeit, Teilhabe bestehen niemals in fraglos-selbstverständlicher Einigkeit, sondern stets in unentrinnbarer Zirkularität von Vorverständnis und Verstehen, Vorurteil und Urteil.

In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in dem wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des Einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins (WuM, S. 281).

Nichtsdestoweniger verläuft das Geschäft der Hermeneutik kritisch, es verlangt, zu scheiden zwischen ‚wahren‘, hilfreichen Vorurteilen, unter denen Verstehen ermöglicht wird, und falschen, die zu Missverstehen verleiten, und zwar nicht a priori methodisch gesichert, sondern ebenfalls *im* Vorgang des Verstehens selbst. Auf diese Weise wird abermals deutlich, dass alles Verstehen im Zeichen von Geschichte steht. Es ist seinerseits eine Manifestation dessen, was Gadamer „Wirkungsgeschichte“ nennt. Mithin hat das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein die Struktur der Erfahrung. Es steht insofern gegen abstrakte Wissenschaft, die darauf ausgeht, „Erfahrung so zu objektivieren, dass ihr keinerlei geschichtliches Moment mehr anhaftet“. Der Anspruch der Naturwissenschaften, was immer sie erfassen und beschreiben, habe prinzipiell für jedermann nachprüfbar und sogar wiederholbar zu sein, ist demgegenüber als Idealisierung zu kritisieren. Es bedeutet, die Erfahrung zu tilgen. Für die Hermeneutik liegt das Eigentliche nicht im Resultat, sondern im *Prozess* der Erfahrung. Dieser aber bewirkt, dass „ständig falsche Verallgemeinerungen“ widerlegt werden. Er ist wesentlich negativer Natur, ‚der sich vollbringende Skeptizismus‘ (wie Hegel sich ausdrückte). Erfahren ist nicht, wer ein jedes schon kennt und alles besser weiß. Im Gegenteil, der Erfahrene ist eher zurückhaltend, vorsichtig und jedenfalls „der radikal Undogmatische“. Gadamer geht noch weiter: „Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer“ der menschlichen Endlichkeit „inne ist, wer weiß, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist“, wer „die Grenze alles Voraussehens“ kennt „und die Unsicherheit aller Pläne“. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein hält sich daher offen für den Wahrheitsanspruch, der ihm begegnet. Sein Ausgezeichnetes ist nicht „methodische Selbst-

gewissheit“ im Zeichen von Verifikation und objektiver Gewissheit, sondern nichts weniger als aus Erfahrung hervorgehende „Erfahrungsbereitschaft“. Die Offenheit im Wesen der Erfahrung findet – in sokratisch-cusanischer Observanz – ihre Vollendung in einer „radikalen Negativität: dem Wissen des Nichtwissens“.

Das schließt Kritik an der Schriftlichkeit ein. Bevorzugt wird (wie schon bei Schleiermacher) die lebendige Rede, die ursprüngliche Bewegung des Gesprächs im Wechsel von Frage und Antwort, wie vorbildlich bereits durch Sokrates und Plato gefordert und geübt. Ein Gespräch zu führen ist eine Kunst, in mehrfacher Hinsicht. Gelingt es, „sich jeweils des Mitgehens des Partners zu versichern“, so kann in einem Geschehen des Erprobens und des Fragens gegen die scheinbare Festigkeit der Meinungen die zur Debatte stehende Sache höchst erfreulich und bedeutsam „ins Offene gelegt“ und mit ihren Möglichkeiten „in die Schwebelage“ gebracht werden.

Daraus ergibt sich ein weiteres Axiom der Hermeneutik, dass nämlich überhaupt die Logik der Geisteswissenschaften eine Logik der Frage ist. Das ist vielschichtiger als es den Anschein macht, und daran führt kein Weg vorbei. „Wer verstehen will“, so der gelehrte Hermeneutiker, muss „fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muss es als Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist“. Sichtlich stehen die Fragen selbst keineswegs im Belieben der Subjektivität. Sie sind vielmehr selber durch das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein bedingt. Eine Frage stellen – als „Gewärtigung einer Antwort“ – setzt voraus, dass der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist. Das Umgreifende der Wirkungsgeschichte insgesamt nimmt sich als die Dialektik wechselseitigen Fragens und Antwortens aus. Was sich im Kulturell-Geistigen abspielt und verwirklicht, ist humanes Leben, ist letztlich „das Gespräch, das wir sind“.

Das geschichtlich erfahrene Bewusstsein hält sich offen für Erfahrung. Es rechnet prinzipiell mit seiner Unabschließbarkeit und Unausschöpfbarkeit. Und es weiß vor allem, dass es sich im Medium der Spra-

che vollzieht. Was aber ist Sprache? Das ist Thema des dritten und abschließenden Teils von „Wahrheit und Methode“.

Was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, dass sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt (359).

Der Hermeneutik gilt Sprache keinesfalls als ein erst sekundär Hinzutretendes, als Werkzeug oder Instrument. Sprache ist „kein bloßes Mittel zur Verständigung“ und „keine Schöpfung des reflektierenden Denkens“. Sie ist „das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht“, das „Präjudiz“ schlechthin, sozusagen *das* ‚Vorurteil‘, das nicht abzustreifende. Sie geht allem Erkannten und Angesprochenen vor. „Das umfassende Ganze, das sie ist“, kann seinerseits „niemals in der Erfahrung gegeben sein“. Sprache bildet sich in intersubjektiver Verständigung erst aus. Sie „ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs“. Von der quasi absoluten Stellung der Sprache her wendet sich die Hermeneutik ins Universale. Die Sprache gewinnt ontologischen Rang. Ihr verdankt sich, dass „das Seiende, wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt“. Anders als in methodisch-exakter wissenschaftlicher Erkenntnis wird auf diese Weise die Welt nicht vergegenständlicht. Was zu Wort kommt, sind je und je „durch Eignung und Bedeutung konstituierte Einheiten unserer Welterfahrung“. Situativ, von Fall zu Fall formiert sich Erfahrung. Sprache ist die „Spur der Endlichkeit“. Doch damit nicht genug: Gadamer geht weiter und prägt die steigernde Formel von der „Mitte der Sprache“. Gemeint ist damit jenes Ausgezeichnete, worin „sich Ich und Welt zusammenschließen“. Obendrein sieht er daran eine „spekulative Struktur“ geknüpft. Der Sprache sich zu öffnen, heißt von einer spekulativen Bewegung ergriffen zu werden. *Worte bilden nicht ab*. Ihr Rang ist viel höher: *Sie sprechen „ein Verhältnis zum Ganzen des Seins“ aus*. Mit jedem Wort, mit jedem Satz ist ein letztlich ungreifbares Grundverhältnis thematisiert. Was immer zur Sprache kommt, ist ein dialektisch Gefügtes aus Gesagtem und Ungesagtem.

Sagen, was man meint, sich verständigen, hält (...) das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und lässt es so verstanden werden (444 f.).

Was sich kraftvoll behauptet, ist als „Dialektik des Wortes“ zu begreifen: „Alles menschliche Sprechen ist in der Weise endlich, dass eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes in ihm angelegt ist“.

Im Bestreben, nicht vorschnell zu enden, nicht aufzuhören, bevor es gelungen ist, „den ontologischen Grund der hermeneutischen Welterfahrung zur Geltung zu bringen“, rekurriert Gadamer schließlich auf „die platonisch-neuplatonische Lichtmetaphysik“ und deren christliche Adaption durch Augustin. Mit der Tradition hält er an der Doppelseinsicht fest, „dass Sein Sichdarstellen ist und dass alles Verstehen ein Geschehen ist“. Und er scheut sich nicht, zu erklären, als die ganz und gar in das Gesamtgeschehen Einbezogenen kämen wir „gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen“. Worauf es ankommt, in dem innigen Geflecht von Sichdarstellen und Verstehen – als einem quasi künstlerischen Vorgang, gleichermaßen Spiel, Bild, Kommunion, Repräsentation – das insgesamt ist offenbar das Mysterium der Menschwerdung. Dies geradezu sei es, welches, als „Mittler-tum des Inkarnationsgeschehens“, sich in der Sprache „zu seiner vollen Wahrheit“ bringe. Der trinitarisch-christologischen Überlieferung zufolge ist der Sohn mit dem Vater, die Sprache mit dem Geist, die menschliche Endlichkeit mit der göttlichen Unendlichkeit vermittelt. Alles steht im Zeichen des Logos. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“.

Offenkundig nimmt Zuletzt Gadamers „Strukturanalyse der hermeneutischen Welterfahrung“ illuministische Züge an. Ausdrücklich erklärt sie, dass ihr Begriff des Einleuchtens nicht nur der rhetorischen Tradition mit ihrem Wahr-Scheinlichen (*verisimile, eikós*) angehört, sondern darüber hinaus „der neuplatonischen und christlichen Mystik und dem theologischen und philosophischen Spiritualismus“ verpflichtet ist. Es ist also nicht nur die aristotelische prakti-

sche Philosophie fortgeführt, sondern zugleich auch eine Kontinuität der platonischen Dialogik und der neuplatonischen Einheits-Spekulation gegeben.²³¹ In diesem Sinn ist Hermeneutik im gadamerschen Verstande, nichts bloß Instrumentelles, keine wissenschaftliche Disziplin, sondern, wie gesagt, nichts weniger als das Selbstgewahrsein der Menschheit auf das hohe, bedeutsame Gespräch, zu dem sie eingeladen und ermächtigt ist, mehr noch, das sie selber *ist*.

Das herausragende Buch „Wahrheit und Methode“ zeugt von außergewöhnlicher Integrationskraft seines hoch gelehrten Autors. Es weist eine schier unerschöpfliche Fülle von begriffsgeschichtlichen Darlegungen auf. Dazu kommen ungezählte sorgfältige phänomenologische Beschreibungen. Um der Erfahrung der Kunst gerecht zu werden, ist die Ästhetik einbegriffen. Zudem ist ein großer Reichtum an Bildungsgut verarbeitet, so dass an fast jeder Stelle die Beschäftigung mit dem Opus gewinnbringend ist.

Man wird sich dennoch fragen, ob Verstehen von dem (transzendenten/transzendentalen) Prinzip Wirkungsgeschichte her zu fassen ist. Gibt es überhaupt einen derartigen Agenten, und worin unterscheidet er sich allenfalls von Hegels Weltgeist, Schleiermachers Religion oder auch Heideggers Lichtung des Seins? Gadamers Hermeneutik ist gekennzeichnet durch die Rückbindung an die große metaphysische Tradition (Heidegger, Hegel, Cusanus, Platon, Aristoteles). Die Methodologie der Geisteswissenschaften ist damit verknüpft. Ist nichtsdestoweniger der universale Anspruch gerechtfertigt? Gibt es nicht andere Modelle von Geisteswissenschaft, (post)strukturalistische beispielsweise (Derrida), normative (Emilio Betti)²³², kommuni-

231 Gewissermaßen illuministische Züge gewinnt zum Ende sogar Adornos Erkenntnislehre, wenn im letzten Aphorismus (Ziff. 153) der „Minima Moralia“ beteuert wird, Erkenntnis habe „kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“; alles andere erschöpfe sich in „Nachkonstruktion“ und bleibe nichts weiter als „ein Stück Technik“. Vgl. Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1921.

232 Gegen die gewissermaßen ‚existenzialistische‘ Hermeneutik (Gadamer, Bultmann, Heidegger) und insbesondere die Einbeziehung der Vorurteile wendet sich (in Anknüpfung an Schleiermacher und Dilthey) ein Typ ‚szientistisch-artistischer‘ Hermeneutik als strikt methodische Auslegungslehre und Grundlegung der Geisteswissenschaften,

kationstheoretische (Habermas, Apel), symbolische (Paul Ricœur)? Ist überhaupt die Hermeneutik zureichend? Ist sie nicht sonderbar passiv? Macht ihre Zentralkategorie der Zugehörigkeit vielleicht sogar hörig gegenüber einer im Grunde kaum kritisierbaren Überlieferung? Verfügt sie über prospektive Kraft? Ist sie in der Lage, Zukunft zu gestalten? Ist es nicht immerfort notwendig, sich frei zu machen von dem Ballast der Vergangenheit und *neue* Ideen zu fassen? Kann das die Hermeneutik? Oder ist sie als allzu ergeben-konservatives „Denken der Endlichkeit der menschlichen Existenz“ sogar eine Variante jener pessimistischen Weisheitstradition, für die prinzipiell nichts Neues je zu Tage tritt – *nil novi sub sole*?

Ohne Zweifel dringt Gadamers Hermeneutik auf das Verstehen des Gegenwärtigen, allerdings durch Einbeziehen von Überliefertem, also von solchem, zu dem die Verstehenden in zeitlichem Abstand stehen. Was aber heißt hierbei Verstehen? Heißt es tatsächlich, Damaliges (Fremdes) und Heutiges (Eigenes) so in Beziehung zueinander zu setzen, dass es zu einer „Horizontverschmelzung“ kommt? Und bedeutet das eine Erweiterung des Horizonts und eine „Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit“? Sind darin zwei vordem für sich bestehende Partikularitäten überwunden? Findet darin wie in einem gelingenden Gespräch, kairotisch, für einen glücklichen Augenblick, auf Zeit jedenfalls, „eine Verwandlung ins Gemeinsame hin“ und ein Neuwerden statt? Möglicherweise wird man einwenden, dass es schwerlich im eigentlichen Sinn ein Gespräch mit dem Text geben kann.²³³ Der Text spricht doch wohl nicht von sich aus, sondern nur in einem historischen Horizont, den der Verstehende seinerseits produktiv zu entwerfen hat. Er tut dies in bewusster methodisch-kunstmäßiger Abweichung vom Gegenwartshorizont, um es – historisch-vermittelt – wieder zu vereinigen. Daher besteht der Einwand, dass mit der

vertreten vor allem durch Emilio Betti (Teoria generale della interpretazione, 1955, dt. Allgemeine Auslegungslehre, Tübingen 1967; Ders.: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, 1962) und E. D. Hirsch (Validity in Interpretation, 1967; dt. Prinzipien der Interpretation, München 1972).

²³³ Pannenberg, Wolfhart: Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), in: Gadamer/Boehm, Gottfried (Hgg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1978, S. 283–319.

Aufnahme des historischen Denkens in den hermeneutischen Vollzug in Wirklichkeit eine Erweiterung in die Universalgeschichte stattfinde. Und geradeso bewahrheitete sich die Hermeneutik, sei es doch die Grundaufgabe des Menschen, die Wirklichkeit und damit sein eigenes Leben als ein Ganzes zu verstehen. Nur so biete sich die Möglichkeit, schließlich *alles* zur Aussage zu bringen, was in einem Text impliziert ist und also die „Einheit der Wahrheit“ als das „Ganze eines Geschichtsverlaufs“ zu erfassen.

Gemäß dieser exzessiv historischen Deutung, wäre möglicherweise bei Gadamer die Geschichte noch gar nicht hoch genug angesetzt. Mit weit größerer Berechtigung wird man im Gegenteil die gadamerische Geschichtsgläubigkeit wohl eher für überzogen ansehen, in der Überzeugung, hermeneutisches Denken sei primär *nicht* historisch, sondern topisch-situativ angelegt. Die Verständigung, die sie thematisiert, erfolge in erster Linie nicht diachron kontinuierlich, sondern synchron sprunghaft aus einer Situation zur nächsten. So bewiese sich eine durch das Gespräch bewegte (dialogisch-kommunikative) vorbeziehungsweise übergeschichtliche Lebendigkeit. Als Mitteilung ist Sprache wohl stets zugleich Ausdruck einer fundamentalen Bedürftigkeit (beispielsweise nach Kontakt und Partizipation). Daher mag sich der praktische Vorrang der endeteischen (bedürfnisartikulierenden) Rede vor apophatisch-apodiktischer Aussage herleiten. Insofern entspinnen sich in vordringlich poetisch-rhetorischer Weise dialektisch-dialogische Geflechte sprachlicher Kreativität unter Beteiligung von Kräften wie Imagination, Ingenium, Witz, Humor.

Mithin besteht Anlass zu Einspruch wider Gadammers Einebnung des Ästhetischen. Statt mit ihm „ästhetische Nichtunterscheidung“ und also letztlich Indifferenz gegenüber dem Ästhetischen zu propagieren, wird man vielmehr mittels ästhetischer Differenzierung das Historische in seine Grenzen verweisen. Gadamer beginnt zwar sein Werk mit entsprechenden Darlegungen, freilich nur, um über das Ästhetische hinaus zu gehen. Aber weder die Bedeutung der Kunst noch gar das Ästhetische überhaupt sind mit dem (historisch-hermeneutischen) Gehalt gleichzusetzen. Legitimerweise kann die ästhetische

Dimension gar nicht definitiv zurückgelassen werden.²³⁴ Gegen alles triumphale Transzendieren ist damit vielmehr – wie vor allem Adorno und Benjamin zeigen können – ein unüberwindlicher Widerstand gesetzt. Und ist möglicherweise eine (immergerierende) Bewegung in Gang gebracht, sei es nun ins Naturhafte, Vor- und Unbewusste, an jene Grenze, wo die Bilder entspringen, sei es ins Archaisch-Weisende (Deixis), sei es ins ziellos Hin- und Herspielende. Immerzu erweisen die ästhetischen Phänomene die Grenzen des Historischen und aller vorschnellen Aussöhnung. Insofern ein historisch-hermeneutisches Denken dies gerade verkennt, wäre ihm ein ästhetisch-hermeneutisches entgegenzuhalten. Dafür spricht nicht nur die irreduzible Eigenbedeutung des Ästhetischen, dafür sprechen eine ganze Reihe jener gegenüber der offiziellen Philosophie randständigen Alternativtraditionen wie Topik, Rhetorik, Moralistik.²³⁵ Zu überlegen ist überdies, ob Hermeneutik und alles Verstehen überhaupt am Ende hinter dem Eigentlichen und Ausschlaggebenden zurückzustehen haben. In Betracht zu ziehen wäre somit, ob vom ersten Eröffnenden wie von den konkret eröffneten Wirklichkeiten möglicherweise noch ganz anders zu handeln wäre, nicht (allein) als Hermeneutik, wohl aber (auch) als Hermetik.²³⁶

3.6 Bindung, Lösung, Anerkennung: Ricoeur

Zusehends erscheint, was einmal Prinzip praktischen Philosophierens sein konnte, das Verstehen, als Problem. Verstehen – jedenfalls da, wo

²³⁴ Signifikant, dass Alfred Einstein auf der letzten Seite seiner Studie über den einen großen unter den großen Komponisten ausdrücklich klarzustellen hatte: „Mozarts Wirkung ist überhistorisch“ (Mozart, Frankfurt a. M. 1968, S. 485). – Sonderegger, Ruth: Für eine Ästhetik des Spiels, Frankfurt a. M. 2000.

²³⁵ Die exemplarischen Varianten eines hermeneutischen Denkens in erweitertem Sinn wären dann eher in Schopenhauer, Nietzsche, Camus oder auch Dewey, Rorty, Toulmin und dem Turiner Gadamer-Übersetzer Gianni Vattimo (Jenseits der Interpretation, 1997) zu würdigen.

²³⁶ So Heinrich Rombach, der Hermetik bestimmt als „das Offenbarwerden des reinen Hervorgangs“ und als „Punkt, an dem und über den die in ihre Vielheit zerrissene Wirklichkeit zur inneren Einheit zurückkehrt“ (Der kommende Gott, Freiburg i. Br. 1991, S. 123; Welt und Gegenwelt, Basel 1983, S. 14–17).

es nicht, hermeneutisch zurechtgebracht, zutiefst Selbstverstehen ist – erweist sich als möglicherweise noch immer überzogener, allzu imperialer Anspruch gegenüber dem Anderen, Unbekannten, Fremden. Merkwürdig dem Prinzip Identität verhaftet, einem mitunter rigiden Imperativ, ist im Verstehenwollen oft genug gewalttätige Angleichung und sogar Unterwerfung am Werk. Im Französischen heißt es sprichwörtlich: *comprendre c'est égaler*, verstehen ist gleichmachen.²³⁷ Eine entsprechend sensibilisierte Hermeneutik entwickelte namentlich Paul Ricœur.

Ricœur, französischer Protestant, wurde 1913 in Valence geboren. Aufgewachsen als Waise bei den Großeltern in der Bretagne, studierte er Philosophie in Rennes und Paris. In den Jahren zwischen 1940 und 1945 war er in deutscher Kriegsgefangenschaft. Zuvor und auch danach wirkte er als Philosophieprofessor an verschiedenen französischen Schulen. 1948 wurde er Professor an der Universität de Strasbourg, ab 1957 an der Sorbonne, seit 1966 an der neu gegründeten Universität Paris-Nanterre. Das Amt des Rektors legte er nach einem Jahr aus Protest gegen Eingriffe des französischen Staates nieder. Nichtsdestoweniger auch studentischen Vorwürfen ausgesetzt, wechselte er an die University of Chicago und trat dort den ehemaligen Lehrstuhl Paul Tillichs an. Nach der definitiven Emeritierung verbrachte er noch gut zehn produktive Jahre, bis er 2005 starb. Sein weitgespanntes Werk entwickelte sich in Auseinandersetzung mit dem Denken Gabriel Marcels, Karl Jaspers und Edmund Husserls sowie auch mit der Psychoanalyse und dem Strukturalismus.

In subtiler dialektischer Weise beschritt er einen Weg, der ausging, ganz konventionell, von einer „Theorie der Regeln, die eine Exegese leiten“.²³⁸ Schließlich aber führte dieser Weg zu einer stark ethikbezogenen Hermeneutik des Selbst. „*Soi-même comme un autre*“²³⁹ lautet das Spätwerk, in dem der damals siebenundsiebzigjährige, bei

237 Honoré de Balzac (zit. Nietzsche, NF 1885, 35[76], KSA XI 543; 1885/86, 1[182], KSA XII 51; 1887, 9[76], KSA XII 375).

238 Ricœur, Paul: Die Interpretation, Frankfurt a. M. 1974, S. 20.

239 Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

weitgehender Respektierung strukturalistischer, analytischer, semiotischer und dekonstruktivistischer Einwürfe, doch die Frage nach dem Selbst hervorhob. Nicht zuletzt in Rücksicht auf den je und je erlebten eigenen Leib entwickelt er die Thematik personaler Identität als ein wesentlich narratives Problem. Es ist demnach die Erzählung, worin sich Identität als prozessuale in zeitlicher Abfolge zu bezeugen sucht. Als unentbehrliche Hilfe hierbei gilt der Bezug zu Texten, also zu verschriftlichten, nicht nur mündlichen Diskursen, vermittele in Text realisierte Sprache doch Zuwachs an Distanz. Und dies hält Ricœur als ebenso grundlegend für das Verstehen von Selbst und Welt wie unmittelbare Erfahrungen von Zugehörigkeit und Engagement. Welt ist auf höherer Ebene wesentlich die Fülle textlich eröffneter Bezüge.²⁴⁰ Und das Selbst als ein potenziell Verstehbares ist nicht fixer Ausgangspunkt, sondern Endpunkt allenfalls, ein in der Sprache liegender, bei unverlierbarer Indirektheit letztlich kaum einholbarer Endpunkt.²⁴¹

Die Bedeutung von Ricœurs Hermeneutik ist insbesondere darin zu sehen, dass er dem Erzählen die „Schlüsselstellung“ zwischen Beschreiben und Vorschreiben zumeist beziehungsweise die Narrativik auf Handlungstheorie und Ethik bezogen hält. Das heißt also: Das Bestreben, wo immer es hervortritt, das Leben literarisch zusammenzufassen, in Form einer Erzählung, ist „dazu bestimmt, der Ausrichtung auf ein ‚gutes‘ Leben (...) als Stütze zu dienen“. Ricœur hält offensichtlich allen Einwänden zum Trotz an der für die Hermeneutik zentralen Anwendung, der *ars applicandi* fest: und deren bedeutendste ist die „Anwendung der Fiktion auf das Leben“. Dabei erfährt von neuem Aristoteles eine eindrucksvolle Aktualisierung. Vorbildlich bleibt, dass da einer, ein Menschheitslehrer, die „fundamentale Verankerung der Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ in der *praxis* gesucht hat“.

240 Ders.: Der Text als Modell, in: Bühl, Walter L. (Hg.): Verstehende Soziologie, München 1972, S. 252–283. – Ohnehin versucht Ricœur, die Philosophie im metaphorisch-analogischen Potential der Sprache zu begründen (Die lebendige Metapher, München 1986).

241 Ein Beispiel der modernen Literatur wird angeführt, anhand dessen all dies überaus deutlich wird: nämlich der essayistisch-romaneske Kolossaltext „Der Mann ohne Eigenschaften“ des Österreichers Robert Musil – ein Werk, gemäß Ricœur, von „ungeheurer Größe“ (204).

Ein eigenständiges praktisches Wissen (Phronesis) eröffnet einen Weg der Lebensorientierung.²⁴² Dies geschieht Ricœur zufolge „durch eine unaufhörliche Interpretationsarbeit der Handlung und des Selbst“. Was derart erbracht wird, ist letztlich „Selbstauslegung“, und diese wird auf der ethischen Ebene zur „Selbstschätzung“. Und Selbstschätzung gilt als das „originäre reflexive Moment der Ausrichtung auf ein gutes Leben“.²⁴³ Als hierbei bedeutendste Bereicherung ist übrigens gut aristotelisch Freundschaft anzusetzen: das Zusammensein mit einem anderen Selbst, wechselseitiges Geben und Empfangen. Es ist dies, diese Gleichwertigkeit der „Schätzung des Anderen als eines Sich-selbst und die Schätzung seiner selbst als eines Anderen“, von der aus der Sinn für Gleichheit und Gerechtigkeit erwächst und somit in die politische Dimension hinüberleitet.

Mochte Heideggers frühes Denken in die Richtung einer „geschlossenen Phänomenologie des Seins zum Tode“²⁴⁴ deuten, so beweist Ricœurs Hermeneutik (ähnlich wie schon Johann Gottfried Herder und Hannah Arendt) umso mehr Respekt vor dem ‚Wunder‘ der Geburt, vermöge derer das Dasein auf prinzipiell unabschließbare Möglichkeiten hin geöffnet ist. Die narrative Vergegenwärtigung des Vergangenen hat sich im Licht der Zukunft stets neu zu vollziehen: unerschöpflich, nicht totalisierbar, nicht endgültig fixierbar. Kurzum: anders als in ontologisch fundamentaler Hermeneutik ist Dasein ausschließlich in bestimmten einzelnen Erzählweisen perspektivisch ‚fassbar‘.²⁴⁵

Was eigentlich nottut, heißt es zu guter Letzt, das sei schlicht und einfach die freie Anerkennung des Fremden in seinem Anderssein, vorbe-

242 Ricœur legt dabei Wert auf die Abhebung *kritischer* gegenüber bloß naiver Phronesis.

243 Vgl. zum Beispiel John M. Coetzee's Roman „Disgrace“ (1999; dt. Schande, Frankfurt a. M. 2000).

244 Ricœur: Das Rätsel der Vergangenheit, Erinnern, Vergessen, Verzeihen, Göttingen 1998, S. 47.

245 Ders.: Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988–91, III 98–101; vgl. ebd. 371–379 sowie 395–400 „eine Art Exposé zu ‚Das Selbst als ein Anderer‘“ (Orth, Stefan: Das verwundete Cogito und die Offenbarung, 1999, S. 218). – Zur weiteren Verdeutlichung vgl. Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie, Reinbek 1993, der seinerseits Selbsterfahrung als Prozess der Anerkennung versteht (S. 240 ff.).

haltloses Gutheißen, tätige Bewahrung seiner Alterität, Gerechtigkeit gegenüber dem uneinholbaren Verschiedenen. Alles Geltende, alles, worauf wir uns verlassen, alle Gewissheit ist schließlich so zustande gekommen.²⁴⁶

Die Forderung nach Solidarität, nach tatsächlichem Einstehen für Andere wird weithin laut, bis schließlich sogar rundweg das Geiselsein für den Lebensanspruch des unangleichbaren andern unausweichlich scheint.²⁴⁷ Entgegen der überlieferten Ontologie wird somit ausdrücklich die Ethik zur Ersten Philosophie. Dies aber verlangt Absage an den Entschluss (namentlich Hegels), rein denken zu wollen sowie näherhin an Heidegger, dessen Bruch mit der Tradition als nicht echt gewertet wird. (Bemerkenswert in diesem Zusammenhang die Wertschätzung von Prousts epochalem Prosatext „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“.²⁴⁸ Der Roman wird dafür geschätzt, dass er Kommunikation nicht zur Kommunion idealisiere, vielmehr aus der Darstellung ihres Scheiterns einen Hinweis beziehe, „das Wirkliche in der Beziehung zu dem zu sehen, was immer anders bleibt, zu dem Anderen als Abwesenheit und Mysterium“.) Insofern, in aller Entschiedenheit, die Option für einen Humanismus des anderen Menschen. Sowie das unableitbare primäre ethische Ausgesetztsein tatsächlich

246 „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung“ (Wittgenstein: ÜG 378, WA VIII 194). Vgl. Derrida, Jacques/Gadamer, Hans-Georg: Der ununterbrochene Dialog, Frankfurt a. M. 2004.

247 Wegleitend für Ricœur diesbezüglich Gabriel Marcel. – *Être otage pour autrui*, heißt es bei Lévinas. Sogar von „Conditio der Geiselschaft“ als Grund für Anteilnahme und Nähe ist die Rede (Ders.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg Br./München 1992, S. 261; Ders.: Die Spur des Anderen, Freiburg Br./München 1983). Zur Kritik der Philosophie als Reduktion des Anderen auf das Selbe vgl. Ders: Totalität und Unendlichkeit (Freiburg i. Br./München 2002, S. 51 u. ö.). – Schurz, Robert: Negative Hermeneutik, Zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens, Opladen 1995; vgl. andererseits Guttandin, F.: Die Relevanz des hermeneutischen Verstehens für eine Soziologie des Fremden, in: Jung, Thomas/Müller-Doohm, Stefan (Hgg.): Wirklichkeit im Deutungsprozess, Frankfurt a. M. 1993. – Vgl. auch Kleists späte Tragödie „Penthesilea“ (1808), den Bericht vom entsetzlichen Schicksal der (in normative Binarität unintegrierbaren) Amazonenkönigin; die, flankiert von der Meute der Doggen, ihren Geliebten Achill zerreißt und mit Haut und Haar verzehrt (Mayer, Hans: Außenseiter, Frankfurt a. M. 1975, S. 74).

248 So Lévinas, im Gegensatz zu Sartre.

realisiert werde, so die Erwartung, werde im Anderen zugleich die Spur der Transzendenz sichtbar.²⁴⁹

Seine letzte größere philosophische Studie widmete der fast neunzigjährige Paul Ricœur der Problematik der Anerkennung.²⁵⁰ Weder identifizierende Erkenntnis wie namentlich bei Descartes und Kant noch auch erstrebte Selbsterkenntnis, sondern allein wechselseitiges Anerkanntsein kann demnach den Inbegriff praktisch-phronetischen Philosophierens abgeben. Dazu heißt es, wenngleich mit größter Vorsicht:

Anerkannt werden, wenn es denn jemals geschieht, hieße für jeden, dank der Anerkennung seines Reichs von Fähigkeiten durch andere die vollständige Gewißheit seiner Identität erlangen.²⁵¹

Wo in aller Welt wäre der Ort, wo derlei Unerhörtes geschähe? Dennoch: eine nach dem umfassenden Selbst fragende Hermeneutik wirkt darauf hin, den Kampf um Anerkennung zugunsten von Friedenszuständen beilegen zu können. Auf den letzten Seiten des Buches wird an Montaigne erinnert, an seine Freundschaft mit La Boétie, auch über dessen frühen Tod hinaus. Außerdem wird Simone Weil angeführt, nach deren Einsicht, Freundschaft, und zwar ausdrücklich *nicht* vom erotischen Begehren getrennt, als das einzige Gut gelten darf, das in der Trennung ebenso kostbar ist wie in der Begegnung. Indem nämlich im Reifestadium „die empirischen Formen der Liebe und ihre spekulative Gestalt einander entsprechen“, bezeuge sich eine ursprüngliche und verborgene Dialektik von Bindung und Lösung, Zugehörigkeitserfahrung und Distanzierungsvermögen, die ungeschmälert in Geltung zu halten überhaupt das tiefste philosophische Bestreben ausmache.²⁵²

²⁴⁹ Dies ist zu würdigen als ein unbestechliches Philosophieren ‚nach Auschwitz‘, als ein an Buber und Rosenzweig anschließendes Sprachdenken, für welches ‚das Zwischen‘ die ausschlaggebende Kategorie darstellt. Vgl. Ricœur: An den Grenzen der Hermeneutik, Freiburg Br. 2008.

²⁵⁰ Ricœur: Wege der Anerkennung; Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt a. M. 2006.

²⁵¹ Ebd. S. 310.

²⁵² Ebd. S. 238 f.; Ricœur beruft sich auf Simone Weil (Amitié, in: dies.: Œuvres, Paris 1999, S. 753).

Im Rahmen freien Anerkennens zwischen Menschen wie zwischen Kulturen (im Übrigen Konstituante praktischen Philosophierens seit langem)²⁵³ erhält sich gleichwohl das Streben nach (den antinomisch sich verhaltenden ‚Werten‘) Freiheit und Gerechtigkeit. Und in aller Angewiesenheit auf lebensnotwendige soziale Wahrnehmung und Bestätigung und Zustimmung sowie in aller kaum je zu bewältigenden Daseins-Antinomik bleibt nichtsdestoweniger das Verlangen nach Verstehen (als empathisch-rationalem Übereinkommen und mehr als dies) eine herausragende Chance und Aufgabe, und zwar gerade dann, wenn die Unabwendbarkeit des Nicht-Verstehens beziehungsweise des Nicht-Einverstanden-seins als Bedingung der Möglichkeit allen Verstehens und Verhaltens anerkannt bleibt. Denn all dies sind lediglich unterschiedliche Aspekte der Problematisierung eines grundlegenden Prozesses der Mitteilung und Verständigung darüber, wer eigentlich wir sind, wir Menschen, jeder für sich und alle insgesamt.

253 Seit Rousseau zumindest, Herder, Fichte, Hegel, Kojève und Sartre. Großartig geschildert bereits von Homer, im Schlussgesang der „Ilias“ (24, 629–633) als Peripetie, als Umschwung aus tödlicher Raserei in zivilisiertes Verhalten, da es denn dazu kommt, dass der alte Priamos mit Erstaunen den jugendlichen Helden Achilleus anschaut, und dieser gleichfalls staunend das Gesicht des alten Mannes anschaut, bis beide „gesättigt den Anblick einer des andern“, so dass nun Achilleus davon ablassen kann, Hektor, den getöteten Schlächter seines Freundes Patroklos rasend um dessen Grab herum zu schleifen und endlich Hektors Leiche dem Vater Priamos zur Bestattung herauszugeben, so dass beide wieder einmal schlafen und essen können.

4 Aufgabe Verständigung

Ich verstand die Stille des Aethers,
Der Menschen Worte verstand ich nie.
Hölderlin

Unter den Komponenten der menschlichen Welt ist Kommunikation konstitutiv. Der Rückzug auf eine abstrakte homogene Subjektivität ist praktisch so unsinnig wie ungehörig und unmöglich. („Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel“). Bewusstsein selbst hat sich womöglich „unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt“. ²⁵⁴ Daran, wie es um die Prozesse des Verstehens und Verständigens bestellt ist, bemisst sich, wer wir sind. Zusehends ist dies in neuerer Zeit deutlicher hervorgetreten.

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch (...) ²⁵⁵

Gleichwohl empfiehlt sich Zurückhaltung gegenüber allzu hochfliegender idealistischer Erwartung. Denkwürdig insofern die auffallend behutsame, begrifflich konzentrierte, nichtsdestoweniger offene Erwägung Kants:

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst (...) scheint (...) in der Cultur derjenigen Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt: vermutlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können bedeutet; welche Eigenschaf-

²⁵⁴ Nietzsche FW V 354, KSA III 591.

²⁵⁵ Hölderlin: Friedensfeier (vv. 91–93, Werke und Briefe, Beißner, I 166), entstanden, nachdem Hölderlin im Spätherbst 1798, zusammen mit seinem republikanischen Gesinnungsgenossen und Freund Isaak von Sinclair, am Rastatter Kongress in Baden zur Gründung einer Republik im Südwesten Deutschlands teilgenommen hatte.

ten, zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.²⁵⁶

In gesteigerter Form hinge demnach an ersprießlicher Kommunikation, zumal seit der Zeit der Französischen Revolution am Übergang zum neunzehnten Jahrhundert, die Hoffnung auf eine demokratisch-zivile Gesellschaft.²⁵⁷ Friedlosigkeit, so wie sie der Menschheit nachgerade auszuagieren möglich geworden ist, würde, schrecklicherweise realisiert, alles ins Verderben reißen. Es gilt, achtsam zu sein, dem Planeten selbst Luft zum Atmen zu lassen (womöglich der Erde eine ‚Aria‘, ein ‚Luft-Lied‘ zu singen):

Die Erde will keinen Rauchpilz tragen,
kein Geschöpf ausspeien vorm Himmel,
mit Regen und Zornesblitzen abschaffen
die unerhörten Stimmen des Verderbens.

(...)

Die Erde will ein freies Geleit ins All
jeden Tag aus der Nacht haben,
daß noch tausend und ein Morgen wird
von der alten Schönheit jungen Gnaden.²⁵⁸

Desgleichen gilt es, auf die Sprache zu achten, sie vor Gewalt möglichst zu verschonen und freimütig gutzuheißen, dass miteinander sprechen einen Wert an sich darstellt.²⁵⁹ Vor aller Information und weiterer ins-

256 Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, § 60, ²1793, S. 262, AA V 355.

257 Insbesondere der amerikanische Pragmatismus vertrat ein evolutiv abgestütztes, in symbolischer Kommunikation weiterführendes Gesellschaftsmodell. John Dewey ermittelte Bedingungen gewaltfreier schöpferischer Kommunikation. George Herbert Mead (Mind, Self, and Society, 1934; dt. Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a. M. 1968) ging von einer gewissermaßen demokratischen Zielbestimmung idealer Intersubjektivität aus.

258 Bachmann, Ingeborg: Freies Geleit (Aria II), Str. 3, 6/6, vv. 9–12, 21–24, WW I 161.

259 Es gibt eine zweckfreie, und sei es ‚leere‘, inhaltslose, Verständigung, das weithin übliche ‚Gerede‘: ‚Schönen guten Tag! Hallo! Geht’s gut? Wir sehen uns!‘ und ähnliche Flos-

trumenteller Funktion liegt im Sprechen Lebensfreude, die sinnfällige Option sinnvollen Verbundenseins. Und insoweit sich in aller immerzu erforderlicher Positionierung, unter allem Austragen, Ausbalancieren gar das Empfinden des Einsseins einstellt, lässt sich die gemeinsame Sprache erfahren als „der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele“²⁶⁰. Darüber sich zu vergewissern, sich zu verständigen, sich auseinanderzusetzen, zu ‚streiten‘ – in der vergleichsweise höheren Sphäre der Worte, Zeichen und Argumente statt auf dem Boden des Faustrechts und der Waffengewalt –, das ist und bleibt der Ansatz zu dem, was mitunter als Kultur zur Entfaltung kommt.

4.1 Diskurs, Widerstreit: Habermas, Lyotard

Im Kern eine richtungsweisende Theorie intersubjektiver Verständigung war namentlich Schleiermachers Hermeneutik (geschrieben übrigens vor dem Hintergrund von Adolph von Knigges berühmtem Traktat „Über den Umgang mit Menschen“).²⁶¹

Der bezeichnende zeitgenössische Beitrag stammt indes zweifellos von dem 1929 in Düsseldorf geborenen Sozialphilosophen Jürgen Habermas. In einer zweibändigen „Theorie des kommunikativen Handelns“ begründet er Intersubjektivität in Sprache. Und der Wirklichkeit der Sprache ist seines Erachtens als Telos Verständigung einbeschrieben.²⁶² Verständigung, das führt demzufolge, dank der Distanz kritischer Analyse, auf kommunikative Kompetenz, auf Regelmäßigkeit und „pragma-

keln sogenannter phatischer Kommunikation (*phatic communication* beziehungsweise *communio*, linguistischer Terminus, der auf den Ethnologen Bronislaw Malinowski zurückgeht). Zurecht gibt es dergleichen formelhaften sprachlichen Umgang.

260 Nietzsche, NF 37[6], 1874, KSA VII 831 f. (zu den Tiefendimensionen sprachlicher Mitteilung).

261 Schleiermacher, Friedrich D. E.: Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, 1799 (WW, hg. O. Braun, Bd. II, S. 1–31); Ders.: Dialektik, Berlin 1839. Die nämliche kommunikative Intention leitete bereits Christian Thomasius (Ausübung der Vernunft-Lehre, 1692). Göttert, Karl-Heinz: Kommunikationsideale, München 1988.

262 Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M., 1981; hier I 387; Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983.

tische‘ Universalität. Es eröffne sich schließlich eine ideale Sprechsituation, so dass ein von allem Handlungsdruck entlasteter, (vermeintlich) herrschaftsfreier Diskurs statthabe. In (metasprachlichen) Diskursen sollen demgemäß je und je freie Vereinbarungen über die Regeln sprachlichen Handelns erzielt werden. Damit ist anscheinend das Projekt der Moderne gerettet und erfüllt: Nicht eine transzendente Subjektivität – wie vordem bei Descartes, Kant, Fichte und Hegel – bildet Ausgang und Zentrum einsamen Denkens. („Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel“). Sondern es ist die intersubjektive Rationalität, dank derer im Idealfall schließlich *eine* oberste Vernunft in allem waltet. Mit diesem Modell diskursiver Verständigung unter Menschen soll nicht zuletzt ein Korrektiv zur Verfügung stehen gegen die in der Moderne übermächtige Gefahr einer ‚Kolonisierung‘ der menschlichen Lebenswelt durch szientistisch-technologische Expertokratie oder schlicht durch Kapital, Macht und blanke Gewalt.

Unterdessen ist freilich Habermas vorangeschritten zu einer erweiterten pragmatischen Position nicht nur der unbefangenen Bereitschaft zum Gespräch, sondern des solidarischen Einstehens für andere, der Beseitigung von Diskriminierung und Leid, der Offenheit und des Respekts für alle, einschließlich derer, „die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen“.²⁶³

Kritik an der modernen Universal- und Transzendentalpragmatik hat, außer Richard Rorty, vor allem Jean-François Lyotard vorgebracht. Sein Hauptwerk heißt „Le Différend“, Der Widerstreit.²⁶⁴ Anknüpfend an Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ und Kants „Kritik der Urteilskraft“, vertritt es nachdrücklich ein in keiner Weise

²⁶³ Ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1996, S. 8. – Habermas pragmatische Konsensstheorie beziehungsweise Diskursethik wird durch Karl-Otto Apel modifiziert mitgetragen und von Vittorio Hösle (Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992) weitergeführt. Steinhoff, Uwe: Kritik der kommunikativen Rationalität, Paderborn 2006.

²⁶⁴ 1983; dt.: Der Widerstreit, München 1987; Ders.: Postmoderne Moralitäten, Wien 1998. – Frank, Manfred: Die Grenzen der Verständigung, Frankfurt a. M. 1988; Ders.: J.-F. Lyotard und J. Habermas über Dissens und Konsens, in: Ders.: Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt a. M. 1990, 574–589; Welsch, Wolfgang: Vernunft, Frankfurt a. M. 1995; Derrida, Jacques: Lyotard und wir, Berlin 2002.

durch Metareflexion zu sicherndes „Denken der Dispersion“. Empathisch-intuitiv gelte es, unter allen Umständen „dem Widerstreit gerecht zu werden“. Es zeige sich, dass es der instabile Zustand (im Widerstreit) ist, der stets und überall das Schweigen „als einen negativen Satz“ enthalte und also seinerseits den Appell zu prinzipiell möglichen Sätzen ergehen lasse. Darauf sei zu achten. Aufgrund der „Verzahnung des Mannigfaltigen“ bestehe ein Vorrecht des Narrativen. Die „Heterogenität der Satz-Regelsysteme und Diskursarten“ stehe nicht nur gegen die nachgerade (in Ost und West) allgewaltige „Hegemonie des ökonomischen Diskurses“, sondern überhaupt gegen Teleologie-Konzepte, einschließlich der kommunikationstheoretisch begründeten, in Verständigung erzielten Einheits-Vernunft.

Ähnlich wie Nietzsche und der späte Heidegger hält Lyotard für ausgemacht, dass es nicht metaphysische Entitäten wie ‚die Sprache‘ oder ‚das Sein‘ gibt, sondern „lediglich Vorkommnisse“. Das durch keinen Konsens zu beseitigende Hindernis für die Gleichschaltung und absolute Homogenität liege in nichts anderem als eben im unaufhebba- ren Widerstreit. Und der (sozusagen heraklitische) agonale Widerstreit sei es, der die Menschen, über jedweden einstweiligen Konsens hinaus, dazu anhalte, sich unentwegt „in unbekanntem Satz-Universen zu situieren“. Das Vorkommnis, (das heißt das Ding,) da es weder zu berechnen, noch zu bewirtschaften sei, unterliege allenfalls der ästhetisch (teleologischen) Urteilskraft und der sprachlich schöpferischen Bezeugung. Keineswegs könne irgend die Identität völliger Homologie das Ziel abgeben. Allenthalben finde sich stets das Ungefähre bloßer Paralogie.²⁶⁵

Womit unweigerlich demnach zu rechnen ist, das ist die nicht festzu- legende Fluktanz, die Unschärfe, das Passagere und Relationale leben- diger Kommunikation.²⁶⁶ Und in der Tat, es ist um die menschliche

265 Der Widerstreit, a. a. O. § 264, S. 299. Es handelt sich offensichtlich um eine Weiterführung des heraklitischen Weltspiels (Heraklit, fr. B 52), über Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein hinaus.

266 Darüber hat namentlich der französische Mathematiker und (strukturalistisch-epistemologische) Philosoph Michel Serres ein fünfbandiges (kommunikationstheoretisch-hermeneutisches) Werk vorgelegt, dessen Titel sinnigerweise lautet: „Hermes“

Kommunikation nicht gerade ein Leichtes. Das hat sich an den neuralgischen Punkten der neueren Entwicklung immer wieder nachdrücklich dargetan.

4.2 Leere, unfassbar: Chandos, Bartleby

Es war ganz zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, in dessen Belle Époque, im Jahre 1902, als der junge Dichter Hugo von Hofmannsthal²⁶⁷ bekanntgab, ihm sei „die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen“. Das bestürzende Eingeständnis war zurückversetzt einem fiktiven spätmittelalterlichen Briefschreiber, Lord Chandos mit Namen, in den Mund gelegt. Durchaus epochale Worte sollten es sein, die da festgehalten wurden. Im Zerfall des Denkens und Sprechens zeichnete sich eine radikale Krise ab. Das Vertrauen zur Sprache, zur Welt, zum Selbst war eingebrochen, so dass unversehens die ganze herkömmliche Orientierung aussetzte, sich so gut wie nichts mehr „mit einem Begriff umspannen“ ließ. Es gelang kaum, menschlichen Dingen verbunden zu sein und in solcher Übereignung sich selbst zu finden. Wesentliches war weggebrochen. Fern des geläufigen sprachlichen Zutrauens und fern vollends jeglicher lyrisch-dichterischer Begeisterung gähnte ein Leben von unfassbarer Leere.²⁶⁸

(Berlin 1991–1995). – Watzlawick, Paul u. a. (Hgg.): Menschliche Kommunikation, Bern/Stuttgart 1980. vgl. insbes. dessen fünf kommunikationstheoretischen Axiome, beginnend: „Man kann nicht nicht kommunizieren“. Vgl. außerdem Flusser, Vilém: Kommunikologie, Mannheim 1996.

²⁶⁷ Hofmannsthal: Ein Brief, in: Ders.: Prosa II, GW, Bd. III, Frankfurt a.M. 1951, S. 7–22; Schärf, Christian, Geschichte des Essays, Göttingen 1999, S. 195–200; Günther, Timo: Hofmannsthal, Ein Brief, München 2004; Zanucchi, Mario: Nietzsches Abhandlung ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘ als Quelle von Hofmannsthals ‚Ein Brief‘, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 54 (2010), S. 264–290.

²⁶⁸ Hofmannsthal: Ein Brief, a. a. O. 19. Hofmannsthal selbst hat nach dem „Chandos-Brief“ keine Gedichte mehr verfasst. – Ein weiteres Exempel des Kommunikationsabbruchs im frühen zwanzigsten Jahrhundert statuiert die Gedichtsammlung „Sebastian im Traum“ (Leipzig 1915) des allerdings psychisch extrem belasteten Dichters Georg Trakl.

Gewissermaßen dezisiv widersetzlich hatte sodann Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Herman Melville die paradoxe, prä-kafkaeske Geschichte in die Welt gesetzt von dem Schreiber Bartleby, der es vorzieht, nicht mehr zu schreiben, dessen gesamtes Sein und Handeln überhaupt unter dem Vorbehalt des *I would prefer not to* steht, und der auf diese Weise die moderne Alltagsroutine nachhaltig erschüttert.²⁶⁹

Mochten später Intellektuelle wie Walter Benjamin und andere noch gewisse therapeutische Vorschläge machen, so hatte sodann allerdings Adorno festzustellen:

Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikuliert Leben, das die Haltung des Erzählers einzig gestattet (...) Etwas erzählen heißt ja: etwas Besonderes zu sagen haben, und gerade das wird von der verwalteten Welt, von Standardisierung und Immergleichheit verhindert.²⁷⁰

Wie eine makabre Bestätigung wirkte 1984 eine weitere spektakuläre Verabschiedung. Der damals siebenundsechzigjährige erfolgreiche Schriftsteller Hildesheimer zeigte sich entsetzt über den status quo, da zusehends „das Absterben des Menschlichen, die Auslöschung unserer Lebenselemente (...) sichtbar und spürbar“ werde. Das sei schlechterdings nicht mehr wiederzugeben. Es bleibe einzig ein kollektives Empfinden hilfloser Erwartung.²⁷¹

269 Melville: *Bartleby the Scrivener* (New York 1853). Hierzu Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa*, Frankfurt a. M. 2003; Ders.: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998; Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*, Berlin 1994; Vila-Matas, Enrique: *Bartleby & Co.*, Frankfurt 2009. – Eine Haltung zeigt sich hier, wie sie in außerordentlichem Maße, bis zur völligen Selbstentäußerung, auch Simone Weil beseelte. – Cioran äußert das Gedankenexperiment als kollektiv-apokalyptischen Wunsch (*Auf den Gipfeln der Verzweiflung*, 1934, Frankfurt a. M. 1989). – Interkulturell vgl. die dezidierte Enthaltung, wie sie das chinesischen *Wu Wei* vorgibt.

270 Adorno, Theodor W.: *Der Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman*, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1998, S. 41–48, hier S. 42. – *Der Krise des Erzählens und der traditionellen Kunst begegnete Benjamin mit dem Essay „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ (1935–1939; vgl. Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, 1936; Über einige Motive bei Baudelaire u. a. m.)*.

271 Hildesheimer, Wolfgang: *Das Ende der Fiktionen*, Frankfurt a. M. 1984. – Anfang 2017 hat sich Reinhard Jirgl, *Büchner-Preisträger* von 2010, angewidert von der alles

Exemplarisch verdeutlichte sich dies zu gleicher Zeit bei dem eine Generation jüngeren Botho Strauss. In der Einleitung zu seinem Roman „Der junge Mann“ zeichnete der Autor in Umrissen ein gleichermaßen trostloses Bild. Er erklärte, der Erzähler könne sein Talent nicht mehr anbringen, da keiner sich finde, der zuhören könne. Jeder falle jedem ins Wort, und „eine haltlose Behauptung“ wolle „die andere übertrumpfen“. Das weltzerstückelnde Schalten und Walten des Massenmediums Fernsehen korrumpiere schon die Wahrnehmung. Als ein Erzähler aufgenommen zu werden, sei enorm erschwert.²⁷² Wer gleichwohl nicht einfach das Feld räumen und wenigstens „ein empfindlicher Chronist bleiben möchte“, habe sich vorzusehen. Er werde sich mit Hilfe der Ironie der Lage anpassen, um auf diesem Weg wenigstens den „Gestaltenreichtum, die Mannigfaltigkeit, das spielerische Vermögen seiner Realität zu erkennen“. Wo Chandos-Hofmannsthal den Zerfall erkannte, und wo manch leichteres Gemüt „nur den glitzernden Zerfall erkennt“, da vermeinte der poetische junge Mann von 1984 immerhin „Übergänge und Verwandlungen“ ausmachen zu können. In seinen Augen ist es ein „verschwenderischer Markt der Differenz, der aus der wesentlichen Unsicherheit und Offenheit der zeitgenössischen Gesellschaft hervorgeht“.²⁷³

Der tiefe Zweifel an der Möglichkeit der Mitteilung fand auch von Seiten der Wissenschaft Bestätigung. Peirce, der Begründer des amerikanischen Pragmatismus, unterstrich den prinzipiell approximativen Stellenwert menschlicher Äußerungen. Demzufolge handelt es sich immer lediglich um Annäherungen an das, was Personen jeweils

einebnenden Massenkommunikation aus der Öffentlichkeit zurückgezogen. – Zum „Ende des Erzählens“ vgl. des Weiteren Lem, Stanislaw: Die vollkommene Leere, Frankfurt a. M. 1973. Zur paradoxen Erzählung vom Ende der Erzählung vgl. Joisten, Karen: Philosophie der Heimat, Heimat der Philosophie, Berlin 2003, S. 325 ff.

272 „Man hört nicht zu, man lässt nicht ausreden. Daher macht den Erzähler seine Gabe verlegen. (...) weil er die elementare *Situation*, jemandem etwas zu erzählen, nicht mehr vorfindet oder ihr nicht mehr trauen kann“ (Strauß: Der junge Mann, 1984, S. 10).

273 Ebd. S. 11. Ganz anders, pessimistisch nämlich und sarkastisch, in der Weise eines La Rochefoucauld notiert Strauß: „Sie nennen einen guten Freund denjenigen, dem sie am wenigsten zuhören müssen und an dem sie am seltensten bemerken, dass auch er ihnen nicht zuhört. Auf diese Weise fühlen beide sich gut verstanden, und darauf kommt es schließlich an (...)“ (Der Fehler des Kopisten, München 1997, S. 22).

mitteilen wollen. Im Blick auf das pragmatisch-performative Umfeld ergibt sich: „Ein Ton oder eine Geste sind meist der bestimmteste Teil dessen, was gesagt wird.“²⁷⁴

Wie sie an der Zerstörung des Menschlichen mitwirke, hatte ein namhafter Soziologe seiner eigenen Disziplin vorzuhalten.²⁷⁵ Mitteilung, für Menschen ein Urphänomen und ein Grundbedürfnis, könne demnach mittels Sozialforschung, mit dem, was wissenschaftlich zu erheben und in Umlauf zu bringen ist, niemals zur Deckung kommen. Mit menschlicher Mitteilung verhalte es sich ungleich delikater und diskreter als mit demoskopisch bereitgestellter Information, positivistischer Kommunikations- und Meinungsforschung. „Uns mitteilen“, beteuerte der Soziologe, „wollen und können wir nur bedingt (...), nur in immer neuen Akten der Deutung und Selbstfestlegung (...), nur in wechselnden Perspektiven“. So wäre das praktische Leben bereits in sich von einer eigenartigen Esoterik. Es ist auf Mitteilung angewiesen, und Mitteilung beruht auf Vertrauen, ist begleitet von Respekt, einer gewissen Scham wohl auch, von Diskretion obendrein, der Bereitschaft, gegebenenfalls vergessen zu können. Und das, sollte man meinen, gilt erst recht in Zeiten massenhafter medialer Exhibition und der Bedrohung totaler Überwachung.

Nun ist möglicherweise für den deutschen Bereich eine ganz eigene Problematik der Mitteilung gegeben. Dessen Kultur bevorzugt herkömmlicherweise mit Musik und Philosophie Ausdrucksweisen, die beide nicht ohne weiteres „mit der normalen sprachlichen Mitteilung“ übereinzustimmen scheinen. Dies sei in einer tiefen Not begründet, so laut der Diagnose des Universalgelehrten Plessner. In Deutschland seien Traditionen nicht stark und fraglos genug, „um den einzelnen von Anfang an zu einem Gesellschaftswesen zu prägen“. Daher könne hier „der Mensch sich nicht mit den einfachen Worten der Rede mit-

274 Peirce, Charles Sanders: *Collected Papers*, hgg. C. Hartshorne/P. Weiss, 8 Bde., Cambridge (Mass.) 1931–1958, V 568.

275 Vgl. Tenbruck, Friedrich H.: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz/Wien 1984; Ders.: *Zur Kritik der planenden Vernunft*, München 1972.

teilen“. Er finde sich existenziell in einer gewissen bezeichnenden Einsamkeit und Tiefe. Diese halte im Gefolge der Reformation die Stellvertretung des religiösen Bewusstseins. Musik und Philosophie seien „die Steigerungsformen im Ausdruck des deutschen Geistes“.²⁷⁶ Offen bleibt freilich, inwieweit mit solchen, womöglich rein kompensatorischen kulturellen Dimensionen der grundlegenden Not kollektiv-gesellschaftlicher Verunsicherung abgeholfen ist. Konkret (mit Novalis, Plessner und Bloch) gefragt: nach welcher ‚Heimat‘ verlangen Musik und Philosophie? Wohin sind sie unterwegs?

4.3 Es könnte viel bedeuten

Dass Zweifel an der Mitteilbarkeit allerdings überhaupt mit bedacht-sam reflektierendem Menschsein in eins fallen, ist nicht schwer einzu-sehen: Dem Konfliktwesen Mensch in der Bedrängnis seiner Wider-sprüchlichkeit bleiben, jedenfalls bei entwickelter Sensibilität und intellektueller Vigilanz, die unmittelbare Expression und direkte Mit-teilung sowie ungebrochene Parteinahme meist verwehrt. Um nicht restlos in Konsum und bloßem Rollenspiel aufzugehen oder aber ein-fach in Schweigen zu versinken, wofür in vielen Fällen allerhand spre-chen mag, die Redlichkeit und oftmals auch der Takt, stellt sich, zumal in der Gesellschaft, die beileibe nicht leicht zu lösende Aufgabe der Mitteilung.

Dem Nachdenken eröffnet sich eine eigentümliche Antinomie: Im Zuge des methodisch-systematischen Verfahrens von Philosophie und Wissenschaft hat alles Nichtobjektive zu verschwinden. Nachhal-tig rief namentlich Hegel nach Eliminierung des Subjektiven. Ohne Zwang komme es niemals dahin, dass Philosophie und Wissenschaft auf den Plan treten. *À corps perdu* müsse man sich „hineinstürzen“.²⁷⁷

²⁷⁶ Plessner: Die verspätete Nation, 1935/1959 (GS VI 7–223, hier 116 f.). Unverkennbar das Kirchenlied „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ („...es ist doch unser Tun umsonst / auch in dem besten Leben...“, Luther, 1524, nach Psalm 129/130 *De profundis*).

²⁷⁷ Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801, Hamburg 1979, S. 11

Solcher Selbstaufgabe steht auf der andern Seite ein gewollt subjektiv-existentielles Denken und Sprechen in formbewusster Mitteilung gegenüber.²⁷⁸ Und zunächst mag man die Hervortretenden glücklich preisen, diejenigen, die erzählen, in Geschichten transponieren können, was sie bewegt, – alle Hoffnung und Freude, alles Glück, alle Enttäuschung, alle Wut und aller Zorn – um, also sich mitteilend, über der Erfahrung klug zu werden. Glücklich auch, wer die Seele verströmen kann in Gesang, im Gedicht. Und glücklich, wer die Unterschiedlichkeit der Wechselrede und überhaupt das Mit- und Gegeneinander menschlicher Weltbewältigung auf die Bühne, die Leinwand, den Bildschirm zu bringen versteht, in ein Drama, eine Komödie, ein Hörspiel, einen Film.²⁷⁹ Ist aber das artistische, literarische, cineastische Verfahren ungebrochene Mitteilung? Ist es nicht gerade der Artist, der Poet, der Filmschaffende, der, um zulänglichen Ausdruck ringend, auf Schwierigkeiten stößt mit seinem Selbstverständnis? Tiefer noch als mit der Widersprüchlichkeit im Gedanklichen (und im Sozialen der Verständigung) wird der künstlerische Mensch mit seinem komplexen, zwiespältigen, instabilen und amorphen Empfinden zu schaffen haben.

Bereits der italienische Humanist Francesco Petrarca im vierzehnten Jahrhundert artikulierte, innovativ, die Komplexität und Selbstbefremdung des auf sich gestellten (künstlerischen) Selbst: „Ich weiß nicht, was ich will, ich will nicht, was ich weiß, / Im Sommer ist mir kalt, im Winter ist mir heiß“.²⁸⁰ Und wo, in der Tat, bliebe dergleichen ohne Bestätigung? Trifft nicht durchaus zu, was die Formel besagt: „An

278 So schon Garve, Christian: Über Gesellschaft und Einsamkeit, 1797–1800.

279 Zur Differenzierung der literarischen Gattungen vgl. Goethe: West-östlicher Divan, Besserem Verständnis, hg. Michael Knaupp, Stuttgart 2005, 355–357; Hölderlin: Über den Unterschied der Dichtarten (Werke und Briefe, Beißner II 629–635).

280 „Rerum vulgarium fragmenta“, sogenannter „Canzoniere“, I, Sonett 88 bzw. Nr. 132, S'Amor non è; dt. Martin Opitz. – In Mozarts Oper „Le nozze di Figaro“ (1785; KV 492; Libretto Lorenzo da Ponte nach Beaumarchais) sind dem Pagen Cherubino die Worte in den Mund gelegt: „Ich weiß nicht, was ich bin, was ich tue / Bald bin ich Feuer, bald bin ich Eis“ (*Non so più cosa son, cosa faccio / Or di foco, ora sono di ghiaccio*, I 5, Nr. 6, Aria). Und im „Don Giovanni“ (1787; KV 527; Libretto da Ponte) ist es die leidgeprüfte Donna Elvira, die nicht fassen kann, was für ein Widerstreit an Gefühlen in ihr rumort (*che contrasto d'affetti in sen ti nasce*, II 10d, Nr. 21b Recitativo accompagnato). – Vgl. auch Bergson, Henri: Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseins-tatsachen, Jena 1911.

einfache Gefühle glauben ist eine einfältige Gefühlsauffassung.²⁸¹ Was in Wirklichkeit geschieht beziehungsweise (in angemessener *éducation sentimentale*) vorzukehren ist, erweist sich der Reflexion als außerordentlich vielschichtig, paradox, aporetisch und also entsprechend schwierig und verantwortungsvoll.²⁸² Für einen modernen Intellektuellen wie Max Frisch war immerhin so viel deutlich geworden, dass er, prekär genug, festhalten konnte:

Jedes Erlebnis bleibt im Grunde unsäglich, solange wir hoffen, es ausdrücken zu können mit dem wirklichen Beispiel, das uns betroffen hat. Ausdrücken kann mich nur das Beispiel, das mir so ferne ist wie dem Zuhörer: nämlich das erfundene!²⁸³

Das heißt auf jeden Fall: Nur indirekt, über den Umweg der geeigneten Mittel, kann einer vor anderen sich ausdrücken, und zwar vorläufig und in negativer, nicht unumwunden positiver Weise. ‚Dieses bin ich – nicht‘, so wird es meist heißen. Was ‚ich‘ aber bin, das muss offen bleiben, fort und fort. Der *ganze* Mensch wird daher über Fühlen, Formen, Gestalten, (über seinen Versuch also, zu lernen, was Gefühle überhaupt sind, wohin sie führen, wozu sie verpflichten) unweigerlich hinausdenken.²⁸⁴

Der Gefahr tödlicher Resignation heißt es zu entgehen. Schweigen, auch in der Weise, wie es Mauthners Sprachkritik und sodann besonders prägnant der siebte und letzte Satz von Wittgensteins „Tractatus“

281 *Croire à des sentiments simples, c'est une façon simple de considérer les sentiments* (André Gide) – eine Maxime, die auch bereits Autoren wie Kleist, Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche bestimmt.

282 Im französischen Sprachraum gibt es eine entsprechend literarische Tradition mindestens seit Abélard und Héloïse. Vgl. den für naïv-sentimentale Gefühlsauthentizität optierenden Briefroman Jean-Jacques Rousseaus „Julie ou la Nouvelle Héloïse“ (Amsterdam 1761).

283 Frisch: Tagebuch 1946–1949, Frankfurt a. M. 1950; ders.: Schwarzes Quadrat, Frankfurt a. M. 2008.

284 Leitbild dafür ist namentlich Sokrates in seinem Bemühen um denkerische Erfassung des erotischen Erlebens (Platon: Phaidros, c. 22–38, 243e–256e; Symposium). Als moderne Beispiele vgl. Nussbaum, Martha C.: Konstruktionen der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Stuttgart 2002, insbes. S. 171–191; Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern, Frankfurt a. M. 2009.

gebieten, ist allenfalls ein Zwischenstadium und dem Einzelfall vorbehalten, aber unter Menschen ganz gewiss keine *allgemeine* Lösung.²⁸⁵ Schweigen kann ja falsch ausgelegt werden, als Einstimmung in die Zumutung eines vermeintlich oder vorgeblich umfassenden Konsenses, unter schlimmen Umständen, wie im Zusammenhang der NS-Diktatur namentlich im Falle Heidegger, sogar als Billigung, Uneinsichtigkeit, als Unfähigkeit zu Anteilnahme.²⁸⁶ Vonnöten ist die Freiheit der Rede, freimütige Äußerung, Parrhesie, unverlierbar die Behauptung des Einzelnen im Widerspruch gegen das unterstellte oder gar (digitalisiert) erzwungene Übereinkommen. Die wahrhaft lebendige Kommunikation zwischen den Menschen ist mittlerweile weltweit zu verteidigen. Nur in echtem, universalem Dialog hat die Menschheit eine Chance, der Gewalt, dem kollektiven Selbstmord, dem Verschwinden zu entgehen.²⁸⁷ Wie weit nun allerdings unter den gegenwärtigen virtuellen Bedingungen unausgesetzten Simsens, Twitterns, Chatten, Bloggens über Unterhaltung und Zerstreuung hinaus wirklich Verständigung erreicht wird, und schon gar angesichts quasi totalitärer Überwachung, das wird sich erst noch erweisen. Die Aufgabe schließt für Menschen doch in jedem Fall ein, „Lebensart zu gewinnen, über das ‚Gewusst-wie‘ hinaus“.²⁸⁸ Mit anderen Worten: Das Leben gilt es

285 „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold“, „Schweigen ist Kunst“ wissen Sprichwörter (letzteres bei Johannes Agricola, 1529 ff.). – Merleau-Ponty, Maurice: *Le Langage indirect et les Voix du Silence*, 1951/52.

286 *Qui tacet, consentire videtur* (Wer schweigt, scheint zuzustimmen; Maxime Papst Bonifaz VIII. im *Ius Canonicum*). Augustinus (civ. 1, 9 f.) zufolge belastet sich, wer zu Übeltaten schweigt.

287 Das hat namentlich der algerien-französische Dichter-Denker Albert Camus in unbestechlicher Klarheit kurz nach dem Zweiten Weltkrieg 1946 formuliert, in einer Reihe von Zeitungsartikeln, gesammelt erschienen unter dem Titel „Ni Victimes ni Bourreaux“ („Weder Opfer noch Henker“): „Wofür einzutreten ist, das ist der Dialog und die umfassende Verständigung der Menschen“ (*Ce qu'il faut défendre, c'est le dialogue et la communication universelle des hommes entre eux*; Essais, Paris 1965, S. 331–352, hier 350). – Für Beteiligung im Rahmen nicht auszusetzenden Common sense optiert ausdrücklich Erich Frieds Lyrik-Zyklus „Zweifel an der Sprache“ (Gegengift, Berlin 1974).

288 *D'acquérir ce savoir-vivre qui dépasse le savoir-faire* (Camus, MS, PL II 176; dt. 83; 129 n.üs.). Denkwürdiges zur Lebensart steuerten elegante Meister seit je bei: Ovid (*Ars amatoria*, 1. Jh.), Castiglione (*Il cortegiano*, 1508), Erasmus von Rotterdam (*De civilitate morum puerilium*, 1531), Adolph von Knigge (*Über den Umgang mit Menschen*, 1788).

zuzulassen und zu fördern, das menschliche Leben, als die alle betreffende Kunst (*savoir vivre*), nicht bloß als quasi maschinenmäßiges, roboterhaftes *know how*.

Was insgesamt hiermit bedeutet sein soll, berührt zentral jenes, was oftmals als Identitätskrise beschrieben wird.²⁸⁹ Was sind wir –, ist das ein Thema, lässt sich das überhaupt darstellen, beschreiben, abhandeln? Fragen wir denn nach uns? Und fehlt die Antwort, kann es eine geben? Was wir sind –, ist das inzwischen Thema der Evolutionsbiologie, der Genetik, der Hirnforschung, der *Genderstudies*, des *Social Engineering*? Ist es auch ein Thema der Philosophie?

Es ist ein Thema, das Hölderlins Lyrik und Prosa an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert durchzieht. Für Ohren, die zu hören verstehen, ist zu vernehmen bei ihm:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.²⁹⁰

Verse voller Trauer und Resignation sind das, zumal in einer Hymne, die „Mnemosyne“ im Titel führt, die Mutter der Musen. Mit dem Verlust humaner Befähigungen – der Erinnerung, des treuen Behaltens, der Sprache selbst –, so ist hier die Sorge, geht Verkümmern einher, zerreißt das Band zwischen Mensch und Welt. Isolation, Entfremdung, Empfindungslosigkeit greifen um sich. Die Menschengestalt wird deutungslos: eine tote Hieroglyphe, die nicht einmal sich selbst noch irgendetwas sagt.

289 Vgl. Leder, Matthias: Was heißt es, eine Person zu sein? Paderborn 1998; Quante, Michael (Hg.): Personale Identität, Paderborn 1999; Konersmann, Ralf: Lebendige Spiegel, Frankfurt a. M. 1991; Thomä, Dieter: Erzähle dich selbst, München 1998.

290 Hölderlin: Mnemosyne, Zweite Fassung, Werke und Briefe, Beißner, I 199. Hierzu Heidegger: Was heißt Denken? 1952. Des Weiteren vgl. Steiner, George: Sprache und Schweigen, Frankfurt a. M. 1969, sowie Bertaux, Pierre: Friedrich Hölderlin, Frankfurt a. M. 1978, S. 413–417; Lorenz, Otto: Schweigen in der Dichtung, Göttingen 1989; Kalász, Claudia: Hölderlin, Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität, München 1988, S. 55–62.

Gut hundertfünfzig Jahre später hat die philosophische Lyrikerin Ingeborg Bachmann, noch immer kaum anderes zu bedichten, und sogar deutlich verschärft:

Es könnte viel bedeuten: wir vergehen,
 wir kommen ungefragt und müssen weichen.
 Doch daß wir sprechen und uns nicht verstehen
 und keinen Augenblick des andern Hand erreichen,

 zerschlägt so viel: wir werden nicht bestehen.
 Schon den Versuch bedrohen fremde Zeichen,
 und das Verlangen, tief uns anzusehen,
 durchtrennt ein Kreuz, uns einsam auszustreichen.²⁹¹

4.4 Indirekte Mitteilung: Kierkegaard

Bezüglich der Problematik der Verständigung bleibt ein nachidealistischer Denker denkwürdig, dem im Verlauf seines nur kurze zweiundvierzig Jahre währenden Lebens das Philosophieren zusehends zu einem Kommunikations- und Sprachproblem geriet: Søren Kierkegaard.²⁹²

Das Dasein selbst ist ihm eine Debatte. Energisch, empört besteht er darauf, in die Verständigung einbezogen zu werden:

Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen (...)? Wie wurde ich Teilhaber an dem großen Unternehmen, das man die Wirklichkeit nennt? Wo ist (...) der Diskussionsleiter, ich habe einen Einwand zu machen? (...) Das Dasein ist ja eine Debatte, darf ich bitten, daß meine Überlegungen mit in Erwägung gezogen werden?²⁹³

²⁹¹ Es könnte viel bedeuten, Gedicht. Vgl. Bachmanns Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1959/60, worin sie auf Hofmannsthals Chandos-Brief und überhaupt das Ende der Dichtung eingeht (Bachmann WW IV, insbes. S. 187–194).

²⁹² Wesche, Tilo: Kierkegaard, Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2003.

²⁹³ Kierkegaard, Sören: Die Wiederholung, hg. Hans Rochol, Hamburg 2000, S. 69 f.

Kierkegaard, geboren 1813 in Kopenhagen, studierte Theologie und Philosophie. Von den zwischenzeitlich dandyhaft-sybaritischen Zügen seines Studentenlebens hatte er sich später sprunghaft abzusetzen. Sein Dasein war überschattet von einem vermeintlich schuldbeladenen, übermächtigen Vater. Bis ans Grab trug sich der Vater mit der Angst, verdammt zu sein, da er als kleiner Junge beim Schafhüten in seiner Not und Verlassenheit einstmals förmlich Gott verflucht habe. So konkret konnte sich ‚Erbsünde‘ in einer Familie darstellen. Zwischen Sohn und Vater bestand eine enge Bindung, und zwar über den Tod hinaus. Noch in dessen Sterben gelobte Sören, zielstrebig das theologische Studium zu betreiben und es ordentlich abzuschließen. Zwei Jahre darauf löste er dies mit dem theologischen Staatsexamen ein, und fügte außerdem den philosophischen Magisterabschluss an. Und er verlobte sich schließlich mit der siebzehnjährigen Regine Olsen. Statt sie jedoch wie versprochen zu heiraten, löste er übers Jahr die Verlobung auf. Auch die Predigertätigkeit gab er auf, nicht jedoch seine Bindung ans Christentum, so sehr sie auch seine Lebensentfaltung beengen mochte. Längst war er seinerseits schwermütig, in manchen Zügen ein wiedererstandener Hiob. Über Jahrzehnte führte er akribisch Tagebuch. (Die posthume dänische Originalausgabe der „Papirer“ umfasst zwanzig Bände.) Er ging für ein Semester nach Berlin, um Hegel näher zu studieren und den neu an die königlich-preußische Universität berufenen Schelling zu hören. Davon und überhaupt von der universitären Philosophie eher enttäuscht, lebte er fortan in Kopenhagen die Existenz eines Schriftstellers. Darin war er äußerst produktiv, nicht zuletzt aufgrund seiner polemischen Haltung gegenüber dem Christentum der dänisch-lutherischen Amtskirche mit ihren Bischöfen Jakob Peter Mynster und Hans Lars Martensen. Doch auch Kierkegaard seinerseits wurde in seinen fortgeschrittenen Jahren in der öffentlichen Meinung vielfach zur Karikatur („der Entweder – Oder“). Nach einem Schlaganfall auf offener Straße starb er zweiundvierzig-jährig 1855 in Kopenhagen. Das väterliche Erbe, woraus er den Unterhalt seiner Schriftstellerexistenz bestritten hatte, war restlos verbraucht.

Die beinahe tragischen persönlichen Umstände sind erheblich für die seltsam ambivalente Modernität des dänischen Denkers:

Die anhaltende Faszination, die von Kierkegaards schwermütiger Philosophie ausgeht, verdankt sich der Einzigartigkeit des Versuchs, das Leiden an der eigenen melancholischen Befindlichkeit mit Einsichten in wesentliche Aspekte der menschlichen Existenz zu verbinden (...) Die Pathologie der Schwermut äußert sich bei Kierkegaard als manischer Zwang um der Einhaltung eines kohärenten Selbst willen (...) jede Grenze vorgegebener Ordnungen im Binnenraum unablässiger Reflexion zu übersteigen.²⁹⁴

Kierkegaard lebte das ‚Drama des begabten Kindes‘, das nicht merken darf und daher natürlich erst recht alles merkt und sich deswegen aber schuldig fühlt und in Grund und Boden schämt. Dass es dabei längst nicht nur um Inhaltliches, sondern ebenso sehr, wenn nicht sogar in erster Linie um Prozedurales und also um Kommunikation als Reden und Schweigen geht, alles unter Verboten des Fragens und lähmenden Erwartungen des Nichtaufdeckens und Verschönens, liegt auf der Hand. Wie könnte unter derlei Voraussetzungen Mut zum eigenen Leben, einschließlich eigenen Fehlens bestehen?

Um was es ging, das *punctum puncti*, etwas Sexuelles mithin, das deutet Kierkegaard in der verhüllten Form eines ins Alte Testament verlagerten Textes an: „Salomos Traum“. Darin ist die Rede von einer „Qual der Sympathie“, die darin bestehe, „sich seines Vaters schämen, sich ihm rücklings nähern zu müssen, das Gesicht abgewandt, um nicht seine Schande zu sehen“. So ging es laut der Thora Cham mit seinem Vater, dem Winzer Noah, als er betrunken in voller Blöße im Zelt lag (Gen 9,22). Anders Prinz Salomo „da war der Sohn selig in seiner Zuneigung zum Vater“. Doch auch da unversehens das Verhängnis:

Da besuchte der Jüngling einmal seinen königlichen Vater. In der Nacht erwachte er, da er Bewegung hört, wo der Vater schläft. Grauen packt ihn, er fürchtet, es ist ein Bösewicht, der David ermorden will. Er schleicht sich näher – er sieht David in der Zerknirschung des Herzens, er hört die Schreie der Verzweiflung aus der Seele des Reuigen.

²⁹⁴ Horst, Thomas: Art. Kierkegaard, in: Lutz, Bernd (Hg.): Metzler Philosophen Lexikon, Stuttgart 1989, S. 415.

Ohnmächtig sucht er wieder sein Lager auf, er schlummert ein, aber er ruht nicht, er träumt, er träumt, daß David ein Gottloser ist, von Gott verworfen, daß die Königliche Majestät Gottes Zorn über ihn ist, daß er Purpur als Strafe tragen muß, daß er verdammt ist zum Herrschen, verdammt, den Segen des Volkes zu hören, während die Gerechtigkeit des Herrn insgeheim und versteckt Gericht über den Schuldigen hält; und der Traum ahnt, daß Gott nicht der Gott der Frommen ist, sondern der der Gottlosen, und daß man ein Gottloser sein muß, um Gottes Auserwählter zu werden, und das Grauen des Traumes ist dieser Widerspruch. Als David mit zerknirschem Herzen auf der Erde lag, stand Salomo vom Lager auf, aber sein Verstand war zerknirscht. Grauen packte ihn, wenn er daran dachte, was es ist, Gottes Auserwählter zu sein. Er ahnte, daß die Vertrautheit des Frommen mit Gott, die Aufrichtigkeit des Reinen vor dein Herrn nicht die Erklärung war, sondern *daß verborgene Schuld das Geheimnis ward, welches alles erklärte*.²⁹⁵

Die Sache war wohl die, dass Kierkegaards honoriger, wohlhabender, herrnhutisch-pietistischer Vater nach der ersten Ehe, die bereits nach zwei Jahren mit dem Tod der Ehefrau kinderlos geendet hatte, binnen eines Jahres erneut heiratete, Anna Lund, die Dienstmagd, und die vier Monate nach der Hochzeit ein Kind gebar. Möglicherweise war diese Schwangerschaft unter nicht einvernehmlichen, ungunstigen Umständen zustande gekommen. Jedenfalls musste der betuchte Kaufmann Michael Pedersen Kierkegaard von den Behörden zu einem Minimum gerechter Ehebedingungen förmlich aufgefordert werden. Es blieb wohl ein Schatten, die Frau, Sören und sechs weiterer Kinder Mutter, blieb buchstäblich etwas Unsägliches. Kierkegaard redet nicht von ihr. Und von Frauen generell oft genug abfällig.²⁹⁶ Ausgenommen in gewisser Hinsicht einzig die Verlobte: Sie, auch nicht sonderlich charmant, diente zum weidlich ausgewerteten literarischen Modell. Sie lieferte den Stoff zum Schreiben, sie diente als Muse, sie begeisterte, eben weil der Schriftsteller sie nicht hatte. Dies jedenfalls solange Regine nicht

²⁹⁵ Kierkegaard: Stadien auf dem Lebensweg (1845); zit. Rohde, Peter K.: Kierkegaard, Reinbek 1959, S. 25. Vgl. auch Huizing, Klaas: Der letzte Dandy, Roman, München 2003.

²⁹⁶ Vgl. insbes. Stadien, Erster Abschnitt, In vino veritas.

einen anderen zum Mann hatte; mit ihrer Heirat ergeht unerbittlich auch über sie das Verdikt, kaum anders als letztlich über das Sinnlich-Ästhetische insgesamt, einschließlich aller Literatur und Kunst.

Wäre nicht Ironie dabei und dialektische Reflexion in hohem Maße, es wäre wohl nicht bloß reichlich anachronistisch, sondern eindeutig pathologisch, was Kierkegaard vorgibt:

Wie der Mensch natürlich nach dem verlangt, was ihm die Lebenslust erhalten und beleben kann, so bedarf einer, um für das Ewige zu leben, stetig einer Dosis Weltschmerz, damit er sich nicht in diese Welt vergaffe, vielmehr einen rechten Verdruss und Ekel und Widerwillen an der Torheit und Verlogenheit dieser elenden Welt lerne.²⁹⁷

In seinem Hauptwerk, ironisch als „Unwissenschaftliche Nachschrift“ betitelt, das Kierkegaard, die „Philosophischen Brosamen“ abschließend, 1846 unter dem Pseudonym des frühchristlichen Mönchs Johannes Climacus veröffentlicht hat, findet sich eine ausführliche Erörterung zu seiner – sein ganzes Schaffen charakterisierenden – „Dialektik der Mitteilung“²⁹⁸. Hegels spekulative Dialektik mit ihrer begrifflich-direkten Aussage hat mithin einer geradezu künstlerischen Verständigung Platz zu machen. In der Tradition des Hebammensohnes Sokrates soll geistiger Geburtshelferdienst geleistet werden.²⁹⁹ Es gelten folgende Voraussetzungen: Wer schlicht und einfach ein Mensch ist, also nicht hegelisch großartig die Weltgeschichte, sondern

297 Kierkegaard: Der Augenblick (SW XII 146), zit. Adorno: Kierkegaard, Frankfurt a. M. 21962, S. 220. – Es handelt sich um sozusagen mittelalterliche beziehungsweise barocke *vanitas*- und *contemptus mundi*-Mentalität, existenziell aufgeladen.

298 Wesche, a. a. O. S. 165–212. – Kierkegaard, abgesehen von der Magister-Dissertation von 1841 zur sokratischen Ironie und Mäeutik, operierte ein Leben lang mit Pseudonymen und Polyonymität, darunter welche wie Johannes de Silentio („Johannes vom Stillschweigen“) und Frater Taciturnus („Bruder Schweigsam“), die mithin, *nomen est omen*, das Schweigen schon im Namen tragen.

299 Greve, Wilfried: Sören Kierkegaards maieutische Ethik, Frankfurt a. M. 1990. Kierkegaard rezipiert das Fortwirkend-Sokratische insbesondere über Hamann sowie Lessing, dessen sog. Ringparabel (Nathan der Weise, 1779, III 7, 1911–2053; davor in Boccaccios „Decameron“, I 3) in der Weise indirekter Mitteilung, und nicht schlechthin vernünftig-direktiver, „schlagender“ Argumentation zur Geltung gebracht wird.

bescheiden die eigene Existenz als sein Problem ansieht, dem ist eines klar, dass er selbst lebt und also fortwährend in Entwicklung begriffen ist: „Wer existiert, ist beständig im Werden“. Auch wenn einzuräumen ist, dass sich das Denken auf das Allgemeine bezieht, hört aber damit einer nicht auf, als ein Einzelner zu existieren. Immerzu steht er vor der Aufgabe, das Gedachte sich innerlich anzueignen und es als individuellen Besitz zu erwerben. In diesem quasi romantischen Vorgang der Aneignung vollzieht sich indessen eine subjektive Isolation. Jede Mitteilung hat sich mithin ausgesprochen gegenläufig zur Verinnerlichung zu behaupten. Und die so sich aufbauende Spannung wird in die Äußerung einfließen.

Unumwundene Mitteilung bleibt also verwehrt. Der beiden Seiten des Gedanken-Daseins eingedenk, hat der subjektiv existierende Denker sich freigemacht; er ist von der Gefahr eines Selbstmissverständnisses zum Glück losgekommen. Im Bewusstsein der Differenz des Wissens vom Wissenden wird ihm die Mitteilung zu einer wesentlichen, bedeutsamen Aufgabe. Sie hat durchaus ihr eigenes Geheimnis; und zwar vordringlich darin, nun den anderen seinerseits frei zu machen. Dies kann aber nicht von außen, nicht transitiv bewirkt werden. Es ist nur durch den (angesprochenen) Einzelnen selbst jeweils zu erbringen. Auch mit Rücksicht darauf kann Mitteilung bloß indirekt ergehen. Was der/die Eine erfährt und denkt ist so zu übersetzen, dass es sich von anderen aneignen lässt, und damit also bei allen Beteiligten die Erfahrung der Freiheit zunimmt. Unter werdenden gibt es weder Gewissheit noch Resultat, wohl aber das immerfort neu einzu-gehende Wagnis der Freiheit.³⁰⁰ Verantwortliche Mitteilung kommt nicht anders zustande als über zwei Stufen der Reflexion. Die erste ist darum bemüht, die rechten Worte zu finden. Die zweite versucht das

300 „Die direkte Mitteilung erfordert Gewissheit, aber die Gewissheit ist für den werdenden unmöglich und ist gerade der Betrug“ (Unwissenschaftliche Nachschrift, Kopenhagen 1846; Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hgg. Hermann Diem/Walter Rest, München 1976, [UN] S. 201, Anm. 2). – Zur postmodernen ‚Abrechnung‘ mit der transzendentalphilosophischen Idealnorm der Gewissheit (einsetzend bei Augustinus, *De vera religione*, 15, 31, 53, 85) vgl. Dewey (*Die Suche nach Gewissheit*, Frankfurt a. M. 1998); Wittgenstein (*Über Gewissheit*, Oxford 1969) sowie nicht zuletzt Marion, Jean-Luc: *Das Erotische*, Freiburg i. Br./München 2011.

Wesentliche aufzufangen und getreulich wiederzugeben: „das eigene Verhältnis des existierenden Mitteilers zur Idee“. ³⁰¹ Idee, das meint die im Menschlichen stets enthaltene (unbegreiflich-absurde) Relation auf Unendlichkeit. Damit transportiert Kierkegaard zweifellos etwas Platonisch-Christliches. Er versteht darunter das paradoxe Selbstbewusstsein eines existierenden unendlichen Geistes, der im Bewusstsein eines unfassbaren, ungeheuren Widerspruchs lebt, nämlich aus der Idee und Überzeugung, dass das Ewige *wird*, dass das Überzeitliche, Ununterschiedene, Unveränderliche, Vollkommene in zeitlicher Folge *entsteht*. Diese Relation – die Unendlichkeit in der Seele – ist es, die alle Mitteilung wie überhaupt alles Gesetzte, alle Positivität unweigerlich zu einem Negativen macht. Auch deshalb muss Mitteilung indirekt erfolgen, damit nämlich auf jenes, was niemals direkt zu fassen möglich ist, wenigstens *hingewiesen* werde. ³⁰² Wer so weit ist und also „auf das Negative aufmerksam“ ist, der hat Kierkegaard zufolge die einzig mögliche, die relative Positivität. Jene hingegen, die sich gemeinhin für die Positiven halten (gemeint sind die Positivisten, die Systematiker, die dozierenden Philosophen), stehen so gesehen letztlich leer da. Kierkegaard hält sie und alle, die auf sie hören, buchstäblich für verraten und verkauft. „Die Negativen“, schreibt er, „haben immerzu den Vorteil, dass sie etwas Positives haben, nämlich dass sie auf das Negative aufmerksam sind; die Positiven haben gar nichts, denn sie sind betrogen“. Wer also, eingedenk dieser Dialektik, statt sich selbst zu betrügen, ins Menschsein, wie es in Tat und Wahrheit ist, sich bescheidet, der „vermeidet die direkte Aussage“.

Aber natürlich sind nichtsdestoweniger Direktheit und Positivität weithin am Platz. „Überall“, betont Kierkegaard, „wo sich das objektive Denken in seinem Recht befindet“, – und „dass das objektive Denken seine Realität *hat*, wird nicht geleugnet“ –, „ist seine direkte Mittei-

³⁰¹ UN 204.

³⁰² Christus selbst kann demzufolge direkte Mitteilung nicht geben (Kierkegaard: *Einkübung im Christentum*, Kopenhagen 1850, 2. Teil, Stuttgart 2005, S. 146–166, insbes. 150, 158, 164). – Weder geradezu sagen, noch auch schlechterdings verschweigen und verbergen, vielmehr ein *Zeichen* setzen (*sēmainein*; und damit das Deuten, Auslegen und Verstehen auf den Plan rufen), diesen (Mittel-)Weg hatte bereits Heraklit (B 93) gewiesen.

lung auch in der Ordnung, weil sie gerade nicht mit der Subjektivität zu tun haben soll“. Wo jedoch „die Subjektivität akzentuiert werden soll“ und also Rhetorisches mitspielt, ist das objektive Denken und mit ihm die direkte Mitteilung nicht am Platz und ein einziges „Missverständnis“. Sobald im Erkennen die Aneignung die Hauptsache ist, da wird Mitteilung zum „Kunstwerk“, ein Kunstwerk sogar, das auch für Kierkegaard im Lyrischen gipfelt. Eben dieses entspricht am ehesten dem Zug ins Unendliche, ins Unfassbare. Wörtlich sagt der dänische Gewährsmann: „Das letzte, was das menschliche Denken wollen kann, ist über sich selbst in das Paradoxe hinaus zu wollen.“³⁰³ Er zeichnet dies aus als „die lyrische Kulmination des Denkers im Sprung“.

Für den radikalen Denker des „Entweder – Oder“ stellte sich in jedem Fall die Grundfrage rundheraus existenziell-ultimativ: „Ist er Mensch oder ist er die Spekulation?“ Insofern ist Kierkegaards Philosophie ganz so, wie er es von der griechischen sagt, „beständig auf die Ethik bezogen“. Zumindest auf dieser Ebene, abgesehen von der umstrittenen teleologisch-religiösen Suspension des Ethischen (u. a. der „Klugheitslehre“³⁰⁴), ist sie bedeutendes Paradigma praktischen Philosophierens. Denn in der Tat ist direkte und objektive Mitteilung längst nicht immer möglich, noch auch wünschenswert. Sie setzte eine Menge voraus – Distanz, Fertigsein, Resultat und Gewissheit –, lauter Erfordernisse, die auf die Realität der Praxis meist nicht zutreffen. Von allem, was das menschliche Dasein angeht, gibt es in aller Regel keinen festen Wissensbestand mitzuteilen. Das Eigentümliche der Lebenspraxis geht so weit, und auch darauf weist Kierkegaard hin, dass insbesondere niemals ans Lehren zu denken ist. Ausnahmslos alle haben sich durchwegs aufs Lernen zu beschränken.³⁰⁵ Ausdrücklich rehabilitiert Kierkegaard daher die erbauliche Rede. Bezeichnenderweise ist das letzte Stück von

303 UN 236. Unter modernen Bedingungen hat sich das vor allem bei Nietzsche erwiesen („Also sprach Zarathustra“ sowie noch prägnanter in den „Dionysos-Dithyramben“).

304 UN 578, vgl. Entweder – Oder, hgg. Hermann Diem/Walter Rest, München 1975, [EO] A, VII.

305 Fruchtbare Lernen vollzieht sich weniger in der Vereinzelung vor Apparaten (Bildschirmen) als vielmehr in lebendiger Begegnung, in einer Atmosphäre wechselseitigen Vertrauens mithin. Damit ist eine der zahlreichen rational nicht konstruierbaren Voraussetzungen tätigen Philosophierens und wahrhaft menschlicher Bildung genannt.

„Entweder – Oder“ eine Predigt. „Allein die Wahrheit, die erbaut“, lautet deren (und also des ganzen umfangreichen Buches) Schluss-Satz, „ist Wahrheit für dich“.³⁰⁶ Wie schon immer die Rhetorik wusste, wird die Rede, um den Menschen als ganzen, also denkenden, fühlenden, wollenden, zu erreichen und zu bewegen, auf Einfallsreichtum und Phantasie angewiesen bleiben und, der Gebrochenheit der Verhältnisse entsprechend, stets nur indirekt vorgehen. Wissen im Dienste der Existenz entspringt individuellen Daseinsakten, dem Werten, Wählen und Handeln. Solches Wissen insgesamt ist nicht in objektive Wissenschaft überführbar. Insbesondere jene Gedanken, Wünsche und Phantasien, welche unterschwellig das subjektive Weltverstehen leiten, lassen sich allenfalls auf Umwegen angehen. Ohnehin setzt sich das Leben aus Einzelheiten zusammen. Die Einzelexistenz konstituiert sich in Selbstbestimmung, ist selbständig damit befasst, Möglichkeiten zu erwägen und zu ergreifen. Darin besteht ihre Freiheit, Einzigkeit und Würde. Und so verdient sie uneingeschränkten Respekt. Um Mitteilung im echten, menschlichen, das heißt der Subjektivität entstammenden und auf Subjektivität hinzielenden Sinn zu erreichen, ist daher die künstlerische Formung unerlässlich. Wahrhaft wegweisend bleibt die Schrift „Entweder – Oder“ denn auch vor allem, „weil sie die Lebensverständigung über eine Darstellung ihres Misslingens mitzuteilen sucht“.³⁰⁷

Insbesondere Jaspers Philosophie der appellativen Kommunikation teilt mit Kierkegaard die Überzeugung, dass es über das, worauf es im Leben ankomme, keine direkte Mitteilung geben könne; vielmehr gelte es in diesem Feld durchaus mit klärenden Mitteln die Selbstbestimmung anzuregen und zu unterstützen. Wenn er Kommunikation für die „universale Bedingung des Menschseins“³⁰⁸ erkennt, so ist sie damit als Sprachsituation erkannt und gradedeswegs als Übertragung

306 EO II, iii, S. 933.

307 Wesche, a. a. O. S. 174, 184.

308 Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz (1935), München/Zürich 41960, S. 74. „Alles, was wir sind, sind wir in Kommunikation“ (Von der Wahrheit, 1947, S. 378). In dem geschichtsphilosophischen Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ (München/Zürich 1949) ist der Blick auf eine künftige „zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschenwerdung“ gelenkt, worin in wahrhaft universaler Kommunikation das allen gemeinsame Menschsein in Freiheit verwirklicht werde.

dessen gesetzt, was in alter Formulierung *condicio humana* heißt. Da außerdem das Menschsein durch Grenzsituationen umschrieben wird, ist auch die Begrenztheit im Sinne von *conditio* erläutert, und war in der doppelten Hinsicht einerseits einer vorgegebenen Limitierung wie andererseits einer an ihren Grenzsituationen scheiternden Existenz im Durchblick auf Transzendenz und ihre nur existenziell zu verstehenden Chiffren.³⁰⁹ Die Dynamik des Aufschwungs über sich selbst und des Zurückbringens dessen, was da intendiert und intuitiv erfasst wird, das wird in den Chiffren des Denkens errungen (oder doch wenigstens gesucht) im Namen der Wahrheit. „Wahr ist, was verbindet.“³¹⁰ Es ist somit ausdrücklich ein philosophischer Glaube favorisiert, der nicht Autorität, nicht Dogma wird, sondern auf Kommunikation unter Menschen über die stets in Chiffren sich kundgebende Transzendenz angewiesen bleibt.³¹¹

Kierkegaards – Deduktion und Spekulation begrenzende – Option für den Lyrismus des Menschseins vermochte Dichter wie Rilke, Cioran³¹², Ibsen, Strindberg, Kafka, Thomas Mann zu bestärken, und unter Philosophen außer Jaspers des Weiteren Heidegger, Sartre, Camus, Marcel,

309 Das Dasein ist Jaspers zufolge von „antinomischer Struktur“ (Philosophie, Berlin³ 1956, Bd. II, S. 249 ff.), was praktisch auszuhalten sei. Die ‚Grundsituation des Menschen‘ sei so beschaffen, dass der Mensch „nie sich selbst genügend erfüllen“ könne (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 317). Daher das „Ungeügen an allem Sein, das nicht Transzendenz ist“ (Philosophie, a. a. O., III 3.); einer Transzendenz, die in „existentiellen Bezügen“ (ebd., 68 ff.) auszubilden sei. – Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie, Mannheim/Wien 1973, S. 50 f., 175.

310 Vernunft und Existenz (1935, 1973), S. 58–83; vgl. Pearce, W. B.: Communication and Human Condition, Carbondale 1989; Fahrenbach, Helmut: Kommunikative Vernunft, in: Salamun, Kurt (Hg.): Karl Jaspers, 1991, S. 189–216; Brea, Gerson: Wahrheit in Kommunikation, Würzburg 2004.

311 Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, insbes. S. 110.

312 Vgl. insbesondere „Lyrisch sein“, den Eröffnungsaphorismus von Ciorans erstem Buch „Auf den Gipfeln der Verzweigung“ (Bukarest 1934), Frankfurt a. M. 1939, S. 7–10. Im Rahmen eines radikalen Pessimismus kann alles freilich nichts als ein Notbehelf sein, wie wenig später notiert wird: „Der Lyrismus ist das Höchstmaß an Irrtum, durch das wir uns gegen die Folgen von Luzidität und Erkenntnis feien können“ (Gedankendämmerung, Sibiu 1940, Frankfurt a. M. 1993, S. 240). – Zur Unerlässlichkeit der künstlerischen Formung der auf Subjektivität und die Paradoxien des Selbstbewusstseins bezogenen Mitteilung vgl. auch Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik, Pfuldingen 1989.

Wittgenstein und Adorno³¹³. Damit ist unübersehbar, dass neben der Systematik des objektiven Denkens ein indirektes, der Literatur verpflichtetes Appellieren (Experimentieren, Spielen) seine lebenswichtige Bedeutung behält.³¹⁴

Was aber die Werte und Methoden der Indirektheit angeht, so verdankt sich eine – die existenzialistische Isolierung durchbrechende, und also womöglich noch bedeutendere – sozialanthropologische Begründung Helmuth Plessner.³¹⁵ Demzufolge sind der Komplexität der menschlichen Natur Sichtbarkeit und Mitteilbarkeit ebenso sehr verwehrt wie andererseits ermöglicht. Und es gibt aus dieser Antithetik, diesem nicht voll beherrschbaren Spiel kein Entrinnen, es sei denn um den Preis der Lächerlichkeit, der Naivität oder eines letztlich mörderischen Radikalismus. Sich „aus der Verzweiflung seiner Innerlichkeit“ zu befreien, führt kein Weg daran vorbei, dass der Einzelne seine Selbstbehauptung in den Sphären der Gesellschaft und der Kultur sucht. Hier aber, in der Öffentlichkeit, das heißt – im Gegensatz zur reinen Innerlichkeit oder vertrauten Gemeinschaftlichkeit – in dem rauen Bereich „der unverbunden sich begegnenden Personen“, ist nahezu durchwegs ein Vorgehen am Platz, welches als „die Logik der Diplomatie“ bezeichnet ist. An den Tag zu legen ist demzufolge eine „Verbindlichkeit, die nicht bindet“, sondern taktvoll und schonend,

313 Vgl. insbes. „Taubstummennanstalt“ (Minima Moralia, Ziff. 90). Als Voraussetzung für „die Fähigkeit miteinander zu sprechen“ ist da genannt: „mitteilenswerte Erfahrung, Freiheit zum Ausdruck, Unabhängigkeit zugleich und Beziehung“. Warnend heißt es, „Determinismus der Sprache durch Anpassung“ sei das Ende der Sprache. Vgl. Adorno: Rede über Lyrik und Gesellschaft, in: Noten zur Literatur I, Frankfurt a. M. 1958, S. 73–104.

314 Zum Eigentümlichen der metaphorischen Kommunikation mit ihrer unerhörten synthetischen Kraft vgl. Hans Blumenberg (Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960; Theorie der Unbegrifflichkeit, 1979; Die Lesbarkeit der Welt, 1981), sodann Debatin, Bernhard: Die Rationalität der Metapher, Berlin/New York 1995; Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, München 1986; Coenen, Hans Georg: Analogie und Metapher, Berlin 2002; Taureck, Bernhard F.: Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie, Frankfurt a. M. 2004; Eckard, Rolf: Metaphertheorie, Berlin 2005.

315 Grenzen der Gemeinschaft (1924, GS V, 2003, 7–133; Plessner fußt auf Tönnis, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887, ²1912). Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim: Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘, Frankfurt a. M. 2002; Haucke, Kai: Das liberale Ethos der Würde, Würzburg 2003.

unmerklich und grazil vorgeht. Über das, was *in praxi* erforderlich ist, die „Weisheit des Taktes“ weiß Plessner Treffliches auszuführen:

Takt ist das Vermögen der Wahrnehmung unwägbarer Verschiedenheiten, die Fähigkeit, jene unübersetzbare Sprache der Erscheinungen zu begreifen, welche die Situationen, die Personen ohne Worte in ihrer Konstellation, in ihrem Benehmen, ihrer Physiognomie nach unergründlichen Symbolen des Lebens reden. Takt ist die Bereitschaft, auf diese feinsten Vibrationen der Umwelt anzusprechen, die willige Geöffnetheit, andere zu sehen und sich selber dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen. Takt ist der ewig wache Respekt vor der anderen Seele und damit die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens.³¹⁶

Damit aber ist deutlich, dass „die Gesetze der Öffentlichkeit wesensnotwendige Funktionen der unverzichtbaren Elemente unserer Existenz selber sind“. „Das Spiel der gegenseitigen Distanz“ muss gespielt sein, die Sphäre der Politik ohne Resignation erfüllt werden.

Derart gesellschaftlich belehrt und konkretisiert lässt sich, als anthropologisches Zentralaxiom sozusagen, mit Fug und Recht bestätigen: „Im Indirekten zeigt sich das Unnachahmliche des Menschen“.³¹⁷

Die nach wie vor elementare, letztlich nicht rationalisierbare Situation des Menschlichen stellt sich in ihrer ganzen Aporetik in einem späten Gedicht „Optionen für einen Dichter“ von Hans Magnus Enzensberger aufs deutlichste wieder her:

Mit anderen Worten
dasselbe sagen,
immer dasselbe.
Mit immer denselben Worten
etwas ganz anderes sagen

³¹⁶ Grenzen der Gemeinschaft, a. a. O. 107.

³¹⁷ Ebd. 106.

oder dasselbe ganz anders.
Vieles nicht sagen,
oder mit nichtssagenden Worten
vieles sagen.
Oder vielsagend schweigen.³¹⁸

318 Enzensberger: Leichter als Luft, Moralische Gedichte, Frankfurt a. M. 1999, S. 57.

5 Sprachlichkeit als praktische Dimension

Die Stimme von Worten habt ihr
gehört, aber Gestalt habt ihr nicht
gesehen außer der Stimme.

Dtn 4,12

Nichts ist ohne Sprache
nihil sine voce est
oudèn áphōnon
οὐδὲν ἄφωνον

1 Kor 14,10

Angesichts der betont literarisch-dialogischen Situation des platonischen exoterischen Philosophierens, beispielgebend für zweitausend Jahre gewandten Denkens, könnte man wohl annehmen, dass Philosophie von Haus aus praktisch sei: aus dem Leben, für das Leben. Dies umso mehr, als sie bei Plato ausdrücklich beanspruchte, die Praxis nicht nur beratend begleiten, sondern, im Wettbewerb mit der Sophistik, das richtige Leben geradezu lehren zu können. Dies geschah vornehmlich, indem Begriffe von Tugenden geltend gemacht wurden.

Berühmt wurde die Tugend-Tetraktys, das (platonische) Viergespann von Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit.³¹⁹ Unter einem derartig hochgespannten Firmament, einem glänzend bestirnten Himmel, war jedoch der Binnenbereich der Praxis in Wahrheit durch ein über-empirisches, wohl auch elitär-esoterisches Wissens-Verfahren zurückgesetzt und letztlich gar zu Gunsten der Erhabenheit eines idealen Jenseits verlassen.

319 Die vier Haupt- oder Kardinaltugenden lauten gewöhnlich griechisch *phrónēsis* beziehungsweise *sophía*, *andreía*, *sōphrosýne* und *dikaíosýne*. In Latein besteht die *Quadrige virtutum* als *sapientia*, *fortitudo*, *temperantia*, *iustitia*.

Insofern die europäische Philosophie, entgegen solcher immerzu neu sich Geltung verschaffender apriorischer Normativität und überschwänglicher Himmelstürmerei – und erst recht aller Gnosis und einseitig starrer Ideologie gegenüber –, gleichwohl beharrlich darauf besteht, dass vorderhand das Tunliche aus den Bedingtheiten der konkreten Situation je und je in Verstehen und lebendiger Kommunikation allererst ausfindig zu machen sei, bleibt sie gleichwohl von Grund auf praktisch.

Ungeachtet unbestreitbar empirischer Ausgangslage behauptet sich, seit Platos kanonischer Überhöhung des sokratischen Pragmas, eine unüberhörbare Tendenz zur Verselbständigung und Überordnung der Theorie. Wenn also zwischen Leben und Denken eine fast unüberbrückbare Kluft besteht, ist das nicht zuletzt die Folge der philosophischen Unsicherheit und gar Überheblichkeit der Sprache gegenüber. Sprache ist für die gemeinsame wie für die persönliche Lebensführung unabdingbar. Aus protophilosophischer Warte erscheint sie jedoch als verdächtig sinnliches Gebilde, als sonderbar pragmatisch, rhetorisch, metaphorisch, bildhaft, als wolkig, nebulös, uneindeutig, unfassbar, vielleicht überhaupt abgründig irrational, als unentrinnbar mythisch. Zweifellos, die traditionelle theoretische Philosophie – in Form von Metaphysik, Logik, Ontologie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie – neigte zur Vernachlässigung der Sprachlichkeit und insgesamt zu einem eher negativen Urteil über die Sprache als eines vermeintlich bloßen Instruments, eines Mittels des Bezeichnens und Kundgebens, im Dienste bestenfalls eines überlegenen sprachlosen, rein mentalen, ganz und gar rationalen Erkennens. Als Initialwerk gilt Platos Dialog „Kratylos“. Darin ergeht die Ermahnung, einem vernünftigen Menschen stehe es gar nicht wohl an, statt nach Erkenntnis der ideellen Formen zu streben, „sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in Pflege zu geben“.³²⁰ Der instrumentalistische Mainstream setzt sich

320 Plato lässt Sokrates gegen Ende des Dialogs „Kratylos“ das Fazit ziehen, sichere Erkenntnis der Dinge zu erlangen geschehe „nicht durch Worte, sondern weit lieber durch sie selbst“ (439 b). Bezeichnend, dass schon für den platonischen Sokrates Reden (*tò légein*) eine Handlung ist (*mía tis tòn práxeōn*), ein Handeln mit den Dingen (*práxis tis perì tà prágmata*), und überdies das Benennen (*tò onomázein* als eine Unterart des Redens) gleichfalls als Handlung (*práxis tis estin*) aufgefasst wird (387 b, c).

fort über eine Reihe mittelalterlich-scholastischer Traktate bis zu den erkenntnistheoretischen Programmschriften der Neuzeit.³²¹

Dass daher nicht zuletzt die Sprache der Philosophen selbst defizitär sei,³²² – und womöglich ‚die Philosophie‘ vom Sockel herunterzusteigen und sich auf den Foren der Zeit ins lebendige Gespräch einzulassen habe –, diese ihre sprachliche ‚Leiblichkeit‘ und Geselligkeit haben der in den Äther des rein Gedanklichen sich verflüchtigen Philosophie unterschiedliche Autoren wiederholt in Erinnerung gebracht: Anfangs waren da neben den Dichtern die Sophisten und die Rhetoriker, namentlich Isokrates und in der römisch-lateinischen Antike Cicero. Auf letzteren beriefen sich wiederum die Humanisten der italienischen Renaissance von Petrarca bis Vico. In Deutschland waren von ähnlicher Wirkung seit der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert Baumgarten, Hamann, Herder, Wilhelm von Humboldt (sowie Schelling), schließlich im zwanzigsten Jahrhundert vor allem Heidegger und Wittgenstein.

Erwächst aber Philosophieren als Lebensbesinnung, Existenzerhellung, Weltorientierung, Sinndeutung – als *Tätigkeit*, die es jederzeit zu sein hat – im Gespräch, im Sich-Ansprechen-lassen und im Sprechen der Sprache, so ist es beteiligt an etwas, lebt von etwas und wirkt auf etwas ein, was es nicht beherrscht; zumindest nicht restlos und nicht allein.

Der (Sprach-)Pragmatik liegt Plato zufolge offensichtlich ein höherer, rein ideeller, noetisch-logischer, dialektisch (in Sätzen) darzuliegender Wirklichkeitsbezug voraus.

321 Traktate ‚Über die Arten des Bezeichnens‘ insbes. Albertus Magnus (De modis significandi), Thomas von Erfurt (Tractatus de modis significandi sive grammatica speculativa, dt. Traktat von den Bedeutungsweisen oder spekulative Grammatik); inhaltlich auch bereits Augustinus (De trinitate, XV 10–15). Neuzeitlich signifikant insbes. Descartes (Discours de la méthode, 1637; dt. Bericht über die Methode), Locke (Essay concerning Human Understanding, 1690; dt. Versuch über den menschlichen Verstand), bis hin zu Kant (Kritik der reinen Vernunft, 1781) und Husserl (Logische Untersuchungen, 1913).

322 Sie sei „gleichsam durch zu enge Schuhe deformiert“ (Wittgenstein: VB, 1941, WA VIII 507).

Wie also ist der Anteil der Sprache, dieser offenkundig praktischen Seite jeglicher Theorie, einzuschätzen? Was hat es auf sich mit dieser sonderbaren Größe Sprache?³²³ Und was mit uns, die wir wie sonst kaum durch Sprache ermächtigt, ausgezeichnet, bestimmt sind?

5.1 Wort, Satz, Text, Rede

Wer so zu fragen beginnt, sieht sich unversehens in ein Dickicht von Rätseln und Problemen verfangen. Aus dem Fragekomplex mag sich vorab ein wenig andeuten:

Was überhaupt ist Sprache? Was haben wir an ihr? Wo liegt ihr Ursprung? Ist sie von Natur (*physei*) oder erst durch Kultur und Konvention (*thései, nómo*), von vornherein gegeben oder im Nachhinein entwickelt, aus Not oder aus Überfluss? Was ist sie primär? Hauch, Stimme, Laut, Schall, Klang (*pneuma, phōnē, mélos, rhythmos*)? Signifikative Artikuliertheit (*ónoma, mageía, mythos, épos, lógos, detxis, léxis*)? Anrufung, Zauber, Ausdruck, Gebärde, Darstellung, Handlung, Zeichensystem?³²⁴ Welchen Vorgegebenheiten allenfalls entspricht Sprache? Anatomisch-physiologisch, psychisch, soziokulturell? Ist sie selbst unhintergehbare Voraussetzung? Wie ist Sprache gegliedert? Setzt sie sich aus Elementen zusammen? Aus was für welchen? Wie erklären sich ihr Aufbau und ihre Entwicklung?

Worum geht es in der Sprache? Um Worte?

³²³ Bertram, Georg W.: Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg 2011; Elberfeld, Rolf: Sprache und Sprachen, Eine philosophische Grundorientierung, Freiburg i. Br. 2012. Als wissenschaftliches Standwerk vgl. Dascal, Marcelo/Gerhardus, Dietfried/Lorenz, Kuno (Hgg.): Sprachphilosophie, Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, Bd. I, Berlin/New York 1992. Zur historischen Einführung vgl. Coseriu, Eugenio: Geschichte der Sprachphilosophie, Tübingen 2002.

³²⁴ „Je weiter deine Sprache sich vom Grundlaut des Seufzers entfernt, um so eher dient sie lediglich zur gänsescharähnlichen Stimmführung unter Menschen“ (Strauß, Botho: Lichter des Toren, München 2013, S. 152).

Was überhaupt ist ein *Wort*? Ein Ruf, eine *Lautgestalt*, nicht bloß Lal-len, Röhren, Schreien? Eine wirksame, bisweilen dynamisch feurige Realität? Oder aber eine Bezeichnung nur, eine konventionelle, arbiträr-beliebige, ein *modus significandi*; ein bloßes Etikett, *flatus vocis*, Schall und Rauch? Oder vielleicht doch ein Name, ein unverwechselbarer, unableitbarer, paradiesischer, womöglich sogar ‚ewiger‘³²⁵ Oder immerhin ein sorgfältig gesuchter, dichterisch gestifteter, „liebender Name“³²⁶? Ist ein Wort vielleicht ein ‚Wink‘³²⁷, eine ‚Neume‘, ein Numen sogar? Eine Hülle, eine transparente, diaphane, ein Schleier? Hat der Name Vorrang vor dem Begriff, ursprünglich zumindest und ideellerweise?³²⁸

Gibt es eine Ehrfurcht vor Namen? Namen, die zu kennen, ein Privileg, ein Glück, ein Segen ist? Besteht eine Pflicht zur sorgsam intakten Wahrung, gar Heiligung des Namens?³²⁹ Drückt sich im Namen ein Auftrag aus, eine Berufung, das Wesen dessen, der damit gerufen wird?³³⁰ Ein Vorbehalt am Ende, ein hoch bedeutsamer, gegenüber jeglicher Bemächtigung, Verwechslung, Manipulation wie sie mit sonstigen Wörtern und Benennungen üblich sind?

325 Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1921; Meinecke, Dietlind: *Wort und Name bei Paul Celan*, Bad Homburg 1970; Lévinas, Emmanuel: *Eigennamen*, München/Wien 1988; Searle, John R.: *Eigennamen*, in: *Philosophie und Sprache*, Stuttgart 1994, S. 118–131; Derrida, Jacques: *Über den Namen*, Wien 2000. – Gemäß der Lehre des Konfuzius (Lunyu, dt. *Gespräche*, 6. Jh. v. C.) hängt an korrektem Namensgebrauch die gesamte Staatsordnung.

326 Hölderlin, *Heimkunft* (v. 58).

327 Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1990, S. 117.

328 „Die Macht, die dem Menschen im Paradies verliehen wurde, war die der Namengebung, nicht die der Definition. Es kam darauf an, den Löwen zu rufen, dass er kam, nicht von ihm zu wissen, was er sei, wenn er nicht kam. Wer die Dinge beim Namen rufen kann, braucht sie nicht im Begriff zu haben“ (Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt a. M. 1987, S. 92).

329 *Kiddusch ba-schem* (Lev 22,31 f., Mt 6,9 par; Phil 2,9; „der Name, größer als alle Namen“). – Namen wirken sich geschichtlich nachteilig aus, „wenn nicht einer / Erwäget, was sie sind, und begreift“ (Hölderlin, *Patmos*, Spätere Fassung, in: *Werke und Briefe*, Beißner, I 190). – Vgl. Kurt Marti, *der name* (1963, *gedichte am rand*, Köln 1968, S. 19).

330 Vgl. den alten Grundsatz *Nomina sunt consequentia rerum*.

Oder aber ist das verfügbare Wort eine Metapher³³¹, ein Zeichen, ein Urzeichen³³², ein Symbol³³³? Gibt es erstrangige, unableitbare Wörter: Urworte, Etyma, Stamm- beziehungsweise Wurzelworte (*prôtai phonai, verba primigenia*)?³³⁴ Lassen sich davon entferntere Angliederungen (Lehnwörter, Fremdwörter, *verba peregrina*) unterscheiden?

Ist überhaupt das Wort, ein-, zwei- oder mehrsilbig, der bedeutendste Teil der Sprache, am Ende „vergleichbar der Bedeutung des Individuums in der lebendigen Welt“?³³⁵ Wie kommt der Wortschatz zustande? Ist er zu klassifizieren? Sind Wortarten auseinanderzuhalten? Welche? Sind es *zwei* (Nomen, Verb beziehungsweise Haupt- und Zeitwort beziehungsweise Ding- und Tätigkeitswort) oder *acht* (Nomen, Verb, Adjektiv, Artikel, Pronomen, Präposition, Adverb, Konjunktion) oder mehr? Welches sind die Kriterien der Klassifizierung und inwieweit sind sie gerechtfertigt?

331 „Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdruck die kühnsten Metaphern zu Hilfe“ (WL I, KSA I 878 f.). – Vgl. Aristoteles: „Die gesprochenen Worte sind die Zeichen von Vorstellungen in der Seele, und die geschriebenen Worte sind die Zeichen von gesprochenen Worten“ (Peri hermeneías/De interpretatione; c. 1, 16 a, Zweiter Satz). „Die Stelle ist bedeutsam, weil Aristoteles, für uns als erster, klar den Unterschied setzt zwischen den Dingen (*prágmata*) und den Vorstellungen von ihnen (*pathémata*) im Bewusstsein (*en tē psychē*), dass also die materiellen Zeichen (*tá en tē phonē*) nicht *direkt* auf die Dinge zeigen, sie also benennen, sondern nur vermöge der Vorstellungen, die im Bewusstsein an ihnen haften, und dass diese Vorstellungen etwas wie Abbilder (*homoiómata*) der Dinge sind“ (Gauger, Hans-Martin: Über Sprache und Stil, München 1995, S. 78–81, hier 80).

332 Wittgenstein, T 3.26.

333 „Ein Wort ist ein Symbol“ (Whitehead, Alfred North: Symbolism, 1927; dt. Kulturelle Symbolisierung, Frankfurt a. M. 2000, S. 70).

334 Konstitutiv scheint gleichwohl von allem Anfang an ein differentieller, möglicherweise antagonistischer Faktor zu sein (Abel, Carl: Über den Gegensinn der Urworte, Leipzig 1884).

335 So Wilhelm von Humboldt, der das Wort (als Ausdruck eines innerlich erzeugten Bildes) für vergleichbar der Bedeutung des Individuums in der lebendigen Welt hält (Über die Sprache, hg. Jürgen Trabant, München 1985, S. 19). – Unter Umständen ist die Wortsprache die Norm, ein kaum erreichbares hohes Ideal, die Tendenz zur Beschränkung auf ein Wort, eine Silbe („Eure Rede sei ja ja, nein nein“, Mt 5,37, Jak 2,12).

Woher die (qualitative) Differenz von Wörtern zum *Satz* (im Sinn von Aussage, Urteil [Subjekt und Prädikat] statt bloßer Ansammlung von Einzelwörtern, unmodifizierten, grundständigen, nicht syntaktisch-abgewandelten, deklinierten, konjugierten, kongruierten)? Ist die elementare Größe, die Grundeinheit der Sprache geradewegs der Satz, und nicht das Einzelwort, die Silbe, der Laut, der Buchstabe? Ist menschliche Sprache definitiv propositionale Sprache?³³⁶ Wären wir also tatsächlich gehalten, in ganzen Sätzen zu sprechen?

Was ist überhaupt ein Satz?

Eine schwierige, von Plato bis Wittgenstein viel behandelte Frage, auf die es dennoch bis heute eine endgültige Antwort nicht gibt.³³⁷

Um beispielsweise Paul Ricœur anzuhören:

Der Satz ist nicht ein längeres oder komplexeres Wort, er ist eine neue Einheit. Er kann in Wörter zerlegt werden, aber die Wörter sind etwas anderes als kleine Sätze. Ein Satz ist ein Ganzes, das nicht auf die Summe seiner Teile zu reduzieren ist. Er besteht aus Wörtern, aber er ist keine abkündigende Funktion von Wörtern. Ein Satz besteht aus Zeichen, aber er ist nicht selbst ein Zeichen.³³⁸

³³⁶ Vgl. Tugendhat, Ernst: Egozentrizität und Mystik, München 2003, S. 15 f.

³³⁷ Plato, Sophistes 262 c 2–6. Aristoteles, Peri hermeneias. – „*La phrase est le type par excellence du syntagme. Mais elle appartient à la parole, non à la langue*“, der Satz mithin der herausragende Typ von Syntax, dem Sprachgebrauch zugehörig, als *speech act* (Saussure, Ferdinand de: Cours de linguistique générale, Paris² 1922, S. 172). „Jeder mögliche Satz ist so etwas wie eine neugefundene Strukturformel“ (Doderer, Heimito von: Repertorium, Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebens-Sachen, München 1969, S. 106). Was ist mit $a^2 + b^2 = c^2$; ist der berühmte ‚Satz des Pythagoras‘ eine Formel, eine Gleichung, ein (Lehr-)Satz? – Nach wie vor existiert keine allgemein akzeptierte Definition, was ein Satz sei. Eine lange Liste von Definitionen findet sich in: Ries, John: Was ist ein Satz? (1894), Prag 1931, S. 208–224. Müller, Beat Louis: Der Satz, Tübingen 1985; Westerkamp, Dirk: Sachen und Sätze, Hamburg 2014.

³³⁸ Ricœur, Paul: Interpretation Theory, Fort Worth 1976, S. 7. – Hegel knüpft beim Satz an, überbietet ihn aber als das vermeintlich fixe Urteil von Unterschiedenem mittels des (überidentischen) spekulativen Satzes, dessen dialektische Bewegung über alles Satzhaftes hinausgeht (PhG, Vorrede, S. 49–54). Das Wesentliche, das Lebendige, der Rhythmus, sagt auch Hegel in musikalischer Analogie, ergebe sich erst als „schwebenden Mitte und Vereinigung“ von Metrum und Akzent (ebd. 51).

Wie viele Arten, Klassen der Sätze gibt es (Aussagesätze, bejahende, verneinende; Fragesätze; Aufforderungs- beziehungsweise Befehlsätze; Haupt-, Nebensätze; einfache, zusammengesetzte [komplexe], unvollständige; wahre, falsche; sinnvolle, unsinnige; unzählige Arten)? Ist der Satz „ein Maß der Welt“?³³⁹ Ist „das Verstehen eines Satzes der Sprache“ verwandt „dem Verstehen eines Themas in der Musik“?³⁴⁰ Ist der Satz eine Komposition, trotz allem *kein* Urteil, uneindeutig sinnträchtig, unendlich interpretierbar, sinnenfälliges Symbol des Unendlichen? Also eigentlich bereits ein Gedicht? Ein Lied, ein Stück Musik? (Abgesehen vom Satz, der Definition, Dogma, Schuldspruch ist, und gar ein einziges Wort, ein Befehl [Komm! Nimm! Geh!] oder eine direkte Frage [Wo kommst du her? Was willst du?], beide freilich oftmals ungehörig, verletzend genug; gezielte Sätze, Geschosse geradezu.)

Was ist *Text*? Was macht einen Text aus?

Satzübergreifender Zusammenhang? Schriftlichkeit? Nach welchen Kriterien ist eine Anordnung von Texten (wie Brief, Geburtsanzeige, Kochrezept) vorzunehmen? Welche Sorten, Gattungen und Typen sind zu unterscheiden? Oder ist Text gar die Totalität aller sprachlichen beziehungsweise zeichenhaften Äußerungen überhaupt?³⁴¹ (Besteht eine musikalische Analogie hierzu in der [romantisch-wagnerschen] Idee der ‚unendlichen Melodie‘?)

339 „Meine *ganze* Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären“, so Wittgenstein (Tb. 22.1.1915; WA I 129). „Der Satz ist ein Maß der Welt“ (ebd. 3.4.1915; I 132). „Der Satz ist ein Bild (...), ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken“ (T 4.01). „Wie macht der Satz das, daß er darstellt?“ (PU 435; vgl. 23, 92 ff., 114, 135).

340 Wittgenstein, PU 527. Thema, Melodie, ohrenfällig eine Gestalt, ist mehr als die Summe der Teile. Was indes ist eine Melodie? Ist sie, unbeschadet des Rhythmus und der Harmonie, die vergleichsweise beständigste Form der Musik, einzig, geradezu gleichbedeutend mit Musik, so dass Musik (und also der Weltbezug der Musik) ohne Melodie überhaupt nicht denkbar ist? (so Wagner, Richard: Zukunftsmusik, 1860, Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leipzig 1871–1883, 10 Bde., VII 87–137, hier 125). – Bandur, Markus: Art. Melodia/Melodie, in: Eggebrecht, Hans Heinrich (Hg.): Handwörterbuch der musikalischen Terminologie, Stuttgart 1972 ff.

341 So in Hjelmslevs ‚Glossematik‘ (Hjelmslev, Louis: Glossematik als allgemeine Semiotik, in: Krampen, M. u. a. [Hgg.]: Die Welt als Zeichen, 1981, S. 143–172). – Scherner, Maximilian: Sprache als Text, Tübingen 1984; Adamzik, Kirsten: Textlinguistik, Tübingen 2004.

Zur literarischen Großform des Romans merkte beispielsweise Hardenberg-Novalis an:

Der Roman ist nicht Bild und Faktum eines *Satzes*. Er ist anschauliche Ausführung – Realisierung einer Idee. Aber eine Idee läßt sich nicht in einen Satz fassen. Eine Idee ist eine *unendliche Reihe* von Sätzen.³⁴²

Umso bemerkenswerter andererseits, dass es Satz-Sprachkunst gibt, Ein-Satz-Literatur, zumindest approximativ: Aphoristik.³⁴³ Darin lebt, wie auch in der Lyrik, die Tendenz zu Verknappung bis hin zum Verstummen und paradoxerweise zum Sagen im Schweigen.

Was ist Reden? Äußern von Wörtern (*verba promere*), Wortabsonderung, nichts weiter? Was ist Rede (*lógos, oratio*)? Was macht sie bedeutsam? Was qualifiziert sie? Welche Arten (*genera dicendi*) sind zu unterscheiden? (Klassisch drei wie folgt: Lobrede, epideiktische Rede, [*epideiktikón génos, genus demonstrativum*], Beratungsrede [*syμβουλευτικόν génos, genus deliberativum*], Gerichtsrede [*dikanikón génos, genus iudicale*]). Das und vieles mehr ist seit spätestens Protagoras aus Abdera (Isokrates, Aristoteles, Cicero, Quintilian) Angelegenheit der Rhetorik. Rhetorik sozusagen als angewandte oberste Sprachdisziplin (3) über der elementaren Grammatik (1) und der anschließenden Syntax (2); Rhetorik, überleitend womöglich zu Ethik und Politik, zu Philosophie überhaupt? Bestünde derart ein Bildungskanon, ein klassischer, im Dienst der Erbauung von Humanität (*paideía, humanitas*)?

Was also ist, was leistet Sprache? Beispielsweise expressiv, appellativ, persuasiv, kognitiv, performativ? Was verdankt sich ihr? Wie weit reicht sie hin? Inhärieren ihr Richtung und Ziel? Ist sie vielleicht Spiel, Monolog, rein selbstbezüglich, völlig autonom?³⁴⁴ Gibt es Grenzen der

³⁴² Hist. Krit. Ausg., Bd. 2, Stuttgart 1965, S. 570, Ziff. 494: Werke, hg. Gerhard Schulz, München 1969, ²1981, S. 391, Ziff. 54.

³⁴³ S. zum Beispiel Niederhäuser, Hans Peter: Ein-Satz-Geschichten, 2005; Ders.: Und dann gehen sie weiter, Einseitige Geschichten, Dozwil 2013.

³⁴⁴ „Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner“ (Novalis, Monolog, 1798, Werke, hg. Gerhard Schulz, München ⁴1981, S. 426 f.; zit. Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 239–268.). Strohm-

Sprache? Wird alles deutlich durch Worte? Wird Etliches, das Beste vielleicht sogar, nicht deutlich durch Worte?³⁴⁵ Ist Schweigen Sprache? Finden sich Sprachen ohne Worte? Haben allein wir Menschen, oder haben beispielsweise auch Tiere Sprache?³⁴⁶

Weshalb die Vielfalt der Sprachen? Wie sind die vorhandenen Sprachen – einige Tausend, einstweilen noch – zu zählen, zu klassifizieren (geographisch, genealogisch, typologisch)? Und gibt es, angesichts des Sprachenbabels, überhaupt *die* Sprache?³⁴⁷

Was besagt die Aufteilung in potentielle und aktuale, interne und externe Sprache (*langue/parole*; Saussure) beziehungsweise Kompetenz und Performanz (Chomsky)? Was die Auffächerung in Mundart (*lingua vernacula, locutio vulgaris, locutio naturalis, patois*, ‚reden,

schneider-Kohrs, Ingrid: Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung, Tübingen 1960, S. 249–273; Weitz, Michael: Allegorien des Lebens, Paderborn, München 2008, S. 187–191.

345 Plato, Siebter Brief, 341c. „Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte“ (Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre, Zweiter Teil, VII 9, Lehrbrief; sarkastisch Mephisto in Faust, I, Studierzimmer, vv. 1997–2000). So sodann Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Maeterlinck, Mauthner, Wittgenstein, Musil, Heidegger. Walt Whitman besingt den freien Selenflug „ins Wortlose“ (*free flight into the wordless*, A Clear Midnight, Leaves of Grass, 1891 f.). Ingeborg Bachmann hält Musik für größer als Worte, Bilder und alles, was es gibt an Ausdruck (zit. Caduff, Corina: ‚dadim dadam‘, Figuren der Musik in der Literatur Ingeborg Bachmanns, Köln 1998, S. 69).

346 Hart, Stephen: Von der Sprache der Tiere, München 1997. – Was den Schwänzeltanz der Bienen angeht, so reichen die Auffassungen von der positiven Einschätzung, darin die einzige im Tierreich vorkommende symbolische Kommunikation zu sehen (so der Linguist Derek Bickerton) bis hin zu strikten Argumentationen, warum es sich dabei gerade *nicht* um Sprache handeln könne. Zu letzterem vgl. Niemitz, Carsten: in: Trabandt, Jürgen (Hg.): Sprache denken, Frankfurt a. M. 1995, S. 298–327, bes. 302. – Dass die Lautsprache bei den Menschen nichts als nur das weiterentwickelte, ins Größere übertragene Kraulen der Primaten sei, ist die These von Dunbar, Robin: Klatsch und Tratsch, Wie der Mensch zur Sprache fand, München 1998.

347 Zur Idee einer Ur- beziehungsweise Grundsprache (*lingua adamica*): „Alle Bewohner der Erde aber hatten eine Sprache und ein und dieselben Worte“, so beginnt der biblische Bericht vom Turmbau zu Babel (Gn 11,1–9, hier 1) mit dem Ergebnis der Sprachverwirrung (zur Strafe für menschliche Selbstüberhebung und als Sperre gegen weitere Vermessenheit). Als Entgegensetzung hierzu versteht sich die Erzählung vom Pfingstwunder, worin sozusagen den Erlösten die allumfassende Paradiesssprache wiedergeschenkt wird (Apg 2,1–13).

wie einem der Schnabel gewachsen ist⁴), Volks-, Umgangs-, Standard-, Hoch- und Schriftsprache (*locutio secundaria, locutio artificialis*)?³⁴⁸ In welcher Beziehung stehen Sprachen als Muttersprache und Fremdsprachen beziehungsweise als Erst-, Zweit- und weitere Folge-sprachen? Gibt es echte Mehrsprachigkeit (Bi-, Multilingualität, Di-, Polyglossie)? Inwieweit ist Sprache schichtspezifisch differenziert? Etwa als ‚elaborierter Code‘ der Gebildeten und der mächtigen und vermögenden Oberschicht und als ‚restringierter Code‘ der geringgeschulten Unterschicht, vorzeiten der Hintersassen (Metöken, deren Bar-bar, balbal/Babel), aktuell der Zuwanderer (deren Kanaksprak, Kiezsprech, Broken German), der Outlaws, der Subversiven (deren Slang), der *Internet User*, der *Digital Natives* (deren modisch-hippem Netzjargon)? Ist womöglich mit geschlechtsspezifischer Diskriminierung zu rechnen, patriarchal-sexistischer Dominanz und entsprechend feministisch-emanzipatorischen Gegenbewegungen?³⁴⁹ Geht von alledem, und insbesondere von der Gender- und Migrantenproblematik, und noch dazu in einem Umfeld der Globalisierung, Digitalisierung und Medialisierung, im Zeichen von Rainbow (Regenbogen), von Multi Kulti, von Show und Talk und Twitter, eine mehr oder minder unwiderstehliche Tendenz zu rigoroser Umgestaltung der Sprache aus? Und was für einer? Einer der Kreolisierung, der Automatisierung, der Revolutionierung der Sprache?

³⁴⁸ Dante bereits unterschied eine *locutio vulgaris* beziehungsweise *naturalis* und eine *locutio secundaria* bzw. *artificialis*. (De vulgari eloquentia, um 1304, cap. I; dt. Darmstadt 1925). Zum Weg der Aufwertung der Volkssprache (*Völgare*) gegenüber der Vorherrschaft des Latein und der Orientierung an den drei mustergültigen Florentinern Dante, Petrarca und Boccaccio vgl. Pietro Bembo (Prose della volgar lingua, Venedig 1525, dt. Über die Volkssprache) sowie Joachim Du Bellay (La Deffence, et Illustration de La Langue Françoise, Paris 1549, dt. Die Verteidigung und Bereicherung der französischen Sprache). Zur mehr und mehr enzyklopädischen Blickerweiterung vgl. Sperone Speroni degli Alvarotti (Dialogo delle lingue, Venedig 1542, dt. Dialog über die Sprachen) sowie Conrad Gesner (Mithridates, Tiguri [Zürich] 1555; dt. Mithridates oder über die Verschiedenheit der Sprachen, sowohl der alten als auch derer, die heute bei den verschiedenen Nationen in Gebrauch sind).

³⁴⁹ Die reguläre geschlechtliche Codierung des Deutschen schlägt sich in Grammatik und Metrik nieder, insbesondere in den Genera der Substantive (Maskulina, Feminina, Neutra) und der Versfüße (männlicher betonter, weiblicher unbetonter Versschluss). Wienold, G.: Genus und Semantik, Meisenheim a. G. 1967; Dittmar, Norbert: Soziolinguistik, Frankfurt a. M. 1973; Postl, Gertrude: Weibliches Sprechen, Wien 1991.

Woher überhaupt und zu welchem Ende der unaufhörliche Wandel der Sprachen? Verläuft er zufällig oder nach Gesetzen? Und wie weit ist darauf (politisch) Einfluss zu nehmen?

Schon Horaz bemerkte, dass wie an den Bäumen das Laub abfällt so auch in der Sprache Wörter veralten und neuen Platz machen. Da ist, wie er fand, kein Entkommen, das hängt damit zusammen, dass wir samt all dem Unsrigen sterblich sind. Was sprachlich jeweils Usus ist, das gilt, ist Standard, die Richtschnur, eine schlechthin zeitunabhängige gibt es demnach nicht.³⁵⁰

Und die ‚fremden‘ Sprachen? Bleiben sie fremd, verschlossen, unzugänglich? Sind Sprachen übersetzbar? Sind sie es nicht? Übersetzbar von überall her überall hin, ganz egal; und eins zu eins oder aber stets nur teilweise, mal besser, mal schlechter?³⁵¹

An was für Kriterien bemisst sich unser Verhältnis zur Sprache? Ist Sprache als Instrument in unser Verfügen gestellt? Oder ist umgekehrt

350 Horaz: poet. 60–63, 68–72. Tatsächlich ist Horaz’ Sprache gestorben, Latein zur toten Sprache geworden. – Zum Sprachwandel vgl. Wolff, Gerhart: Deutsche Sprachgeschichte, Tübingen 1999; Hinrichs, Uwe: Multi Kulti Deutsch, München 2013; Göttert, Karl-Heinz: Abschied von Mutter Sprache, Frankfurt a. M. 2013; Trabant, Jürgen: Globalesisch oder was? München 2014. – Freilich gibt es ein Sprachgefühl, ein Geschmacksvermögen, mehr oder minder ausgeprägt, so dass nicht ein/e jede/r und in einem jeden Fall schlechthin ungerührt bleibt, wenn sie/er beispielsweise lesen oder hören muss: „Eine junge Familie findet nur außerhalb Venedigs *seine* Zukunft“ (in einem TV-Feature über Venedig, 2011) oder „... der Junge, den sie unter *seine* (!) Fittiche nimmt“ (BR 2, 23.05.2015). „Donald Trump ... erschüttert die USA in *seinen* (!) Grundfesten“ (ARD, 24.04.2017) „Ich möchte nicht von *dies* und *das* abgelenkt werden“ (statt von *dem* und *dem*, wie die Präposition *von* korrekterweise fordert; TV 5.5.17). Schon eher wird man *die* Audimax akzeptieren und den erstbetonten *Kón*-sens, die *Dē*menz und die tendenzielle Ersetzung des Genitivs durch den Dativ (*dem* Verstorbenen gedenken) wie längst schon des Dativs durch den Akkusativ. Und also am Ende das Hinfalligwerden der Kasus und aller Flexion und Kongruenz überhaupt und die Planierung des (doch eigentlich recht filigranen) Deutschen in Bausch und Bogen?

351 Wittgenstein (T 3.343, 4.025). Reichert, Klaus: Die unendliche Aufgabe, München/Wien 2003; Eco, Umberto: Quasi dasselbe mit anderen Worten, München 2006; Prammer, Theresia: Übersetzen, Überschreiben, Einverleiben, Wien 2009; Bellos, David: Was macht der Fisch in meinem Ohr? Köln 2013.

sie selbst es, die uns zu Menschen macht und eine Welt uns zuführt und somit uns zur Verantwortung ruft?

Dem Staufer-Kaiser Friedrich II. im dreizehnten Jahrhundert wird das Experiment zugeschrieben, auf der Suche nach der Ursprache Kleinkinder ohne jede Ansprache aufzuziehen, mit dem Ergebnis, dass sie anscheinend starben. Als Mensch leben heißt offensichtlich angesprochen, in sprachlicher Gemeinschaft und so in elementarer Weise zugehörig und beheimatet sein.³⁵²

Es dürfte einleuchten, dass in einem Problemaufriss der praktischen Philosophie das Thema Sprache nicht umfassend historisch und systematisch zu erschließen ist. Es ist dies uferlos und Aufgabe in erster Linie von Linguistik beziehungsweise Sprachwissenschaft (Ethno-, Sozio-, Psycho-, Neuro-, Textlinguistik und anderem mehr) sowie spezieller, hoch entwickelter Sprachphilosophie.

Innerhalb der Semiotik melden sich viele Probleme der der herkömmlichen Philosophie, wenn auch über den Zeichengebrauch.³⁵³ Insbesondere seit Charles William Morris verzweigt sich das Sprachdenken signifikant.³⁵⁴ Bislang hatte man die Sprache hauptsächlich auf ihre logisch-semantischen Grundlagen hin bedacht.³⁵⁵ Nun eröffnete sich, zusätzlich zu Syntaktik und Semantik, als dritte Dimension die Pragmatik. Seither steht die Reflexion auf die Situationsbedingtheit des Sprechens im Zentrum. Mit Kontextualisierung beziehungsweise Pragmatisierung ist einerseits ans klassisch-humanistische Sprachdenken angeknüpft. Andererseits ist damit der Weg geebnet in eine hoch

352 Salimbene Parmensis: *Chronica*, 13. Jh. – Zur Problematik des frühkindlichen Spracherwerbs vgl. die Kontroverse zwischen Noam Chomsky und Gilbert Ryle (Mowgli in Babel, in: *Philosophy*, 49, 1974, S. 5–11). Aus aktueller wissenschaftlicher Sicht zur Sprachentstehung Kuckenburg, Martin: *Wer sprach das erste Wort?* Stuttgart 2004.

353 Simon, Josef: *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlin/New York 1971; *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989.

354 *Foundations of the Theory of Signs*, 1938, dt. *Grundlagen der Zeichentheorie*, München 1972; *Signs, Language and Behaviour*, 1946; *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie*, 1977.

355 Carnap, Rudolf: *Die logische Syntax der Sprache*, Wien 1934; auch Frege, Whitehead, Russell u.a.m.

spezialisierte Pragmatik als Teil fachwissenschaftlicher Linguistik.³⁵⁶ Die linguistisch-analytische Position betreibt die Reduktion aller denkerischen Probleme auf Probleme des Bezeichnens und des Operierens mit Bezeichnungen.³⁵⁷ Mittlerweile geschieht all dies digital, in der Weise einer Informationstechnologie (it), einer Computer- und Roboter-Industrie an der Front menschheitlich-globaler Umgestaltung.³⁵⁸

5.2 Irreduzibilität der Sprache

Es ist in der modernen Philosophie dahin gekommen, dass Praxis und Sprache eng zusammengerückt und fast identisch geworden sind. Das hat seinen Grund darin, dass einerseits Praxis als (analytische) Handlungstheorie und andererseits Sprache als Sprechhandeln aufgefasst werden. Sie werden somit vorwiegend einem utilitaristischen Gesichtspunkt unterworfen.

Nun hindert nichts zu fragen, ob dies die angemessene Auffassungsweise sei. Decken sich Praxis und Sprache tatsächlich, so dass das eine nur aus dem andern und gar nicht aus sich zu begreifen ist? Wieweit ist Sprechen Handeln? Gehört zu allem Handeln Sprechen? Schließlich und vor allem: Ist Praxis überhaupt und wieweit Handeln?

Es scheint, dass Praxis weder ausschließlich auf Handeln einzugrenzen, noch primär darauf festzulegen ist.³⁵⁹ In jedem Fall wird der Begriff

356 Meibauer, Jörg: Pragmatik, Eine Einführung, Tübingen 1999.

357 Eine universale Semiotik (vormals Semasiologie) als allgemeine Zeichenlehre ist, wie man bei Peirce, Morris, Barthes, Bense, Eco u. a. m. nachprüfen kann, von entsprechender hochgradiger Komplexität. Bense, Max: Semiotik, Baden-Baden 1967; Eco, Umberto: Semiotik, Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 1987; Pape, Helmut: Der dramatische Reichtum der konkreten Welt, Weilerswist 2001.

358 Ein satirisches Kurzportrait der it-Fachsprache als eines ‚barbarischen Soziolekts‘ gibt Enzensberger, Hans Magnus: Herrn Zetts Betrachtungen, Berlin 2013, Ziff. 234, S. 194–196. – Lanier, Jaron: Who owns the future? London 2013; Grassegger, Hannes: Das Kapital bin ich, Zürich 2014; Floridi, Luciano: Die 4. Revolution, Berlin 2015; Wagner, Thomas: Robokratie, Köln 2015; Hofstetter, Yvonne: Das Ende der Demokratie, München 2016; Welzer, Harald: Die smarte Diktatur, Frankfurt a. M. 2016.

359 „Obwohl uns das Handeln vertraut scheint, gibt es immer noch keine einheitliche Handlungstheorie, in der die unterschiedlichen wissenschaftlichen und philosophischen

Praxis so weit zu fassen sein, dass er neben Handeln noch anderes umfasst: Verhalten, Empfinden, Begehren, Bedürfen, Erleiden, Widerfahren.³⁶⁰ Ist Praxis solcherart in weitestem Sinn ästhetisch fundiert und schicksalhaft ausgezeichnet, so verbietet sich deren Verengung auf (einseitig aktivistische, technoide, parapolitische) Handlungs rationalität.³⁶¹ In einem gewissen Spielraum ist es sicherlich möglich, sich aufs Handeln zu konzentrieren und es nach Intention, Zweck und Mittel, Grund und Folge zu rationalisieren. Aber derartige Lebensstrategie ist sekundär und bleibt immer partikulär-begrenzt. Auch vermag sie nicht einmal innerhalb ihres Territoriums den Erfolg zu garantieren, geschweige denn aufs Ganze gesehen.³⁶²

Dennoch wird gewöhnlich Finalität von Handlungen als unbestreitbar angesetzt. Handeln sei zu erklären als der Versuch, bestimmte Ziele zu realisieren, Mittel zu ergreifen, um Absichten zu erfüllen und einen Verlauf zu vollenden.³⁶³ Aber auch hier sind Fragezeichen anzubringen. Was Handeln in Wahrheit sei, das gilt einem Nietzsche als unerkennbar und unergründlich. Nicht allein die äußeren Dinge, wie bei

Ansätze zur Erfassung, Beschreibung, Erklärung, Rechtfertigung und Voraussage von Handlungen integriert sind (...) Die Schwierigkeiten (...) scheinen kaum überwindbar“ (Lenk, Hans, in: Seiffert, Helmut/Radnitzky, Gerard, Hgg.: Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1989, S. 119–126, hier 121). – Vgl. Schmid, Michael: Handlungs rationalität, München 1979; Keil, Geert: Handeln und Verursachen, Frankfurt a. M. 2000; Bittner, Rüdiger: Aus Gründen handeln, Berlin 2005.

360 Auch *drân* (*δρᾶν*), wovon Drama abgeleitet ist, bedeutet im Dorischen ursprünglich nicht tun, handeln, sondern sich ereignen, geschehen (vgl. Nietzsche, Der Fall Wagner, 9: KSA VI 32, Anm., u. ö.). – Laut Denkern wie Vico, Jakob Burckhardt, Löwith, Gadamer gilt ähnliches für die Geschichte insgesamt. Auch sie ist nicht so sehr „freie Tat, Entscheidung und Handlung, sondern auch und vor allem Ereignis und Geschehen“ (Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, 118 f.). Zur grundlegenden Bedeutung von Widerfahrnis vgl. Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie, Mannheim 1973, S. 34–40, insbes. 35. – Wiedebach, Hartwig: Pathische Urteilskraft, Freiburg i. Br./München 2014.

361 Seel, Martin: Aktive Passivität, Frankfurt a. M. 2014. – Ob mit rationalistischen Regelungen in der Praxis viel auszurichten sei, das ist, nicht zuletzt im Hinblick auf die (an Kant anschließenden) populären vier Konversationsmaximen Paul Grice's zu bezweifeln.

362 Zwischen einer kognitiven, einer affektiven und einer teleologischen Schicht in der Orientierung, die mit dem situativen Handeln verbunden ist, differenziert Talcott Parsons: Akteur, Situation und normatives Muster, Frankfurt a. M. 1994.

363 Vgl. beispielsweise die persuasiven Darlegungen des Archbishop of Canterbury in Shakespeares Historienstück „King Henry V“ (I 2, 183–213).

Kant, sondern auch die (moralischen) Handlungen würden damit zu bloßem Schein. Handlungsteleologische Argumentation wäre Illusion. Was je auf Fragen als Absicht namhaft gemacht wird, das Wohin und Wozu des jeweiligen Tuns, das verdecke allemal mehr als dabei freigelegt würde. Ohnehin liege der Wert einer Handlung nicht in ihrem Zweck. Der Zweck werde überhaupt erst beschafft, wenn bereits gehandelt werde. Bedeutung und Wert einer Handlung scheinen vielmehr in dem zu liegen, was nicht absichtlich, nicht bewusst und also nicht rationalisierbar ist.³⁶⁴ Gegenüber den gängigen Rationalisierungen führt Nietzsches bohrendes Fragen weiter: Wer handelt jeweils? Gibt es überhaupt einen Urheber? Oder treibt die Reflexion gar in die Zersetzung der Instanzen, von denen man üblicherweise Handeln herleitet? Gibt es das Subjekt? das Bewusstsein? den Willen? Oder ist auch dies alles, so oft es neu entsteht,³⁶⁵ (metaphysische) Unterstellung, ungerechtfertigte, geflissentlich zu dekonstruierende Zentrierung?

Über die Differenz von Praxis und Handeln kann allein schon ein Blick in die Grammatik einigen Aufschluss geben. Sogleich wird klar, dass nicht einmal alle Verben Tätigkeiten bezeichnen. Nur die von der Grammatik so genannten Handlungsverben stehen für rational-zielbezogenes Handeln: Geld zählen, dem Bruder helfen, der Toten gedenken.³⁶⁶

364 Nicht erst Nietzsche, sondern bereits Montaigne fand es „schwer, unsre Handlungen miteinander in Zusammenhang zu bringen (*attacher nos actions les unes aux autres*) – und nicht nur dies, sondern auch jede einzelne durch eine wesentliche Eigenschaft treffend zu kennzeichnen (*la designer proprement par quelque qualité principale*), derart doppelbödig, buntscheckig und je nach Beleuchtung wechselnd erscheinen sie mir“ (Essais III 13; TR 1054; St 543; so schon der Beginn von II 1, TR 315, St 165). – Wie Kinderreime, sagt La Rochefoucauld, seien die Handlungen des einzelnen: jeder deute sie nach Belieben (*Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, [La Haye 1664], Paris 1665, Ziff. 382). – „Die Handlungen sind *niemals* Das, als was sie uns erscheinen!“ (Nietzsche, M 116, KSA III 109); „Handlungen sind immer vieldeutig, immer unergründlich“ (JGB 287, KSA V 233). Vgl. auch Anscombe, Gertrude Elizabeth M.: Absicht, Freiburg/München 1986.

365 Einschließlich Heideggers „Frage nach dem Wer des Daseins“ (SuZ §§ 25–27) oder womöglich auch Ricœur's Rückbindung der Frage nach dem Wer in das Konzept einer narrativen Identität (Das Selbst als Anderer, München 1996).

366 Duden, Bd. 1, Rechtschreibung, Mannheim/Zürich 1980, § 116.

Schon Tätigkeitsverben (wie lachen, gehen) sind davon abgesetzt. Ist Warten eine Handlung? Ist Spielen eine Handlung? („Spielen ist ein sehr unbestimmtes Wort“, so bereits Lichtenberg.)

Nun gibt es Zeitwörter, die noch weiter von der Bezeichnung einer Handlung entfernt sind: Die Grammatik nennt einmal Vorgangsverben.³⁶⁷ Sie alle deuten so etwas wie ein Widerfahrnis an: Fiebern, fallen, wachsen, vertrotteln, erblinden, vereinsamen, abmagern – das alles sind nicht Handlungen: Einschlafen, das lässt sich nicht *tun*, nicht aktiv bewerkstelligen, nicht leisten, man muss es geschehen lassen.³⁶⁸

Schließlich noch die Zustandsverben, auch mit ihnen wird nicht eine Handlung, sondern eher eine Befindlichkeit benannt: Sie wohnt in New York; des Weiteren: sich ängstigen, trauern, träumen, wachen, kränkeln, um jemanden bangen. Schon Wittgenstein fragt: „Ist sehen eine Tätigkeit?“³⁶⁹ Und stellt fest: „Sehen ist keine Handlung, sondern ein Zustand.“³⁷⁰ Zweifellos ist einzuräumen, anblicken, das sei ein Tun, „dass man dagegen etwas erblickt, das *geschieht* einem“.³⁷¹ (Einwurf in Klammern: zu welcher Verbgruppe gehört das Verb Sprechen?)

Soviel also steht fest: Praktische Philosophie ist durchaus nicht gehalten, in erster Linie Handlungstheorie zu sein. Ihrer Herkunft wie ihrer sachlichen Anlage nach erstreckt sie sich weiter. Sie umfasst mehr als Handeln und Sprechen. Ist sie nicht schlechthin Lebensphilosophie, ursprünglich und umfassend, so allemal Korrelat des Erlebens: Reflexion der Erfahrung. Was ist Inhalt praktischer Philosophie, wenn nicht dies: Sinnlich-geistiger Kontakt, In-Beziehung-stehen, Involviert-, Engagiert-, Verflochtensein, kurzum die leiblich-soziale Wirklichkeit des menschlichen In-der-Welt-seins in ihrem geschichtlich-zeitlichen Wandel. Ihr Thema ist letztlich nicht das Wissen und nicht das

367 Ebd. §§ 117, 785.

368 Nicht anders übrigens als sterben; auch das muss, und wird man hoffentlich zu gegebener Stunde, geschehen lassen (Borasio, Gian Domenico: Über das Sterben, München ¹¹2013).

369 Wittgenstein: Tagebuch 29.7.16, WA I 172.

370 Ders.: Zettel, WA VIII 208.

371 Guzzoni, Ute: Unter anderem: die Dinge, Freiburg/München 2008, S. 138 f.

Machen. Vielmehr sind sowohl Theorie als auch Technik in sie eingebunden und insofern *nicht* autonom. Die praktische Wahrheit ist schlicht und einfach: dabei und beteiligt zu sein und Umgang zu pflegen mit all den Dingen, die das Menschliche ausmachen. Und bei alledem nicht aufzehren und nicht aufgezehrt werden und offen bleiben. So nur wird Kultur begründet. Und was sie begleitend widerspiegelt, ist günstigenfalls eine Art philosophischer Äquilibristik.

In der Besinnung auf die sprachliche Dimension der Praxis wird immer Kritik laut werden gegenüber bloßer Sprach*theorie* und reduktiver Linguistik und insbesondere aller Instrumentalisierung der Sprache. Zwar erfüllt die Sprache mitunter die Funktion des Informierens, doch erschöpft sie sich nicht darin. Vor allen sachlich-rationellen Gründen sprechen Menschen ohne jeden Zweck. Sie sprechen aus purer Lebensfreude, wie sie atmen beinahe. Sie sprechen weil sie miteinander Verbindung halten und sich selbst behaupten. Sie sprechen aus dem Anstoß ihres weltoffenen Daseins. Sie sprechen als Personen.³⁷²

Der neueren philosophischen Anthropologie zufolge sind Handeln, Sprechen und Ausdruck als die drei Grundarten des menschlichen Kundgebens aufzufassen. Sprache hält die Mittelstellung: zwischen der vorrangigen Expressivität und dem fließend in die Arbeit und in die Welt der Technik überleitenden Handeln. Wird Sprache gar aus dem „biologischen Zusammenhang zwischen Reiz und Reaktion“ betrachtet, erscheint sie als entscheidender Distanzgewinn. Die „Dingreize“ werden mit der Sprache, dieser „Zwischenwelt“ aktiv gesetzter Symbolik, entdramatisiert; so dass „ein müheloser, hochgradig erleichterter und noch dazu schöpferischer Umgang mit den Dingen“ stattfindet. Im Verlauten der Worte bewährt sich die authentische *conditio humana*: die vermeintlich feste, allzu aufdringliche Wirklichkeit wird in Abstand versetzt und unter eigener Beteiligung erst eigentlich „gemacht“ und „intim“ gemacht.³⁷³ Einzig in solch ‚staunenswer-

372 Gracián, Baltasar: Das Kritikon, Zürich 2001, I 2, S. 17 f.

373 „An ihren Namen treten die Dinge in unser Inneres“ (Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, S. 51 f.). Damit ist freilich zu wenig gesagt und Missverständliches in Richtung unangemessener Verdinglichung.

tem Austausch, solchem *mirabile commercium* besteht die Welt der menschlichen Dinge. Wie im sechzehnten Jahrhundert Erasmus mit der programmatischen Schrift „De duplici cōpia verborum ac rerum“ („Über die doppelte Fülle der Worte und der Dinge“) gezeigt hat, ist es das Wort, das in seiner Macht (*vis*) und Reichhaltigkeit (*cōpia*) den Reichtum des Wirklichen spürbar macht und entscheidend mehrt.

Und dennoch, aus entgegengesetzter Perspektive, von ‚oben‘, der reinen Vernunft und ihren apriorischen Begriffen her gesehen, muss die Sprachlichkeit des Menschen zumindest ambivalent, wenn nicht abermals als korrekturbedürftig erscheinen. Mehr noch, der Mensch selbst (oder gar das Sein selbst oder das reine Ereignis oder das schlechthin Unsagbare) erscheinen als gegenüber der Sprache befreiungsbedürftig. Zu erinnern ist nicht allein an Heideggers Auseinandersetzung mit dem ‚Gerede‘ als dem alltäglichen Verfallen der Rede in Uneigentlichkeit. Auch Wittgenstein ist darum bemüht, dass die Philosophie sich ins Zeug werfe „gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“³⁷⁴. Doch geht es beileibe nicht allein um die Ratio. Der gesamte Mensch als der natürlich nicht Festgestellte, der er nach einem bekannten Nietzsche-Wort ist, kann in der Kulturwelt der Sprache offenbar sich in selbst gelegten Netzen verfangen und verhängnisvoller blockieren als es das instinktgebundene Tier je ist. Geradezu düster hatte, anknüpfend an Franz Kafka („In der Strafkolonie“), Giorgio Agamben zu bemerken:

Die Menschen (...) leben ihr Dasein als sprechende Wesen, ohne den Sinn zu begreifen, der in der Sprache in Frage steht (...) Natürlich handelt es sich nicht um das Verständnis eines logischen Sinns; ginge es darum, so könnte man auch mit den Augen lesen. Es handelt sich um einen tieferen Sinn, der nur mit den Wunden entziffert werden kann und der der Sprache nur zukommt, insofern sie Strafe ist (...) Der letzte Sinn der Sprache

374 Wittgenstein: PU I 109. Bereits Frege suchte „die Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist zu brechen“, die Täuschungen aufzudecken, die durch den Sprachgebrauch über die Beziehungen der Begriffe entstehen.

(...) ist die Anweisung: ‚sei gerecht!‘ Und doch ist gerade der Sinn dieser Anweisung dasjenige, was die Maschine der Sprache uns schlechthin nicht begreiflich machen kann.³⁷⁵

Zumindest ergibt sich als Reflex des sprachvermögenden, sprachbefangenen Menschen die stets neu anzugehende Aufgabe penibelster Sprachkritik.³⁷⁶

Das Verhältnis zur Sprache ist zentral, für den Empfindsamen diffizil, so anspruchsvoll beinahe wie nur je eine Liebesbeziehung sein kann. Man muss eingehen auf die Sprache und auf sie hören, sie hegen und pflegen, aufs innigste zusammenkommen mit ihr. Und man muss immer wieder Abstand gewinnen, das Erfahrene überdenken und neu sich strukturieren lassen. Welches Wort ist wann am Platz, wie viele der Worte zu Zeiten, gegebenenfalls Schweigen, keine Worte – das und vieles mehr ist Sache der Diskretion. Einer wie Friedrich Schiller hat in einigen seiner Xenien Hinweise zu den diskreten Verhältnissen vorgebracht:

Sprache

Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?

Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.

An den Dichter

Laß die Sprache dir sein, was der Körper den Liebenden; er nur

Ists, der die Wesen trennt und der die Wesen vereint.

³⁷⁵ Agamben, Giorgio: *Idee der Prosa* Frankfurt a. M. 2003, S. 122 f.; vgl. 109–113.

³⁷⁶ Denkwürdige Beispiele dafür sind namentlich Hamann, Lichtenberg, Schopenhauer (Parerga und Paralipomena II, Kap. 23–25), Nietzsche, Mauthner bis hin zu Foucault, Barthes, der zitierte Agamben sowie Robert Gernhardt, Hans Magnus Enzensberger (Thalmayr, Andreas [d. i. HME]: *Heraus mit der Sprache*, München 2008) und, beispiellos populär, Bastian Sick („Der Dativ ist dem Genitiv sein Tod“). – Schiewe, Jürgen: *Die Macht der Sprache*, München 1998; Gauger, Hans-Martin: *Über Sprache und Stil*, München 1995; Sanders, Willy: *Sprachkritikastereien*, Darmstadt ²1998, Steinfeld, Thomas: *Der Sprachverführer*, München 2010.

Der Meister

Jeden anderen Meister erkennt man an dem, was er ausspricht,
Was er weise verschweigt, zeigt mir den Meister des Stils.³⁷⁷

Es ist Schicksal, mit welcher Sprache man zusammenlebt, hier ein Verhängnis vielleicht, und dort ein aufregendes Abenteuer. Es genügt jedenfalls nicht, das Denken für sich oder bloß das Wissen zu mehren. Mit der Entfaltung des Intellekts und der Formation muss eine Kultur der Sprachen einhergehen.³⁷⁸ Darauf zu achten und dafür Verantwortung zu übernehmen bleibt eine Aufgabe ersten Ranges. Wer die Sprache vernachlässigt oder gar beschneidet, der amputiert das Leben. Wer roh sie verwendet als Druck und Gewalt, als Schimpf und Fluch, der schädigt sich und die anderen und schändet alle Dinge. Daran nämlich, wie eine Gesellschaft es mit dem Wort hält, daran hängt letztlich ihr gemeinsamer Zustand.

Schon Montaigne, der erfahrene Jurist und Politiker, der Protoessayist im späten sechzehnten Jahrhundert, bemerkt:

Da wir uns allein durch das Wort verständigen können, verrät, wer es fälscht, die Gesellschaft. Das Wort ist der einzige Weg, auf dem Denken und Wollen der Menschen miteinander kommunizieren, es ist der Mittler unsrer Seelen. Wenn es uns verlorenght, geht der Zusammenhalt zwischen uns verlor, und wir haben keine Kenntnis mehr voneinander. Wenn es uns betrügt, zerstört es all unsern Umgang, und alle Bande des menschlichen Miteinander werden zerrissen.³⁷⁹

Grundlegend ist die Sprache, die gesprochene, lebendige, vitale, jenes Erste, womit Menschsein steht und fällt, in einem jeden einzelnen und in allen samt und sonders: „Nur durch das Wort sind wir Menschen und zur Gemeinschaft fähig“.³⁸⁰

³⁷⁷ Schiller/Goethe: Xenien [Schiller: Xenien und Votivtafeln].

³⁷⁸ Weinrich, Harald: Wege der Sprachkultur, Stuttgart 1985.

³⁷⁹ „Wenn man einander des Lügens bezichtigt“ (*Du démentir*, Essais, II 18, TR 650; St 333).

³⁸⁰ *Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole* (Ebd. I 9, TR 37, St 23). Namentlich seit Cicero gilt der geglückte sprachliche Ausdruck als das

Die Erfahrung lehrt: Wer immer herrscht und Macht ausübt, bedient sich der Sprache. Das Wort wird alsdann als bloßes Mittel der Macht eingesetzt und also missbraucht. Missbrauch der Macht – Unterwerfung einfordernd, Geständnis, Hörigkeit, statt um Zustimmung zu werben und Anerkennung – beginnt mit Missbrauch der Sprache: Manipulation, Lüge, Verführung, Bedrohung, Gebrüll.³⁸¹ Dabei leidet es doch gar keinen Zweifel, dass insbesondere die Sprache zu jenen Gütern gehört, die keinesfalls bloß beherrscht werden dürfen.³⁸² In der Sprache, unendlich individuiert, bekundet sich unverfügbar das Dasein, und zwar in doppelter Hinsicht: tatsächlich, in der Konkretheit seiner Umstände und Bezüge und zugleich als tiefstes Wünschen, als alles übersteigende Sehnsucht. Das und nur das ist das Bleibende, was gegen alle landläufige Verhärtung die Dichter ‚stiften‘.³⁸³

Die Sprache ermöglicht nicht nur zu handeln und zu bewirken, zu befehlen und zu (ver)urteilen, sondern vor allem zu versuchen, zu erproben, zu spielen. Es ist der selbständige Umgang mit den Regeln, die individuelle Abweichung von der Norm, was Geist und Witz bezeugt, Ironie zulässt und eine im letzten unauflösbare Allianz von Sprache und Freiheit begründet.³⁸⁴ Eine der höchsten menschlichen Möglichkeiten – das helle Glück zuweilen – liegt darin, mit der Sprache rein für sich umzugehen, als Spiel und Geschenk sie zu verstehen,

entscheidend Humane (*proprium humanitatis*; De oratore, I, 32).

381 Vgl. Bourdieu, Pierre: Ce que parler veut dire, Paris 1982; Chomsky, Noam: Sprache und Politik, Bodenheim 1999. Vgl. ferner Eich, Günther: Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises, in: Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, 1959, S. 170–182; Pieper, Josef: Missbrauch der Sprache, Missbrauch der Macht, in: Werke, Bd. 6, Hamburg 1999, S. 132–151.

382 „Er kleidet und nährt alle Dinge / und spielt nicht ihren Herrn“, rühmt Laotse den ‚Sinn‘ (Tao te king; 3. Jh. v.C.; dt. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, Ziff. 34, S. 74). Wir sollen „heilig halten“, mahnt Hyperion, „alles, was zu gut ist, um beherrscht zu werden“ (II 2, 5. Br., in: Werke und Briefe, Beißner, I 417). An gewissen Stellen sei das Dasein „noch Ursprung“: „Ein Spielen von reinen / Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert“ (Rilke, SaO, II 10, vv. 10 f.).

383 Für eine entsprechende, idealerweise gewaltfreie Stellung der deutschen Sprachgemeinschaft in erfüllter Gegenwärtigkeit vgl. zum Beispiel die Schluss-Vision von Hölderlins Hymne „Germanien“ (vv. 103–112; um 1801).

384 Macha, Jürgen: Sprache und Witz, Bonn 1992; Gauger, Hans-Martin: Das ist bei uns nicht Ouzo, München 2006.

als gehöriges Schicksal sie anzunehmen und daraus Kunst zu machen.³⁸⁵ Darin mag schließlich wenig oder nichts mehr gesagt werden; gerade dann aber wird Poesie zum Weltsymbol und – zum reinen Ausdruck des *zōon lōgon échon* Mensch. Als spontaner Ausdruck ist das Sprechen zweckfrei, unmittelbare Lebensäußerung. Es gibt so, als Artikulation und in Proportionalität, ein in sich sinnerfülltes Bild der Situiertheit des Sprechenden. Und Sprechen ist Parrhesie, freimütig behauptete Mündigkeit. Sprache ist doch wohl primär Rede, lebendige Stimme, spontane Äußerung (*parole, viva vox, phonē* beziehungsweise *libera vox, parrhēsia, licentia*) und als solche, gleich Befindlichkeit und Verstehen, ein letztes, auf nichts Weiteres zurückführbares, unentbehrliches und unersetzliches Strukturmoment menschlicher Weltoffenheit.³⁸⁶

Primäres Ethos ist sprachlich eröffnet. Alle Achtsamkeit ist hier am Platz und selbstverständliche Verantwortung. Dies ist neuerdings (und geistvoll auf Adorno und Benjamin sich beziehend) vor allem von Jacques Derrida angemerkt worden:

Wie kann man die Poetizität des Idioms im allgemeinen, das ‚Daheim‘ des Idioms, seinen *oikos* pflegen, wie die sprachliche Differenz retten, ganz gleich, ob es sich um eine regionale oder eine nationale handelt, wie zugleich der internationalen Hegemonie einer Verständigungssprache Widerstand leisten, (die schon für Adorno das Anglo-amerikanische war), wie dem Instrumentalismus einer rein funktionalen oder kommunikativen Sprache sich entgegenstellen – *ohne* darum dem Nationalismus, der Feier des Nationalstaates oder der nationalstaatlichen Souveränität

385 Vgl. insbesondere die Avantgarden des zwanzigsten Jahrhunderts wie etwa Surrealismus, Dada oder Konkrete Poesie, im einzelnen beispielsweise Morgensterns „Galgelieder“ (1905), Ringelnatz’ „Die Schnupftabakdose“ (1912), Schwitters’ „Ursonate“ (1932), Jandls „Sprechblasen“ (1966), Artmanns „Allerleirausch“ (1967), Eichs Prosagedichte „Maulwürfe“ (1968).

386 „Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet (...), dass dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst“ (Heidegger, SuZ, § 34, S. 165).

das Feld zu überlassen, *ohne* der Reaktivität einer Identitätsbehauptung und der ganzen alten souveränitätsgläubigen, kommunitaristischen und differenzialistischen Ideologie diese alten rostigen Waffen zu liefern?³⁸⁷

5.3 Die humanistische Sprachidee

Für die Selbsteinschätzung der Philosophie ist es, alles in allem, von entscheidender Bedeutung, auf die Sprachlichkeit der Praxis zu achten. Das Denken, insofern es an Sprache gebunden ist – aus Sprache erwächst, unterm Sprechen sich allmählich bildet³⁸⁸ –, erweist sich als praktisch situiert.

Nun stehen freilich, was wiederum ein praktischer (deliberativ-dispositioneller) Sachverhalt ist, mehrere Grundeinstellungen zur Sprache zur Wahl. Seit seinem Entstehen zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts verläuft das Sprachdenken (die Reflexion über die Spracherfahrung) in drei unterschiedlichen Bahnen.³⁸⁹

Da ist die nominalistisch-analytische Richtung von Ockham bis Descartes. Sie mündet in das neuzeitlich szientistische Methodenbewusstsein. Sprache fungiert hier als ein von jeglichem essentialistischem Universalienrealismus wie auch tendenziell von allem Menschlichen losgelöstes, rein instrumentelles Verfahren des Bezeichnens und

387 Fichus, Frankfurter Rede, Wien 2003, S. 21; Ders.: *Le monolinguisme de l'autre*, Paris 1996. Trabant, Jürgen: *Was ist Sprache?* München 2008, S. 229–248.

388 *L'idée vient en parlant* als Parodie der Redewendung *l'appétit vient en mangeant*, laut Heinrich von Kleist: Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden (1805/06, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. Helmut Sembdner, München 1961, II 319–324). Nietzsche: „Durch die Worte, die uns umschweben, kommen wir auf Gedanken“ (NF 1880, 2[31], KSA IX 38). Ganz nüchtern hingegen die altrömische Devise *Rem tene, verba sequentur* („Halte dich an die Sache, so finden sich die Worte“).

389 Zum geschichtlichen Zusammenhang der drei Wege in Verbindung mit der modernen Sprachphilosophie vgl. Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963. Unübersehbar die Parallele zu den Unterscheidungen der Wissenssoziologie von Herrschafts-, Bildungs- und Heilsbeziehungsweise Erlösungswissen im zwanzigsten Jahrhundert, insbesondere durch Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926).

Definierens.³⁹⁰ Dieser entleerte, funktional-sachliche, zweckdienliche, am Ende digitalisierte maschinelle Spracheinsatz gilt weithin als der eigentlich rationale.

Ganz anders das Bild im zweiten, dem mystisch-spekulativen Zweig. In Zusammenhang mit dem tiefsten Gewährwerden auf die Erfahrung präsentiert Sprache sich in einer abgründigen Ambiguität, dem unablässig spielenden Hell-Dunkel von Hervorgang und Entzug, Aufweisen und Verdecken, Aussagen und Verschweigen, Eins- und Andersein, Bejahen und Verneinen. Biblisch-religiös gedeutet, besagt solches Sprach-Wehen: Eingedenk der Erschaffung der Welt aus dem göttlichen Wort und der Gottesgeburt, der Inkarnation des göttlichen Logos wird in lebendiger Weise immerfort das offenbarende Wort neu angeeignet und in eins gesetzt mit dem Universalprozess. „Alle Worte haben Kraft vom ersten Wort.“³⁹¹ Sprache – Namen geben, über Worte verfügen, Reden – ist demnach mehr als nur menschlich, ein hohes Mysterium vielmehr: Teilhabe an Schöpfung, an Menschwerdung, an Vollendung.³⁹²

Eine entsprechend tiefsinnige Deutung gibt, unter ausdrücklichem Bezug auf den Dichter-Denker Hölderlin, Walter Benjamin. In seiner (aus den Anfangskapiteln der Genesis geschöpften) Sprachkon-

390 „Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen“ (Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII 192). – Oder Fichte: „Sprache, im weitesten Sinne des Worts, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen“ (Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, 1795). Kaum anders Hegel (Enzyklopädie, 1830, § 459). Taylor, Charles: Hegel, Frankfurt a. M. 1978; Wohlfart, Günter: Vom Denken der Sprache, Freiburg/München 1984.

391 „Worte haben große Kraft; man könnte Wunder wirken mit Worten. Alle Worte haben Kraft vom ersten Wort“ (Meister Eckhart: Predigt 18, Quint DW I 233 ff., Zürich 1979, S. 235).

392 So vor Meister Eckhart namentlich Augustinus (De trin. 7,3,4) und danach Jakob Böhme (vgl. Klein, Wolf Peter: Am Anfang war das Wort, Berlin 1992). Und so Hamann, Herder („Älteste Urkunde“), Hölderlin und wiederum Friedrich Schlegel (Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, Wien 1830). – Vgl. auch Agamben, a. a. O., S. 105 f.: Idee des Namens. – Der Gedanke, dass „jedes Wort wesensmäßig Gottes Wort“ sei, findet sich wieder in Botho Strauß' Poetik (Der Aufstand gegen die sekundäre Welt, München/Wien 1999, S. 41).

zeption bildet rundweg das göttliche Wort die allumfassende Einheit der Sprachbewegung. Konsequenter ist ihm der Name „das innerste Wesen der Sprache“, „die Sprache der Sprache“.³⁹³ Es herrscht Verbindung, lebendige Beziehung nach allen Seiten. „Durch das Wort ist der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden“.³⁹⁴ Erst nach dem Fall aus dem Urstand (postlapsal) geht es sodann um Mitteilung, Erkenntnis, Urteil; allerdings keineswegs ausschließlich: auch dann ist Sprache „nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren“.³⁹⁵ Aufgrund andauernder, nicht ausgesetzter Bedeutung des Unzulänglichen über alles Benennbare hinaus besteht Hoffnung.³⁹⁶ Ungeachtet der faktischen Unerreichbarkeit totaler Verständigung zeigt sich Benjamin, zumal als Übersetzer, von dem „großen Motiv einer Integration der vielen Sprachen zur einen wahren“ geleitet. Er nennt sie „eine Sprache der Wahrheit“, und beschreibt die Ahnung davon als von einer, „in welcher die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind“.³⁹⁷

Zu der mystisch-spekulativen sowie der szientistisch-instrumentellen gesellt sich als dritte die humanistische Sprachidee. Sie begreift ein eigentlich ästhetisch-literarisches Verhältnis zur Sprache. Von Dante³⁹⁸, Petrarca, Vives, Erasmus, bis Vico Sie entfaltet sich in Form

393 Über die Sprache, hier 34 f.

394 Ebd. 41.

395 Ebd. 48.

396 Vgl. Schweppenhäuser, Hermann: *Ein Physiognom der Dinge*, Lüneburg 1992; Regehly, Thomas (Hg.): *Namen, Texte, Stimmen*, Stuttgart 1993; Schöttker, Detlev: *Konstruktiver Fragmentarismus*, Frankfurt a. M. 1999. – Vgl. Ferdinand Ebner, Martin Buber und Franz Rosenzweig.

397 Die Aufgabe des Übersetzers, um 1920, in: *Sprache und Geschichte*, Stuttgart 1992, S. 58 f. – Solche Anerkennung der unwordenklichen Sprache ist nicht allzu fern vom (späten) Heidegger, von Gadamer, Wittgenstein und Derrida. „Die Sprache“, bemerkt letzterer, „hat begonnen ohne uns, in uns vor uns. Das ist dies, was die Theologie Gott nennt und es ist geboten/man muss, es wird geboten gewesen sein zu sprechen/man wird gesprochen haben müssen“ (Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen*, Wien 1989, S. 55).

398 Dante, *De vulgari eloquentia*, a. a. O. Zu Dantes Sprachdenken vgl. auch die groteske Szene um Nimrod (Gen 10,8–10), den ominösen Gründer des babylonischen Reiches, der die mit seinem Turmbau verschuldete Sprachverwirrung zu büßen hat, indem er keine Sprache versteht und seinerseits von niemandem verstanden wird (Inf. XXXI

einer Vorbereitung und frühen Vorwegnahme dessen, was nachmals Hermeneutik geheißen und als konkrete, intersubjektive, prozessuale Sprach-Vernunft weithin anerkannt werden sollte.³⁹⁹

Illustrativ hierzu (vor Herder) bereits Giambattista Vico, der in der „Neuen Wissenschaft“ festhielt:

Dies ist die Entwicklung der menschlichen Dinge: erst waren die Wälder, dann die Hütten, dann die Städte und zuletzt die Akademien. Dieser Grundsatz ist ein wichtiges etymologisches Prinzip: denn entsprechend dieser Reihenfolge menschlicher Dinge muss sich auch die Geschichte der ursprünglichen Sprachen erzählen lassen, wie wir etwa bei der lateinischen Sprache beobachten, dass fast ihr gesamter Wortschatz seinen Ursprung vom Waldleben und Landbau hat. So muss *lex* anfangs das Einsammeln der Eicheln bedeutet haben, wovon, wie wir glauben, *ilex*, gewissermaßen *illex*, die Eiche stammt; (...); denn die Eiche bringt die Eicheln hervor, bei der sich die Schweine versammeln – dann wurde *lex* für das Einsammeln von Gemüse gebraucht, weshalb diese *legumina* genannt wurden; später als die Buchstaben der Verkehrsschriften noch nicht erfunden waren, mit denen man Gesetze hätte aufzeichnen können, wurde aus dem natürlichen Bedürfnis des politischen Lebens *lex* zur Versammlung der Bürger, dem öffentliche Parlament, wo die Anwesenheit des Volkes das Gesetz war, (...) – endlich wurde das Sammeln von Buchstaben, so dass jedes Wort gleichsam ein Bündel wurde, *legere*, lesen genannt.⁴⁰⁰

67–81; zur pragmatisch revidierten Konzeption der adamitischen Sprache vgl. Par. XXVI 124–142).

399 Vgl. hierzu Polizian (zit. Grassi, Ernesto: Philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986, S. 50 f.). – Zur Eigenständigkeit der Poetizität von Sprache vgl. insbes. Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik (1960), Frankfurt a. M. 1971. – Hilary Putnams Spätphilosophie schließt in bedeutsamer Weise an die humanistische Sprachidee an (Putnam, Hilary: Realism with a Human Face, 1990; Words and Life, 1994; Pragmatism, Oxford 1995; Renewing Philosophy, Cambridge Mass. 1992, dt. Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997).

400 Vico, Giambattista: Scienza Nuova (1744, Opere filosofiche, Florenz 1971, S. 447; dt. Die Neue Wissenschaft, hg. Erich Auerbach, Reinbek 1966, 65. Grundsatz, S. 38; Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, hgg. Vittorio Hösle/Christoph Jermann, Hamburg 1990, Nr. 239). *Lex* war im Mittelalter auch der Begriff für die (gottgegebene, bereitwillig, dankbar aufgenommene) Religi-

Die angeführte Auffächerung der unterschiedlichen Konzepte sollte von vornherein vorsichtig machen gegenüber jedweden Versuchen einseitiger Reduktion der Sprache. Nichtsdestoweniger ist aus praktischer Perspektive der humanistischen Sprachidee eine gewisse Führungsstellung einzuräumen. Programmatisch war dies angesichts der erstarrten mittelalterlichen Scholastik von den Renaissance-Humanisten im Rückgriff auf die antike Rhetorik entwickelt worden.⁴⁰¹ Es hatte sich erwiesen, dass anders als in der ihr eigenen Sprachlichkeit die menschliche Situation überhaupt nicht in den Blick kam. Eine gehörige Philosophie der menschlichen Dinge war wesentlich als Philosophie der (rhetorisch-literarischen) Sprache zu entwickeln. Und es war unumgänglich, dass sie sich behauptete gegenüber der szientistisch analysierten und technisch in Dienst gestellten Natur einerseits wie andererseits gegenüber abstrakt-metaphysischer Spekulation, für die vor dem schlechthin Einen, Unaussprechlichen, Unvordenklichen alles Weltlich-Dissoziierte, Menschlich Allzumenschliche Bedeutung und Berechtigung einbüßte.⁴⁰²

on. – Beckett, Samuel: Dante, Vico, Bruno, Essay, 1929; in: Ders.: *Disjecta*, Frankfurt a. M. 2010, S. 25–47. Verene, Donald Phillip: *Vicos Wissenschaft der Imagination*, München 1984. Weitz, Michael: *Allegorien des Lebens*, Paderborn/München 2008, S. 173–183.

401 Druwe, Ulrich/Mikusin, Berit: *Die Dichtungsphilosophie der Renaissance als Antizipation der modernen Sprachphilosophie*, München 1992.

402 *Somit aller Entschiedenheit beispielsweise Cristoforo Landino (Disputationes Camaldulenses, Florenz 1478, Buch I, hg. P. Lohe, Florenz 1980).* – Nicht unwidersprochen, allerdings, vertrat Ernesto Grassi die These von der Antizipation der heideggerschen Sprachhermeneutik durch den Humanismus der italienischen Renaissance (*Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache*, München 1979): unter der apodiktisch-beweisenden Sprache im Dienst des Wissens zeige sich, als sprachliches Urgestein sozusagen, die deiktisch-weisende Sprache. Primäre Artikulationsform solch sprachlicher Deixis – beziehungsweise Mantik – ist seit Vico die (weder univoke, noch äquivoke, sondern analoge) Metapher, deren (musische) Organe heißen Phantasie und Erinnerung. – Als grundlegend gilt das Innehaben der ursprünglichen Bilder namentlich bei Marsilio Ficino (*Theologia platonica*, Florenz 1482.) Zu einer Mantik im Sinne einer fundamental-ästhetischen Proto-Semantik der prärationalen Deutungen vgl. Wolfram Högrefe, *Metaphysik und Mantik, Die Deutungsnatur des Menschen*, Frankfurt a. M. 1992; Ders.: *Ahnung und Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1996.

6 Sprachdenken statt Vernunftpurismus

In der Philosophie scheint eine Tendenz zu einem formalistischen Rationalismus vorherrschend, zu einem selbstgewissen Wissen aus Gründen. Sprache ist vor diesem Hintergrund das Mittel zur Bezeichnung autarker rationaler Formen (*termini mentales*, rein noetische Begriffe). Demgegenüber zeigen sich immer wieder mehr oder minder deutliche Absetzbewegungen. Besonders nachhaltig vollführten sie – gegen die herkömmliche Scholastik – die Humanisten der italienischen Renaissance vom vierzehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert. Eine erneute Notwendigkeit, ein sprachgebundenes Philosophieren aufzubieten, ergab sich im folgenden siebzehnten Jahrhundert in Reaktion auf Descartes und den Kartesianismus. Dieser Aufgabe kam, als letzter der italienischen Humanisten, Giambattista Vico nach. Im achtzehnten Jahrhundert stellte sich abermals die Anforderung, gegen die rigorose Begünstigung einer reinen Philosophie wie sie auf das eindrucksvollste nunmehr Kant als deren strikte Säuberung von allem Empirischen vertreten hatte, von der Sprache her Einspruch zu erheben: Hamann, Herder und Wilhelm von Humboldt führten diese Auseinandersetzung. Sie legten damit das Fundament für ein Sprachdenken, das seither die moderne Philosophie mitbestimmt.⁴⁰³

6.1 Vernunft, geboren aus Sprache: Hamann

Seinen Anfang nahm das neuere Sprachdenken im deutschen Kulturraum mit Johann Georg Hamann⁴⁰⁴, einem Autor mit dem Nimbus eines ‚Magus‘, eines Magiers, der einen Stern gesehen hat und ihm folgt, eines schwer zugänglichen, deshalb gefürchteten und wenig bekannten Kryptikers.

⁴⁰³ Heidegger, Wittgenstein (PU §§ 522 ff.); Bruno Liebrucks, Josef Simon, Karl-Otto Apel, Günter Wohlfart, Jürgen Trabant u. a. m.

⁴⁰⁴ Hamann, Johann Georg: *Schriften zur Sprache*, hg. Josef Simon, Frankfurt a. M. 1967 (darauf beziehen sich die sigellosen Seitenangaben oben im Text).

Hamann war Ostpreuße, Königsberger näherhin (gleich Kant), geboren 1730 als erster Sohn eines Wundarztes, eines Baders. Das Studium (Theologie, Jura) hatte er abgebrochen. Er hatte zunächst als Hauslehrer gewirkt. Er war dann, bei einem Studienkollegen, als kaufmännischer Angestellter tätig gewesen, hernach als subalternen Beamter und Übersetzer bei der französischen Zollverwaltung. Schließlich übte er die Funktion eines Packhofverwalters in Königsberg aus. Eine längere Reise nach London war zum Fiasko geworden. Aus tiefer Krise hatte er zum Studium der Bibel und zur Glaubenserweckung gefunden. Was er durchlebte nannte er eine „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“. Seine neu gewonnene Position rechtfertigte er gegen die Einwände seiner aufklärerisch-rationalistischen Freunde mit einem Essay, den er als „Sokratische Denkwürdigkeiten“ unterbreitete. Der Philosoph Sokrates dient zum Inbild dessen, der sich aufrichtig eingesteht, im existentiellen Sinn nichts zu wissen, sondern alles Entscheidende aus unbeweisbarer, unvordenklicher Glaubensüberzeugung empfangen zu haben. Bezüglich der damit verbundenen Grundsätze notierte Hamann:

Unser eigen Daseyn und die Existenz aller Dinge ausser uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. (...) Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden. Es giebt Beweise von Wahrheiten, die so wenig taugen als die Anwendung, die man von den Wahrheiten selbst machen kann; ja man kann den Beweis eines Satzes glauben ohne dem Satz selbst Beyfall zu geben. (...) Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil *Glauben* so wenig durch Gründe geschieht als *Schmecken* und *Sehen*.⁴⁰⁵

Mittlerweile hatte er sich eine umfassende Bildung angeeignet. Er konnte Sprachen, neben den modernen europäischen unter anderem Griechisch, Hebräisch, Arabisch. Schon während des Studiums hatte er sich anonym als Mitherausgeber einer Wochenzeitschrift

⁴⁰⁵ Sokratische Denkwürdigkeiten (1759; N II 73 f.). Vgl. Wittgenstein, der 1937 notiert: „der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand“ (VB, WA VIII 496).

(„Daphne“) betätigt. Eine Sammlung (zwölf) eigener kleiner Schriften veröffentlichte er bezeichnenderweise als „Kreuzzüge des Philologen“. Die publizistische Tätigkeit setzte er als Mitarbeiter der „Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen“ fort. Trotz fehlender akademischer Laufbahn und gleichfalls fehlenden gutbürgerlichem Lebensverhältnissen stand er, der melancholisch selbstunsicher war und stotterte, im Gedankenaustausch mit den intellektuellen Größen seiner Zeit (wie Kant, Herder, Mendelssohn, Jacobi, Hartknoch, Nicolai, Matthias Claudius, Lavater). Gegen Ende seines Lebens fand er Verehrer, Gönner, Mäzene aus dem westfälischen Großbürgertum und Adel (Franz Kaspar Bucholtz, den begüterten jungen Herrn des Wasserschlosses Welbergen, sowie die Fürstin Amalie von Gallitzin, geborene von Schmettau in Münster, die fromme katholische Dame bestellte den lutherisch-evangelischen Gelehrten zu ihrem Seelsorger). Als Hamann nach Ostpreußen zurückkehren wollte, starb er, 1788, und wurde in Münster beigesetzt.

Hamann stritt ungestüm gegen den abstrakten Rationalismus. Angesichts der Einseitigkeiten der Aufklärung mit ihren anthropologischen Restriktionen betrieb er glühend die Erweckung zu vollumfänglicher Lebendigkeit. Sein Wirken war Sturm und Drang *avant la lettre*, entsprechend die Darstellungsweise: leidenschaftlich, bildhaft, anspielerisch, ironisch, ja närrisch, unter lauter Flecken und Lappen, weithin im Centostil. Er verfasste kein einziges zusammenhängendes Buch, nur, immerzu an bestimmte Adressaten gerichtet, Gelegenheitschriften, Polemiken und Rezensionen, die bekanntesten zu Herder und Kant, aber auch beispielsweise zu Philologie und Orthographie. Auch eine Menge Briefe sind erhalten. Die sind, Goethe zufolge, „vortrefflich und viel deutlicher als seine Schriften“. ⁴⁰⁶ Im Übrigen kritisierte Goethe eine erhebliche Inkonsequenz:

⁴⁰⁶ Goethe: Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, Tübingen 1811 (III 12; Stuttgart 1991, I 553).

Das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äußerungen Hamanns sich zurückführen lassen, ist dieses: ‚Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, (...) muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.‘ Eine herrliche Maxime! aber schwer zu befolgen. (...) Der Mensch, indem er spricht, muß für den Augenblick einseitig werden; es gibt keine Mitteilung, keine Lehre, ohne Sonderung. Da nun aber Hamann ein für allemal dieser Trennung widerstrebte, und, wie er in einer Einheit empfand, imaginierte, dachte, so auch sprechen wollte, und das gleiche von andern verlangte; so trat er mit seinem eignen Stil und mit allem was die andern hervorbringen konnten, in Widerstreit.⁴⁰⁷

Unzweifelhaft ist Hamann ein hoch bewusster, ingenieöser Autor. Sensibel für die Situationsbezogenheit der Sprache, die Perspektivität des Verstehens, das Kairoische gelingender Verständigung, fasst er jegliches Sprechen als einem Augenblick zugehörig, nicht wiederholbar, einzigartig. Alles Formulierte wird, aufgrund des sprachlichen Oszillierens zwischen Individuellem und Allgemeinem, zum vieldeutigen Symbol. Unabweislich ist daher mit Sprache indirekte Mitteilung gegeben, lange vor Kierkegaard und Nietzsche. Ein typisch modernes (künstlerisches) Sprachbewusstsein fordert gegenüber formal logischer Univozität vorrangige Geltung von Analogie und Metapher. Entschiedenem Bemühen, innerhalb sozialer Konventionen Individuelles mitzuteilen und den jeweiligen Adressaten zu eigenständiger, schöpferischer Aneignung anzuregen, stellt sich in zentraler Weise das Problem des Stils.

Hegel fand denn auch, Hamanns Schriften seien „durch und durch Stil“.⁴⁰⁸ Hamanns Geist behalte „die höchste Freiheit“, in der alles restlos angeeignet und subjektiv vergegenwärtigt werde. Er sei „ein Original“, das allerdings in der „Konzentration seiner tiefen Partikularität beharrte“.⁴⁰⁹ Zu einem „entfalteten System einer intelligenten Orga-

407 Ebd. 552. – Hamann: Briefwechsel, hgg. Walther Ziesemer/Arthur Henkel, 7 Bde., Wiesbaden/Frankfurt a. M. 1955–79.

408 Hegel: Hamanns Schriften, 1828; WW XI 275–352, hier 281. – Vgl. Nietzsches Lou Salomé unterbreitete zehn Direktiven „Zur Lehre vom Stil“ (NF 1882, 1[109], KSA X 38 f.).

409 Ebd. 280.

nisation, dessen formelle Spitze das Denken ist“,⁴¹⁰ habe sich Hamann keine Mühe gegeben. Entsprechend begrenzt bleibe Hamanns Sprachdenken als Beitrag zur (vermeintlichen) Auflösung des Problems der Vernunft.⁴¹¹

Mit Nachdruck weist Hamann auf das Faktum hin, dass die Vernunft, und zwar allein schon, um mit sich selbst bekannt zu werden, auf Sprache angewiesen ist. Gegen das transzendentalphilosophische Programm rein auf sich selbst gestellter Vernünftigkeit wird die Sprachabhängigkeit der Vernunft geltend gemacht. Begriffe, die Vernunft überhaupt, formuliert er plastisch, haben die Sprache zu ihrer „Gebärmutter“. Hamanns zentrales, unablässig wiederholtes Wort, sein Identitätssatz, lautet: „Vernunft ist Sprache. -*lógos*“.⁴¹² Menschliches Selbst- und Weltverständnis bleibt an Sprachlichkeit gebunden und also an Sozialität, Tradition und Geschichtlichkeit. Gegen apodiktisches Beweisen ist ein Sprachdenken, gegen rein formale Transzendentalphilosophie Hermeneutik gesetzt. Gegen alle umstandslose Positivität und Direktheit gilt mithin das radikal-hermeneutische Axiom: „Reden ist übersetzen“.⁴¹³ Stets gilt es, etwas aufzunehmen, Worte, Namen, Zeichen, sie zu übertragen, sie zu mehren, sie anzuwenden und so überraschender- und erstaunlicherweise die Fülle zu haben. Gegenläufig zur Abstraktionstendenz vermeintlich apriorischer Vernünftigkeit wird, gleichzeitig mit der erstrangigen Bedeutung des Wortes, die Bedingtheit menschlichen Weltverhaltens in Erinnerung gerufen.

Die Sprache selbst gewinnt sozusagen transzendentalphilosophischen Rang. Die Sprache, sagt Hamann in seiner so knappen wie bedeutenden „Metakritik über den Purismus der Vernunft“, das ist A und O, „das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft“. Was für Kant das große Rätsel war, die angebliche Zweistämmigkeit der Erkenntnis in (passiver) Sinnlichkeit einerseits und (aktivem) Ver-

410 Ebd. 330 f.

411 Ebd. 326–331.

412 R VII 151; Wohlfart, Günter: Denken der Sprache, Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel, Freiburg i. Br./München 1984, S. 134.

413 *Aesthetica in nuce* (1762; N II 199).

stand andererseits, vermittelt schließlich in dem, was Kant als transzendente Einbildungskraft fein säuberlich bestimmt, dies insgesamt fällt Hamann zufolge von vornherein in der (rezeptiven) Sprachlichkeit in eins. So nimmt er nicht nur spekulative Gedanken des entscheidend durch die Problematik der „Kritik der Urteilskraft“ angestoßenen deutschen Idealismus vorweg.

„Hamann setzt im Grunde die Sprache an die Stelle von Kants ‚Schematismus der Einbildungskraft‘.⁴¹⁴ Wenn Kant aber die Einbildungskraft bestimmt als das ‚Verfahren, einem Begriff sein Bild zu verschaffen‘⁴¹⁵, so ist sie gleichwohl in sekundärer Stellung, als unumgängliche Versinnlichung nämlich, gegenüber dem primären, aber wohl (leider?) nicht völlig autarken Rationalen. Insofern im Hinblick aufs große Ganze, vorgenommen in Kants dritter Kritik, die Einbildungskraft an einem unabschließbaren freien Spiel der Erkenntniskräfte beteiligt ist, findet allerdings ein letzter Abschluss in der Form des Begriffs nicht statt und wird also laut Kant allgemeine rationale Mitteilbarkeit nicht erreicht. Das Ganze verbleibt im (bloß?) Symbolischen. Die Frage ist mittlerweile nicht mehr, ob dies Verbleiben im Uneindeutigen zu bedauern, zu kritisieren, zu überwinden sei, sondern vielmehr, ob überhaupt eine reine Begrifflichkeit jenseits des Sprachlichen anzunehmen sei.

Gegenüber präntendierter purifizierter Vernünftigkeit rehabilitiert Hamann Tradition, Glauben und Erfahrung. Und er hält überdies daran fest, in einem theologisch-mystischen (proto- und eschatologischen) Rahmen von einem Austausch des Göttlichen und Menschlichen zu reden, ein Ab und Auf, Erniedrigung und Erhöhung, und rundweg die ganze sinnlich-geistige Dynamik als das „Sakrament der Sprache“ anzunehmen.⁴¹⁶

414 Welter, Rüdiger: Hamann, in: Dascal, Marcelo/Gerhardus, Dietfried (Hgg.): Sprachphilosophie, Bd. I, Berlin/New York 1992, S. 339–343, hier S. 342.

415 KrV B 180.

416 Metakritik über den Purismus der Vernunft (1784; N III 288); „*communicatio* göttlicher und menschlicher *idiomatum*“ (N III, 27). – Vgl. Whitehead: „Ausdruck ist das eine grundlegende Sakrament. Er ist das äußere und sichtbare Zeichen einer inneren und spirituellen Gnade“ (Wie entsteht Religion?, Frankfurt a. M. 1989, S. 99).

Die Wurzel hierfür liegt in der spekulativen christlichen Tradition. Meister Eckhart machte deutlich, welche Verheißung damit verbunden ist und aus welchem Grund: „Sprich es heraus!“, das heißt, dass du dessen inne werden sollst, was *in dir* ist.“⁴¹⁷ (Nämlich, unendlich kostbar, das in die Seele ausgesprochene innere Wort: die Geburt des Logos). Voraussetzung zu solch vertiefter Sprachauffassung ist freilich noch einmal die universale biblische Schöpfungstheologie der Genesis: „Rede, dass ich Dich sehe! – – Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist.“⁴¹⁸ Dem sehnsüchtigen Verlangen des Menschen wurde entsprochen, Gott hat mit seinem Wort alle Dinge geschaffen, ‚sich selbst heruntergelassen‘, so dass – infolge solcher ‚Kondensenz‘ – der Mensch im Geschaffenen Gott vernehmen, ihn ‚sehen‘ kann.

Alles in allem betreibt Hamann die Transformation der Philosophie in Sprachdenken. Philosophie hat ihre Aufgabe in der Beschreibung konkreter Vernünftigkeit, orientiert am *Common sense* des vollen Gebrauchs der lebendigen Sprache. Es ist dies (genau wie bei Vico) eine Sprache der Bilder, von Grund auf Dichtung. Poesie heißt Hamann „die Muttersprache des menschlichen Geschlechts“⁴¹⁹. Hamann bietet insofern das Paradebeispiel eines integralen Sprachdenkens. Es steht nicht nur im Zeichen des Kontradiktions-, sondern noch viel mehr des Koinzidenzprinzips. Es ist mindestens ebenso intuitiv, biblisch-religiös, mystisch-spekulativ wie rational-analytisch und obendrein literarisch-hermeneutisch.

6.2 Ausdruck der Freiheit: Herder

Johann Gottfried Herder ist eine ungewöhnlich vielseitige, unabhängige und ausstrahlungsreiche Erscheinung im deutschen Geistesleben. Er hat geforscht und publiziert als Theologe und Philosoph, Lyriker und Übersetzer, Kritiker, Essayist und Kulturhistoriker. Auf dem

⁴¹⁷ Predigt 43, *Praedica verbum*, hg. Quint, Zürich 1979, S. 357.

⁴¹⁸ *Ästhetica in nuce* (N II 198).

⁴¹⁹ Ebd. (N II 197).

Höhepunkt seiner Karriere war er Generalsuperintendent im Herzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach (*il arcivescovo di Turingia* nannten ihn die Neapolitaner, den thüringischen Erzbischof), von individualisierter, hoch reflektierter Religiosität freilich. Überdies war der Umkreis seiner Tätigkeiten nicht auf Kirchliches beschränkt; er war mithin nicht allein Oberhofprediger, städtischer Oberpfarrer (*pastor primarius*) und Konsistorialrat, ab 1801 Präsident des Oberkonsistoriums; sondern außerdem amtierte er auch als Weimarer Gymnasialrektor und Ephorus des Schulwesens im ganzen Land.

Er war 1744 in Mohrungen, einer preußischen Kleinstadt (heute Morag in Polen⁴²⁰), in ärmlichen Verhältnissen geboren, wurde dort früh von einem Diakon gefördert. Während des Studiums der Theologie an der Universität Königsberg hörte er vor allem Kant, den vorkritisch-empirischen Philosophen. Er las Rousseau und die französischen Enzyklopädisten sowie, auf Anregung seines Freundes Hamann, die englischen Empiristen, Bacon beispielsweise und Hume.

Nach dem Studium verbrachte er ein halbes Jahrzehnt als Lehrer und Pfarrgehilfe in Riga, der Hauptstadt des damals republikanischen Livland. Hier ließ er sich in den Bund der Freimaurer aufnehmen. Hier entstanden seine ersten bedeutenden Publikationen, wie „Kritische Wälder, oder Betrachtungen die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend“.

Auf einige Jahre war er Hofprediger und Konsistorialrat in Bückeburg, der Residenzstadt der Grafschaft Schaumburg-Lippe. Da hatte er Gelegenheit, mit dem „Hochgräflich Schaumburg-Lippischen Cammer-Musicus“ Johann Christoph Friedrich Bach, einem Enkel des großen Thomaskantors, fruchtbar und freundschaftlich zusammenzuarbeiten. Bereits damals stieß er mit seinen liberal-unorthodoxen Publikationen auf teils harte Kritik. So polemisierte er schließlich auch aus Weimar und Jena in immer neuen Attacken gegen viele Zele-

420 Vgl. den Bericht eines Besuchs vom August 1975 in Morag, einschließlich des dortigen Herder-Museums bei Tournier, Michel: Der Wind Paraklet, Frankfurt a. M. 1983, S. 110 f.

britäten, darunter seinen ehemaligen Königsberger Universitätslehrer Immanuel Kant, später auch gegen Schiller, schließlich sogar gegen seinen Straßburger Jugendfreund Goethe. Goethe seinerseits, der – mit Unterstützung Christoph Martin Wielands – ihm die hohe kirchliche Stellung in Weimar vermittelt hatte, fand allmählich peinlich, wie Herder sich stellte (antiklassizistisch, antimonarchistisch), was er in seinen späteren Lebensjahren schrieb: Briefe zur Beförderung der Humanität, antikantianische Metakritiken. Doch war es vielleicht Herder, anno 1769 der weltgewandte ‚Philosoph zu Schiff‘ und somit Autor eines – posthum publizierten – programmatischen „Reisejournals“, durch den Goethe sich zu seinen Reisen in den Süden bestärken ließ. Zu einer der berühmtesten Goethe-Balladen, „Erlkönig“, hatte die anonyme volkstümliche Vorlage „Ellerkonge“ Herder aus dem Dänischen ins Deutsche übertragen. Und selbst in die Faust-Figur, vielleicht auch in die Mephisto- und Wagner-Figur, sind reichlich Züge und Themen Herders eingegangen. Herder, von Jugend an (augen-)leidend, hoch sensibel und von eher melancholischer Gemütsart, liebender Ehemann und Vater von sieben Kindern, sechs Söhnen und einer Tochter, konnte beispielsweise nicht wohlwollend hingehen lassen, war merklich gekränkt, als Seine Exzellenz der Staatsminister und Geheime Rat Goethe baronisiert wurden, er aber noch immer nicht. (Die Adelserhebung erfolgte – durch den bayrischen Kurfürsten Maximilian IV. Joseph – erst 1802, als Herder achtundfünfzig Jahre alt war, ein Jahr vor seinem recht frühen Tod.)

Beachtenswert Nietzsches einfühlsame und vielleicht ein wenig überhebliche Einschätzung:

Herder (...) gehört als Erster an den Tisch der Genießenden, nicht an den der Schaffenden. (...) Er hat etwas Wundes und Unfreies, er hat das innere Martyrium der Priesterlichkeit getragen und Würde und Begeisterung sind für ihn Deckmäntel.⁴²¹

421 MA II/WS 118, KSA II 602 f., hier 14, 191 (Vorstufe). Bertino, Andrea Christian: ‚Vernatürlichung‘, Berlin/Boston 2011.

Goethe hielt in Erinnerung an die frühe Freundschaft mit Herder in der gemeinsamen Straßburger Zeit fest:

Die Einwirkung dieses gutmütigen Polterers war groß und bedeutend. Er hatte fünf Jahre mehr als ich, welches in jüngeren Tagen schon einen großen Unterschied macht; und da ich ihn für das anerkannte, was er war, da ich dasjenige zu schätzen suchte, was er schon geleistet hatte, so mußte er eine große Superiorität über mich gewinnen. Aber behaglich war der Zustand nicht: denn ältere Personen, mit denen ich bisher umgegangen, hatten mich mit Schonung zu bilden gesucht, vielleicht auch durch Nachgiebigkeit verzogen; von Herdern aber konnte man niemals eine Billigung erwarten, man mochte sich anstellen wie man wollte. Indem nun also auf der einen Seite meine große Neigung und Verehrung für ihn, und auf der andern das Mißbehagen, das er in mir erweckte, beständig mit einander im Streit lagen; so entstand ein Zwiespalt in mir, der erste in seiner Art, den ich in meinem Leben empfunden hatte. Da seine Gespräche jederzeit bedeutend waren, er mochte fragen, antworten oder sich sonst auf eine Weise mitteilen; so mußte er mich zu neuen Ansichten täglich, ja stündlich befördern. (...) Er konnte nicht ein Billett schreiben, um etwas zu verlangen, das nicht mit irgend einer Verhöhnung gewürzt gewesen wäre. So schrieb er mir zum Beispiel einmal:

Wenn des Brutus Briefe dir sind in Ciceros Briefen,
 (...)

Der von Göttern du stammst, von Goten oder vom Kote,
 Goethe, sende mir sie.

Es war freilich nicht fein, daß er sich mit meinem Namen diesen Spaß erlaubte: denn der Eigenname eines Menschen ist nicht etwa wie ein Mantel, der bloß um ihn her hängt und an dem man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja wie die Haut selbst ihm über und über angewachsen, an der man nicht schaben und schinden darf, ohne ihn selbst zu verletzen. (...) Wäre Herder methodischer gewesen, so hätte ich auch für eine dauerhafte Richtung meiner Bildung die köstlichste Anleitung gefunden; aber er war mehr geneigt zu

prüfen und anzuregen, als zu führen und zu leiten. (...) Indessen fühlte ich wohl, daß mir in Hamanns Schriften etwas zusagte, dem ich mich überließ, ohne zu wissen, woher es komme und wohin es führe.⁴²²

Herder war maßgeblich beteiligt an der Herausbildung des Bewusstseins einer gegenüber der lateinisch-romanischen eigenständigen, nordisch-germanischen Literatur, Kunst und Geschichte. Deren Weiterentwicklung verband er zugleich mit der Wiederentdeckung von Dichtern wie Shakespeare, Pindar und Homer sowie der vielfältigen, meist anonymen Volksdichtung, wie zum Beispiel der bekannten schottischen Ballade „Edward“.⁴²³ Auch biblische Texte lehrte er im Umfeld ihrer historischen Entstehung als Literatur zu lesen, allen voran die (mosaische) Schöpfungsgeschichte selbst und das (salomonische) so genannte „Hohelied“ beispielsweise als poetische, erotische „Lieder der Liebe“.⁴²⁴

Das bedeutendste und bekannteste Werk Herders, außer der Sprachabhandlung, sind die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, ein universalgeschichtliches Panorama in vier Teilen zu je fünf Büchern (plus einem geplanten Schlussband mit weiteren fünf, insgesamt also fünfundzwanzig Büchern). Das Werk ist grundlegend für das Entstehen der ästhetischen (christlich-individuellen) Humanitätsidee dessen, was man deutsche Klassik nennt.⁴²⁵ Die Vereinheitlichungs- und Abstraktionstendenzen der Aufklärung verlängern, organisieren und verzweigen sich zu einer neuen Wertschätzung des Vielfältigen,

422 Goethe: Aus meinem Leben, a. a. O. (II 10; Stuttgart 1991, I 430–438 pass.; HA IX 402–410 pass.).

423 Dazu zählte Herder mit seiner Zeit namentlich Ossian, die Sammlung eines legendären, angeblich blinden Sängers der gälischen Vorzeit, in Wirklichkeit zu großen Teilen des schottischen Dichters James Macpherson (Herder: Über Ossian, 1773).

424 Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (4 Teile, Riga 1774–1776). Lieder der Liebe, Die ältesten und schönsten aus Morgenlande, Nebst vier und vierzig alten Minneliedern, 1778. Vom Geist der Ebräischen Poesie, Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes, 2 Bde., Dessau 1782–83, Leipzig 1784. – Willi, Thomas: Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments, Tübingen 1971.

425 Taylor, Charles: Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1994; Ders.: Das sprachbegabte Tier, Berlin 2017.

Konkreten und Irreduziblen. In allem ist Sinnlich-Geistiges anzuerkennen, Lebendiges, Kraft, organische Kräfte, keineswegs überwertig produktive, noch auch rein passive, jedenfalls aber aufnehmende und anverwandende.

Alle Erziehung kann nur durch Nachahmung und Übung, also durch Übergang des Vorbildes ins Nachbild, werden; und wie könnten wir dies besser als Überlieferung nennen? Der Nachahmende aber muß Kräfte haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare aufzunehmen und es wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln.⁴²⁶

Von größtem Interesse für das achtzehnte Jahrhundert war die Frage nach dem Sprachursprung, das Problem näherhin, ob die Sprache anfänglich von Gott eigens dem Menschen gegeben worden oder aber eine rein menschliche Errungenschaft sei. Die Ursprungsfrage wurde unter anderen 1769 von der Berliner Akademie der Wissenschaften gestellt. Darauf antwortete der junge Herder mit seiner (dann auch preisgekrönten) „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“, indem er nachhaltig für die „Menschlichkeit des Ursprungs der Sprache“ eintritt.⁴²⁷ Gegen eine überzogene theologische Sprachidee (wie kurz zuvor durch den Berliner Probst Johann Peter Süßmilch gelehrt) wie andererseits gegen eine bloß sensualistisch-konventionalistische Konzeption der Sprache als eines usuellen Zeichengebrauchs (so der französische Sensualist de Condillac) vertritt der Theologe Herder nachdrücklich eine historisch-humanistische Sprachidee.⁴²⁸ Die Lektüre

426 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784, Buch 9, Kap. 1, SW XIII 347 f.; zur Sprache vgl. ebd. Kap. 2 („Nur die Sprache hat den Menschen menschlich gemacht...“).

427 Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1772, Stuttgart 1966 (darauf beziehen sich die Seitenangaben oben im Text). Historisch und systematisch umfassend informiert Gessinger, Joachim/Rahden, Wolfert von (Hgg.): Theorien vom Ursprung der Sprache, Berlin 1989; zu Herder und insbesondere zur Analyse seiner Ursprungsschrift vgl. Irmscher, Hans Dietrich: Nachwort, in: Herder: a. a. O., S. 133–175; Heidegger: Vom Wesen der Sprache, GA, Abt. IV, Bd. 85, Frankfurt a. M. 1999.

428 So freilich auch schon Dante in einer zweiten, gegenüber „De vulgare eloquentia“ revidierten, ausgesprochen pragmatischen Konzeption einer fortdauernd sich ändernden Sprache (Par. XXVI 124–142). – Edler, Markus: Der spektakuläre Sprachursprung, München 2001; Wilhelm, Raymund: Die Sprache der Affekte, Tübingen 2001.

dieser Abhandlung lohnt noch immer, des Inhalts halber und nicht zuletzt wegen der schriftstellerischen und didaktischen Qualitäten ihres jungen Verfassers. Sympathisch an Herder berührt unter anderem seine weitherzige Begünstigung des Plurals, sogar in sonst unüblichen Fällen. So spricht er zum Beispiel von Moral^{en} statt nur von Moral und der Sache nach auch von Ursprüngen der Sprachen, der Schriften, der Völker und Lebensformen. An die Stelle einer einzigen metaphysisch fixierten Entität treten vielfache flexible Bedeutsamkeiten.

Als sinnliche Größe nimmt Herder die Sprache: als Schall, Laut, Ton, und so für den Erweis, dass alle sprachvermögenden, lautgebenden Lebewesen im Bunde mit der Natur stehen und sich untereinander ‚sympathisch‘ befinden. Demnach ist niemand mit seinen Empfindungen beziehungsweise Leidenschaften für sich allein da, keiner isoliert auf der Welt. Das vieltönige Lautgebilde Sprache ist nur behelfsmäßig und annäherungsweise fixierbar. Allein schon der Vokalreichtum einer beliebigen Sprache lässt sich nicht annähernd ausschöpfen mit den (fünf) dafür bereitstehenden Buchstaben. Buchstaben sind nur Hilfsmittel, Merkstebe der Erinnerung, Schatten. Sprache, als primär sinnlich-tönende Kundgabe (gesprochene Sprache, lebendige Stimme, klanglich artikulierte Spontaneität, phonetische Rede, *phonē, parole, viva vox*; so bereits Aristoteles und Seneca), ist Herder zufolge „aus wilden Tönen freier Organe“ entstanden, „nicht am Buchstaben der Grammatik Gottes“. Die tönenden Verben waren deren „erste Machtelemente“. Darauf folgten erst, durch Abstraktion, die Nomina, die sogenannten Hauptwörter; und noch später Pronomina, Fürwörter, weiterhin Adverbien, ferner Adjektive, Beiwörter und so fort. Von Anfang an setzt der Mensch sich Schallsymbole für die (mehr oder minder bewusst wahrgenommene) Welt, übt sich in der „Kunst, was nicht Schall ist, in Schall zu verwandeln“ und diese Fähigkeit der Transformation mit Hilfe innerlich-reflexiver Merkmale zur eigentümlich menschlichen Dingwelt auszubilden. So ist auch für Herder wie schon für Hamann Poesie die Muttersprache des menschlichen Geschlechts. Des Menschen zugehörige, die eigentlich menschliche Welt ist poetisch, so reproduktiv wie produktiv, von jeher und auf immer. Poesie, wahrhaft lebendige, dichterische Sprache ist der Schoß der Kultur.

Folgenreich noch für Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey und geradezu programmatisch für die philosophische Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts fasst Herder den Menschen grundsätzlich als Mängelwesen auf.⁴²⁹ Das biologisch instinktreduzierte, kaum fixierte, umweltentbundene menschliche Lebewesen („ein schwächeres, dürfzigeres, nackteres Tier“) verfügt allerdings über das, was Herder „Besonnenheit“ nennt.⁴³⁰ Nicht auf mechanisch-reflexhaftes Reagieren festgelegt, ist der Mensch des Bedachts fähig. Von vornherein mit Reflexion begabt, kompensiert er mit Vernunft. Er ist durch Weltoffenheit ausgezeichnet und universell freigestellt. Indem er Abstand halten, vergleichen und überlegen kann, ist er, im Vergleich zu Pflanze und Tier, offener in den Verhaltensmöglichkeiten der jeweiligen Situation gegenüber. Auch „der sinnlichste Zustand des Menschen“ hat insofern als „noch menschlich“ zu gelten. Und das erweist sich vor allem in der Unzertrennlichkeit von Denken und Reden, *ratio et oratio*. Wörtlich erklärt Herder: „Ohne Sprache hat der Mensch keine Vernunft und ohne Vernunft keine Sprache.“ Beide Größen stehen in einem Verhältnis des „wechselseitigen Fortgangs“.

An die These „Der Mensch erfand sich selbst Sprache“ knüpft Herder folglich eine evolutive (Kultur-)Anthropologie, seine Version einer ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘, der Bildung der Menschheit, der Beförderung der Humanität.⁴³¹ Anders als zum Beispiel die Biene,

429 Zur sophistischen Herkunft der Mängelwesen-Kulturanthropologie vgl. Plato, Protagoras, 320 c–322 d. „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan“ (Gehlen, Arnold: Der Mensch, 1940, Wiesbaden 1986, S. 84). – Dilthey zufolge ist der erste Vertreter der modernen Anthropologie Juan Luis Vives. Laut Cassirer und Blumenberg ist die erste philosophische Anthropologie der Neuzeit Montaignes *Apologie de Raimond Sebond* (Blumenberg, Hans: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 109). Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts sind Scheler, Plessner, Gehlen, Klages, Cassirer, Landmann, Portmann.

430 Der Mensch ist *animal rationale, zōon lōgon êchon, ζῷον λόγον ἔχον, homo sapiens*. „Nur ein Schilfrohr, das schwächste in der Natur“, aber eines, „das denkt“, so Blaise Pascal (*L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant*; Pensées, La 200/Br 347).

431 Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts, Braunschweig 1777; Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784–1791 (V 5: „Unsre Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume“; XV 1: „Humanität ist der Zweck der Menschen-Natur und Gott hat unserm Geschlecht mit diesem

die wie eh und je aus Wachs sechseckige Waben baut und darin Honig ablegt, ist den „ersten Freigelassenen der Schöpfung“, den „Sprachgeschöpfen“, Fortbildung ihrer Natur und also vor allem „Fortbildung der Sprache“ ermöglicht. Als durch Erfahrung Lernender und Lehrender ist ein jeder „in das ganze des Geschlechts eingehoben“. Die Sprache ist also direkt mit der Befestigung der Menschheit als eines „progressiven Ganzen“ verknüpft. Und so wird (lange vor Heidegger und Benjamin) bereits erwartet, „alles“ laufe „auf Sprache hinaus“. In diesem Sinn vertritt Herder entschieden die These von dem „Menschenursprung der Sprache“: „Nirgends“, hält er fest, „ist göttliche Ordnung zu sehen“, „die Sprache ist durchaus menschlich“. Das aber heißt, der Mensch macht sich selbst zu dem, was er ist. Er ist Ingenium, *homo inventor*. Er muss erfinden, kommt keineswegs um den produktiven Aufbau von Welt herum; und „sein Meisterstück“ ist die „Bildung der Sprache“. Nichts anderes als die Sprache ist „dem Menschen Sinn seiner Seele“, der Selbsterweis, dass er „sich aus einem gewissen Mittelpunkt zu allem bilden kann“.⁴³²

Damit ist klar, dass Herder die Sprache nicht bloß als ein Werkzeug auffasst, ein Instrument zur Regelung von Handlungen und sozialen Beziehungen beispielsweise. Die analytische Reduktion auf ein Regelsystem verbietet sich angesichts eines Denkens, das die Sprache, analog zur Kunst, primär als eine Ausdrucksweise menschlicher Freiheit versteht. Unabsehbare Möglichkeiten der Weltaneignung, der Selbsterfahrung und der intersubjektiven Verständigung bleiben ihr eingeräumt. Sogar ist dies als geradezu unendlich zu fassen. Herders großmütiger Auffassung zufolge ist in der Sprache nichts Geringeres als Gottes Schöpferkraft an den Menschen übereignet. Welt, entstanden als Schöpfung aus göttlichem Wort, ist Anrede. Daraus lernen die Angesprochenen Sprache, produktiv ihrerseits. So sind die Menschen in die Lage versetzt, sich selbst zu organisieren. Und aus der generösen Einräumung derartig gestalterischer Autonomie bezieht ein jeder Mensch seine Würde.

Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben“); Briefe zur Beförderung der Humanität, Riga 1793–97.

432 So wie in der Philosophie schon immer galt, dass die Seele gewissermaßen alles ist (*quoddammodo omnia*, Aristoteles, *De anima*, III 8, 431 b 21 f.).

6.3 Unendlicher Gebrauch von endlichen Mitteln: Humboldt

Die nachhaltige Erneuerung und Entfaltung des durch Hamann und Herder Angebahnten geschieht durch Wilhelm von Humboldt.⁴³³ Humboldt war Zeitzeuge der Französischen Revolution wie auch Napoleon Bonapartes, des Zusammenbruchs Preußens und des Untergangs der Grande Armée. An der politischen Reorganisation Europas und der Begründung des Deutschen Bundes am Wiener Kongress war er persönlich beteiligt als Mitglied der preußischen Delegation. Programmatisch ist seine Jugendschrift „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“. Sie weist ihn in seinem ganzen unabhängigen aristokratischen Individualismus bemerkenswerterweise als Urheber des politischen Liberalismus aus.

Geboren wurde er 1767 in Potsdam als Spross einer seit zwei Generationen geadelten preußischen Offiziersfamilie. Standesgemäß erhielt er häuslichen Privatunterricht; gemeinsam mit seinem zwei Jahre jüngeren Bruder, dem nachmals berühmten Naturforscher und Geographen Alexander von Humboldt. Auf die universelle Ausbildung folgte ein Studium (Jurisprudenz, Altertumswissenschaft, Philosophie, Geschichte) an den Universitäten Frankfurt an der Oder und Göttingen. Mit seiner Frau Caroline, geborene von Dacheröden, lebte er in nicht völlig strikter, mitunter wohl auch gefährdeter Ehe; das Paar hatte acht Kinder. Der Lebensmittelpunkt war zeitweilig in Jena, die Jahre um den Jahrhundertwechsel in Paris. Monatelange Studienreisen führten durch Frankreich, die Schweiz, Spanien und speziell das Baskenland. Humboldt durchlief eine Diplomatenkarriere (als preußischer Gesandter beim Heiligen Stuhl in Rom, in Wien, in London). Es folgten politische Ämter. Als Geheimer Staatsrat und Sektionschef im preußischen Staatsministerium für Kultus und öffentlichen Unterricht führte er eine umfassende humanistische Bildungsreform durch. Jeder sollte während des ganzen Lebens an einer grundlegenden allgemeinen menschlichen Bildung teilhaben. Den Höhepunkt des enor-

⁴³³ Steinberg, H.: Wilhelm von Humboldt, Berlin 1997; Gall, Lothar: W. v. Humboldt, Ein Preuße von Welt, Berlin 2011.

men Erneuerungsvorhabens bildete die Gründung der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität, der nachmals seinen Namen tragenden Humboldt-Universität Unter den Linden. Es sollte ein höchster Ort des Geistes sein, autonom; in Forschung und Lehre, in allen Fächern und Fakultäten sollte nichts als das ungehinderte eine Streben zur Wissenschaft blühen. („Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“). Auch als preußischer Minister für ständische Angelegenheiten versuchte er liberale Ideen zu verwirklichen. Aus Protest gegen Preußens zunehmend restaurative Politik (und infolge nicht zu bestehender Rivalität zu dem Kanzler Karl August Fürst von Hardenberg) kam es zur Demission. In den letzten fünfzehn Jahren nach seiner Entlassung als preußischer Staatsmann betrieb er schließlich umso entschiedener private Sprachstudien auf dem Familiengut Tegel vor den Toren Berlins. Beständig stand er in direktem oder brieflichem Austausch mit Jacobi, Lavater, den Brüdern Schlegel, Schiller, Goethe, Fichte, Schelling und anderen mehr. Verschiedentlich hatte er schwere Verluste zu verkraften, die Todesfälle dreier Kinder, des neunjährigen Carl Wilhelm, der neugeborenen Louise, des knapp zweijährigen Gustav, seiner Ehefrau Caroline, seiner Freunde Schiller, Goethe. Er habe den Tod nie gefürchtet und nie kindisch am Leben gegangen, aber der Tod jener, die man liebte, das mache alles anders, so wusste Humboldt. Dieser klarsichtige, warmherzige Kenner von Mensch und Welt, ist nach einem wechselvollen, erfüllten Leben achtundsechzigjährig gleichwohl ruhig und einigermaßen heiter gestorben.

Humboldts sprachphilosophischer Haupttext, die Synthese lebenslangen Nachdenkens über die Sprache enthaltend, ist die späte, unvollendete Einleitung zu dem posthum in drei Bänden erschienen Werk „Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java“. Die Einleitung trägt den Titel „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“⁴³⁴. Der Titel führt die Hauptkomponenten von Humboldts

⁴³⁴ Der Text findet sich des Öfteren abgedruckt, so etwa in Bd. 3 der Werkausgabe in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft; die §§ 10–15 auch in: Geschichte der Philosophie, hg. Rüdiger Bubner, Bd. 7, Stuttgart 1981, S. 66–100.

Sprachdenken auf, nämlich eine gewissermaßen moderne komparatistische Sprachbeschreibung, geleitet von teleologischer Reflexion. Darüber hinaus hat Humboldt zum Thema Sprache nicht übermäßig viel veröffentlicht. Als Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin hielt er pflichtgemäß Akademie-Reden.⁴³⁵

Philosophisch gesehen, steht das (im Übrigen sich zugleich qualifiziert sprachwissenschaftlich artikulierende) Sprachdenken Humboldts in einer gewissen Nähe zu Leibniz. Schon der war ja von der herkömmlichen instrumentellen Bezeichnungstheorie abgerückt. Entgegen der klassischen Theorie einer allgemeinen formalen Grundwissenschaft, einer *Mathesis universalis*⁴³⁶, hielt er nicht länger dafür, die Sprache setze bloß nachträglich für transzendent Ideelles willkürlich Zeichen. Eine intensive vieldeutige Beziehung besteht überdies zu Kant, insbesondere zu dessen „Kritik der Urteilskraft“ mit ihrem (theoretische und praktische Vernunft vermittelnden) teleologischen Weg der reflektierenden Urteilskraft.

Das humboldtsche Sprachdenken ist vor allem durch drei Momente bestimmt:

- Eine energetisch-vitalistische Sprachauffassung zuallererst:

Humboldt entwickelt eine dynamisch-kreative Konzeption des Sprachhervorgangs, prosaisch gesagt, gewissermaßen eine *speech act theory*, eine Theorie der Sprechakte. Er hält Sprache für „das bildende Organ des Gedanken“⁴³⁷ oder, genauer gesagt, für die fortwährende „Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedan-

435 Humboldt, W. v.: Über die Sprache, hg. Jürgen Trabant, München 1985; ders.: Weltansichten, W. v. Humboldts Sprachprojekt, München 2012.

436 Vgl. Leibniz' „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“ (1684; dt. Betrachtungen über Erkenntnis, Wahrheit und Ideen) und insbes. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand/Nouveaux essais sur l'entendement humaine, 1701–04, III. Buch, Von den Worten. – Poser, Hans: Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Borsche, Tilman (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie, München 1996, S. 147–160.

437 Einl. § 13, Bubner, a. a. O. S. 79.

ken fähig zu machen⁴³⁸. Sprache ist jedenfalls nicht *érgon*, nicht „ein daliegender, in seinem Ganzen übersehbarer oder nach und nach mitteilbarer Stoff“⁴³⁹, keine statische Größe, kein feststehendes Werk, kein „totes Erzeugtes“⁴⁴⁰, aber auch kein selbsttätiger Ablauf. Sondern Sprache ist wirkende Kraft, Tätigkeit, „Erzeugung“, *enérgeia*. Sprachgebrauch, Sprechen, das bedeutet sehr viel und geradezu Paradoxes, es heißt nämlich „unendlichen Gebrauch von endlichen Mitteln“ zu machen.⁴⁴¹ Darin beruht das Mysterium der Sprache: dass sie unendlich ist in der Verwendung, obwohl durchaus aus endlichen Mitteln komponiert. Kurzum, Sprache ist nicht so sehr Buchstabe (Schrift, Grammatik) als vielmehr Geist und Leben, jenes (Ätherisch-Pneumatische), in dem wir ‚leben, weben und sind‘.

- Weiter bestimmend ist ein moralistisch-enzyklopädischer Blickwinkel:

Humboldt denkt im Rahmen einer „vergleichenden Anthropologie“, wie im Titel einer frühen Arbeit programmatisch ausgeführt wird. So konzentriert er sich auf die Verschiedenheit der Sprachen mittels einer Methode, die beinah schon als zeitgenössisch (ethno-)linguistisch gelten darf. Er geht idiographisch vor und tendiert zu einer Art physiognomischer Portraitureierung der unterschiedlichen Sprachen (darunter Baskisch, Ungarisch, Hebräisch, Ägyptisch, Sanskrit, Chinesisch, Japanisch). Erfassen, Beschreiben, Klassifizieren sind die methodischen Schwerpunkte. Das insgesamt bringt vollends die moralistisch-differentielle Einsicht an den Tag, es liege „in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht“. Eine Moralistik zu entwickeln ist für Humboldt vordringlich, Weitergehendes folgt in deutlichem Abstand: „Nur auf eine philosophisch empirische Menschenkenntnis lässt sich die Hoff-

438 § 12, S. 71.

439 § 13, S. 84.

440 § 11, S. 69.

441 Bereits Cicero hielt fest, dass der Sprachgebrauch, in Worten sowohl wie in Sätzen, ‚praktisch unbegrenzt‘ ist: *formantur autem et verba et sententiae paene innumerabiliter* (De oratore III 200). Und noch Wittgenstein notiert: „Es gibt (...) unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir ‚Zeichen‘, ‚Worte‘, ‚Sätze‘ nennen“ (PU § 23).

nung gründen, mit der Zeit auch eine philosophische Theorie der Menschenbildung zu erhalten“.⁴⁴²

Die humboldtsche Sprachauffassung wird im zwanzigsten Jahrhundert verschiedentlich weitergeführt, zum Beispiel durch Saussure sowie Weisgerbers inhaltsbezogene Grammatik. Ferner durch Chomskys (im Übrigen mentalistisch-rationalistische, explanatorisch-kognitivistische und also universalistische) generative (Transformations-)Grammatik⁴⁴³. Überdies in des späten Wittgenstein Sprachspiel-Theorie. Und schließlich in der Hypothese, die an die Namen Sapir-Whorf geknüpft ist. Sie wird des Öfteren angeführt als explizites sprachliches Relativitätsprinzip. So wie Einstein für die Physik festgehalten hat, es seien die maßgeblichen Parameter wie Zeit, Raum und Masse jeweils nur in Relation auf ein Bezugssystem und dessen Eigengeschwindigkeit definierbar, ganz so könne auch menschliche Erkenntnis sich nur in Relation zu den semantischen und strukturellen Möglichkeiten natürlicher Sprachen vollziehen.⁴⁴⁴

- Integrales Moment ist zudem eine hermeneutisch-teleologische Reflexion:

442 Humboldt, W. v.: Gesammelte Schriften, hg. Albert Leitzmann, Bd. 2, Berlin 1904, S. 118. Vgl. Ders.: Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795); Theorie der Menschenkenntnis (1797); Latium und Hellas (1806/07); Philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis, hg. Fritz Heinemann, Aalen 1976; Geschichte der Abhängigkeit im Menschengeschlechte (1826/27), welche letztere den Plan einer bemerkenswert vorurteilsfreien Betrachtung des menschlichen Sexualverhaltens (ob zur eigenen Person, ob zu anderen, ob gleichen, ob verschiedenen Geschlechts) einbegriff (hierzu vgl. Wagner, Hans-Josef: W. v. Humboldt, ‚Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis‘, Darmstadt 2002). – Zum Beleg für Humboldts erotische Intimität dienen neben den Tagebüchern insbesondere die an Charlotte Diede gerichteten „Briefe an eine Freundin“ (hg. Albert Leitzmann, Berlin 1909).

443 Chomsky, Noam: Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1969; Sprache und Geist, Frankfurt a. M. 1970 u. a. m. – Stechow, A. v./Sternefeld, W.: Bausteine syntaktischen Wissens, Opladen 1988; Scharf, H. W.: Das Verfahren der Sprache, Paderborn 1994.

444 Werlen, Iwar: Sprachliche Relativität, Tübingen 2002. Vgl. demgegenüber die die Universalien unterschiedlicher Sprachen herausstellende wie andererseits die Pluralität der Anschauungen innerhalb einzelner Sprachen betonende Untersuchung: Wandruszka, Mario: Wer fremde Sprachen nicht kennt ... (München 1991).

Für Humboldt stellt sich schließlich die Frage, was durch Sprache ermöglicht ist. Eingehend wird reflektiert, wie sich die menschliche Situation in der ihr eigentümlichen unablässigen Sprachlichkeit ausnimmt. Die verbreitete Ansicht, die Sprache bezeichne „bloß die schon an sich wahrgenommenen Gegenstände“, wird ausdrücklich abgewiesen. Das Wort „ist nicht ein Abdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes“. ⁴⁴⁵ Sogar heißt es: „Der Mensch lebt mit den Gegenständen (...) so, wie die Sprache sie ihm zuführt.“ So bedeutet denn auch das Erlernen einer fremden Sprache nichts Geringeres als „die Gewinnung eines neuen Standpunkts“.

Humboldts finalisierende Reflexionen stehen im Zusammenhang einer Theorie des Verstehens, am Beginn der hermeneutischen Wende, die aus der schier unabsehbar differenzierten Kunst, Geschichte, Sprache über die menschliche Weltstellung Aufschluss gewinnt. Insgesamt geht es dabei um ein Verstehen des immer auch individuellen Lebens. Hermeneutik dient als zukünftiger, sozusagen endzeitlich-eschatologischer Horizont. ⁴⁴⁶ Darin stellt sich die seitdem offene Frage nach der Funktion der Sprache im Prozess der ebenso bedingten wie lebendig-freien menschlichen Welterfahrung. In einer Rede von 1820 betont Humboldt, dass die Sprachen, aufgrund der „gegenseitigen Abhängigkeit des Gedankens und des Wortes von einander (...) nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken“ ⁴⁴⁷. Und diese sprachliche Inventorik ist hermeneutisch höchst charakteristisch präzisiert:

⁴⁴⁵ Aristoteles: „Die gesprochenen Worte sind die Zeichen von Vorstellungen in der Seele, und die geschriebenen Worte sind die Zeichen von gesprochenen Worten“ (*Peri hermeneías/De interpretatione*; Zweiter Satz).

⁴⁴⁶ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 415–465: „Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie“; zu Humboldt insbes. S. 415–417.

⁴⁴⁷ Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, 1820, in: *Über die Sprache*, hg. Jürgen Trabant, München 1985, S. 22.

Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt bei einem Wort gerade und genau das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort.

Und Humboldt erweitert diese weitreichende Charakterisierung: „Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen“. Damit steht abermals die Sprachlichkeit des Daseins, der Menschheit insgesamt, in enger Verbindung mit einer letzten „an sich unbestimmbaren und unerklärlichen“ Größe: Sprachdenken führt auf die Paradoxie der Freiheit hinaus, eine teleologische Hermeneutik, der „das höchste Ziel aller geistigen Bewegung“ nichts Geringeres ist als „die verschiedenartige Offenbarwerdung der menschlichen Geisteskräfte“. Doch dies geschieht mehr und mehr indirekt, ja paradox, bis schließlich (mit Nietzsche) eine höchste, herzerreißende Fraglichkeit konstatiert werden muss.

7 Spracherfahrung

O hätt ich nicht Todesfurcht!

Hätt ich das Wort

Ingeborg Bachmann

Das breit gestreute und äußerst differenzierte Sprachdenken des zwanzigsten Jahrhunderts ist vornehmlich aus den Brennpunkten Wittgenstein und Heidegger zu ermessen.⁴⁴⁸ Beide sind sie überragende Philosophen, auf den ersten Blick in vielem entgegengesetzt: Wittgenstein, anscheinend der angelsächsische, analytisch-formalistische, progressistische Typus, Heidegger der kontinentaleuropäisch traditionell in die archaischen Ursprünge zurückgehende Denker. So allerdings beschreiben sie um sich her ein elliptisches Feld folgenreicher Umformung des Denkens, einer Bewegung in Richtung Hermeneutik, am Leitfaden der Sprache. Demzufolge ginge der Weg von ontologisch-metaphysischer Substantialität (Aristoteles, Spinoza), transzendentaler Subjektivität (Descartes, Kant) und universaler ontologischer Vermitteltheit (Hegel) zu einer Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität. Die Bedingung der Möglichkeit erschlossener Wahrheit und Freiheit läge demnach in Kommunikation besiegelt. Der Ermöglichungsgrund vernünftiger Lebenspraxis wäre in nichts anderem als in sprachgebundener Entsprechung auf das Ereignis der Welt und einer darauf bezogenen konkreten Verständigung zu erblicken.

Was solcherart sich ergibt, beschreibt ein breites Spektrum: nicht nur Sprachanalyse und Sprachkritik, auch nicht bloß ästhetisch-humanistische Sprachpflege, sondern vor allem eine Sprachskepsis, die sich einerseits als Vorbehalt gegenüber Vereinnahmung durch Sprache, andererseits aber zugleich als Abbau übertriebener Erwartungen gegenüber rein theoretisch-epistemischer Philosophie Geltung verschafft. Sprachdenken führt zuletzt darauf, wie ganz und gar kontingent Menschen

⁴⁴⁸ Rentsch, Thomas: Heidegger und Wittgenstein, Stuttgart 2003; Geier, Manfred: Wittgenstein und Heidegger, Reinbek bei Hamburg 2017.

da sind: hier und jetzt, einbezogen in ein jeweiliges Sprachspiel, das (entsprechend der Lebensform) stets auch ein anderes sein könnte.

Das zwanzigste Jahrhundert lässt sich allerdings nicht durchmessen, ohne einen Blick auf den zu werfen, der – janusgleich – an dessen Schwelle steht: Friedrich Nietzsche.

7.1 Zeichenrede, Zeichenerfindung: Nietzsche

Nietzsche ist eine Ausnahmeerscheinung, ein Dichter-Denker, der sich in der Sprache, der deutschen, hervorgetan hat wie, seiner eigenen Bewertung nach, vor ihm nur Goethe und Luther. Diese gewagte Selbsteinschätzung hat er zwar klugerweise nur privat gegenüber einem Freund aus der Jugendzeit bekundet.⁴⁴⁹ Aber zweifellos hatte der ebenso diskrete wie geniale Nietzsche eine ungemein vertiefte Einsicht in das, was Sprache ist und sein kann.⁴⁵⁰ Stets ging es ihm darum, kraft Sprache zu *wirken*, in einem revolutionären (entsprechend dem Sphinx-Mythos geradezu befreiend-erlösenden) Sinn Menschen vor sich selber zu bringen. Damit wusste er sich freilich von A bis Z in einer wenig komfortablen, tragischen Situation: „Nur Narr! Nur Dichter!“ Über Spaß und Spiel hinaus mehr zu erreichen, etwas Festes, Allgemeines, Verlässliches, Wahrheit, *die* Wahrheit gar, wie (platonische) Philosophen vorgaben, das war nach Nietzsches Auffassung der Sprache schlechterdings verwehrt. Was immer vorgeht, sich ereignet, erscheint, anscheinend *ist* –, dem eignet Nietzsche zufolge der Charakter des Werdens. Und dazu, zum Fluss des Werdens, verhält sich Sprache antagonistisch, konstruktiv verfälschend. Die Ausdrucksmittel der Sprache hielt Nietzsche für unbrauchbar, um das Werden auszudrücken. Er fand, es entspringe unserem eigenen Erhaltungsbedürfnis, beständig die eine gröbere Welt von Bleibendem zu setzen und Dinge anzuneh-

⁴⁴⁹ Brief an Erwin Rohde, 22.2.1884; KSB VI 479.

⁴⁵⁰ Am denkerischen Gehalt seiner Bücher könne man sich vielleicht noch stoßen, nicht so leicht aber an ihrer Form: „Wer sich ernsthaft und mit herzlicher Neigung um die deutsche Sprache bemüht hat, wird mir schon einige Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen: es *ist* Etwas, so sphinxartige und stummgeborne Probleme, wie die meinen sind, zum Reden zu bringen“ (Brief an Gottfried Keller, 14.10.1886; KSA VII 266).

men.⁴⁵¹ Sprache ist so gesehen Anthropomorphisieren, Mythologie, Ideologie, anstößig nachgerade, immerfort Anlass zu Kritik.

Nietzsches frühestes Zeugnis über diese Zusammenhänge ist ein kurzer fragmentarischer Text, den er mit neunundzwanzig Jahren seinem Freund Carl von Gersdorff diktiert, dann aber zurückgehalten und selbst niemals veröffentlicht hat: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“.⁴⁵² Sprache wäre demnach etwas durch und durch Konventionelles, ein Übereinkommen der Menschen im Dienste wenigstens zeitweiligen auskömmlichen Zusammenlebens.

Wichtige Anregungen bezog Nietzsche von einer damals neu erschienen Studie: Die Sprache als Kunst.⁴⁵³ Darin wurde Sprache weniger von der Logik als vielmehr von der Rhetorik her erschlossen. Und damit, mit der „Darstellung der antiken Rhetorik“ war seinerseits der junge Professor der klassischen Philologie an der Universität und am Pädagogium in Basel damals ausführlich befasst.⁴⁵⁴ An der griechisch-römischen Redelehre entwickelte er insbesondere, wie Menschen als Redner von Anfang an sich und andere deuten und gestalten, indem sie mittels eines Repertoires von Figuren und Tropen und namentlich Metaphern und Metonymien mehr suggestiv als realistisch Wirklichkeit beschwören, fingieren, suggerieren. Dabei würden vermeintliche Singularitäten herangezogen, verglichen, in Analogie gebracht und letztlich gleichgesetzt. Was sich abspiele, sei also ein Prozess des Vorschützens. Später sollte Nietzsche festhalten, so sei der

451 „Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken: es gehört zu unserer *unablösblichen Bedürfnis der Erhaltung*, beständig die eine gröbere von Bleibend , von ‚Dingen‘ usw. zu setzen“ (NF 1887/88, 11[73], KSA XIII 36).

452 1873; publiziert Leipzig 1896, KSA I 873–890.

453 Gustav Gerber (Die Sprache als Kunst, 2 Bde., Bromberg 1871/74) bildet zusammen mit Arthur Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819) und Friedrich Albert Lange (Geschichte des Materialismus, 1866) sowie Kuno Fischer (Geschichte der neuern Philosophie, 6 Bde., 1852–1877) die philosophische Grundlage des werdenden Philosophen Nietzsche. – Kopperschmidt, Joseph/Schanze, Helmut (Hgg.): Nietzsche oder ‚Die Sprache ist Rhetorik‘, München 1994.

454 Darstellung der antiken Rhetorik (KGW II/4, 413–520); zur Geschichte der griechischen Beredsamkeit (ebd., 363–411); zur Rhetorik des Aristoteles (ebd., 521–528, 529–611).

Mensch überhaupt, was er Vernunft nenne, das sei durch und durch von (bloß) dichterischer Art.⁴⁵⁵

Ein Wort, das ist Nietzsche ein Quidproquo, eine Wiedergabe, „die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“. Von den Lauten und Worten geradenwegs auf eine äußere Ursache zu schließen, sei genau genommen nicht statthaft. Das gesamte sprachliche Operieren, das alles nennt er nichts als lauter „willkürlichen Übertragungen“. Was so zustande komme, sei weit von jeder wirklichen Gewissheit entfernt:

Die verschiedenen Sprachen, nebeneinandergestellt, zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdruck die kühnsten Metaphern zu Hilfe. (...)

Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. (...)

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind (...) (WL 1, KSA I 880 f.)

Und als wäre diese radikale Sprachkepsis nicht deutlich genug, setzt er eine weitere sarkastische Bemerkung oben drauf:

⁴⁵⁵ „Das Ähnliche ist kein Grad des Gleichen: sondern etwas vom Gleichen völlig Verschiedenes“ (NF 1881, 11[166], KSA IX 505). „Die *Vergrößerung* als Grundmittel, um Wiederkehr, identische Fälle erscheinen zu lassen; bevor also ‚gedacht‘ wurde, muß schon *gedichtet* worden sein, der formende Sinn ist ursprünglicher als der ‚denkende‘“ (NF 1885, 40[17], KSA XI 636). „das Zurechtbilden zu identischen Fällen, zur Scheinbarkeit des Gleichen ist ursprünglicher als das Erkennen des Gleichen“ (NF 1887, 10[159] (265), KSA XII 550, 12–16. Hierzu Heidegger: Nietzsche, Pfullingen 1961, I 582–590.

Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der ‚Wahrheit‘ innerhalb des Vernunft-Bezirktes. (ebd. 883)

Der Essay schließt mit Bezug auf eine binomische anthropologische Typologie. Demnach ist davon auszugehen, dass sich grundsätzlich ein rationaler Typ und ein intuitiver Typ gegenüberstehen. Sei jener eher aktionistisch und utilitaristisch orientiert, so dieser eher pathisch und kreativ. Und keineswegs sei der methodisch wissenschaftlich Verfahrende der überlegene Realist. Seine rational eingerichtete Welt in ihrer angeblichen Beständigkeit und Überlegenheit sei wie alles Sprachlich-Begriffliche auch nur Illusion:

(...) zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache. (ebd. 884)

Alles, was demnach zu erreichen ist, hier wie da, ist stets ein bloßes Antippen, Andeuten, Umschreiben, Übertragen, Übersetzen. Nietzsche deutet und führt aus:

Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen; dieser, indem er durch Vorsorge, Klugheit, Regelmässigkeit den hauptsächlichen Nöthen zu begegnen weiß, jener, indem er als ein ‚überfroher Held‘ jene Nöthe nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt. (WL 2, KSA I 889)

Was Nietzsche, der Philologe vorzubringen hat, ist eine unerhörte Sprachskepsis, enorm zugespitzte Kritik der Sprache wie auch allem gegenüber, was sich der Mensch von daher zuschreibt: Erkenntnis,

Gewissheit, Wissenschaft, Wahrheit – lauter Wünsche samt und sonders.

Grammatik bietet Halt, sie konstruiert das Subjekt, verabsolutiert es schließlich gar als ‚Gott‘.⁴⁵⁶ Anders als in der neuzeitlichen Philosophie (bei Descartes, Kant, Fichte) ist für Nietzsche das Ich nichts Voraus- und Zugrundeliegendes, sondern ein mit der grammatisch-syntaktischen Sprache gegebener (Aber-)glaube. Er hält es für nichts weiter als ein Interpretieren nach einem Schema, dem Menschen in gesellschaftlicher Konformität bequem nachkommen.⁴⁵⁷

Im Aphorismenbuch „Menschliches Allzumenschliches“ präsentiert er seine dekuvierende Einsicht erneut:

Die Sprache als vermeintliche Wissenschaft. Die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur liegt darin, dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herren derselben zu machen. Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als an *aeternae veritates* [ewige Wahrheiten] durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Thier erhob: er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntniss der Welt zu haben.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Eine Zusammenfassung versucht Karl Schlechta: „Schon in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ fordert er [sc. Nietzsche] eine Sprache der Naturgeschichte gegen die bisherige Sprache der Künstler (vgl. SA I 810). Die Sprache ist für ihn die Gefahr schlechthin für die geistige Freiheit, denn ‚jedes Wort ist ein Vorurteil‘ (I 903). ‚Die Worte liegen uns im Wege‘, heißt es in der ‚Morgenröte‘: ‚Jetzt muß man bei jeder Erkenntnis über steinharte verewigte Worte stolpern, und wird dabei eher ein Bein brechen als ein Wort.‘ (I 1045) Wir haben die Prädikate von den Dingen wieder zurückzunehmen, uns der ‚Verführung von seiten der Grammatik‘ (II 565 [JGB, Vorrede, KSA V 11 f.]) zu entziehen. In der Sprache sind die Grundirrtümer der Vernunft versteinert (II 789). Alles indische, griechische und deutsche Philosophieren ist ‚die gemeinsame Philosophie der Grammatik‘ (II 584 [J 20]). Ja, selbst Gott werden wir nicht los, ‚weil wir noch an die Grammatik glauben‘ (II 960). – So der einstige Lehrer für griechische Sprache und Literatur!“ (Nachwort, SA III 1433–1452, hier 1446).

⁴⁵⁷ Vgl. Ries, Wiebrecht: Nietzsches Werke, Darmstadt 2008, S. 49–54, in fine.

⁴⁵⁸ MA I 11, KSA II 30 f. „Unsre ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller ihrer Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die ‚Subjekte‘ nicht losgeworden“ (GM I 13, KSA V 279 f.).

Was Nietzsche in der Folge vorantreibt, ist ausdrücklich, was er ‚Kunst des Misstrauens‘ nennt: eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘, worein der weise Gewordene sich wie in einen Abgrund stürze, wo Idealisierungen hinfällig würden, und woraus er – ein Neophyt – neugeboren, heiter und gelassen hervorgehe.

Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch – nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft. Dass uns unre Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst in's Bewusstsein kommen – wenigstens ein Theil derselben –, das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden ‚Muss‘: er *brauchte*, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen – und zu dem Allen hatte er zuerst ‚Bewusstsein‘ nöthig, also selbst zu ‚wissen‘, was ihm fehlt, zu ‚wissen‘, wie es ihm zu Muthe ist, zu ‚wissen‘, was er denkt. (...) Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden – er thut es noch, er thut es immer mehr.⁴⁵⁹

Auf den Menschen, das nicht festgestellte Tier, mag Nietzsche nicht sonderlich viel geben. Er sei gefährdet genug und jedenfalls eine vorübergehende Erscheinung.

Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewusstsein bringen. *Das* sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's ‚Ich‘, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und *projicirt* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – *es schafft* erst damit den Begriff ‚Ding‘... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*.⁴⁶⁰

459 FW V 354, KSA III 590–593. Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie, Berlin 2012, S. 265–288.

460 GD III, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie, 5, KSA VI 77.

Außerhalb der vernünftig-moralischen Konventionen würden die wirklichen Kräfte sichtbar. Nichts Göttlich-Ideelles zeige sich da, sondern als weit plausibler sei anzunehmen, dass alles unter einem willentlich-praktischen Prinzip geschieht, dem Recht des Stärkeren.

Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das *ist* das und das‘, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.⁴⁶¹

Was faktisch den Ausschlag geben (und das einzige Kriterium ausmachen) kann, nennt Nietzsche ‚Willen zur Macht‘, die Befähigung zur Erhaltung und Steigerung.⁴⁶² Annahmen, irgendetwas wäre je definitiv festgestellt, sind fadenscheinig genug. Sie sind überhaupt nur möglich, weil Menschen vergesslich sind und es allzu bequem haben wollen. Sie sind gewissermaßen förderlich, lebensdienlich, wirksam. Nichtsdestoweniger sind alle Ausdrucksmittel (bloße) Semiotik.⁴⁶³ Von daher nährt sich die Überzeugung, „*daß wir die Wahrheit nicht haben*“.⁴⁶⁴ Nichts führt anscheinend aus der Aporie hinaus:

*Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.*⁴⁶⁵

⁴⁶¹ GM I 2, KSA V 260.

⁴⁶² Dass „dem Willen Macht folgt, dies ist eine so innige, uns angeborne Verknüpfung, daß ohne sie wir nicht dasein, wirken, leben könnten“ formuliert freilich schon Herder (Metakritik, IV 4, in: Ders.: Sprachphilosophie, Ausgewählte Schriften, hg. Erich Heintel, Hamburg 2005, S. 192).

⁴⁶³ „Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist“ (NF 1888, 14[122], KSA XIII 302). „Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut, gesondert: vergessen wir nicht, daß dies eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet“ (NF 1888, 14[79], KSA XIII 258).

⁴⁶⁴ NF 1880, 3[19], KSA IX 52; vgl. MA I 633.

⁴⁶⁵ NF 1886/87, 5[22] KSA XII 193 f.

Auch im Bezug auf die Menschen gilt nichts anderes. Eine strikte, unbezweifelbare, nicht interpretierende Selbsterkenntnis ist nicht möglich.⁴⁶⁶ Nichtsdestoweniger stellt sich die diffizile Aufgabe, gleichsam philologisch einen Palimpsest freizulegen:

Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura [Naturmensch] gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der *anderen* Natur steht, mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: ‚du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!‘ – das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine *Aufgabe* – wer wollte das leugnen!⁴⁶⁷

Nietzsches Sprachkritik ist unbestechlich, mitunter geradezu ätzend, kaum weniger als zuvor schon Schopenhauers Sprachkritik. Zur deutschen Sprache und zu denen, die sich ihrer bedienen, hatte Nietzsche, der klassische Philologe, der Latinist, der Romanist, in den Achtzigerjahren des neunzehnten Jahrhunderts, folgende Anmerkungen vorzubringen:

Vom Klange der deutschen Sprache. – (...) Ich glaube, der Klang der deutschen Sprache war im Mittelalter, und namentlich nach dem Mittelalter, tief bäuerisch und gemein: er hat sich in den letzten Jahrhunderten etwas veredelt, hauptsächlich dadurch, dass man sich genöthigt fand, so viel französische, italienische und spanische Klänge nachzuzahlen, und zwar gerade von Seiten des deutschen (und österreichischen) Adels, der mit der Muttersprache sich durchaus nicht begnügen konnte. Aber für Montaigne oder gar Racine muss trotz dieser Uebung Deutsch unerträglich gemein geklungen haben: und selbst jetzt klingt es, im Munde der

⁴⁶⁶ „Ein Werkzeug kann nicht seine eigene Tauglichkeit *kritisieren*“ (NF 1885/86, 2[132] KSA XII 133).

⁴⁶⁷ JGB 230, KSA V 169.

Reisenden, mitten unter italiänischem Pöbel, noch immer sehr roh, wälderhaft, heiser, wie aus räucherigen Stuben und unhöflichen Gegenden stammend. (...) ⁴⁶⁸

Als aktuelle „Belege für den Lumpen-Jargon“ seiner Zeit zerpfückte er (in den drei letzten Abschnitten seiner ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“) den von Hegel und Schleiermacher herstammenden Stil des aufgeklärten philosophischen Theologen David Friedrich Strauß. ⁴⁶⁹ In Nietzsches Urteil war der im damaligen Bürgertum vielgelesene Schriftsteller nach Form und Inhalt der Inbegriff des Bildungsphilisters, eines Anhängers eines seichten und sterilen szientistischen Positivismus.

Man versuche nur, diesen Straussens-Stil in's Lateinische zu übersetzen: was doch selbst bei Kant angeht und bei Schopenhauer bequem und reizvoll ist. Die Ursache, dass es mit dem Straußischen Deutsch durchaus nicht gehen will, liegt wahrscheinlich nicht daran, dass dies Deutsch deutscher ist als bei jenen, sondern dass es bei ihm verworren und unlogisch, bei jenen voll Einfachheit und Größe ist. ⁴⁷⁰

Das Deutsche, um es nicht zu vergessen, hat man nach der Nazizeit, nach dem Zweiten Weltkrieg eine ‚bellende‘ Sprache zu nennen Anlass gehabt. ⁴⁷¹ Laut Nietzsche geht der zu beanstandende Zug zumindest bis auf das (preußische) ‚Offizierdeutsch‘ zurück. Ein gewisser Sprache-Grobianismus war jedoch längst ruckbar, spätestens seit Luther. ⁴⁷²

⁴⁶⁸ FW II 104, KSA III 461 f.

⁴⁶⁹ UB I 10–12. Vgl. außer Strauß' epochemachender Abhandlung „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (Tübingen 1835 f., ²²1924) auch den späten Bestseller „Der alte und der neue Glaube“ (1872, Bonn ¹⁵1903).

⁴⁷⁰ UB I/DS 11, KSA I 226 f.

⁴⁷¹ Der Tonkünstler Arnold Schönberg hat es erschreckend-unvergesslich in einer seiner Kompositionen hörbar gemacht: „*A Survivor from Warsaw*“ (für Sprecher, Männerchor und Orchester op. 46, 1947).

⁴⁷² „Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist“, erwidert, stellvertretend Volkes Maul, der Baccalaureus in Goethes „Faust“ auf den (mephistophelischen) Vorhalt hin, ihm sei wohl nicht deutlich, wie grob er mit seinen Worten sei (II 2, Hochgewölbtes enges gotisches Zimmer, vv. 6770 f.).

Doch Nietzsches Kritik trifft beileibe nicht allein das Deutsche. Früh schon konstatiert er einen sprachlichen Notstand, der in der modernen Zivilisation *alle* Völker erfasst:

Indem die Sprache fortwährend auf die letzten Sprossen des ihr Erreichbaren steigen musste, um, möglichst ferne von der starken Gefühlsregung, der sie ursprünglich in aller Schlichtheit zu entsprechen vermochte, das dem Gefühl Entgegengesetzte, das Reich des Gedankens zu erfassen, ist ihre Kraft durch dieses übermäßige Sich-Ausrecken in dem kurzen Zeitraume der neueren Civilisation erschöpft worden: so dass sie nun gerade Das nicht mehr zu leisten vermag, wessentwegen sie allein da ist: um über die einfachsten Lebensnöthe die Leidenden miteinander zu verständigen. (...) so nimmt die Menschheit zu allen ihren Leiden auch noch das Leiden der *Convention* hinzu, das heißt des Uebereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Uebereinkommen des Gefühls. (...) als ob es irgend einen Werth hätte, Jemanden zu einem richtig denkenden und schliessenden Wesen zu machen, wenn es nicht gelungen ist, ihn vorher zu einem richtig empfindenden zu machen.⁴⁷³

Sprache ist nichts Festes, Gesichertes. Sprache stellt Anforderungen. Sie kann verfallen. Sie bedarf der Pflege, fortwährender (Nach-)Justierung, verlangt den kunstgerechten Umgang. Launig, ein wenig sonderbar wohl gar, formuliert es ein Gedicht „Das Wort“:

Lebend'gem Worte bin ich gut:
 (...)
 Ein todttes Wort — ein häßlich Ding,
 Ein klapperdürres Kling-Kling-Kling.
 Pfui allen häßlichen Gewerben,
 An denen Wort und Wörtchen sterben!⁴⁷⁴

473 UB IV/WB 5, KSA I 455 f.

474 1882; I[107] KSA X 36.

Sprache sollte leben, lebendig sein, so gut als möglich. Das bezeugt nicht zuletzt Nietzsches ausnehmend feinsinniges Differenzbewusstsein hinsichtlich qualifiziert literarischen Übersetzens:

Es giebt ehrlich gemeinte Übersetzungen, die beinahe Fälschungen sind, als unfreiwillige Vergemeinerungen des Originals, bloss weil sein tapferes und lustiges Tempo nicht mit übersetzt werden konnte, welches über alles Gefährliche in Dingen und Worten wegspringt, weghilft.⁴⁷⁵

Der Sprache entwindet sich keiner. Alle sind auf sie angewiesen. Und deshalb zu Achtsamkeit angehalten: „Durch die Worte, die uns umschweben, kommen wir auf Gedanken“.⁴⁷⁶ Wer unter erhöhten kritischen Anforderungen steht, der ernsthafte Denker zumal, für den nimmt sich die Lage fatal aus. Das weiß Nietzsche wie Lichtenberg zuvor und Wittgenstein darnach: „Die Verführer der Philosophen sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache“.⁴⁷⁷

Philosophieren hat folglich in aller Vorsicht redlicherweise als ein Versuchen und Experimentieren vorzugehen. Zu reflektieren ist – jenseits des Solipsismus – im Blick auf Möglichkeiten und Grenzen der Mitteilung. Und da weiß Nietzsche Kautelen subtilster Art geltend zu machen. „Im *Verhältniß zur Musik* ist alle Mittheilung durch *Worte* von schamloser Art; das Wort verdünnt und verdummt; das Wort entpersönlicht: das Wort macht das Ungemeine gemein.“⁴⁷⁸ Wichtigstes bleibt tunlichst unausgesprochen, wortlos bedeutet oftmals durch Gedankenstriche. Schweigen ist der Rest, der größere, der bedeutendere, der bessere Teil.⁴⁷⁹

475 JGB II, Der freie Geist, 28, KSA V 46. Vgl. beispielsweise auch die Bemerkungen zu „Prosa und Poesie“ (FW II 92).

476 NF 1880, 2[31], KSA IX 38.

477 NF 1875, 6[39], KSA VIII 113.

478 NF 1887, 10[60] (188), KSA XII 493.

479 „Alles, was ich bisher geschrieben habe, ist Vordergrund; für mich selber geht es erst immer mit den Gedankenstrichen los. Es sind Dinge gefährlichster Art, mit denen ich zu thun habe; daß ich dazwischen in populärer Manier bald den Deutschen Schopenhauer oder Wagnern anempfehle, bald Zarathustra's ausdenke, das sind Erholungen für mich, aber vor Allem auch Verstecke, hinter denen ich eine Zeit lang wieder sitzen kann“ (Brief an Elisabeth Förster-Nietzsche, 20. Mai 1885, KSB VII 53).

In „Also sprach Zarathustra“, diesem umfassend denkend-dichteri-
schen ‚Entwurf‘, äußert der Protagonist das, worum es zentral zu
gehen scheint, den Gedanken der Gedanken nämlich, gar nicht
direkt.⁴⁸⁰ Die entscheidende Frage ist offenbar, ob es unter Menschen
überhaupt Mitteilung und Verstehen gebe: Gemeinsamkeit jenseits
der Einsamkeit.

Alles Versuchen und Erproben wird mehr und mehr indirekt, ja para-
dox geschehen, denn wie Nietzsche gleich Humboldt konstatiert muss:
„Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie; jede Meinung ist
auch ein Versteck, jedes Wort ist auch eine Maske.“⁴⁸¹

Wie steht es da um die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit
von Vernünftigkeit in den menschlichen Dingen, einer gewissen entlas-
tenden (praktisch-pragmatischen) Übereinstimmung? Denn da hilft
nichts, das Begriffsgefüge herkömmlicher (metaphysisch-ontologi-
scher) Fixation von Sein, Wahrheit und Erkennen, das alles ist entwer-
tet: Abgeschwächt, angesichts der universalen Perspektivität des Inter-
pretierens, ist die idealistische Annahme des Willens als eines geistigen
Vermögens. Abgeschwächt das selbstbespiegelnde Denken wie über-
haupt die losgelöste Vernunft und ihre transzendentalen Kategorien.
Abgeschwächt das Subjekt, abgeschwächt die grammatisch gefasste
Sprache. Nachgerade gilt die Welt als eine fortgesetzte Zeichen-Kette
von immer neuen Zurechtmachungen, als unablässiges Interpretati-
onsgeschehen, als fortwährender Entwurf von Perspektiven, als stän-
dige Selbstüberwindung.⁴⁸²

480 „Entwurf einer neuen Art zu leben“ (NF 11 [197], KSA IX 519). Zittel, Claus: Das
ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra, Würzburg 2000.
– Dass sich die *exhortatio indirecta* in der „Morgenröte“ oft finde, stellt Nietzsche aus-
drücklich fest (Brief an Peter Gast, Ende August 1881, KSB VI 123).

481 JGB IX 289, KSA V 234.

482 Die Welt, findet Nietzsche, schließt „unendliche Interpretationen in sich“ (FW V 374,
KSA III 627; NF 1885/86, KSA XII 120, 2[117]). – Jaspers, Karl: Nietzsche, 1936,
Berlin 1947, S. 290–330; Tongeren, Paul van: Die Kunst der Transfiguration, in: Du-
hamel, Roland (Hg.): Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst, Würzburg
1994, S. 84–104.

„Nur Narr! Nur Dichter!“, diese Einsicht stand am Ende. Ein erneutes Mal ging Nietzsche seine epochale Sprach- und Denkerfahrung durch in einem Lyrik-Zyklus, einer Zusammenstellung von neun großen Gedichten, enthusiastischen Gesängen, Soliloquien des Allereinstimmten. Es ist ein Kunstwerk, das vor Rätsel und Geheimnis stellt, eines, worin das Schweigen zumindest so stark ist wie das Singen und Sagen.⁴⁸³ Eine Loslösung, eine Abgeschiedenheit ist darin bezeugt, die weit über alles Bestimmte hinaus ins Offene führt. Ganz so wie sein heißes, durstendes Herz jegliches Menschenwesen – für es selbst uneinholbar – antreibt.

7.2 Unterwegs zur Sprache: Heidegger

Es geschah vor ähnlichem Hintergrund, dass sich der späte Heidegger zusehends vernehmlicher als „unterwegs zur Sprache“ begriffen erklärte.⁴⁸⁴ Mögen ihm auch mitunter von sprachanalytischer Seite allerhand Vorhaltungen⁴⁸⁵ gemacht werden, so ist doch nicht zu bestreiten, dass, wie für nahezu alle Denkrichtungen des zwanzigsten Jahrhunderts, auch für Heideggers Seinsdenken die Sprache den Fokus abgibt, als ob wie sonst nichts die Sprache alles auf

483 Unter dem Titel „Dionysos-Dithyramben“ konnte Nietzsche diese Retraktionen als letztes seiner Werke zum Druck vorbereiten (1888/89), bevor er, fünfundvierzigjährig, in geistige Umnachtung fiel. Darin ergeht an entscheidender Stelle wiederholt die Ermahnung zum Schweigen und Schauen (VIII, Ruhm und Ewigkeit, 3, vv. 59–61; IX, Von der Armut des Reichsten, vv. 58–75). – Zu Nietzsches lyrisch-musikalischem Praxis-Konzept vgl. Riedel, Manfred: *Freilichtgedanken*, Stuttgart 1998, S. 16 ff.

484 Präsent war das Thema Sprache bereits in seiner Habilitationsschrift über „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1915).

485 Ernst Tugendhat moniert Rückfall „auf das Niveau primitivster Sprachtheorien“ (Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, S. 105). Einem ähnlichen Verdikt verfielen alsdann wohl auch die zutiefst biblisch-theologisch inspirierte Sprach-Mystik eines Walter Benjamin (zu schweigen eines Franz Rosenzweig). – Zuweilen finden sich einigermäßen abgewogene Einschätzung und Anerkennung: „Obwohl Heideggers Überlegungen zur Sprache sowie zur Rede als Existenzial konzeptionell nicht immer ganz klar sind, obwohl er kein begriffliches Instrumentarium zur Feinanalyse sprachlicher Äußerungen und ihres Sinnes entwickelt hat und seine Überlegungen vielfach programmatisch bleiben, ist festzuhalten, daß er einem überaus reichhaltigen Bild von der Sprache zuarbeitet“ (Demmerling, Christoph, in: Rentsch, Thomas [Hg.]: *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin 2001, S. 111 f.).

einen Sammelpunkt zu ziehen vermöchte, der ganz in sich beruht, einen Einklang, der gleichwohl unsäglich bleibt.⁴⁸⁶ Wie sonst wäre die unterschwellige Faszination zu verstehen, die von dem unausgesetzten Bemühen ausgeht, „die Sprache als die Sprache zur Sprache zu bringen“.⁴⁸⁷ Merkwürdigerweise zeigte sich ebenfalls Wittgenstein schon sehr früh von einer nämlichen Überzeugung. Auch er hielt es für ausschlaggebend, zu „erkennen, *wie* die Sprache für sich selbst sorgt“.⁴⁸⁸ Die entsprechende Autonomie der Sprache wurde erstmals in der Frühromantik konzipiert. Nicht um der Inhalte willen werde gesprochen, nicht der Dinge wegen, suchte Novalis zu verdeutlichen, um sodann als entscheidendes Defizit zu vermerken: „Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner“.⁴⁸⁹ Derart wurde eine Differenz namhaft gemacht gegenüber dem, was üblicherweise von der Sprache als Mittel des Bezeichnens, des Ausdrucks, der Verständigung gilt, mit der Maßgabe, sie auf solcherlei Funktionen gleichwohl nicht zu verkürzen, vielmehr eigentlich und rechtens als autonome Größe und Selbstzweck hochzuhalten.

486 Von *focus imaginarius* war bei Kant (KrV 672) die Rede.

487 Heidegger, Martin: *Der Weg zur Sprache* (1959, in: ders.: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1990, S. 241–268; GA, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1985, S. 229–260; mit Heideggers handschriftlichen Zusätzen). Vgl. weiterhin Heideggers Brief *Über den Humanismus* (1949); *Dichterisch wohnet der Mensch* (1954); *Vom Wesen der Sprache* (GA, Abt. IV, Bd. 85, Frankfurt a. M. 1999; zweistündiges Oberseminar im Sommersemester 1939 zu Herders Sprachabhandlung).

488 Wittgenstein, Ludwig: *Tagbücher 1914–1916*, 26.4.15, WA I 134. Im Eintrag des Folgetages notiert der Diarist sogar: „Ich darf mich nicht um die Sprache kümmern brauchen“ (ebd.).

489 „Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, – daß wenn einer bloß spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmten sprechen, so läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen. (...) Wenn man den Leuten nur begrifflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei – Sie machen eine Welt für sich aus – Sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrucksvoll – eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnißspiel der Dinge“ (Novalis, *Monolog*, 1798, *Schriften*, hg. R. Samuel/R. Kluckhohn, Darmstadt 1960 ff., II 672; *Werke*, hgg. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel, München 1978, II 438).

Heideggers Äußerungen zur Sprache sind von einer Eindringlichkeit und einem Reichtum des Gedankens, welche meist geduldige Auseinandersetzung verlangen – und größtenteils lohnen. Obendrein sind sie von einer Sprachgenialität, die ebenso bemerkenswert wie mitunter seltsam eigenwillig bis abwegig ist, insbesondere in den etymologischen Ableitungen mit einem deutlich zeitkritischen Hang zu Sprach-Archaik.⁴⁹⁰ Nicht jedermann erträglich sind des Weiteren der grassierende Nominalstil und die apodiktische Parataxe der Diktion, hinter welcher der denkende Autor gänzlich verschwindet. Was umso schwerer ins Gewicht fällt, als es an urbaner Versatilität und Humor fast völlig fehlt. Alles ist fromm und todernst bei diesem Denker aus der Schwäbisch-Alemannischen Provinz (ähnlich wie vordem bei Hegel, welcher ‚Meisterdenker‘ ebenfalls höchstens des Sarkasmus hie und da bei der harten Arbeit des Begriffs und unterm Tiefsinn des Gedankens fähig war). Kaum ein Satz, der sich, so wie ein konziser Satz von Lichtenberg, Nietzsche, Musil (oder auch Wittgenstein) zitieren ließe. Heideggers sentenziöse Aussprüche lauten beispielsweise: „Nur wer schon versteht, kann zuhören“.⁴⁹¹ – „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode“.⁴⁹² – „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen.“⁴⁹³ – „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“⁴⁹⁴

490 Aus dem vielstimmigen Chor der Kritik an Heideggers Sprache vgl. Löwith, Karl: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen³ 1965, S. 12–15; Muschg, Walter: Die Zerstörung der deutschen Literatur, Bern³ 1958, S. 214–230; Schöfer, Erasmus: Die Sprache Heideggers, Pfullingen 1962; Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 1964; Ders.: Parataxis, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 447–491; Sternberger, Dolf: Kriterien, Frankfurt a. M. 1965, S. 37–48; Voegelin, Erich: Universität und Öffentlichkeit, in: Wort und Wahrheit 21 (1966), S. 497–518; Minder, Robert: Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch, in: ders.: ‚Hölderlin unter den Deutschen‘, Frankfurt a. M. 1968, S. 86–153; Gauger, Hans-Martin: Der Autor und sein Stil, Stuttgart 1988; ders.: Über Sprache und Stil, München 1995, S. 73 f.; Meschonnic, Henri: Le langage Heidegger, Paris 1990; Soentgen, Jens: Alles über den Künstler, hg. Lutz Hagedstedt, Frankfurt a. M. 2002, S. 84–88. Enzensberger, Hans Magnus: Herrn Zetts Betrachtungen, oder Brosamen, die er fallen ließ, aufgetragen von seinen Zuhörern, Berlin 2013, Ziff. 226, S. 186 f

491 SuZ § 34, S. 164.

492 Ebd. § 72, S. 374.

493 Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M. 1969, S. 26.

494 Ebd. S. 35.

Als anhaltend anstößig erscheint ein eklatantes moralisch-politisches, und auch intellektuelles Versagen des Philosophieprofessors im Umfeld der NS-Diktatur. Nicht genug, dass Heidegger in seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Freiburg im Breisgau im Mai 1933 „Die Selbstbehauptung der deutschen (!) Universität“ – bereitwillig, naiv oder listig – in das braune Umfeld einstellte. Er hat anscheinend anstandslos bis 1945 NSDAP-Beiträge entrichtet und ist wohl der Nazi-Ideologie nicht so sehr in primitivem Blut und Boden-Rassenwahn, aber doch in gewissen Aspekten wie Antimodernismus und namentlich Antisemitismus, bis ans Lebensende hartnäckig verhaftet geblieben. Zeitlebens hat er niemals ein einsichtsvolles Wort geäußert.⁴⁹⁵ In dem ominösen Rechtfertigungsinterview des ‚Spiegels‘ (1976 posthum) hat er die Verhältnisse schwerlich wahrheitsgetreu dargestellt.⁴⁹⁶ (In München, an der LMU, war der Philosophieprofessor Kurt Huber zwar 1940 ebenfalls der NSDAP beigetreten, hat sodann aber ab 1942 für die Widerstandsgruppe der Weißen Rose Flugblätter verfasst – und dafür mit dem Leben bezahlt: er wurde am 13. Juli 1943 in Stadelheim unterm Fallbeil enthauptet.)

Angezweifelt wurde wiederholt die Persönlichkeit selbst. Hatte sich schon der ehemalige befreundete Kollege Karl Jaspers schließlich abträglich über Heideggers charakterliche Disposition geäußert, so hatte Hannah Arendt ihm einen Charakter schlechthin abgesprochen. Tatsächlich hat er wiederholt Kollegen gutachterlich denunziert, und damit nicht nur Hochschul- und Kulturpolitik betrieben, sondern auch seine ganz eigenen Karriereziele verfolgt. Nachgerade wird der

495 „Von / einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort“ hat Paul Celan (Todtnauberg, vv. 10--14) nach einem Besuch bei Heidegger im Sommer 1967 (vergeblich) gesprochen. – Faye, Emmanuel: Heidegger, Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Berlin 2009; Farias, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. 1987; Ott, Hugo: Martin Heidegger, Frankfurt a. M./New York 1988; Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland, München/Wien 1994; Pöggeler, Otto: Heidegger in seiner Zeit, München 1999; Anders, Günther: Über Heidegger, München 2001; Taureck, Bernhard H. F. (Hg.): Politische Unschuld? München 2008.

496 Seit 2013 Heideggers bislang zurückgehaltene „Schwarzen Hefte“, ein intellektuelles Tagebuch aus den Jahren 1931–1975, als Abschluss der Gesamtausgabe (hg. Peter Trauw) publik wurden, hat die endlose Debatte erneut an Schärfe zugenommen.

Denker aus Meßkirch aus der historischen Entfernung gar durch die Psychiatrie pathologisiert. Sein grandioses Philosophieren, verstiegen, maniert-verschroben und inkommunikativ wie es erscheinen mag, sei als Verdrängung der bedrohlichen Schmerzen eines höchst fragilen, unerträglich gekränkten Selbst zu verstehen. Es sei nicht denkerischer Autonomie verdankt, sondern letztlich psychotischer Dynamik abgerungen.⁴⁹⁷

Gleichwohl verdient sein Denken Aufmerksamkeit und Respekt. Man wird seiner enormen Kapazität jedenfalls zugutehalten müssen, dass er eine ganz außergewöhnliche Verantwortung vor der Sache der Philosophie und der tradierten Kultur überhaupt empfand und gegenüber unerhörten Gefährdungen (akademisch) geltend zu machen hatte. Eindringlich wie er hat kaum ein zweiter die gesamte philosophische Überlieferung in den Blick zu nehmen und mitunter Wort für Wort zu interpretieren vermocht. Bei ihm lässt sich trotz allem errahnen und vielleicht ein Stück weit lernen, was Denken hieße.

Sprache, um nun zur Sache zu kommen, ist laut „Sein und Zeit“ zualtererst Rede (*parole, logos, ónoma, rhēma*). Rede zählt wie Befindlichkeit und Verstehen zu den sogenannten Existenzialien. Um keine Kategorien des Verstandes handelt es sich hierbei, sondern um vorgängige, uneinholbare, nicht aufeinander zurückführbare, grundlegende Weisen genuin menschlicher Weltbezogenheit. Unbestreitbar: „Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet“.⁴⁹⁸ Das alltäglich gewöhnliche Vorkommen von Rede beschreibt „Sein und Zeit“ als Gerede, als unumgängliche Verfallsform.⁴⁹⁹ Was Rede, was Sprache eigentlich sei, das müsse erst freigelegt werden. Zu diesem Zweck fordert Heidegger verschiedene Bereinigungen: Das „Umlegen der Sprachwissenschaft

497 So der (freilich seinerseits kritisch aufzunehmende) ehemalige Münchener Ordinarius der Psychiatrie Paul Matussek (*Analytische Psychosentherapie*, Bd. 2, Berlin 1997, S. 49–78). Und so erneut der Zürcher Psychoanalytiker Anton M. Fischer: *Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers*, Zürich 2008 (848 Seiten!). – Es sind freilich auch entgegengesetzte, positive Äußerungen von Psychiatern bekannt, wie Medard Boss, Ludwig Binswanger und anderen mehr.

498 *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, § 34, „Da-Sein und Rede. Die Sprache“, hier S. 165.

499 *SuZ* § 35, „Das Gerede“.

auf ontologisch ursprünglichere Fundamente“, die „Befreiung der Grammatik von der Logik“, den Verzicht auf schulmäßige Sprachphilosophie zugunsten einer achtsamen, nicht vergegenständlichenden Hinwendung zu den ‚Sachen selbst‘. Vorab stellt er fest:

Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eigenes ‚weltliches‘ Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich. Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge. Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die ‚Welt‘ angewiesenen In-der-Welt-seins hat. (...)

Reden ist das ‚bedeutende‘ Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält. Dieses ist redend als zu- und absagen, auffordern, warnen, als Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, ferner als ‚Aussagen machen‘ und als reden in der Weise des ‚Redenhaltens‘. (SuZ, § 34, S. 161)

Der Denker Heidegger selbst ist in immer größere Nähe zur Sprache und zur Dichtung gelangt.⁵⁰⁰ Sein tiefes Anliegen ist, der Sprache zu entsprechen, auf sie zu hören und somit ein erfahrungsarmes Zeitalter dafür zu gewinnen, Sprache zu erfahren. Es gehe um Erfahrung, die wider Erwarten nicht aktiv zu bewerkstelligen sei, sich vielmehr füge und empfangen, ja erlitten werde. Leitend ist dabei die Überzeugung, dass Menschen den eigentlichen Aufenthalt ihres Daseins in der Sprache haben. Phänomene wie Mitteilen zählen dazu, aber mehr noch

500 Jahrzehnte lang hat er (wie vor Zeiten Plato, Boethius, Nietzsche) Gedichte geschrieben („Gedachtes“, GA, Bd. 81). „Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der ‚dichten- den‘ Rede werden“ (SuZ, § 34, S. 162), das darf als Beweggrund für jegliches und also auch Heideggers eigenes Dichten gelten. – Strauß, Botho: Heideggers Gedichte, Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz (FAZ, 19. September 2008, in: Heidegger und die Literatur, hgg. Günter Figal/Ulrich Raulff, Frankfurt a. M. 2012). Kritisch Pöggeler, Otto: Der Stein hinterm Aug, München 2000, S. 178 f.; Appelhans, Jörg: Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie, Tübingen 2002.

Hören und Schweigen. Grundlegend sei, auf den Zuspruch der Sprache zu hören.

Die Sprache, so heißt es immerzu, sei „das Haus des Seins“, in ihrem Bleibenden gestiftet insbesondere durch die Dichter.⁵⁰¹ Wo das Wort fehle, da fehle das angelegentlich Menschliche, da füge sich Menschen keine Welt. Beiläufig beruft er sich auf die Erfahrung des Lyrikers Stefan George, wie sie sich in dem späten sonettartigen Gedicht „Das Wort“⁵⁰² aufs gediegenste kristallisiert. In sieben zweizeiligen Strophen wird erzählt, wie einer gewöhnlich die Worte findet, und was an solchem Finden gelegen ist (Aufgesang, Erste Triade: Strophe 1–3), wie es aber dann – unerhörte Begebenheit! – einmal anders verlief (Abgesang, Zweite Triade: Strophe 4–6), und welche Lehre daraus zu ziehen sei (Schluss: Strophe 7). Der (stellenweise archaisch-germanisierende) Wortlaut dieses ebenso liedhaft-einfachen wie novel-lenhaft-spannenden als auch sonetthaft-didaktischen Gedichts ist der folgende:

Das Wort

Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines landes saum

Und harrte bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born –

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark ...

501 Zur Gegenthese, „Das Haus der Sprache ist der Mensch“, vgl. Gauger, Hans-Martin: Über Sprache und Stil, München 1995.

502 In: „Das Neue Reich“, 1919; vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Die zarte, aber helle Differenz, Frankfurt a. M. 1999; Appelhans, a. a. O., S. 285–305, 326–362. Zur Interpretation vgl. auch Biemel, Walter: Heidegger, Reinbek 1973, S. 130–133; Vattimo, Gianni: Das Zerbrechen des dichterischen Wortes, in: Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990, S. 71–85. – „Georges Metaphysik des absolut gegebenen Wortes“ entgegen Celan im Gedicht „Fahlstimmig“, was vormals als Wunder bestaunt war erweise sich faktisch als Wunde, was glücklicher Fund war als geschundenem Leib entwunden (vgl. Von Matt, Peter: Was ist ein Gedicht? Stuttgart 2017, S. 101–105).

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang und gab mir kund:
,So schläft hier nichts auf tiefem grund‘

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Sprache, so gesehen, scheint schicksalhaft; unabdingbar.⁵⁰³ Um auf der Erde menschlich zu wohnen, zumindest dafür, sind Menschen auf im Wort konstituierte, verhandelte, mitgeteilte Dinge angewiesen, und darauf, dass sich also das Dichterische ereigne. Das „dichtende Sagen der Bilder“⁵⁰⁴ sei überhaupt die grundlegende Weise, in welcher Menschen der Aufgabe nachkommen, Wohnung zu nehmen auf der Erde. Ein Goethe wusste hierzu, weniger hochtönend als humoristisch-didaktisch, anzumerken:

(...)
Die Sprache bleibt ein reiner Himmelshauch;
Empfunden nur von stillen Erdensöhnen;
Fest liegt der Grund, bequem ist der Gebrauch,
Und wo man wohnt, da muß man sich gewöhnen.

(...)
Von Können kommt die Kunst, die Schönheit kommt vom Schein.

503 *Quod non est in verbo, non est in mundo* (zit. Bruno Snell). Vgl. auch Rilke, Duineser Elegien, insbes. IX 30–35. – Im Hebräischen bezeichnet *dabar*, *d’barim*, דבר, דברים Wort, Rede, Mitteilung wie auch Angelegenheit, Begebenheit, Sache. Im alten Deutsch war es wohl so, dass Ding an erster Stelle eine Sache der Rede meinte.

504 Heidegger: Vorträge und Aufsätze, II 75.

So wird erst nach und nach die Sprache festgerammelt,
 Und was ein Volk zusammen sich gestammelt,
 Muß ewiges Gesetz für Herz und Seele sein.⁵⁰⁵

In jedem Fall sind gegenüber den – gleichermaßen ethischen wie ästhetischen – Grundlagen gegenständliches Wissen und Machen als zweitrangig einzustufen.⁵⁰⁶ Eine Gesellschaft, die sich auf das Verstandesgemäße, das Rational-Deduktive, das Szientistisch-Technologische beschränken möchte, mag es zwar einigermaßen weit bringen (vermeintlich „voll Verdienst“ wohnen). Sie bliebe dennoch ohne Maß und, wie schon Sophokles warnte, zutiefst im Unheimlichen.⁵⁰⁷ „Des Menschen Maß“ beruht vor allem im dichterischen Ermessen des Unbeweisbaren, aber insofern Weisenden, und dies in allen entscheidenden Dimensionen. So jedenfalls hält Heidegger mit seinem ersten Gewährsmann Hölderlin fest:

(...) So lange die Freundlichkeit noch
 Am Herzen, die Reine, dauert, misset
 Nicht unglücklich der Mensch sich
 Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott?
 Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses
 Glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's.
 Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet
 Der Mensch auf dieser Erde. (...) ⁵⁰⁸

505 Goethe: Etymologie. Als eine zeitgemäße Theorie der entsprechenden höchst komplexen Vorgänge vgl. Bachelard, Gaston: Poetik des Raumes, München 1960.

506 „Alles Beweisen ist immer nur ein nachträgliches Unternehmen auf dem Grunde von Voraussetzungen“ (Vorträge und Aufsätze, a. a. O. II 7).

507 *Tà deinà*. Zu Heideggers Übersetzung und wechselhafter Deutung des einzigartigen Chorlieds aus Sophokles „Antigone“ vgl. Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 112 ff. – Steiner, George: Antigone, Oxford 1986; Wright, Kathleen, in: Assmann, Aleida (Hg.): Weisheit, München 1991, S. 537–546; Vukicevic, Vladimir: Sophokles und Heidegger, Stuttgart 2004. Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 2003, S. 17–19; Theunissen, Michael: Pindar, München 2000, S. 925 ff.

508 Hölderlin: In lieblicher Bläue ..., V. 20–25, zit. Heidegger: „...dichterisch wohnet der Mensch...“, Vorträge und Aufsätze, II 68. Vgl. Heideggers Vorlesungen: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. ³1963 (GA, 1. Abt., Bd. 4); Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘, ²1989 (1. Abt., Bd. 39); Hölderlins Hymne ‚An denken‘, 1982 (2. Abt., Bd. 52); Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘, 1984 (2. Abt., Bd. 53);

Daraufhin, so Heideggers Überzeugung und sein Vermächtnis, wäre ein Verhältnis zur Sprache zu unterhalten. Und wenngleich hier wahrlich nichts zu erzwingen ist, so wird doch gemutmaßt, es könnte die Einsicht wachsen, wie „alles sinnende Denken“ ein Dichten, „alle Dichtung aber ein Denken“ ist.⁵⁰⁹

Dass der Weg zur Sprache, zur sprachlichen Poiesis gleichwohl kein gerader Weg und in allen Einzelheiten ein Schicksalsweg ist, können allein schon Heideggers hermeneutisch-phänomenologische Erörterungen des Sprechens dartun. Bereits das alltägliche Sprechen sei alles andere als selbstverständlich und überhaupt „kein fester Besitz“. Dazu heißt es:

Einem Menschen bleibt vor Staunen oder Schrecken die Sprache weg. Er staunt nur noch und ist betroffen. Er spricht nicht mehr: er schweigt. Jemand verliert durch einen Unfall die Sprache. Er spricht nicht mehr. Er schweigt auch nicht. Er bleibt stumm.⁵¹⁰

Zur in sich schon vielfältiger gegliedert-stimmlicher Kundgabe tritt das ebenfalls komplexe, keineswegs deckungsgleiche Verhältnis von Sprechen und Sagen:

Einer kann sprechen, spricht endlos, und alles ist nichtssagend. Dagegen schweigt jemand, er spricht nicht und kann im Nichtsprechen viel sagen.⁵¹¹

Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch, Stuttgart 2002, S. 432–438. – Zu Hölderlins besonders bedeutsamer später Hymne „Andenken“, auslaufend in die Gnome „Was bleibet aber, stiften die Dichter“ (Vers 59), vgl. auch Henrich, Dieter: Der Gang des Andenkens, Stuttgart 1986; ders.: Der Grund im Bewußtsein, Stuttgart 1992.

509 UzS, Pfullingen 1959, 267; vgl. SuZ § 34.

510 UzS 243 f.

511 Ebd. 252. – („Ich sag ja nix, ich red ja bloß“, kann der Volksmund tönen.) – Zwischen phatischer, apo- und kataphatischer Rede unterscheidet bereits Aristoteles (*Peri hermeneias*, 4 f.). – Als ein beredtes Schweigen deutet aufs eindrucklichste Johann Sebastian Bach Jesu Tod am Kreuz: Karfreitag, Welttag könnte man sagen, der Sinn, Bedeutung, Bestand nur hat im Hinhören auf das schlechthin alles sagende Schweigen dieses Tages („Mein teurer Heiland, lass dich fragen“, Johannes-Passion, Nr. 60, Arie, Bass, Chor).

Damit im Sprechen überhaupt etwas gesagt werde, ist offenbar weiteres erforderlich als bloß drauflos reden. Unerlässlich ist wohl in der Tat, dass die Sprechenden verweilen bei dem, „was sie je und je bereits angeht“⁵¹². Sprechen wäre denn auch nicht das erste und hätte an sich noch nicht sonderlich viel zu besagen. Nicht in erster Linie spontane Produktion des Sprechenden, wäre Sprechen vor allem ein Entsprechen, Antwort auf einen Zuspruch, insofern nämlich Entscheidendes vorausgegangen ist: Hören, Aufnehmen. Nur so ist etwas zu sagen. Heidegger führt aus:

Das Sprechen ist von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern *zuvor* ein Hören. Dieses Hören auf die Sprache geht auch allem sonst vorkommenden Hören in der unscheinbarsten Weise voraus. Wir sprechen nicht nur *die* Sprache, wir sprechen *aus* ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, dass wir je schon auf die Sprache gehört haben.⁵¹³

Insgesamt ergibt sich aus solchem Durchdenken der Sprachlichkeit, dass und wie sehr Menschen aus dem Leben, was vielleicht tatsächlich mit Heidegger ‚Ereignis‘ zu nennen ist. Demzufolge wäre dem Menschsein aufgegeben, sich in das ‚Ereignis‘ des Seins zu übereignen. Die „gefährliche Frage“, wer wir sind, müsste „rein und völlig eingefügt bleiben (...) in das Fragen der Grundfrage: wie west das Seyn?“⁵¹⁴ Vollends würde so der Bezug zur Sprache rätselhaft, bliebe höchst denkwürdig, allem positiven Wissen voraus. Unbeugsam beharrte Heidegger: „Wenn wissen heißt: etwas im Ganzen seines Wesens, dieses umblickend, gesehen haben“ (*vidi*), so kann es von der Sprache *kein* Wissen geben“.⁵¹⁵ Hingegen in Spracherfahrung unter Einschluss von

⁵¹² UzS 250.

⁵¹³ Ebd. 254.

⁵¹⁴ Beiträge zur Philosophie/Vom Ereignis, 1936–38, GA III/65, 1989, S. 54.

⁵¹⁵ UzS 265. – Vgl. hierzu Wittgenstein, Über Gewissheit, Nr. 90: „Ich weiß‘ hat eine primitive Bedeutung, ähnlich und verwandt der von ‚Ich sehe‘. (Wissen‘, ‚videre‘)“: Wissen als einzigartiges, den Menschen auszeichnendes Gesehen-haben bei Sokrates-Plato (Kratylos, 399c). Snell, Bruno: Der Weg zum Denken und zur Wahrheit, Göttingen 1978, S. 26 ff.

Hören und Schweigen bliebe eine außerordentlich anspruchsvolle, kaum je zu lösende Aufgabe gewiesen:

Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagen nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, dass es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat.⁵¹⁶

Philosophie, radikal hermeneutisch, ist dementsprechend gleich Sprachdenken. Leitend dabei ist die Überzeugung, dass vornehmlich in der Sprache sich das Dasein in seinen unabdingbaren Bezügen, dem ‚Verhältnisspiel der Dinge‘ hält. Der späte Heidegger deutet an, das Denken sammle die Sprache „in das einfache Sagen“. Der Gedanke sei eigentlich ein Dank, und die Sprache sei „die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind“.⁵¹⁷

So das Ergebnis tiefen Denkens, die nahezu lyrisch angebrachte, beherzigenswerte Ermahnung zu Langsamkeit, Gelassenheit, Empfänglichkeit. Ist derartig anspruchsvolles, frommes Denken aber auch von den Zeitgenossen von Virtualität, Informations- und Gentechnologie zu erwarten? Wer bekäme noch Landschaft zu Gesicht, nachhaltig zumal? Wer aber wird, ohne Natur-Analogien, künftig bemessen können, was Sagen sei und Denken und Sein?

7.3 Ein Tröpfchen Sprachlehre: Wittgenstein

Bei der Hinwendung zur Sprache, wie sie insbesondere in der angelsächsischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zu beobachten ist, lassen sich nachgerade drei Phasen unterscheiden. Zuerst wurde

⁵¹⁶ Heidegger: Nietzsche Pfullingen 1961, I 471. Die Nietzsche-Bände liegen, aufs durchsichtigste gegliedert, in Paragraphen eingeteilt, verbessert, ergänzt und in Nachworten erläutert, zudem innerhalb der heideggerschen Gesamtausgabe vor (GA II 43, 44, 48, Frankfurt a. M. 1985 f.).

⁵¹⁷ Heidegger: Über den Humanismus, 1946, Frankfurt a. M. 1968, S. 47 (Schluss-Sätze).

versucht, nach all den notorischen Querelen endlich reinen Tisch zu machen, indem man nach einer Philosophie der *idealen* Sprache suchte (*ideal language philosophy*). Der zweite Schritt lenkte – aus Ernüchterung, auch wohl Enttäuschung – zu einer entschiedenen Philosophie der *normalen* Sprache, das heißt der vorfindlichen Umgangs- und Alltagssprache (*ordinary language philosophy*). Schließlich ergab sich aus der immanenten Dialektik der beiden Positionen (in einem dritten Schritt) mitunter eine Öffnung zur Hermeneutik und sogar zur Metaphysik. Die Kristallisationsfigur dieser wechselvollen Entwicklung im sogenannten *linguistic turn*⁵¹⁸ war und ist Ludwig Wittgenstein.

Es begann also damit, sich der leidigen Probleme der traditionellen Philosophie ein für alle Mal zu entschlagen, indem man sich auf eine klar definierte, eindeutige, formale Universalsprache zurückzuziehen suchte. Die Basis hierzu legten so unterschiedliche Denker wie der Logiker Gottlob Frege, die Grundlagentheoretiker Bertrand Russell und Alfred North Whitehead sowie der Positivist Rudolf Carnap.⁵¹⁹ Insgesamt ein unerhörter Impuls zur Strenge und zur Klarheit, ein Purismus, ein Bildersturm. Verschiedene Sprachebenen wurden auseinandergehalten: einerseits die Objektsprache, andererseits die Syntax- beziehungsweise Metasprache. Handelte die Objektsprache in mehrdeutiger und daher missverständlicher Weise vermeintlich über außersprachliche Sachverhalte, so sollte die Metasprache mit unmissverständlichen logischen Formen modellhafte Wissenschaftlichkeit konstruieren. Es ergaben sich so mehr oder weniger komplizierte

518 Gustav Bergmann, ca. 1953; Rorty, Richard (Hg.): *The linguistic turn*, Chicago 1967.
– Wuchterl, Kurt: *Handbuch der analytischen Philosophie und Grundlagenforschung*, Berlin 2002.

519 Frege, Gottlob: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle a. d. S. 1879; zu Freges bahnbrechender Bedeutung vgl. die monumentalen Untersuchungen von Michael Dummett (*The Interpretation of Frege's Philosophy*, London 1981), namentlich dessen nahezu nostalgisch-restaurative Beschwörung der „Ursprünge der Analytischen Philosophie“ (Frankfurt a. M. 1988).
– Whitehead, Alfred North/Russell, Bertrand: *Principia Mathematica*, 3 Bde., Cambridge 1910–1913. – Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928; *Scheinprobleme in der Philosophie*, Leipzig/Berlin 1928; *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934; *Bedeutung und Notwendigkeit*, Wien 1972.

sprachliche Referenzsysteme, die allerdings leicht zum Selbstzweck mit fraglichem Erkenntnisgewinn auswuchsen.

Dass man davon abließ und sich doch wieder der normalen Sprache zuwandte, war und ist wesentlich mitbestimmt durch Wittgenstein. Ganz der ersten Phase zugehörig war sein einzigartiger „Tractatus logico-philosophicus“. Danach jedoch ging er dazu über, auf die jeweilige Sprachlichkeit des tatsächlichen Lebensvollzugs die nicht hintergehbare philosophische Tätigkeit zu begründen, so insbesondere in seinen „Philosophische Untersuchungen“. ⁵²⁰ Zusehends wollte man ergründen und beschreiben, wie genau mit Beteiligung von Sprache gehandelt wird. Es entwickelte sich die Sprechakt- beziehungsweise Sprechhandlungstheorie. ⁵²¹ Ihre Leitfrage lautete: „Was richten wir mit Worten aus?“ ⁵²² Seither fragte man sich, ob Praxis genau da vorliege, wo Handeln sich in Sätzen erklärt. ⁵²³ Wäre qualifizierte Praxis von bloßem Dahinleben dadurch abgehoben, dass sie propositional zu argumentieren, in Sätzen über sich klug zu werden vermag? Läge überhaupt alles am Funktionieren eines jeweiligen ‚Sprachspiels‘? Des näheren wurde die Frage untersucht, ob Sprechen und Handeln deswegen vergleichbar sind, weil es hier wie dort darum geht, Regeln zu befolgen. Theorie der (Sprach-)Praxis hätte demnach die Lehre vom geregelten Verhalten abzugeben.

Wittgenstein, das ist mithin der Name für eines der aufregendsten, nachhaltigsten, zugleich jedoch am meisten umstrittenen intellektu-

⁵²⁰ Wegweisend war hierbei insbesondere George Edward Moore (A Defence of Common Sense, 1903–1941).

⁵²¹ *Speech act theory*, vertreten hauptsächlich durch John L. Austin und, strenger, systematischer, durch John R. Searle, weitergeführt sodann durch H. Paul Grice sowie Peter F. Strawson.

⁵²² *How to do things with words?* (Austin: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1979); Bremerich-Vos, A.: Zur Kritik der Sprechakttheorie, Weinheim/Basel 1981; Nolte, R. B.: Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles, Freiburg/München 1978.

⁵²³ Namentlich seit Saul A. Kripke (Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt a. M. 1988). – Für eine Diskussion der logisch-formalistischen Linie der ursprünglichen Sprachanalytik vgl. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976; Ders./U. Wolf, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1983.

ellen Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts. Was die Einschätzung kompliziert und unter anderem auch zu der Diskussion um Kontinuität oder Diskontinuität des bis auf den „Tractatus“ posthum publizierten Œuvres führt, ist ein gehöriges Paradox: die Tatsache nämlich, dass Wittgenstein einerseits als ein strenger Logiker kritisch, analytisch und deskriptiv vorgeht, dass andererseits aber höchster ethischer Anspruch und noch dazu etwas untergründig Schwärmerisches, sonderbar Weltentrücktes durch dieses Werk bedeutet wird.⁵²⁴ In der extremen Spannung von Kopf und Herz, die Wittgenstein in eine Linie mit so überragenden existenziellen Denkern wie Sokrates, Paulus, Augustin, Pascal, Kant, Lichtenberg, Schopenhauer und Kierkegaard bringt, liegen sowohl Attraktivität wie mitunter heftige Ablehnung seines Schaffens beschlossen.

Woraus also erwuchs sein Denken? Wie verlief sein Leben? Ludwig Josef Johann Wittgenstein wurde 1889 in Wien geboren. Er war das jüngste von acht Kindern der äußerst wohlhabenden Wiener Industriellenfamilie Wittgenstein. Durch die Mutter, eine ausgebildete Pianistin, und die mäzenatische Großzügigkeit des Vaters war das großbürgerliche Familienleben im Wiener Palais nicht nur technisch und kommerziell, sondern auch stark künstlerisch geprägt. Die Wittgensteins, ursprünglich jüdischer Provenienz, führten ein habsburgisch-katholisch assimiliertes Leben. Ludwig erhielt häuslichen Privatunterricht und besuchte dann die Realschule in Linz. Zum Studium ging er an die Technische Hochschule Berlin-Charlottenburg. Als diplomierter Ingenieur wechselte er nach Manchester, um sich dort am College of Technology in aviatischer Forschung zu betätigen. Für eine seiner Erfindungen erhielt er sogar ein Patent.

⁵²⁴ „Wittgenstein war Mystiker. Sein Philosophieren, das zu Recht als ein lebenslanges Ringen bezeichnet wurde, kann von seinem Lebensvollzug nicht geschieden werden. Sein mystisches Selbst- und Weltverständnis bekundet sich jedoch nicht in einem schwärmerischen religiösen Enthusiasmus, sondern in Schweigen, Zurückgezogenheit und in einem Philosophieren, das von den letzten Dingen in sehr *indirekter* Weise zeugt“ (Rentsch, Thomas: Heidegger und Wittgenstein, Stuttgart 2003, S. 288). – Bezeichnend für die enorme Amplitude von Kosmischem, Psychischem und Sozialem das frühe Notat: „Es gibt wirklich nur eine Weltseele, welche ich vorzüglich *meine* Seele nenne, und als welche allein ich das erfasse, was ich die Seele anderer nenne“ (Tb. 23.5.1915, WA I 141).

Mehr und mehr an (mathematischer) Philosophie interessiert, wurde Wittgenstein 1911 erst Gasthörer bei Bertrand Russell und dann immatrikulierter Student am Trinity College in Cambridge. Er hatte freundschaftlich-kollegialen Umgang außer mit Russell ebenfalls mit George Edward Moore und John Maynard Keynes. Durch Erbschaft beim Tod des Vaters enorm vermögend geworden, stiftete Wittgenstein einen Teil (100 000 Kronen) für bedürftige Künstler wie Trakl, Rilke, Kokoschka. Er zog nach Norwegen und baute dort ein Haus. Während des Ersten Weltkriegs diente er als österreichischer Freiwilliger im Ersten Weltkrieg, auf unterschiedlichen Posten, auch an der Front, in Galizien, in der Bukowina und in Oberitalien (Asiago). Er wurde zum Korporal befördert und, nach einer Ausbildung auf der Artillerie-Offiziersschule, zum Fähnrich. Er geriet in Kriegsgefangenschaft, unter anderem in Monte Cassino. Während der Kriegszeit entstand der „Tractatus“. Das Manuskript wurde 1919 Russell übersandt. Die Publikation scheiterte zunächst. Wittgenstein kehrte nach Wien zurück. Sein Millionenerbe verschenkte er an die noch lebenden vier Geschwister. (Drei Brüder waren mittlerweile gestorben, Hans, Rudolf, Kurt, alle wohl durch Selbsttötung.) Zeitweilig arbeitete er als Gärtnergehilfe, mehrmals in Klöstern. Er absolvierte ein Lehrerbildungsstudium und war anschließend jahrelang an verschiedenen niederösterreichischen Orten als Volksschullehrer tätig. Dabei verfasste und veröffentlichte er ein „Wörterbuch für Volksschulen“. Danach baute er zusammen mit dem Architekten Paul Engelmann für seine Schwester Margarethe Stonborough-Wittgenstein ein repräsentatives Wohnhaus in Wien. Er unterhielt Kontakte zu dem Wiener Kreis der logischen Positivisten (Schlick, Waismann, Carnap). 1929 ging er wieder nach Cambridge, promovierte und betätigte sich als Fellow am Trinity College in Forschung und Lehre.

Innerlich war Wittgenstein ein äußerst spannungsreicher Charakter. Sein Verhalten konnte stur, aufbrausend, unbeugsam sein. Er war eigenwillig, introvertiert, ernst. Dabei von seiner äußeren Erscheinung sehr beeindruckend. Sichtlich eine Art Götterliebhaber, hatte er gleichwohl größte Mühe, mit sich auszukommen. Immer wieder bezichtigte er sich des Hochmuts, der Eitelkeit, der Unreinheit. Damit, ein Lebe-

wesen, auch mit sexuellen Bedürfnissen, zu sein, kam er gar nicht zurecht. Von Menschen, auf die er ein Auge geworfen hatte, verlangte er wohl Abstinenz, platonischen Eros: von seinen vorwiegend studentischen Freunden, David Pinsent, Arvid Sjögren, Francis Skinner, Ben Richards, sogar von einer jungen Frau, Marguerite Respinger, von der er eine Skulptur anfertigte, die er zu heiraten gedachte, und vor allem von sich selbst. Der Gedanke an den Tod, an Selbsttötung, war immer nahe; ebenso die Angst, den Verstand zu verlieren.⁵²⁵

Ab 1936 begann er mit der Arbeit an den „Philosophischen Untersuchungen“, seinem zweiten philosophischen Hauptwerk. Dann wurde er Inhaber von Moores philosophischem Lehrstuhl in Cambridge. Infolge des Anschlusses Österreichs an Nazideutschland durch die Nürnberger (Rasse-)Gesetze diskriminiert und gefährdet, nahm er die britische Staatsbürgerschaft an. Während des Krieges betätigte er sich wiederholt als Apothekergehilfe, Laborant und auch als Pfleger in englischen Krankenhäusern. Ab 1947, nachdem er die, wie er sagte, „absurde Stellung eines Philosophieprofessors“ aufgegeben, diese „Art Lebendig-Begrabensein“ beendet hatte, lebte er in Irland. Die folgenden Jahre, es waren seine beiden letzten, verbrachte er als Krebskranker bei Freunden in England. Bis kurz vor dem Tod schrieb er an Aufzeichnungen „Über Gewissheit“. 1951 starb Ludwig Wittgenstein zweiundsechzigjährig in Cambridge und wurde dort nach seinem Willen römisch-katholisch beerdigt.

Wittgensteins erstes Hauptwerk – und nachgerade ein Schlüsselwerk der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts – ist der „Tractatus“. Notizen dazu entstanden während des Ersten Weltkriegs, teils

⁵²⁵ Die intimeren Aspekte von Wittgensteins Biographie sind bekannt insbes. seit der Veröffentlichung der „Geheimen Tagebücher 1914–1916“ (hg. Wilhelm Baum, Wien 1991). Als bedeutendste Biographie vgl. Monk, Ray: Ludwig Wittgenstein, Stuttgart 2004; ferner Toulmin, Stephen/Janik, Allan: Wittgensteins Wien, München 1984; Bartley, William W.: Wittgenstein, München 1983; McGuinness, Brian: Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a. M. 1992; Nedo, Michael (Hg.): Wittgenstein, Ein biographisches Album, München 2012. – Zu David H. Pinsent, dem zum Gedenken der Tractatus gewidmet ist, vgl. Noll, Justus: Ludwig Wittgenstein und David Pinsent: Die andere Liebe der Philosophen, Berlin 1998. Wright, Georg Henrik von (Hg.): A portrait of Wittgenstein as a young man, Tagebuchauszüge, Briefe, Wien 1994.

sogar im Fronteinsatz. Der Text wurde als „Logisch-philosophische Abhandlung“ in einer Zeitschrift erstmals veröffentlicht. Die Buchausgabe folgte 1922 zweisprachig (deutsch/englisch) und erneut 1933. Zwischen der ersten und der zweiten Auflage wurde der Traktat vom Trinity College der University of Cambridge als Dissertation angenommen. Der (an Spinoza anklingende) lateinische Titel „Tractatus Logico-Philosophicus“ war von dem dortigen Philosophen George Edward Moore vorgeschlagen worden (dem Autor ihrerseits bedeutender „Principia Ethica“). Im Vorwort erklärte Bertrand Russell den Tractatus zu einem wichtigen Ereignis in der philosophischen Welt. Kein ernsthafter Philosoph käme darum herum, sich mit dem Buch zu befassen.

Das Buch besteht zur Hauptsache aus ganzen sieben Sätzen, denen – bis auf die Finalsatz, den blank und bündig abschließenden Einzelsatz 7 – eine Reihe von gut fünfhundert erläuternden Sätzen in Dezimalklassifikation untergeordnet ist. Satz 1 schlägt das Thema an, benennt es. Es ist das Thema der Philosophie: die Welt. Was sie ist: alles, alle Tatsachen, alle bestehenden Sachverhalte: „Die Welt ist alles, was der Fall ist“. Satz 2.1 (Zwei–Punkt–Eins) wendet den Blick zurück auf uns, die Menschen. Wie wir in der Welt da sind, wie wir uns in ihr anstellen. Wir machen uns Bilder der Tatsachen, Modelle der Wirklichkeit, stellen uns das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten vor. Wir vergleichen die Bilder, unsere Vorstellungen mit der Wirklichkeit, dem Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten, um zu prüfen und zu erkennen, ob sie wahr sind oder nicht. Dies alles, sofern es denkerisch möglich ist, hat seine Logik. Sinnvoll sagen lässt sich nur, was der derart logischen Welt entspricht. „Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“, so heißt es sodann (4); und weiter: „Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache“ (4.001; Vier–Punkt–Null–Null–Eins). Unsere Bilder der Wirklichkeit, das sind die Sätze, Modelle der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken. Insofern liegen die Möglichkeiten, uns zu orientieren, zu erkennen und wahre Aussagen zu machen, in der „Logik der Abbildung“ (4.015). Im strikten Sinn ist die Gesamtheit der wahren Sätze von der Gesamtheit der Naturwissenschaften zu erwarten (4.11). Außerdem gibt es aber noch die Philosophie; und die „ist keine

der Naturwissenschaften“ (4.111). Sie hat eine andere Aufgabe: keine lehrende, sondern eine klärende, erläuternde, tätige, limitierende. „Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft“ (4.113). Sie zieht die Grenze, die Trennlinie zwischen dem Denkbaren und dem Undenkbaren, dem Sagbaren und dem Unsagbaren. Diese Tätigkeit übt sie aus, indem sie einerseits das Sagbare klar *darstellt* und damit zugleich andererseits das Unsagbare *bedeutet*. Mit der Grenze ist das Selbstbewusstsein des Subjekts verknüpft. Es bezieht sich auf eine begrenzte sagbare Welt. Insofern gilt: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (5.6). Nichtsdestoweniger gehört das Subjekt selbst „nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt“ (5.632). Das philosophische Ich, das metaphysische Subjekt ist Grenze, nicht Teil der Welt (5.641). Nicht nur Vorstellen ist das Subjekt, sondern auch Wollen. Und davon, vom individuellen Willen ist die Welt der Tatsachen nicht abhängig. „In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht“, nämlich zufällig, ohne Sinn, ohne Wert. Sinn und Wert – worauf der willentliche Weltbezug unabweislich dringt – müssen anderswo liegen, „außerhalb alles Geschehens und So-Seins (...), außerhalb der Welt“ (6.41). Dieses Andersartige, Höhere, das Staunen davor, *dass* überhaupt etwas ist, dass sich etwas *zeigt*, das lässt sich in Einzelsätzen nicht aussagen. Sätze, so unvermeidlich sie sein mögen, sind letztlich zu überwinden, wie auf einer Leiter zu übersteigen, um einen höheren Gesichtspunkt einzunehmen und so erst die Welt richtig zu *sehen*, als begrenzt und zufällig. Damit ist ein letzter Sinn bedeutet: das Verstummen vor dem, was sich zeigt. Wittgensteins philosophisches Buch, das kurzerhand zu beschreiben sucht, was die Welt ist beziehungsweise wie wir uns ein Bild der Welt machen (und damit nur eine sehr eingeschränkte, untergeordnete Teilmöglichkeit unseres Wesens erfüllen) endet mit der Auflage des viel zitierten Satzes: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“.⁵²⁶

Zunächst geht es Wittgenstein also um die Ermittlung des Sagbaren und dessen Unterscheidung vom Unsagbaren. Über die klare Darstel-

526 Vgl. Meister Eckhart, Pr. Q 42, Renovamini; RU 23, zit. Ps.-Dionysius Areopagita.

lung des Sagbaren, soll – in unausgesprochener Weise – das Unsagbare bedeutet werden (4.115). Damit ist aufs nachhaltigste unterstrichen, dass lebensrelevantes (praktisches) Philosophieren nicht anders als mittelbar vorzugehen hat. Wittgensteins Gesamtwerk, ebenso a-historisch wie literarisch-aphoristisch, ist in diesem Sinn der fortgesetzte Versuch einer indirekten Mitteilung, in der was nicht gesagt und dargestellt, sondern nur bedeutet wird, den Ausschlag gibt. Dieses, das wirklich Belangvolle – einschließlich wohl der sich zeigenden, aber unbeschreiblichen Logik – bleibt ganz und gar Sache des Erlebens, des Schauens und des Schweigens.⁵²⁷

Wittgensteins berühmtes Schweigegebot, um es nicht zu vergessen, ist das berühmte Bilderverbot noch einmal. Demzufolge darf es von nichts am Himmel, auf der Erde und unter der Erde je ein Bild geben, kein Niederwerfen und keinen Kult davor.⁵²⁸ Das Höchste ist jedoch, wie immer es sich zeigt – laut Wittgenstein als das Gute, als der ‚Wille Gottes‘ – ohne zu zögern, ohne Worte zu machen, im Hier und Jetzt, *tätig* zu erfüllen. Das ist es alsdann, das gute, das glückliche, das ewige Leben: „Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.“⁵²⁹

527 Die Straße des Schweigens und des Schauens einzuschlagen, „auf dass man lebe“, ist eine Option, die beispielsweise bei Gracián ausdrücklich geäußert wird (*echemos por esta calle, que es la del callar y ver para vivir*; Criticón I 7). – Wegweisend hatte Plotin (Enn. VI 8 [39] 11,94–96) auf den Punkt hingewiesen, an dem Schweigen geboten sei und das Einstellen aller weiteren Fragen. Cusanus hatte bestätigt, die Suche nach der Weisheit führe letztlich in Schweigen und Schauen (*in silentio et visu*; De venatione sapientiae, dt. Die Jagd nach Weisheit, 1463; c. 33, n. 100). – Friedrich Hebbel notierte 1848: „Ich denke manches, was ich nicht aufschreiben mag. In den Lebens-Gesetzen gibt es etwas Mystisches; in den Denk-Gesetzen nicht auch?“ (Tagebücher 1848–1863, Bd. 3, München 1984, S. 27, Nr. 4453).

528 Ex 20,4; Dtn 4,15–19, 5,8 f. – Dohmen, Christoph: Das Bilderverbot, Königstein/Ts. 21987; Nordhofen, Eckhard (Hg.): Bilderverbot, Paderborn u. a. 2001; Hartenstein, F./Moxter, M.: Hermeneutik und Bilderverbot, Leipzig 2016. – Vgl. trotz Bilderverbot jüdische Maler wie Jozef Israëls, Max Liebermann, Ury Lesser, Ernst Oppler, Marc Chagall, Jankel Adler, Eric Isenburger.

529 T 6.4311. Für maßgeblich diesbezüglich hielt Wittgenstein die russischen Dichterdichter Tolstoi (Kurze Darlegung des Evangeliums, Volkerzählungen, 1881–86, Chadschi Murat, posth. 1912) und Dostojewskij (Die Brüder Karamasow, 1879/80).

Zwei Jahre nach seinem Tod erfolgte die Veröffentlichung von Wittgensteins zweitem Hauptwerk „Philosophische Untersuchungen“.⁵³⁰ Im Vorwort erklärt er viele Behauptungen seines frühen logischen Atomismus wie beispielsweise die Abbildfunktion des Satzes oder die Theorie strikter Isomorphie zwischen Sprache und Welt mit seltener Redlichkeit für „schwere Irrtümer“. In den aphoristisch-dialogischen Bemerkungen der „Philosophischen Untersuchungen“, voller Metaphern übrigens und Analogien, beschränkt sich Wittgenstein bescheiden auf die „Zusammenstellung des längst Bekannten“ im „Zusammentragen von Erinnerungen“. Sprache wird nicht länger für sich gesetzt, als ideale Sprache konstruiert und in ihrer vermeintlichen „Kristallreinheit“ analysiert, vielmehr im Einzelnen (als jeweiliges Sprechen) und insgesamt (als normale Umgangssprache) akzeptiert. Übereinstimmung, Lebensform, Sprachspiel (§§ 23, 241) – das sind die Chiffren für das Vorkommen der unabsehbar differenzierten und jeweils nur analog zu verstehenden Sprachlichkeit menschlich-praktischen Lebensvollzugs. Es sei ein „Fehler“, dort nach Erklärungen zu suchen, wo schlicht und einfach „die Tatsachen als Urphänomene“ zu sehen sind, wo lediglich festzustellen ist: „dieses Sprachspiel wird gespielt“. Damit ist insbesondere die Intersubjektivität konkreter Praxis betont. Eine rein solipsistische „Privatsprache“ kann es Wittgenstein zufolge nicht geben. Verstehen deutet er, absichtlich zweideutig, einmal als jenen „seelischen Akt“, der es ermöglicht „zu allem eine Atmosphäre“ hinzukonstruieren. Und er warnt erneut und ausdrücklich davor, es für „zu selbstverständlich“ anzusehen, „dass man Einem etwas mitteilen kann“. Jedenfalls hat, was in einer bestimmten Situation von Belang ist Wichtigkeit und Bedeutung nur in der Umgebung eines jeweiligen Sprachspiels, das seinerseits einer konkreten Lebensform entspricht.⁵³¹

530 Für eine Skizzierung der Grundzüge der Sprachtheorie im Tractatus wie auch in den Philosophischen Untersuchungen vgl. Hacker, Peter M. S.: Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1997. – Zum Vergleich mit Nietzsche vgl. Danto, Arthur C.: Nietzsche als Philosoph, München 1998.

531 PU § 538. Sichtlich ist Wittgenstein fähig, Sprachkunst zu würdigen und anzuerkennen, selbst wo sie im strikt semantischen Sinn als schwer verständlich erscheint. Zu den Gedichten Georg Trakls bemerkt er: „Ich verstehe sie nicht; aber ihr Ton beglückt mich. Es ist der Ton der wahrhaft genialen Menschen“ (Brief an Ludwig von Ficker 28.11.1914). Angesichts Ludwig Uhlands scheinbar leicht zu begreifenden Strophen „Graf Eberhardts Weißdorn“ (1810) sieht er sich zu dem Hinweis veranlasst: „Das Uh-

Was Wittgenstein unterbreitet, lässt sich als eine „sprachliche ‚Konstitutionstheorie‘“ auffassen. Die Sprache wird demnach weder von einer an sich bestehenden oder a priori vom reinen Bewusstsein konstituierten Realität (Gegenstandswelt) abgezogen noch auch im Sinne eindeutiger Korrespondenz und isomorpher Abbildung auf sie appliziert. Sie ist vielmehr ihrerseits „am Aufbau der Gegenstände beteiligt“⁵³². Dies freilich nie in endgültig-allgemeiner Weise, sondern durchaus kontingent, in einem Prozess, der geradezu als physisch-mimetische Handlungspraxis beschrieben wird. Am Beginn des Weltverstehens stehen demnach der Gebrauch des Körpers, spielerische Gesten, nicht Einsicht und Abstraktion.⁵³³ Und die philosophische Haltung wird eben dann eingenommen, wenn ein Bewusstsein sich bildet, dass alle Wahrnehmung, alle Bezugnahme, alles Wissen, Handeln und Machen jeweils erst durch eine Empfehlung zu einem bestimmten Aspektsehen ermöglicht ist. Namentlich die in den drei letzten Lebensjahren entstandenen und bis zwei Tage vor seinem Krebstod fortgeführten Aufzeichnungen „Über Gewissheit“⁵³⁴ erweitern und vertiefen die radikale Kritik. „Das Sprachspiel“, mutmaßt Wittgenstein, „ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben“. Der Anspruch der positiven Wissenschaften auf eine strikte Objektivität des Wissens wird ebenso in die Schranken gewiesen wie die darauf aufbauende selbstvergessen-monomane wissenschaftlich-technologische Zivilisation als Mangel an Kultur diagnostiziert wird.⁵³⁵ Unbestechlich luzide notierte er nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und den ersten Atombombenabwürfen (auf Hiroshima und Nagasaki), es sei

landsche Gedicht ist wirklich großartig. Und es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unausprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unausprechliche ist, – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten!“ (Brief an Paul Engelmann 9.4.1917).

532 Specht, E. K.: Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins, Köln 1963, S. 29.

533 Gebauer, Gunter: Über Aufführungen der Sprache, in: Trabandt, Jürgen (Hg.): Sprache denken, Frankfurt a. M. 1995, 224–246.

534 Vgl. Kroß, Matthias: Klarheit als Selbstzweck, Berlin 1993.

535 Wie u. a. Gadamer (WuM 465) besteht auch Wittgenstein auf der Zirkularität von Wissen und (prioritärem) Glauben: „Was ich weiß, das glaube ich“ (Über Gewissheit, 177; vgl. 378); „Ja, lernen beruht natürlich auf glauben“ (170); „Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glauben einzusehen“ (166). Unumgänglich bleibt die Frage: „Worauf kann ich mich verlassen?“ (508).

nicht unsinnig, zu glauben, dass das wissenschaftliche und technische Zeitalter der Anfang vom Ende der Menschheit ist; dass die Idee vom großen Fortschritt eine Verblendung ist, wie auch von der endlichen Erkenntnis der Wahrheit; dass an der wissenschaftlichen Erkenntnis nichts Gutes oder Wünschenswertes ist und dass die Menschheit, die nach ihr strebt, in eine Falle läuft. Es ist durchaus nicht klar, dass dies nicht so ist.⁵³⁶

Alles in allem nimmt Wittgenstein eine epochale Stellung ein. Er hatte versucht, eine eindeutige Idealsprache (*Ideal Language*) zu definieren, ein für alle Mal festzustellen, was sich in Sätzen klar aussagen lässt, nämlich die vermeintlichen Tatsachen. „Meine ganze Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären“, hatte er früh im Tagebuch notiert. Und weiter, und höchst bezeichnend für seine musikalisch-spirituelle Grundierung: „Der Satz ist ein Maß der Welt“.⁵³⁷ Das erste Werk, zunächst „Logisch-philosophische Abhandlung“ benannt, sollte wohl ursprünglich „Der Satz“ betitelt sein. Es sollte „das Wesen des Satzes angeben“, mithin „das Wesen aller Beschreibung angeben“ und also „das Wesen der Welt“ angeben (T 5,4711). Davon hatte er sich schließlich in bemerkenswert seltener intellektueller Redlichkeit abgewandt. Es ging nicht länger an, dem Ideal der ‚Kristallreinheit‘

536 Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 529; vgl. T 6.371; ÜG 132. Kaum anders übrigens der Physiker Albert Einstein, wenn er zu bedenken gibt, auf den gleißenden Flügeln der Wissenschaft könnte die Steinzeit zurückkommen. Nietzsche um 1870: „Der Zweck der Wissenschaft ist Weltvernichtung“ (NF 3[11], KSA VII 62). Zur Fortführung der Diskussion vgl. insbesondere die Schriften des Biochemikers Erwin Chargaff (Das Feuer des Heraklit, Stuttgart 1979; Ein zweites Leben, Stuttgart 1995 u. a. m.) sowie das eindringliche Memorandum des britischen Astrophysikers Rees, Martin: Unsere letzte Stunde, Warum die moderne Naturwissenschaft das Überleben der Menschheit bedroht, München 2003. – Warnend waren gleichfalls die negativen Utopien eines George Orwell (1984), Aldous Huxley (Brave New World), die groteske Komödie Friedrich Dürrenmatts (Die Physiker) sowie Horkheimers/Adornos philosophische Fragmente „Dialektik der Aufklärung“ („Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“).

537 Ebd. 3.4.1915; I 132. „Der Satz ist ein Bild (...), ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken“ (T 4.01). Zum Satz vgl. des weiteren PU 23, 92 ff., 114, 135. – Dass die Welt proportioniert, artikuliert, getaktet, messbar sei, das ist älteste Überzeugung, pythagoreische zumal, verlautend in Begriffen wie Mythos, Epos, Melos, Logos, Arithmos usw. *Est modus in rebus, sunt certi denique fines, / quos ultra citraque nequit consistere rectum*, formulierte Horaz („Es gibt in allem ein rechtes Maß, es gibt letztlich feste Grenzen; / was diese hier wie dort überschreitet, ist nicht haltbar“; Sermones, I 1, 106 f.).

nachzujagen. Es hatte bei dem niemals eindeutigen, stets kontextgebundenen Ausdruck in Sprachspielen beziehungsweise Sprechakten zu bleiben. Der Ausdruck der (Sprach-)Praxis konnte zwar beschrieben und, in Grenzen, verstanden werden, musste freilich als phänomenale Äußerung in einem jeweiligen Verhaltens- und Geschehenskonzext vor reduktiver Erklärung verschont bleiben. So trat zutage, dass alle Wahrnehmung, alle Bezugnahme, alles Wissen, Handeln und Machen allererst ermöglicht ist durch eine Empfehlung, die niemals allgemeiner lauten kann als die Anweisung „Sieh' die Dinge *so an!*“⁵³⁸, in jedem Fall also eine bestimmte, wenngleich im Prinzip austauschbare Perspektive einzunehmen.

Eine Begründung des Wissens auf absoluter, von der Lebenspraxis losgelöster Gewissheit ist demzufolge nicht verfügbar. Wissenschaft, aber auch Metaphysik, überhaupt reine Theorie ist in jedem Fall als eine Art Sehen zu werten. Und alle diese Sehweisen können nicht unabhängig von dem tatsächlichen „Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt“⁵³⁹, als schlechthin evident und unumstößlich legitimiert gelten. Auch Wissen aller Grade gründet letztlich „auf der Anerkennung“ praktischer Konventionen.⁵⁴⁰ Das aber heißt, auf einem Zusammenhang von Sätzen und also genau genommen auf „einer Art Mythologie“.⁵⁴¹ Ein Fundament, das absolut und unerschütterlich wäre, das gibt es – gegen Descartes und die auf methodische Wissenschaftlichkeit ausgerichtete Moderne – keineswegs. „Ich bin meine Welt“, und nicht bloß „das denkende, vorstellende Subjekt“.⁵⁴² Und alles wie auch immer Konstellierte kann jederzeit „wieder in Fluss geraten“⁵⁴³.

538 VB 537, vgl. PU 534; 7, 173 f.

539 ÜG 204

540 ÜG 378

541 ÜG 95. Schon die „Bemerkungen über [James George] Frazers, [The] Golden Bough [1890]“ halten fest: „In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt“ (Wittgenstein: Vortrag über Ethik, Frankfurt a. M. 1989, S. 38). Zur Thematik ‚Weltbild und Mythologie‘ vgl. Schulte, Joachim: Chor und Gesetz, Frankfurt a. M. 1990, S. 113–128; Iven, Mathias: ‚Wenn etwas Gut ist so ist es auch göttlich‘, Berlin 2002; Wachtendorf, Thomas: Ethik als Mythologie, Berlin 2008.

542 „Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)“ (T 5.63); „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht“ (T 5.631).

543 ÜG 97

Mit der Erweiterung der anfänglich strengen Lehre vom (Elementar-) Satz zur Tolerierung von Satz-Verbindungen und Sprachspielen tritt endgültig die ‚Faktizität des Lebens‘ in den Vordergrund. Die Devise lautet (Zu-) ‚Schauen‘ und Beschreiben einer nicht ableitbaren Mannigfaltigkeit von Sprachgebrauch und Lebensformen, wie sie insgesamt die Praxis ausmachen. In der Maßgabe „Denk nicht, sondern schau!“⁵⁴⁴ ist demnach Wittgensteins grundlegende ethisch-ästhetische Maxime zu sehen. Statt vorschnell Erklärungen zu suchen, gilt es demzufolge, (phänomenologisch) auf das Sprachspiel zu achten und es als das Primäre anzusehen.⁵⁴⁵ „Denk nicht, sondern schau!“ ist zudem vielleicht – so möchte man hinzufügen – die Aktualisierung eines Axioms der Philosophie, wie es bereits an Pythagoras festgemacht ist, indem er gesagt haben soll, die Besten seien da, einzig „um des Schauens willen“⁵⁴⁶. Unübersehbar jedenfalls, dass Wittgensteins favorisierte Praxis – wie allemal in der Philosophie – ihrerseits kontemplative, ‚theoretische‘ Züge annimmt, die, zuhöchst das ästhetische, ethische, das mystische Verlangen ansprechen. Ein jedes beliebige Aufzunehmende kann alsdann einzigartige hohe Bedeutung gewinnen, Anlass zur Achtsamkeit, zur Verwunderung und gewissermaßen zum Symbol des All-Einen werden: „Habe ich“, so kann Wittgenstein zum Beispiel aufzeichnen, „den Ofen kontemplieren, so war *er* meine Welt“.⁵⁴⁷ Und so ein Augenblick der Versenkung und der Andacht, das ist dann wohl ein Moment der Erhöhung der eigentlich philosophischen Option nach Einsicht ins Offenkundige.⁵⁴⁸

544 PU § 66. Auch Adorno moniert: „Dass eigentlich nicht mehr gesehen werden darf, läuft aufs Opfer des Intellekts hinaus“ (Minima Moralia, Ziff. 79, S. 159). Merkel, Reinhard: ‚Denk nicht, sondern schau!‘ in: Merkur 42 (1988), S. 27–43.

545 „Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre!*“ (PU 656; vgl. 654 f.)

546 *Visendi causa* (Cicero: Tusculanae disputationes, V 9; vgl. Plotin III 8 [30] 4,24): ‚Die Besten kommen als Zuschauer‘. Nur Gott und den Engeln komme es auf dem Schauplatz des menschlichen Lebens zu, dass sie Zuschauer seien, beteuerte hingegen Bacon (Vickers, Brian: Francis Bacon, Berlin 1988; S. 47). Zur Ambivalenz der Thematik vgl. die Nachzeichnung des metaphorischen Diskurses „Schiffbruch mit Zuschauer“ von Hans Blumenberg (Frankfurt a. M. 1979).

547 Tb. 8.10.16, WA I 179. – Als neueres Beispiel, wie sprachanalytisch begründete Anthropologie in Mystik überleitet, vgl. Tugendhat, Ernst: Egozentrität und Mystik, München 2003.

548 „Möge Gott dem Philosophen Einsicht geben in das was vor aller Augen liegt!“ (1947, WA VIII 539).

Es bleibt denkwürdig, dass einer der großen Denker des zwanzigsten Jahrhunderts, der die analytisch-wissenschaftliche Weltanschauung sehr gut kannte und gründlich auf ihre logisch-mathematischen und grammatischen Grundlagen durchdacht hatte, der „aphoristische Sokratiker“⁵⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, schließlich feststellte: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“⁵⁵⁰. Wissenschaft, so bedeutend und unverzichtbar sie ist, kann auf Dauer nicht schlechthin verallgemeinert und szientistisch allem vorangestellt werden. Jenseits von Logik, Mathematik und Naturwissenschaft, allen voran Physik, jenseits von konstruierten Fakten, Gegenständen, Verdinglichungen und deren logisch-kausaler Verknüpfung, da zeigt sich etwas ganz Anderes, nämlich nicht so sehr das Wie der Einzelheiten. Sondern jenseits ihrer Beschreibbarkeit und Konstruierbarkeit im Rahmen logischer Theorien und Gesetze, da tritt etwas Anderes hervor, zeigt sich das Dass der Welt insgesamt und das Dass der Sprache insgesamt. „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist“, heißt es schon in der vorletzten Tractatus-Sequenz (6.44). Das Mystische, das ist in Wittgensteins Worten gleichbedeutend mit dem „Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht“. Und damit erhebt sich die nicht minder staunende Einsicht, dass „der richtige Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt“ niemals irgendein in der Sprache geäußertes Satz sein kann. Sondern der richtige Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt ist nichts Geringeres als ganz und gar „die Existenz der Sprache selbst“. Soweit wir demnach, über Kausalerklärungen hinaus, den Wunsch hegen, „etwas über den letztlichen Sinn des Lebens“ zu sagen, sehen wir uns mit einem Mal in unsern Wörtern und Sätzen geradezu aporetisch verfangen, vorläufig oder überhaupt zum Schweigen gezwungen und dazu, in der absurdesten Weise „gegen die Grenzen der Sprache anzurennen“. So Wittgenstein in der berühmten Finalpassage des „Tractatus“ und in seinem „Vortrag über Ethik“.

549 Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, I 151.

550 T 6.52, Tb. 25.5.15; WA I 85, 143. Das ist ein Plädoyer für Intuition und Feinsinn wie seit Hamann, Herder, Jacobi, Schleiermacher und namentlich Pascal deutlich: „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt“ (*Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point*; La 423/Br 277).

Im Anschluss an den späten Wittgenstein hat sich im angelsächsischen Sprachdenken (ungeachtet Quines Versuch einer Rückwendung zu einem ‚fundamentalistischen‘ Physikalismus) eine post-analytische Situation herausgebildet. Darin ist erstaunlicherweise eine gewisse Konvergenz in Richtung des kontinentaleuropäischen, hermeneutisch-phänomenologischen beziehungsweise ontologisch-metaphysischen Denkens zu beobachten. Nach wie vor ist Sprache ein Thema ersten Ranges, aber das linguistische Paradigma reicht nicht aus. Festzuhalten bleibt, dass Sprache am Aufbau der Weltordnung beteiligt ist. Dennoch geschieht es keineswegs nur nach Konvention oder Willkür, wie Wirklichkeit aufgegliedert, eingeteilt, ausgesagt und aufgebaut wird. Ohne diesen Befund vorschnell restaurativ, als Rückkehr zur (aristotelischen) Metaphysik zu deuten, ist doch festzuhalten, dass nirgends als am Thema Sprache die volle Tragweite der Krise der Vernunft und der Umbruch in der Strukturierung der Rationalität deutlich wurden.

Die sprachanalytische Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts (einschließlich Apels transzendentaler Hermeneutik und Habermas' Universalpragmatik) setzt zunächst Vertrauen in eine Philosophie, die nach kantischem Konzept Fundamentalwissenschaft zu sein hatte. Dies gilt nachgerade weithin für überholt.⁵⁵¹ Die analytische Philosophie scheint ungeeignet, als Nachfolgedisziplin der wissenschaftsfundierenden Erkenntnistheorie einzurücken. Denker eines entschieden ästhetisch-hermeneutischen Typs folgen der Einsicht, dass das Philosophieren überhaupt nicht zu einem Ende zu bringen ist. Den Ausschlag gibt denn auch Liebe zur Weisheit. Und das verlangt, um das Inkommensurable bemüht zu bleiben und insofern die menschheitliche Verständigung, ohne Einschränkung und Fixierung, in Gang zu halten.

551 Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt 1981; zur konvergierenden Entwicklung vgl. aber bereits Bernstein, Richard J.: *Praxis und Handeln*, Frankfurt a. M. 1975. Tietz, Udo: *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht*, Berlin 1995.

Tauchen somit eine Menge der alten Traktanden wieder auf⁵⁵², so geht es letztlich doch immer um die *eine* Frage: Was ist uns Wirklichkeit? Wie wird sie konzipiert? Was sich darin verbirgt und erneutem Nachdenken erst recht zum Problem wird, ist keineswegs eine primitiv-essentialistische Frage und überhaupt kein rein theoretisches Problem. Vielmehr, wie man sagen muss, ist es als pragmatische Frage *des Menschen* die Vorwegnahme einer Antwort, die ihrerseits, weit über aller positiver Wissenschaft und reiner Theorie, auf Begegnung und Leben geht. Was also, inmitten der kaum lösbaren Verwobenheit von Tatsachen und Werten,⁵⁵³ Aufschluss zu geben vermag über die menschliche Situation, das Dasein in der Welt, ist nicht allein Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie; noch auch, im Zuge des *cultural turn* die Etablierung bloßer *Kulturwissenschaften*, sondern sind ebenso sehr Konzipierungen ethischer, ästhetischer, religiöser Art. Insofern gilt es, sich zu mäßigen zu Gunsten eines pragmatischen Realismus jenseits der Extreme.⁵⁵⁴

552 Davidson, Donald: Wahrheit und Interpretation, Frankfurt a. M. 1986, S. 305; als kurze Zusammenfassung vgl. ders.: Der Mythos des Subjektiven, hg. J. Schulte, Stuttgart 1993; Stüber, K.: Donald Davidsons Theorie sprachlichen Verstehens, Frankfurt a. M. 1993; Tietz, Udo: a. a. O., S. 133–194; Bruderer, Urs: Verstehen ohne Sprache, Bern/Stuttgart 1997; Günther, Matthias: Prinzipien der Interpretation, Paderborn 2002.

553 Die Problematik der Tatsachen und Werte, *facts* und *values*, wurde namentlich seit Rudolf Hermann Lotze insbesondere im südwestdeutschen Neukantianismus geführt. Kritik daran übte vor allem Scheler (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913/16). Demzufolge ist Erkennen ein auf Liebe beruhender Akt der Teilnahme an den Dingen (Scheler, Max: Vom Wesen der Philosophie, 1917 [GW V]; Ders.: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921). – Trefflich hinsichtlich des sapiential-religiösen Verweisungszusammenhangs auch Whitehead: „Ein wirkliches Ding ist ein hervorgehobener Empfindens-Wert, der sich als das Ergebnis eines abgestuften Einfangens der Elemente des Universums in die Einheit einer Tatsache analysieren läßt“ (*An actual thing is an elicited feeling-value, which is analysable as the outcome of a graded grasping of the elements of the universe into the unity of one fact.* Whitehead: Wie entsteht Religion? IV 4, hg. Hans G. Holl, Frankfurt a. M. 1989, S. 112).

554 Rentsch, a. a. O. insbes. S. 461–465: „Die Unverfügbarkeit und Unerklärlichkeit unserer Situation als Voraussetzung der Ethik, Ästhetik und Religion“. Es entwickelt sich, hauptsächlich an der Phänomenalität von Performanz, sozusagen ein *cultural turn* (vgl. Wirth, Uwe [Hg.]: Performanz, Frankfurt a. M. 2002). Insofern es sich dabei wesentlich um ein Kommunikationsgeschehen handelt fällt besonderes Gewicht auf ein spezielles ‚aphoristisches Performanzprinzip‘.

8 Wissenschaft, Leben

Wir fühlen, dass, selbst wenn alle
möglichen wissenschaftlichen Fragen
beantwortet sind, unsere Lebens-
probleme noch gar nicht berührt sind.

Wittgenstein

Dort wo der Westwind herweht
wohnst Du.
Und wo er hinweht
flieht meine Sehnsucht voraus.

Hans Scholl

8.1 Wozu dient das Wissen?

Die moderne Welt ist zentral durch Wissenschaft geprägt und gesteuert. Das betrifft nicht nur die peripheren und subsidiären, sondern alle Bereiche und selbst Kernbezirke wie die Kommunikation, das Selbstverständnis, die Fortpflanzung. Informations-, Gen- und Nanotechnologie sowie (Astro-/Quanten-)Physik, (Bio-)Chemie und (Molekular-)Biologie präsentieren eine Welt, eine schöne neue, die ins immer Kleinere und immer Größere sich erstreckt und die menschliche Gattung zusehends als überständig antiquiert und wie ausgesetzt erscheinen lässt, vom geradezu lächerlich endlichen Individuum gar nicht zu reden. Wissenschaftlicher Analyse geht es um Funktionen, Abstraktionen und Normen, um Kontrolle, um Effizienz und Ertrag. Menschliche Nachdenklichkeit mag demgegenüber als abgehoben und illusorisch erscheinen. Im Horizont exakter Wissenschaftlichkeit und einer entsprechend organisierten Gesellschaft sind anscheinend Lebens- und Sinnfragen kaum anzubringen. Sich hier nicht zu fügen wäre grotesk. Die Hoffnungen des Herzens, so sie denn bestehen, sind auf *diesem* Wege nicht zu stillen. Allerdings: den Dingen ausschließlich rational-epistemisch auf den Grund gehen zu wollen, hieße ver-

fahren wie ein Kind, das, neugierig, überdrüssig, kindisch, seine Puppe auftrennt und darin nichts weiter als Sägemehl findet, Atome, Gene, Bits und Bytes.⁵⁵⁵ Zur Zerteilung ist die Figur dem Kind nicht gegeben, sondern vielmehr zum Spielen, zur Begleitung, zur Freude, zum Lernen, zum Trost.

Wie analytische Wissenschaft kann auch fachliches Philosophieren die Ansprüche und Erwartungen von Kopf und Herz kaum umstandslos erfüllen. Zunächst wird recht Einfaches einzubeziehen sein, nämlich wahrzunehmen, was vorliegt, was in jeweiliger faktischer Situation an Klärungsprozessen angelegt ist, um sie ausdrücklich hervorzuheben und solidarisch mitzutragen. Das primäre Anliegen ist, dass Menschen sich verständigen und im Gespräch Rationalität beibringen. Wie weit Philosophieren dazu beitrage, ob über unterstützende Beratung hinaus irgendeine konsistente Philosophie, und sei es auch nur der menschlichen Angelegenheiten, stattfinden könne, jenseits der Naivität, und allem ‚Risiko der Lächerlichkeit‘⁵⁵⁶ zum Trotz, das bleibt zu erproben. Als der Quellgrund kommunikativer Rationalität erscheint die menschliche Sprache, insbesondere aufgrund ihrer rhetorischen wie poetischen Qualitäten. Praktisches Philosophieren erwächst aus konkreten Ansätzen des Verstehens und der Mitteilung. Es bewegt sich vom einen zum andern, vergleichend, typisierend vielleicht, aber nicht gänzlich abstrakt. Mit deduktivem Schließen ist hier nichts zu wollen, noch auch mit systematischer Spekulation und absoluter Reflexion. Auf propositionale Behauptung und Begründung kommt es (zunächst) nicht an. Es reicht, die jeweilige Situation als ansatzweise erschlossen anzunehmen und in der Reflexion ein wenig weiter zu erhellen. So erweist sich Praxis in sich als verstehende Lebendigkeit. Sie ist begleitet von einem wahr-

555 „Verfahren wir wie das Kind mit der Puppe, (...) so werden wir kaum mehr als jene Art von atomisiertem Sägemehl entdecken, mit dem die ‚Wissenschaft‘ seit langem die nach Erkenntnis Hungernden füttert“ (Plessner: Grenzen der Gemeinschaft; 1924; GS V 7–133, hier 67).

556 A. a. O. S. 58–78: „Der Kampf ums wahre Gesicht. Das Risiko der Lächerlichkeit“. Nietzsche konnte mitunter eingestehen, „Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen“ sei im Exoterischen „lächerlich für Jedermann“ (an Heinrich Köselitz, 2. Sept. 1884; KSB VI 525).

nehmenden Philosophieren, das die Phänomene wahr, der Differenz Rechnung trägt, den Dialog weiterführt und vertieft. Denn Leben heißt, unentwegt sich im Vereinzelten, Sich-Widersprechenden, geschichtlich Sich-Wandelnden, im Kontingenten zurechtzufinden. Dies ist mittels einer Ortungskunst zu fördern, mehr noch, vermöge einer klugen Findigkeit zu entwickeln, ganz ohne Bezug auf einen archimedischen Punkt. Die endgültige Befestigung des dialogisch-dialektischen Prozesses, die Überleitung in zwingende Logik, dies alles ist nicht angezeigt.⁵⁵⁷ Immerzu bleibt Bedeutsames in Lebensvollzüge verwickelt, völliger Aufklärung entzogen. Verständigung wird unter Bedingungen der Endlichkeit versucht, Rationalität aus der Lebenswelt entwickelt. Was an Einsicht mitunter aufblitzt und in mehr oder minder prägnanten Sprachformen sich niederschlägt, ist gleichwohl weder ungebrochen naiv noch auch unerheblich trivial. Es ist der Praxis zugehörige (bedingte) Reflexion. Entgegen allen Tendenzen zu Segregation, Aufspaltung, Zerteilung, positivistisch-steriler Aufgeräumtheit wird derart vor allem die menschliche Integration ange-mahnt und möglichst befördert, die personale und die gesellschaftliche, die anthropologische Vermittlung: das Zusammenspielen und Übereinbringen von Emotion und Intellekt, die Balance von Affekt und Vernunft. Der empraktische (moralistisch-ästhetische) Diskurs bleibt ins Leiblich-Intersubjektive eingebettet und ist bestrebt, (maximenethisch) die Phänomene zu wahren.⁵⁵⁸ An sprachlicher Wendigkeit und am Differenzierungsvermögen hängen Gelingen und Reichhaltigkeit des Daseins.

Daher stellen sich Fragen gegenüber der Tendenz zu universaler Verwissenschaftlichung (Professionalisierung, Institutionalisierung), wie

557 Trefflich ist daher bemerkt worden: „die Methode der Hermeneutik zielt nicht auf die Herstellung begrifflicher Einheit, sondern sie ist die Methode, Analogien und Entsprechungen aufzufinden: Die Entsprechung ist nicht Identität, sondern sie besteht in einem *Zeigen* auf Identität“ (Reucher, Theo/Boom, H. van den: Logische Ästhetik der Gesellschaft als Philosophie der Praxis, Kastellaun 1977, S. 15). Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981; Skepsis in der Moderne, Stuttgart 2007.

558 Es geht darum, die Fäden zusammenzuhalten, immerzu neue Muster zu weben, zur Not Angefertigtes wieder aufzutrennen, um, nach dem homerischen Beispiel der Penelope, frei zu bleiben und Spielraum zu gewinnen.

sie nachgerade Zivilisation und Gesellschaft bestimmt.⁵⁵⁹ Kann Wissenschaft alles sein? Ist Wissenschaft unser Ding? Sind wir die ihrigen? Ist es womöglich so, dass ‚harte‘ Wissenschaft rein für sich, fern kaum kalkulierbarer praktischer Wertungen Gefahr läuft, betriebsblind zu werden, blind für ihre Grenzen, blind für ihre Konsequenzen, und blind für alles, was sie motiviert. Eine sarkastische Beobachtung besagt seit langem, der Wissenschaft gehe es letztlich nur um sich selber.⁵⁶⁰ In jedem Fall ist zu fragen, ob es nicht trotz allem die Entscheidung, der Einsatz und die Lebensenergie von Menschen sind, welche die Wissenschaften in Gang halten. So sehr auch immer deren Eigendynamik anwachsen mag, so entbindet doch nichts davon, dass am Ende der (gesellschaftliche) Mensch – und nicht allein die Politik – dafür die Verantwortung zu übernehmen hat.

Seit längerem (Nietzsche, Foucault und anderen) besteht der Verdacht, hinter dem Willen zum Wissen verberge sich etwas anderes, was möglicherweise dessen unerhörte Effizienz wie auch die menschliche Einsatz-, Angleichungs-, Unterwerfungsbereitschaft erst erklärt. Was aber könnte das sein? Ein (nihilistisches) Festwerdenwollen? Eine gigantische Selbstdisziplinierung? Eine Form säkularisierter Geschichtstheologie? Könnte es sein, dass die Menschheit von rückhaltloser Aufopferung im Dienst der Wissensgewinnung einen uner-schütterlichen Halt zu gewinnen hofft? Möchte sie auf diese Weise

559 Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, 1919. – Zur Kritik am illusorischen und illegitimen Postulat szientistischer Wertfreiheit vgl. Putnam, Hilary: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997, Kap. 5. – Nachdrücklich das primäre personale Wissen betonend, trat dem Positivismus der ungarisch-britische Philosoph und Chemiker Michael Polanyi entgegen (*Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985). Zur unersetzlichen Bedeutung des individuellen Lebenswissens vgl. Ulmer, Karl: *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972, S. 7–14.

560 „Die Wissenschaft ist auf der Suche nach dem Perpetuum mobile. Sie hat es gefunden. Sie selbst ist es“ (*La science cherche le mouvement perpétuel. Elle l'a trouvé; c'est elle-même*; Victor Hugo: Shakespeare, 1864, III 4). Novalis verwendete die Metapher des Perpetuum mobile für die Ernüchterung in der säkularen Moderne: „die unendliche schöpferische Musik des Weltalls“ erschien ihm herabgesetzt „zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahende Mühle sei“ (Europa, 1799, Werke, hg. Gerhard Schulz, München 1981, S. 508).

sich selbst in der Geschichte als deren (absolutes) Subjekt konstituieren – oder ganz im Gegenteil unumkehrbar sich selbst überwinden, von sich loskommen, sich beseitigen? Allein das weltweite Vorhalten von zigtausenden Massenvernichtungswaffen nuklearer, biologischer und chemischer Art lässt kaum einen anderen Schluss zu. Je deutlicher restlos alles auf Gewissheit, Sicherheit, Kontrolle abgestellt ist, auf wissenschaftlich-technologischen Fortschritt mithin, desto wahrscheinlicher der Umschlag ins Gegenteil, der Rückfall in Chaos, Zerstörung und Tod. Oder geht es an, ganz unaufgeregt und schicksalsergeben die positiven Wissenschaften ohne weiteres für das Instrument zu halten, das nun einmal die Evolution den ‚egoistischen Genen‘ der Spezies *homo sapiens* zugespielt hat. Rein evolutiv betrachtet, wäre – in einem womöglich unentwegt expandierenden Universum – die Menschengattung schlicht eine Episode, in kosmischen Relationen gegen Null tendierend, kaum der Rede wert. Aus dieser Perspektive wäre jeder Gedanke an eine ethische Steuerung ganz aussichtslos. Vielmehr ginge es einzig und allein ums Vorankommen der am Ende über den hoffnungslos veralteten Menschen hinausstürmenden Natur. Was sich zuträgt, wäre sozusagen ein halsbrecherischer Ritt auf dem wilden Tiger, so dass Lenkungs- und Korrekturmöglichkeiten durch den menschlichen Geist entfielen.⁵⁶¹

Doch so eindeutig ist es gleichwohl nicht. Das lehren schon Beschaffenheit und Selbstverständnis der Wissenschaften. Zwar verdrängt und entwertet das wissenschaftliche Wissen tendenziell alles nicht denotative, zum Beispiel performative, evaluative oder aber ‚bloß‘ narrative Wissen. Dennoch verlangen die Einzelwissenschaften ihrerseits nach Begründung und Legitimierung. Das aber kann nicht aus ihnen selbst erfolgen, sie sind dabei auf anderes, möglicherweise außer- oder über-szientistisches Wissen angewiesen. Ihr vermeintlicher Sonder-

⁵⁶¹ Hierzu Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958; Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1956/1980; Ders.: Die atomare Drohung, München 1981, Weizenbaum, Joseph: Kurs auf den Eisberg, München 1987; Henrich, Dieter: Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt a. M. 1990; Wuketits, Franz M.: Die Selbstzerstörung der Natur, Düsseldorf 1999; Schellnhuber, Hans Joachim: Selbstverbrennung, München 2015; Gray, John: Raubtier Mensch, Stuttgart 2015.

status relativiert sich daher. Auch Wissenschaft ist auf Glauben und Vertrauen erbaut.⁵⁶² Gerät ihr Herrschaftsanspruch in die Krise, so neigt sich die Waage unweigerlich zur Seite des subjektiv-relativen (Lebenswelt-)Wissens.⁵⁶³

Damit verbieten sich ein fraglos selbstzufriedener evolutionär-progressistischer Optimismus ebenso wie auch ein fatalistischer Pessimismus. Pauschalaussagen sind ohnehin nicht angebracht. Unübersehbar ist Wissenschaft immer auch Sache gesellschaftlicher Genese und Organisation. Was sie faktisch in Geltung bringt, ist nicht unbedingt das, was im Nachhinein den szientistischen Kodex ausmacht. Ihr ‚Fortschritt‘ selbst entwickelt sich in vielerlei Hinsicht allzu menschlich, aus Krisen und Unzufriedenheit mit herkömmlichen Erklärungsmodellen (eher irrational) jeweils in einem Sprung in neue Paradigmen.⁵⁶⁴ Nicht selten verläuft die Entwicklung ähnlich wie im Bereich der Politik. Hier wie da geht es um Überredung, Überzeugung. Was als Revolution des Wissens gilt, hat zuweilen die Züge eines reinen Generationenproblems: Ein Paradigma verliert an Rückhalt und Einfluss, indem dessen Vertreter wegsterben. Die nachwachsenden Generationen mit ihren Intuitionen und Theorien gewinnen. Denn im Letzten geht es darum, überhaupt an etwas festzuhalten, um daraus Nutzen und vor allen Dingen Sicherheit zu beziehen. Es ist dies gewiss nichts von vornherein Verwerfliches, vielmehr etwas Unumgängliches, im eigentlichen Sinn des Wortes Notwendiges. Aber ebenso gewiss ist es stets einseitig, und nicht umfassend. Es ist insbesondere ein Rechnen. Und dabei kann man sich verkalkulieren. Wenn nämlich die Rechnung nicht stimmt, und à la longue stimmt wohl kaum eine Rechnung, so sind die Folgen schwer abzuschätzen. Dass wir aber einigermaßen in der Lage sind,

562 Zur Zirkularität von Wissen und (prioritärem) Glauben vgl. Wittgenstein: „Was ich weiß, das glaube ich“ (ÜG 177; vgl. 378); sowie Gadamer: „Wir sind als Verstehende in eine Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen“ (WuM 465).

563 So wie das Husserl 1936 vorgeführt hat in seiner letzten unvollendeten Schrift zur „Krisis der europäischen Wissenschaften“. Vgl. auch Stephen Toulmin: *Voraussicht und Verstehen, Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1981.

564 Kuhn, Thomas Samuel: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1973.

die Folgen von Wissenschaft und Technik abzuschätzen, gehört zur menschlichen Verantwortung, wenn nicht überhaupt, so doch unzweifelhaft vor den nachwachsenden Generationen.⁵⁶⁵

8.2 Dasein, doppelsinnig

Wissenschaft ist als *eine* menschliche Artikulationsweise, eine unter andern aufzufassen. Aus neueren wissenschaftstheoretischen Untersuchungen erhellt, wie der Verstand angewiesen ist auf Konzeptualisierung von Welterklärungsmodellen, Theorieentwürfe, innerhalb derer Phänomene definierbar werden und methodisch zueinander ins Verhältnis zu setzen sind. Sichtlich hat Wissenschaft Entwurfcharakter. Es ist nicht schlechthin die Wahrheit, derer der Verstand damit habhaft würde, ein für alle Mal.

Was aber unter Wahrheit zu verstehen sei, darüber ist offenbar ein weitergehender, eigener, höchst vielseitiger Diskurs zu führen. Auch hierzu bieten sich unterschiedlichste Theorien zur Erörterung an, als bekannteste wohl die Korrespondenztheorie, wonach Wahrheit in der Übereinstimmung von Verstand und Wirklichkeit besteht.⁵⁶⁶ Laut der Kohärenztheorie liegt Wahrheit in Stimmigkeit und Zusammenhalt von Satzaussagen. Der Konsenstheorie zufolge kommt es darauf an, dass Äußerungen menschlicher Vernunft gemäß erfolgen. Kriterien der Wahrheit können ferner die Konsequenzen, die Fruchtbarkeit, der Ertrag von Urteilen und Theorien sein (pragmatische, performative Wahrheitstheorie und so fort). Stets handelt es sich um Versuche, Kennzeichen aufzuweisen, anhand derer festzulegen ist, was denn nun als wahr anzunehmen oder aber als falsch abzulehnen sei.⁵⁶⁷

565 Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979. Jonas war als Schüler Husserls, Heideggers und namentlich Bultmanns durch gründliche Auseinandersetzungen mit der gnostischen Infragestellung und Ablehnung der Welt gut gerüstet, gegenüber den bedrohlichen Herausforderungen der technologischen Zivilisation die Unumgänglichkeit gedeihlicher Weltbezogenheit einzufordern.

566 *Adaequatio intellectus et rei*, Thomas von Aquino, Aristoteles, Russell, Popper.

567 Andersson, Gunnar: in: Seiffert, Helmut/Radnitzky, Gerard (Hgg.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1989, S. 369–375; Blackburn, Simon/Simmons, Keith

Ist nun aber auch Wissenschaft dialogisch-argumentativ, perspektivisch, pluralistisch, ist sie jedenfalls nicht totalisierbar. Der Disput dreht sich wie sonst auch um Überzeugungen, die wohl zu erwägen und möglichst produktiv umzusetzen sind, im Sinne einer lebendigen humanen Kultur.⁵⁶⁸ Der Szientismus bedarf der Kritik, er ist ein Aberglaube. Die Wissenschaften stehen nicht allein, sie sind nicht ohne weiteres die obersten Instanzen, die Kompetenzen verleihen für das Bestehen der Welt. Wie weit sie tatsächlich reichen und welcher Kredit ihnen einzuräumen ist, das sind Fragen, die zu ihrer Lösung eine sie ergänzenden und vielleicht übersteigenden Verständnisses bedürfen. „Das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden.“⁵⁶⁹ Außer spezifischer Wissenschaftstheorie und logisch-analytischer Metatheorien ist ein freimütiges Philosophieren unerlässlich, das den genuinen menschlichen Lebensmöglichkeiten verbunden und den leibhaftigen Menschen zugeneigt bleibt.⁵⁷⁰ Das weite Feld der eigentlichen, die Person angehenden Lebensfragen ist zwar im exakt-wissenschaftlichen Sinne nicht erfassbar, was aber nicht heißt, sie auf sich beruhen zu lassen oder dezisiv irgendeiner Ideologie zuzuteilen. Vielmehr sind hier Wahrnehmung und Reflexion gefordert, erhellend zu wirken und in Richtung intersubjektiver Verständigung. Von entsprechendem Philosophieren ist nicht zu erwarten, dass es auf letzte Sicherheiten bringe. Solange Raum bleibt, als Mensch da zu sein, mündig, wählend, kurzum, zu leben und nicht bloß zu funktionieren, bleiben vor- und außerwissenschaftliche Dimensionen im Spiel. Weisheitliche Dimensionen sind es, ethischer, ästhetischer, religiöser Art, Größen, die auf Beziehung beruhen, auf Engagement und Verantwortung. Sie bestehen nicht ohne Wagnis und Risiko, sie stellen letztlich vor das Rätsel der Freiheit.⁵⁷¹ Logisch-diskursives Denken kann weder

(Hgg.): Truth, Oxford 1999; Gloy, Karen: Wahrheitstheorien, Stuttgart 2004.

568 Ihre vermittelnde Rolle vermögen Überzeugungen laut Ricceurs aristotelisch-hermeneutischer Konzeption praktischer Weisheit ausdrücklich nur als ‚woherwogene Überzeugungen‘ zu erfüllen (Das Selbst als ein Anderer, München 1996, S. 291, 348).

569 Nietzsche, GT, VeS 2, 1866; KSA I 13.

570 „Laß uns menschlich sein“, formulierte Wittgenstein (VB 1937, WA VIII 492), der längst sich einzugestehen hatte, er könne „oft nicht den *Menschen* im Menschen erkennen“ (ebd. 1914, ebd. 451).

571 *La liberté est un mystère*, so mit Malebranche und Helvétius namentlich Schopenhauer (SW I 548, III 519, 624, V 394).

sicherstellen, wie das Leben sich zu vollziehen habe, noch kann es für sich allein Freiheit realisieren oder auch nur in Form einer Theorie entwerfen und sichern. Freiheit kann nur erlebt, erfahren, erobert, (im Widerstand) praktisch behauptet und (mit konkretem Leben) bezeugt werden. Von freier menschlicher Praxis gibt es allenfalls ein begleitendes Wissen, bestenfalls eine vorsichtig erörternde, zurückhaltend beratende, immerzu fragende Ethik, keine präskriptive Moral mit festen allgemeinen Regeln.⁵⁷² In erster Linie gilt es, der Erfahrung gewahr zu werden, an ihr Halt und Richtung zu gewinnen. Daher das Bemühen um Artikulation, das Verlangen nach Kontinuität, das Bedürfnis nach Mitteilung sowie – das Unvermeidliche der Enttäuschung.

Ungeachtet aller damit auftretender Probleme, nicht zuletzt jenes der vorschnellen Selbstbescheidung, folgt authentisch menschliches Philosophieren einem sozusagen prohibitiven, therapeutischen Impetus. Es beugt unangebrachter Welt- und Selbstlosigkeit vor, hält ab von Selbstmissfallen, Selbsthass.⁵⁷³ Implizit geht es um die Möglichkeit realitätsgerechter Selbstachtung.⁵⁷⁴ Die antiken Lebenslehrer waren überzeugt, Glück liege für Menschen nicht zum geringsten darin, gern zu sein, was man ist. Die Humanisten zur Zeit der Renaissance versuchten mitunter provokant ein „Lob der Torheit“, um in diesem Rahmen die (rhetorische) Frage vorzubringen, wie denn je ein Mensch seinem produktiven Impetus nachkommen, etwas Gefälliges schaffen können

572 So die Einsicht namentlich Montaignes (Essais II 12, TR 528, St 273) und Pascals. – „Wozu dient das Wissen, wenn es nicht praktisch ist? und zu leben verstehn ist heutzutage das wahre Wissen“ (*¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber*; Gracián: OM 232; wohl nach Cicero, fin. I 1,3). – Williams, Bernard: Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999; Ottmann, Henning (Hg.): Negative Ethik, Berlin 2005.

573 Selbsthass, nicht zuletzt biblisch-neutestamentlicher Provenienz (Lk 14,26, Joh 12,25). *Sibi displicere*, wie es die Stoiker nahegelegt hatten (Seneca: De tranquillitate animi, 2,7; vgl. De vita beata 8,3; ep. 31,3), sodann Augustinus (Confessiones X, 2,2; 38,63 f.) und viele andere. Nietzsche hingegen: „Ich wollte, man fienge damit an, sich selbst zu achten: Alles Andere folgt daraus“ (NF 1888, 14 [205], KSA XIII 387).

574 Der *Freund* seiner selbst zu sein, dazu ermunterte schon die altgriechische Ethik (*dei philauton einai*, Aristoteles, EN IX 8, 1169 a 12). – „Die für ihre Mitwelt gefährlichsten Egoisten sind jene, die nicht einmal sich selbst zu achten, geschweige denn zu lieben vermögen“ (Marti, Kurt: Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt/Neuwied 1981, S. 54). – Taylor, Charles: Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1994; Schmid, Wilhelm: Mit sich selbst befreundet sein, Frankfurt a. M. 2004.

sollte, wenn er an sich kein Gefallen und keine Freude hätte.⁵⁷⁵ Und in der Tat, besteht nicht, ungeachtet aller Beschränkung und Hinälligkeit, Anlass genug, zu staunen? Über die Welt, das Dasein, sich selbst? Bietet sich nicht Gelegenheit verwundert zu fragen: „Wer bin ich, dass ich schaffen kann? Bin ich soviel wert oder bin ich so sehr geliebt?“⁵⁷⁶ Woher aber kommen Antworten auf *solche* Fragen? Auf diese Weise gerät jedenfalls die Reflexion in Bewegung, beträchtlich über den pragmatischen Diskurs hinaus. Bloße Bodenhaftung erklärt nicht alles, und schon gar nicht vermeintlich wachsende Verwurzelung. Der Mensch ist nicht umstandslos ein erdiges Gewächs.

Seit jeher sehen maßgebliche Denker alles Menschsein im Widerstreit von Weltbindung und Weltenthobenheit.⁵⁷⁷ Anspruchsvoll ist Distanz gefordert zur ‚natürlichen‘ Weltlichkeit, um zu wahrer Erkenntnis vorzudringen, sowohl durch abstrakt-exakte Wissenschaft wie auch durch Metaphysik und Religion. Das asketische Ideal mag sich über alle Habe, echte oder vermeintliche, hinaus-schwingen, bis hin zu Besitz- und Sorglosigkeit und Selbstverzicht, um des ‚wahren‘ Seins inne- und in vollkommener Gelassenheit endlich des Seelenfriedens und überhaupt aller Perfektion teilhaftig zu werden. Dies das Eine. Dagegen aber steht ein Anderes: die Tendenz zu rückhaltloser Weltaufgeschlossenheit und Weltbindung, zu handfester Zugehörigkeit, einschließlich Besitz, Sorge (um sich), Selbstbehauptung, konstruktiver Auseinandersetzung, kontextualisiertem Wissen, kreativer Verständigung. Unstreitig jedenfalls, dass Antinomien bestehen. Geschlossene Identität, so sehr auch erstrebt und postuliert, ist unerreichbar. Jeweilige Konfigurationen bleiben geprägt von Zwiespalt und Zwist.⁵⁷⁸ Alles

575 Erasmus von Rotterdam: Lob der Torheit, cap. 22; Adagium I 2, 15. – Strasser, Peter: Über Selbstachtung, München 2009; Wetz, Franz Josef: Rebellion der Selbstachtung, Aschaffenburg 2014; Margalit, Avisay: Politik der Würde, Berlin 1997.

576 Bloch, Ernst: Geist der Utopie, 1923; GA III 210.

577 Vgl. in Charles Baudelaires „Les fleurs du mal“ (1857/1861; dt. Die Blumen des Bösen) das Gedicht „La Voix/Die Stimme“. – Norbert Elias: Engagement und Distanzierung, 1983; Paul Ricœur: Die lebendige Metapher (1975), München 1986, insbes. S. 304.

578 Ein Redlicher wie Montaigne, Einer für Alle, hatte einzuräumen: „Wir sind, ich weiß nicht wie, doppelsinnig“, mit der irritierenden Konsequenz, „dass wir das, was wir glauben, nicht glauben, und dass wir das nicht abtun können, was wir verdammen“ (Essais, II 16, TR 603, St 309). Pascal hielt das „doppelte Wesen des Menschen“ für „so sicht-

Bemühen bringt doch immer nur ein mannigfach verwickeltes und vorläufiges Selbst zustande.⁵⁷⁹

Wegen der menschlichen Situation und aus Respekt vor den überkommenen Sinndeutungen, von denen nicht zuletzt die wissenschaftlichen Leistungen teilweise sich nährten, ist auf den philosophischen Diskurs der Humanität nicht zu verzichten. Es gilt, dem Verstehen Möglichkeiten offen zu halten, das Verständigen und die Mitteilung zu befördern. Denken ist zuständig für die Lebendigkeit universalen Fragens und die Vergegenwärtigung von Sinn – so paradox, so absurd auch immer.⁵⁸⁰ Was Kausalität und Quantifizierbarkeit übersteigt, das Werthaft-Qualitative, das ist es, was dem Philosophieren obliegt. Es ist das durch Freiheit Mögliche, und sei es der Widerspruch, sei es bloß das Aussprechen der Silbe ‚nein‘. Konkreter menschlicher ‚Weltverflochtenheit‘⁵⁸¹ entspricht ein beweglicher Horizont, ein begleitendes universell offenes Denken. Beobachtung und Reflexion richten sich „auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen“⁵⁸². Achtung und Anerkennung „vor den jedem Leben und Lebenssystem je einheimischen Perspektiven“ sind unerlässlich.⁵⁸³ Überhaupt

bar, daß manch einer gedacht hat, wir hätten zwei Seelen“ (*Cette duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes*; La 629/Br 417). Nietzsche denkt Menschsein in seiner Genese und Dynamik von der ‚Dissonanz‘ her und sieht das Dasein von vornherein tragisch strukturiert (GT 25, KSA I 155). Für eine metaphorische Skizze der doppelsinnigen *Conditio humana* vgl. Boff, Leonardo: *Der Adler und das Huhn*, Düsseldorf 1998.

579 „Alles, was wir sind“, so insistiert insbesondere die fortentwickelte moderne Phänomenologie, „sind wir auf Grund einer faktischen Situation, die wir uns zu Eigen machen und unablässig verwandeln durch eine Art von *Entzug*, der gleichwohl nie zur unbedingten Freiheit wird“ (Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, § 28, Berlin 1965, S. 204, 513–518). Taylor, Charles: *Negative Freiheit?* Frankfurt a. M. 1988; Thomas, Philipp: *Negative Identität und Lebenspraxis*, Freiburg Br./München 2006.

580 Dass Menschsein bedeutet, nach Glück zu verlangen, aber Elend und Tod zu finden, das war in der Antike allenthalben (Solon, fr. 15; Euripides, *Medea*, 1227) und in der Neuzeit u. a. bei Pascal und Camus formuliert. – Nussbaum, Martha C.: *The fragility of Goodness*, Cambridge 1986; Janke, Wolfgang: *Das Glück der Sterblichen*, Darmstadt 2002.

581 Plessner: *Macht und menschliche Natur*, 1931, GS V 135–234, hier S. 141.

582 Ebd. 161.

583 Ebd. 159.

bleibt der Mensch durchwegs eine „offene Frage“⁵⁸⁴, der ihrerseits denn auch nicht anders als nur in einem angemessenen, behutsamen, respektvollen (indirekten) „Frageverfahren“⁵⁸⁵, vornehmlich also philosophisch-literarisch, nachgegangen werden kann. Und jegliches Deuten und Verstehen des Menschlichen, so unumgänglich es ist, gibt es keinesfalls gesichert, ein für alle Mal. Es muss stattdessen, unter persönlichem Einsatz, stets aufs Neue errungen werden, und zwar selbst als das Stückwerk, das Fragment, das alles Interpretieren und Verständigen ja doch immerzu bleibt. Mit der unentrinnbaren Individuierung geht insofern zugleich eine ‚Unbestimmtheitsrelation‘ zu sich selbst einher. So bleibt auch die Sphäre der Vertrautheit, die auszubilden unsereins beständig genötigt ist, prinzipiell unabschließbar. Die menschliche Grundverfassung ist als „Daseinslage der offenen Immanenz“⁵⁸⁶ trefflich umschrieben. Daher findet sich schlechterdings keine natürlich gesicherte Vormachtstellung gegenüber allfälligen anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen. Vielmehr leuchtet ein, dass die jeweils eigene Wesenssphäre mit allen weiteren fremden Sphären im Grunde gleichgestellt ist. Jedes Individuum und jedes Kollektiv steht von vornherein in Auseinandersetzung, befindet sich unentwegt im „Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins“.⁵⁸⁷ Daraus, um es nicht zu vergessen, geht der typisch menschliche Bereich von Macht und Politik hervor – unweigerlich, unentbehrlich und doch fragwürdig durch und durch.⁵⁸⁸

Das zentrale Anliegen muss sein – und diese Angelegenheit ist es, die mehr als Besitz und Gewalt, den Menschen zum Menschen macht –, den Anderen gelten zu lassen und also in sämtlichen Optionen ungeschmälert zu bestehen, um so auf ganzer Linie Beziehung, Teilhabe und Zugehörigkeit als möglich zu erhalten. Allein aus solch universaler Bezogenheit, aus primärer Religion mithin als dem unverkürzten Ethos des Lebens, erwächst Hoffnung, dass die futuristisch-vektoriellen Kon-

584 Ebd. 188.

585 Ebd. 179.

586 Ebd. 187.

587 Ebd. 192 f.

588 Speziell zur Kritik der Wirtschaftsordnung vgl. die Ökonomen Silvio Gesell, Bernd Senf und Amartya K. Sen (Ökonomie für den Menschen, München/Wien 2000).

stellation, die den Menschen in seiner herkömmlichen Bedingtheit, seiner Fehlbarkeit, in seiner physisch-metaphysischen Bedürftigkeit an den Rand zu drängen und vollends zu beseitigen scheint, zu guter Letzt doch glimpflich und gedeihlich zu bewältigen ist.

Und plötzlich in diesem mühsamen Nirgends, plötzlich
die unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig
unbegreiflich verwandelt –, umspringt
in jenes leere Zuviel.
Wo die vielstellige Rechnung
zahlenlos aufgeht.⁵⁸⁹

Solange Menschen atmen, bleibt Hoffnung. Nämlich die Zuversicht, es werde, unter Einschluss beherrschter Wissenschaft und Technologie, gezähmter Wirtschaft und gesitteter Politik, und in Verantwortung vor den künftigen Generationen, nicht gänzlich misslingen, Bedingungen umfassender Lebens- und Menschenfreundlichkeit zu wahren. Für ein in diesem Sinne humanes Ethos sollten die Einsichtigen nach Kräften zusammenwirken. Sie sollen wachsam sein und dürfen sich ermuntert finden: Seid guter Dinge!

589 Rilke DE V, vv. 81–86, KA II 216. – Das wohl bekannteste Gedicht des bedeutendsten Lyrikers der Frühromantik verwies auf eine Utopie lebensbezogenen, nicht reduktiven, klaren Wissens: „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren / Sind Schlüssel aller Kreaturen“ (Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Stuttgart 1960 ff., I 344). Zu Zahlen (im Bund mit Bildern und Gegenbildern) als Verhängnis eines (unmenschlich) schlaflosen Daseins in einer unerbittlich durchgetakteten Welt vgl. Celan „Die Zahlen, im Bund“ (1963, Atemwende, I 7).

Literaturverzeichnis

- Adelung, Johann Christoph: Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde, Berlin 1806–17, ern. Hildesheim 1970.
- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin/Frankfurt a. M. 1951 u. ö. (Gesammelte Schriften [GS], hg. R. Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980). [MM]
- : Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1975 (ebd. Bd. 6, Frankfurt a. M. 1980) [ND].
- : Rede über Lyrik und Gesellschaft, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 48–68.
- Agamben, Giorgio: Idee der Prosa (München 1987), Frankfurt a. M. 2003.
- Aguilar, Rubén: Bild und Gleichnis bei Wittgenstein, Eine Untersuchung aus dem ‚Nachlass‘, Münster 2015.
- Alber, Martin (Hg.): Wittgenstein und die Musik, Innsbruck 2000.
- Alt, Jürgen August: Wenn Sinn knapp wird, Über das gelingende Leben in einer entzauberten Welt, Frankfurt a.M. 1997.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1956/1980.
- Anderson, Raymond E.: Kierkegaards Theorie der Mitteilung (1963), in: Theunissen, Michael/Greve, Wilfried (Hgg.): Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt a. M. 1979, S. 437–460.
- Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion, Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003.
- Apel, Karl-Otto: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963.
- Appelhans, Jörg: Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie, Tübingen 2002.
- Appleyard, Bryan: Der halbierte Mensch, Die Naturwissenschaften und die Seele des modernen Menschen, München 1992.
- Arendt, Hannah: The Human Condition, Chicago 1958, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1967.
- Aristoteles: Rhetorik, hg. F. G. Sieveke, München 1980.
- : Nikomachische Ethik, hg. F. Dirlmeier, Stuttgart 1969.

- Arnswald, Ulrich (Hg.): Der Denker als Seiltänzer, Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik, Berlin 2001.
- Aubenque, Pierre: Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles, Hamburg 2007.
- Bachmann, Ingeborg: Werke, hg. Koschel, Christine/Weidenbaum, Inge von, 4 Bde., München 1978. [WW]
- Ballweg, Ottmar: Rhetorik und Res humanae, in: Hauser, R. u. a. (Hgg.), Gedächtnisschrift für Peter Noll, Zürich 1984, 13–26.
- Balmer, Hans Peter: *Conditio humana* oder Was Menschsein besage, Moralistische Perspektiven praktischer Philosophie, Münster 2018 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-41154-9>).
- Barley, Delbert: Wissenschaft und Lebenswahrheit, Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung, Stuttgart 1980.
- Barwise, Jon/Perry, John: Situationen und Einstellungen, Grundlagen der Situationssemantik, Berlin/New York 1987.
- Baudler, Georg: Im Worte sehen, Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns, Bonn 1970.
- Baum, Richard/Ax, Wolfram/Kaczmarek, Ludger: Art. Sprachwissenschaft, in: HWR, Bd. 8, Tübingen 2007, Sp. 1176–1239.
- Baur, Patrick: Phänomenologie der Gebärden, Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger, Freiburg i. Br./München 2013.
- /Bösel, Bernd/Mersch, Dieter (Hgg.): Die Stile Martin Heideggers, Freiburg i. Br./München 2013.
- Bayer, Oswald: Vernunft ist Sprache, Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- (Hg.): Johann Georg Hamann, ‚Der hellste Kopf seiner Zeit‘, Tübingen 1998.
- Bellos, David: Was macht der Fisch in meinem Ohr? Sprache, Übersetzen und Bedeutung von allem, Köln 2013.
- Benhabib, Seyla: Die Rechte der Anderen, Frankfurt a. M. 2008.
- Benner, Dietrich: Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie, Weinheim ³2003.
- Benthien, Claudia: Barockes Schweigen, Rhetorik und Performativität des Sprachlosen im 17. Jahrhundert, München 2006.
- Berlin, Isaiah: Der Magus im Norden, J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus, Berlin 1995.

- : Three critics of the enlightenment, Vico, Hamann, Herder, Princeton 2000.
- Bertino, Andrea Christian: ‚Vernatürlichung‘, Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin/Boston 2011.
- Bertram, Georg W.: Die Sprache und das Ganze, Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie, Weilerswist 2006.
- : Hermeneutik und Dekonstruktion, Konturen einer Auseinandersetzung mit der Gegenwartsphilosophie, München 2002.
- Bielfeldt, Ruth (Hg.): Ding und Mensch in der Antike, Gegenwart und Vergegenwärtigung, Heidelberg 2014.
- Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit, München 2001.
- : Eine Art zu leben, Über die Vielfalt menschlicher Würde, München 2013.
- : Wie wollen wir leben? St. Pölten/Salzburg 2011.
- : Zeit und Zeiterfahrung, Frankfurt a. M. 1972.
- Birus, Hendrik (Hg.): Hermeneutische Positionen; Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Göttingen 1982.
- Bittner, Rüdiger: Aus Gründen handeln, Berlin 2005.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981.
- : Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989, 1996.
- : Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a. M. 1979.
- Bodmer, Frederick: Die Sprachen der Welt, Herrsching 1997.
- Boelderl, Arthur R.: Literarische Hermetik, Die Ethik zwischen Hermeneutik, Psychoanalyse und Dekonstruktion, Düsseldorf 1997.
- Bloch, Ernst: Gesamtausgabe, 16 Bde., Frankfurt a. M. 1959 f. [GA]
- Böhler, Dietrich: Hermeneutik und Transzendentalpragmatik, Das Dialogische als Sprachstruktur und Verstehensprinzip, Freiburg Br. 1986.
- : Verbindlichkeit aus dem Diskurs, Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende, Freiburg/München 2013.
- Böhme, Gernot: Aisthetik, Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre, München 2001.
- Böhmer, Otto A.: Reif für die Ewigkeit, Sören Kierkegaard und die Kunst der Selbsterfindung, München 2013.
- Bollacher, Martin (Hg.): Johann Gottfried Herder, Geschichte und Kultur, Würzburg 1994.

- Bonifazi, Conrad: Eine Theologie der Dinge, Der Mensch in seiner natürlichen Welt, Stuttgart 1977.
- Bormann, Franz-Josef/Schröer, Christian (Hgg.): Abwägende Vernunft, Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin 2004.
- Borsche, Tilman: Natur-Sprache, Herder, Humboldt, Nietzsche, in: Ders./Gerratana, Federico (Hgg.): ‚Centauren-Geburten‘, Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 112–130.
- : Wilhelm von Humboldt, München 1990.
- (Hg.): Herder im Spiegel der Zeiten, Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen der Relektüre, München 2006.
- (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie, Von Platon bis Noam Chomsky, München 1996.
- /Schneider, J. H. J./Majetschak, S.: Art. Sprache, in: HWP Bd. 9, Basel 1995, Sp. 1437–1495.
- Borst, Arno: Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, 4 Bde., Stuttgart 1957–1963, 2. Aufl. München 1995.
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1987.
- Brand, Gerd: Die Lebenswelt, Berlin 1971.
- Braun, Edmund (Hg.): Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie, Studien und Texte, Darmstadt 1996.
- Breitling, Andris: Möglichkeitsdichtung, Wirklichkeitssinn, Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte, München 2007.
- Bröcker, Michael: Die Grundlosigkeit der Wahrheit, Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin, Würzburg 1993.
- Bruderer, Urs: Verstehen ohne Sprache, Zu Donald Davidsons Szenario der radikalen Interpretation, Bern/Stuttgart 1997.
- Brunkhorst, Hauke/Kreide, Regina (Hgg.): Habermas-Handbuch, Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2009.
- Brüssermann, Jakob: Sein und Situation, Freiburg i. Br./München. 2017.
- Bubner, Rüdiger: Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt a. M. 1982.

- Buchheim, Thomas (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003.
- Burke, Peter: Reden und Schweigen, Berlin 1994.
- Bußmann, Hadumod: Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart 1983, ²1990.
- Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a. M. 2003.
- Camus, Albert: Œuvres complètes, hg. R. Quillot, 2 Bde., Paris 1962/1965.
- Cassirer, Ernst: Die Sprache, Berlin 1923.
- Cattepoel, Jan: Dämonie und Gesellschaft, Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker, Freiburg i. Br. 1992.
- Cavell, Stanley: Der Anspruch der Vernunft; Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie, Frankfurt a. M. 2006.
- Chomsky, Noam: Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1969.
- : Cartesianische Linguistik, Tübingen 1971.
- : Sprache und Geist, Frankfurt a. M. 1970.
- : Sprache und Politik, Bodenheim 1999.
- : Strukturen der Syntax, Den Haag/Paris 1973.
- Cicero, Marcus Tullius: De oratore, Über den Redner, hg. H. Merklin, Stuttgart 1976.
- : Gespräche in Tusculum, hg. O. Gigon, München ²1970.
- Cobet, Thomas: Husserl, Kant und die Praktische Philosophie, Würzburg 2003.
- Collins, Harry/Pinch, Trevor: Der Golem der Forschung, Wie unsere Wissenschaft die Natur erfindet, Berlin 1999.
- Coriando, Paola-Ludovika: Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen, Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen, Frankfurt a. M. 2002.
- Cosentino, Maurizio: Phronesis und Kontingenz, Rüdiger Bubners praktische Philosophie, Heidelberg 2014.
- Coseriu, Eugenio: Geschichte der Sprachphilosophie, Von den Anfängen bis Rousseau, hg. Jörn Albrecht, Tübingen 2002.
- Crawford, Matthew B.: Die Wiedergewinnung des Wirklichen, Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreung, Berlin 2016.
- Crystal, David: Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache, Frankfurt a. M. 1993.

- Dagobert, François: *La connaissance des choses*, Heidegger, Montaigne, Strawson, *Le vivant, le sujet*, Paris 2005.
- Dante Alighieri: *Philosophische Werke in einem Band*, hgg. Th. Ricklin/D. Perler, Hamburg 2015.
- Dascal, Marcelo/Gerhardus, Dietfried (Hgg.): *Sprachphilosophie, Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, Berlin/New York 1992.
- Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 1985.
–: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1986.
- Demmerling, Christoph/Gabriel, Gottfried (Hgg.): *Vernunft und Lebenspraxis, Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*, Frankfurt a. M. 1995.
- /Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle, Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007.
- Derrida, Jacques: *Fichus, Frankfurter Rede*, Wien 2003.
–: *Vom Geist, Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. M. 1992.
–/Gadamer, Hans-Georg: *Der ununterbrochene Dialog*, Frankfurt a. M. 2004.
- Detel, Wolfgang: *Geist und Verstehen, Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 2011.
- Dihle, Albrecht: *Die goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, 1962.
–: *Philosophie als Lebenskunst*, Leverkusen/Wiesbaden 1990.
- Dittmar, Norbert: *Soziolinguistik*, Frankfurt a. M. 1973.
- Doderer, Heimito von: *Repertorium, Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebens-Sachen*, München 1969, 1996.
- Druwe, Ulrich/Mikusin, Berit: *Die Dichtungsphilosophie der Renaissance als Antizipation der modernen Sprachphilosophie*, München 1992.
- Dummett, Michael: *Ursprünge der Analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988.
- Ebert, Theodor: *Phronêsis*, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 2006, S. 165–185.
- Ebner, Ferdinand: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, hg. Michael Theunissen, Frankfurt a. M. 1980.
- Eckl, Andreas: *Sprache und Logik bei Platon, Erster Teil, Logos, Name und Sache im Kratylos*, Würzburg 2003.

- Eco, Umberto: Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München 1994.
- : Quasi dasselbe mit anderen Worten, Über das Übersetzen, München 2006.
- Edler, Markus: Der spektakuläre Sprachursprung, Zur hermeneutischen Archäologie der Sprache bei Vico, Condillac und Rousseau, München 2001.
- Eilebrecht, Tilo: Durch Fragen ins Offene, Zur Charakteristik von Heideggers Denkwegen, Freiburg Br. 2008.
- Eisenhardt, Peter/Kurth, Dan: Du steigst nie zweimal in denselben Fluß, Die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, Reinbek 1988.
- Elberfeld, Rolf: Sprache und Sprachen, Eine philosophische Grundorientierung, Freiburg i. Br. 2012.
- Elliott, Brian: Anfang und Ende in der Philosophie, Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens, Berlin 2002.
- Elm, Ralf: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996.
- Elsäßer, Michael: Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Hamburg 1994.
- Engel, Ulrich: Deutsche Grammatik, München, 2004.
- Engelen, Eva-Maria: Erkenntnis und Liebe, Zur fundierenden Rolle des Gefühls bei den Leistungen der Vernunft, Göttingen 2003.
- Engelhardt, Hartmut: Der Versuch, wirklich zu sein, Zu Rilkes sachlichem Sagen, Frankfurt a. M. 1973.
- Engelmann, Susanna: Babel, Bibel, Bibliothek, Canettis Aphorismen zur Sprache, Würzburg 1997.
- Enzensberger, Hans Magnus: Herrn Zetts Betrachtungen, oder Brosamen, die er fallen ließ, aufgelesen von seinen Zuhörern, Berlin 2013.
- Ertz, Timo-Peter: Regel und Witz, Wittgensteinsche Perspektiven auf Mathematik, Sprache und Moral, Berlin 2008.
- Espinete David (Hg.): Schreiben Dichten Denken, Zu Heideggers Sprachbegriff, Frankfurt a. M. 2011.
- Faye, Emmanuel: Heidegger, Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Berlin 2009.
- Feick, Hildegard: Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘, Tübingen ⁴1991.

- Feilke, Helmuth: Common-sense-Kompetenz, Überlegungen zu einer Theorie des ‚sympathischen‘ oder ‚natürlichen‘ Meinens und Verstehens, Frankfurt a.M. 1994.
- Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie, Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek 1993.
- : Symbolischer Pragmatismus, Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek 1991.
- Figal, Günter: Der Sinn des Verstehens, Beiträge zur hermeneutischen Philosophie, Stuttgart 1996.
- : Gegenständlichkeit, Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen 2006.
- : Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M. 2000.
- : Nietzsches Philosophie der Interpretation, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 1–11.
- (Hg.): Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Berlin 2007.
- Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip, Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass, Berlin/New York 1982.
- Fischer, Anton M.: Martin Heidegger, Der gottlose Priester, Psychogramm eines Denkers, Zürich 2008.
- Flatscher, Matthias: Logos und Lethe, Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein, Freiburg/München 2011.
- Fornet-Ponse, Raúl: Wahrheit und ästhetische Wahrheit, Untersuchungen zu Hans-Georg Gadamer und Theodor W. Adorno, Aachen 2000.
- Frackowiak, Ute: Der gute Geschmack, München 1994.
- Frank, Manfred: Die Grenzen der Verständigung, Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt a. M. 1988.
- : J.-F. Lyotard und J. Habermas über Dissens und Konsens, in: Ders.: Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt a. M. 1990, 574–589.
- Frankfurt, Harry G.: Sich selbst ernst nehmen, Frankfurt a. M. 2007.
- Fürst, Gebhard: Sprache als metaphorischer Prozess, Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache, Mainz 1988.

- Gabriel, Gottfried: *Logik und Rhetorik der Erkenntnis, Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Paderborn 1997.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
–: *Ästhetik und Poetik*, GW, Bd. 9,2, Tübingen 1993, S. 271–319.
–: *Philosophie und Poesie, Kleine Schriften*, Bd. 4, Tübingen 1977.
- Gaier, Ulrich: *Johann Gottfried Herder*, in: Dascal, Marcelo/Gerhardus, Dietfried (Hgg.): a. a. O. S. 343–362.
- Gajek, Bernhard (Hg.): *Die Gegenwartigkeit Johann Georg Hamanns, Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2002*, Frankfurt a. M. 2005.
- Gall, Lothar: *Wilhelm von Humboldt, Ein Preuße von Welt*, Berlin 2011.
- Gander, Hans-Helmuth: *Selbstverständnis und Lebenswelt, Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M. 2001.
- Gardi, Tomer: *Broken German*, Graz 2016.
- Gasser, Peter: ‚Columbus novus‘, *Zum rhetorischen Impetus von Nietzsches Philosophie*, in: *Nietzsche Studien*, 24 (2010), S. 137–161.
- Gauger, Hans-Martin: *Das ist bei uns nicht Ouzo*, Sprachwitze, München 2006.
–: *Über Sprache und Stil*, München 1995.
- Gebauer, Gunter: *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München 2010.
–/Goppelsröder, Fabian (Hgg.): *Wittgenstein, Philosophie als ‚Arbeit an Einem selbst‘*, München 2009.
- Geier, Manfred: *Die Brüder Humboldt*, Reinbek 2009.
–: *Wittgenstein und Heidegger, Die letzten Philosophen*, Reinbek bei Hamburg 2017.
- George, Marion: *Die Geburt der Hermeneutik aus dem Geist der Politik, Diltheys Begründung der Philosophie als pragmatische Ordnungsmacht der Moderne*, Bern 2002.
- Gerald L. Eberlein: *Maximierung der Erkenntnis ohne sozialen Sinn? Für eine wertbewußte Wissenschaft*, Zürich/Osnabrück 1987.
- Gerber, Gustav: *Die Sprache als Kunst*, 2 Bde., Bromberg 1871/74, ern. 1961.
–: *Die Sprache und das Erkennen*, Berlin 1884.

- Gesang, Bernward: *Perfektionierung des Menschen*, Berlin/New York 2007.
- Gessmann, Martin: *Wittgenstein als Moralist, Eine medienphilosophische Relektüre*, Bielefeld 2009.
- : *Zur Zukunft der Hermeneutik*, München 2011.
- Gessner, Conrad: *Mithridates (sive) de differentiis linguarum*, Tiguri, d. i. Zürich 1555.
- Gipper, Helmut: *Wilhelm von Humboldts Bedeutung für Theorie und Praxis moderner Sprachforschung*, Münster ²1994.
- Glock, Hans-Johann: *Wittgenstein-Lexikon*, Darmstadt 2000.
- Gloy, Karen: *Von der Weisheit zur Wissenschaft, Eine Genealogie und Typologie der Wissensformen*, Freiburg Br. 2007.
- : *Wahrheitstheorien*, Stuttgart 2004.
- Gmür, Felix: *Ästhetik bei Wittgenstein, Über Sagen und Zeigen*, Freiburg i Br./München 2000.
- Göttert, Karl-Heinz: *Abschied von Mutter Sprache, Deutsch in Zeiten der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2013.
- Grassi, Ernesto: *Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache, Zur Rettung des Rhetorischen*, 1970.
- Greisch, Jean: *Hermeneutik und Metaphysik, Eine Problemgeschichte*, München 1993.
- Greve, Wilfried: *Sören Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt a. M. 1990.
- Grondin, Jean: *Von Heidegger zu Gadamer, Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001.
- Groß, Steffen W.: *Kultur, Markt und Freiheit, Eine problemorientierte Heranführung an die Philosophie der Kultur*, Würzburg 2005.
- Großheim, Michael: *Der Situationsbegriff in der Philosophie*, in: Schmoll, Dirk/Kuhlmann, Andreas (Hgg.): *Symptom und Phänomen*, Freiburg Br. 2006.
- Gruber, Bernhard: *Topographie des Ähnlichen, Aristoteles und die gegenwärtige Kritik an ‚Repräsentation‘*, München 2001.
- Gutschker, Thomas: *Aristotelische Diskurse, Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002.
- Guzzoni, Giorgio: *Dichtung und Metaphysik am Beispiel Rilke*, Bonn 1986.

- Guzzoni, Ute: Pindar, Der vormetaphysische Weltbezug, Bonn 1981.
–: Unter anderem: die Dinge, Freiburg/München 2008.
–: Wohnen und Wandern, Freiburg/München 2017.
- Haarmann, Harald: Weltgeschichte der Sprachen, München 2006, ²2010.
- Haas, Stefanie: Kein Selbst ohne Geschichten, Wilhelm Schappas
Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur nar-
rativen Identität, Hildesheim 2002
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt
a. M., 1981.
–: Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie,
Frankfurt a. M. 1996.
–: Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999.
- Hacker, Peter M. S.: Wittgenstein im Kontext der analytischen Philo-
sophie, Frankfurt a. M. 1997.
- Hadot, Pierre: Sur divers sens du mot Pragma dans la tradition philoso-
phique grecque, in: Aubenque, Pierre (Hg.): Concepts et catégories
dans la pensée antique, Paris 1980.
–: Wittgenstein et les limites du langage, Paris 2006.
- Hagemann, Tim: Reden und Existieren, Kierkegaards antipersuasive
Rhetorik, Berlin/Wien 2001.
- Haker, Hille: Moralische Identität, Literarische Lebensgeschichten als
Medium ethischer Reflexion, Tübingen 1999.
- Hamann, Johann Georg: Sämtliche Werke, hg. Josef Nadler, 6 Bde.,
Wien 1949–53. [N]
–: Briefwechsel, hgg. Walther Ziesemer/Arthur Henkel, Bde. 1–4,
Wiesbaden 1955–59, Bde. 5–7, Frankfurt a. M. 1965–79. [Br]
- Hamburger, Käte: Philosophie der Dichter, Stuttgart 1966.
- Hart Nibbrig, Christiaan L.: Rhetorik des Schweigens, Versuch über
den Schatten literarischer Rede, Frankfurt a. M. 1981.
- Härter, Andreas: Der Anstand des Schweigens, Bedingungen des Redens
in Hofmannsthals Brief, Bonn 1989.
- Hartmann, Klaus: Die freiheitliche Sprachauffassung des Novalis, Bonn
1987.
- Hartung, Gerald: Das Maß des Menschen, Aporien der philosophischen
Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst
Cassirers, Weilerswist 2003.

- Hastedt, Heiner: Gefühle, Philosophische Bemerkungen, Stuttgart 2005.
- Heftrich, Eckhard: Die Philosophie und Rilke, Freiburg/München 1962.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden, hgg. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971. [WW]
- : Phänomenologie des Geistes (1807), hg. J. Hoffmeister, Hamburg 1952. [PhG]
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1978 ff. [GA]
- : Sein und Zeit, 1927, Tübingen ¹¹1967. [SuZ]
- : Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, ⁹1990; GA, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1985.
- : Vorträge und Aufsätze, 3 Tle., Pfullingen 1954 ff.
- Heinrich, Klaus: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Basel 1985.
- Hendrichs, Hubert: Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken, Zur Logik der Lebendigkeit und ihrer Erstarrung in den Wissenschaften, Freiburg/München 1988.
- Henrich, Dieter: Endlichkeit und Sammlung des Lebens, Tübingen 2009.
- : Versuch über Kunst und Leben, München 2001.
- Herders sämtliche Werke, hg. Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913, repr. Hildesheim 1967/68.
- Herder, Johann Gottfried: Werke, hgg. Martin Bollacher/Jürgen Brummack, 10 Bde, Frankfurt a. M. 1985–2000. [FA]
- : Sprachphilosophie, Ausgewählte Schriften, hg. Erich Heintel, Hamburg 1960, ern. 2005.
- : Die Lyra, Von der Natur und Wirkung der lyrischen Dichtkunst, 1795.
- Heubach, Friedrich Wolfram: Das bedingte Leben, Theorie der psychologischen Gegenständlichkeit der Dinge, München ²1996.
- Hieber, Johannes: Interrogative Ethik, Darmstadt 2001.
- Hinrichs, Uwe: Multi Kulti Deutsch, Wie Migration die deutsche Sprache verändert, München 2013.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hgg. Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried, 13 Bde., Basel 1971–2007. [HWP]
- Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. Ueding, Gert, 9 Bde., Tübingen 1992–2009. [HWR]

- Hödl, Hans Gerald: Nietzsches frühe Sprachkritik, Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘, Wien 1997.
- Hofbauer, Andreas Leopold: Erörterungen zirkulär-genetischer, eschatologischer und disseminatorischer Ökonomien der Sprachphilosophie, Wien 1995.
- Hofer, Michael: Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit; Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher, München 1998.
- Hofmann, Johann Nepomuk: Hermeneutik nach Nietzsche, Thesen und Überlegungen im Anschluss an Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 261–306.
- Hölderlin, Friedrich: Werke und Briefe, hgg. Beißner, Friedrich/Schmidt, Jochen, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1969. [Beißner]
- Höllerer, Walter: Theorie der modernen Lyrik, Dokumente zur Poetik, München 2003.
- Honnfelder, Ludger: Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Berlin 2007.
- Honneth, Axel: Das Ich im Wir, Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin 2010.
- : Das Recht der Freiheit, Grundzüge einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Hörisch, Jochen: Die Wut des Verstehens, Zur Kritik der Hermeneutik, 1988, Frankfurt a. M. 1997.
- Hörning, Karl H.: Experten des Alltags, Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens, Weilerswist 2001.
- Hösle, Vittorio: Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992.
- Hübsch, Stefan/Kaegi, Dominic (Hgg.): Affekte, Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen, Heidelberg 1999.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1936, hg. Walter Biemel, Den Haag/Berlin ²1976.
- Ijsseling, Samuel: Rhetorik und Philosophie, Eine historisch-systematische Einführung, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

- Imdahl, Georg: Das Leben verstehen, Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, Würzburg 1997.
- Iorio, Marco: Echte Gründe, echte Vernunft, Über Handlungen, ihre Erklärung und Begründung, Dresden/München 1998.
- Irmscher, Hans Dietrich: Johann Gottfried Herder, Stuttgart 2001.
- Irrgang, Bernhard: Hermeneutische Ethik, Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften, Darmstadt 2007.
- Jaeger, Hans: Heidegger und die Sprache, Bern/München 1971.
- Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik (1960), Frankfurt a. M. 1971.
- Janich, Peter: Sprache und Methode, Eine Einführung in philosophische Reflexion, Tübingen 2014.
- Janke, Wolfgang: Das Glück der Sterblichen, Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod, Darmstadt 2002.
- Jankélévitch, Vladimir: Die Musik und das Unaussprechliche, Berlin 2016.
- Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. 1996.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979, ⁵1984, ern. 2003.
- : Zwischen Nichts und Ewigkeit, Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1963.
- Jørgensen, Sven-Aage: Querdenker der Aufklärung, Studien zu Johann Georg Hamann, Göttingen 2013.
- Jung, Christian: Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles, Würzburg 2011.
- Jung, Matthias: Hermeneutik zur Einführung, Hamburg 2012.
- Kaiser, Stefan: Über Wahrheit und Klarheit, Aspekte des Rhetorischen in ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 65–78.
- Kalb, Christof: Desintegration, Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt a. M. 2000.
- Kambartel, Friedrich: Philosophie der humanen Welt, Frankfurt a. M. 1989.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hgg.): Schweigen, Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Berlin 1992.
- Kanzian, Christian: Ding, Substanz, Person, Eine Alltagsontologie, Frankfurt a. M. 2009.

- Katzenbach, Dieter: Die soziale Konstitution der Vernunft, Erklären, Verstehen und Verständigung bei Piaget, Freud und Habermas, Heidelberg 1992.
- Kaul, Susanne: Narratio, Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur, München 2003.
- Keil, Geert: Handeln und Verursachen, Frankfurt a. M. 2000.
- : Über die deskriptive Unerschöpflichkeit der Einzeldinge, in: Ders./Tietz, Udo (Hgg.) Phänomenologie und Sprachanalyse, Paderborn 2006, S. 83–125.
- Kellerwessel, Wulf: Wittgensteins Sprachphilosophie in den ‚Philosophischen Untersuchungen‘, Eine kommentierende Ersteinführung, Frankfurt a. M. 2009.
- Kessel, Katja/Reimann, Sandra: Basiswissen Deutsche Gegenwartssprache, Tübingen 2005, 2012.
- Kessler, Martin (Hg.): Johann Gottfried Herder, Aspekte seines Lebenswerks, Berlin 2005.
- Kimmich, Dorothee: Lebendige Dinge in der Moderne, Konstanz 2011.
- Klein, Wolf Peter: Am Anfang war das Wort, Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins, Berlin 1992.
- Klepper, Martin (Hg.): Hyperkultur, Zur Fiktion des Computerzeitalters, Berlin 1996.
- Klose, Albrecht: Sprachen der Welt, München 1987.
- Knape, Joachim/Schirren, Thomas (Hgg.): Aristotelische Rhetorik-Tradition, Stuttgart 2005.
- Knittermeyer, Hinrich: Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins, Darmstadt 1963.
- Knodt, Reinhard: Der Atemkreis der Dinge, Einübung in die Philosophie der Korrespondenz, Freiburg i. Br. 2017.
- Knoll, Manuel: Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption, München/Paderborn 2009.
- Kociszky, Eva: Hamanns Kritik der Moderne, Freiburg i. Br. 2003.
- Kögler, Hans-Herbert: Die Macht des Dialogs, Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty, Stuttgart 1992.

- Köller, Wilhelm: Philosophie der Grammatik, Vom Sinn grammatischen Wissens, Stuttgart 1988.
- : Sinnbilder für Sprache, Metaphorische Alternativen zur begrifflichen Erschließung von Sprache, Berlin 2012.
- Konersmann, Ralf: Kulturelle Tatsachen, Frankfurt a. M. 2006.
- : Die Unruhe der Welt, Frankfurt a. M. 2015.
- König, Josef: Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik, Freiburg i.Br./München 2002.
- Kopperschmidt, Josef: Heidegger über Rhetorik, München 2009.
- : Nietzsche oder ‚Die Sprache ist Rhetorik‘, München 1994.
- (Hg.): Rhetorische Anthropologie, Studien zum Homo rhetoricus, München 2000.
- Kraft, Peter B.: Das anfängliche Wesen der Kunst, Zur Bedeutung von Kunstwerk, Dichtung und Sprache im Denken M. Heideggers, Frankfurt a. M. 1984.
- Krämer, Hans: Kritik der Hermeneutik, Interpretationsphilosophie und Realismus, München 2007.
- Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst, Theologische Perspektiven der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh 1999.
- Kroß, Matthias: Klarheit als Selbstzweck, Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit, Berlin 1993.
- Kuckenburg, Martin: Wer sprach das erste Wort? Die Entstehung von Sprache und Schrift, Stuttgart 2016.
- Kuhlmann, Ulrike: Das Dichten denken, Der Bezug von Dichten und Denken als Kernfrage im Werk Martin Heideggers, Berlin 2010.
- Kühn, Rolf: Macht der Gefühle, Freiburg Br./München 2008.
- Kuhn, Thomas Samuel: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1973.
- Kühne-Bertram, Gudrun/Rodi, Frithjof (Hgg.): Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie, Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes, Göttingen 2008.
- Kürschner, Wilfried: Grammatisches Compendium, Systematisches Verzeichnis grammatischer Grundbegriffe, Tübingen ⁴2003.
- Landweer, Hilge (Hg.): Klassische Emotionstheorien, Von Platon bis Wittgenstein, Berlin 2008.

- Lang, Heinwig: Die Individualität der Dinge, Kultur-, wissenschafts- und technikphilosophische Perspektiven auf die Bestimmung eines Unbestimmbaren, Bielefeld 2008.
- Latour, Bruno: Elend der Kritik, Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang, Zürich/Berlin 2007.
- Leinsle, Ulrich Gottfried: Vom Umgang mit den Dingen, Ontologie im dialogischen Konstruktivismus, Augsburg 1992.
- Leisegang, Dieter: Dimension und Totalität, Entwurf einer Philosophie der Beziehung, Frankfurt a. M. 1973.
- Leiss, Elisabeth: Sprachphilosophie, Berlin/New York 2012.
- Lenk, Hans: Philosophie und Interpretation, Frankfurt a. M. 1993.
- Lenke, Nils/Lutz, Hans-Dieter: Grundlagen sprachlicher Kommunikation; Mensch, Welt, Handeln, Sprache, Computer, München 1995.
- Leonhardt, Jürgen: ‚Latein‘, Geschichte einer Weltsprache, München 2009.
- Lessing, Hans-Ulrich: Wilhelm Dilthey, Eine Einführung, Köln 2011.
- Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewusstsein, Frankfurt a. M. 1965.
- Liessmann, Konrad Paul: Das Universum der Dinge, Zur Ästhetik des Alltäglichen, Wien 2010.
- Lipps, Hans: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik (1938), Frankfurt a. M. 1976.
- Lorenz, Otto: Schweigen in der Dichtung; Hölderlin, Rilke, Celan; Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen, Göttingen 1989.
- Luckner, Andreas: Martin Heidegger, ‚Sein und Zeit‘, Ein einführender Kommentar, Paderborn/München 1997.
- : Klugheit, Berlin 2005.
- Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter: Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1990.
- Lyons, John: Die Sprache, (Cambridge 1981), München ⁴1992.
- Liotard, Jean-François: Das Patchwork der Minderheiten, Berlin 1977.
- : Der Widerstreit, München ²1989.
- : Die Logik, die wir brauchen, Nietzsche und die Sophisten, Bonn 2004.
- : Die Phänomenologie, Hamburg 1993.
- : Heidegger und ‚die Juden‘, hg. Peter Engelmann, Wien 2005.

- Macha, Jürgen: Sprache und Witz, Die komische Kraft der Wörter, Bonn 1992.
- Mai, Helmut: Michael Polanyis Fundamentalphilosophie, Studien zu den Bedingungen des modernen Bewusstseins, Freiburg i.Br. 2009.
- Makkreel, Rudolf A.: Dilthey, Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1991.
- Mandry, Christoph (Hg.): Literatur ohne Moral, Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch, Münster/Hamburg 2003.
- Margalit, Avishai: Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung, Frankfurt a. M. 1999.
- Marienberg, Sabine: Sprachdenken bei Giambattista Vico und Johann Georg Hamann, Tübingen 2006.
- Marten, Rainer: Lebenskunst, Ein philosophischer Entwurf, München 1993.
- Martini, Fritz: Das Wagnis der Sprache, Interpretationen deutscher Prosa von Nietzsche bis Benn, Stuttgart ⁸1993.
- Mayer, Verena: Edmund Husserl, München 2009.
- McAdams, Dan: The Stories We Live By, Personal Myths and the Making of the Self, New York 1993.
- Meder, Stephan: Missverstehen und Verstehen, Savignys Grundlegung der modernen Hermeneutik, Tübingen 2004.
- Meibauer, Jörg: Pragmatik, Eine Einführung, Tübingen 1999.
- Meier-Seethaler, Carola: Gefühl und Urteilskraft, Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München 1997.
- Meijers, Anthonie: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche, Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369–390.
- Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, Frankfurt a. M. 1980.
- Menze, Clemens: Nationalcharakter und Sprache bei Wilhelm von Humboldt, Lüneburg 2003.
- Meschonnic, Henri: Humboldt heute denken, in: Trabandt, Jürgen (Hg.): Sprache denken, Positionen aktueller Sprachphilosophie, Frankfurt a. M. 1995.
- Metzger, Stefan/Rapp, Wolfgang (Hgg.): Homo inveniens, Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik, Tübingen 2003.

- Meyer-Abich, Klaus Michael: Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens, Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft, München 1997.
- Mieth, Dietmar (Hg.): Erzählen und Moral, Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik, Tübingen 2000.
- Miller, Daniel: Der Trost der Dinge, Fünfzehn Porträts aus dem London von heute, Berlin 2010.
- Montaigne, Michel de: Œuvres complètes, hgg. A. Thibaudet/M. Rat, Paris 1962 (Bibliothèque de la Pléiade). [TR]
- : Essais, hg. Hans Stilett, Frankfurt a.M. 1998. [St]
- Morasch, Gudrun: Hermetik und Hermeneutik, Verstehen bei Heinrich Rombach und Hans-Georg Gadamer, Heidelberg 1996.
- Müller, Armin: Platon und Aristoteles als Wegbereiter der praktischen Philosophie, Freiburg i. Br. 201
- Müller, Beat Louis: Der Satz, Definition und sprachtheoretischer Status, Tübingen 1985.
- Müller, Paul: Sören Kierkegaards Kommunikationstheorie, Kopenhagen 1984.
- Müller, Severin: Instrumentelle Rationalität und orientierende Vernunft, Zur Diagnose neuzeitlichen Denkens in Husserls ‚Krisis-Schrift‘, in: Theo Stammen (Hg.): Eine, zwei oder viele Kulturen des Wissens?, Würzburg 2000, S. 31–48.
- Muñoz, Breno Onetto: Überschritt ins Unumgängliche, Heideggers dichterische Wende jenseits der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1997.
- Musgrave, Alan: Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus, Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie, Tübingen 1993.
- Naumann, Barbara: Nietzsches Sprache ‚aus der Natur‘, Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in ‚Also sprach Zarathustra‘, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 126–163.
- Nedo, Michael (Hg.): Ludwig Wittgenstein, Ein biographisches Album, München 2012.
- Neis, Cordula: Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts, Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache, Berlin/New York 2003.

- Nickl, Peter: Ordnung der Gefühle, Studien zum Begriff des habitus, Hamburg 2001.
- Niehus-Pröbsting, Heinrich: Überredung zur Einsicht, Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie, Frankfurt a. M. 1987.
- Nientied, Mariele: Kierkegaard und Wittgenstein, Hineintäuschen in das Wahre, Berlin 2002.
- Nies, Karl-Dieter: Sprache und Moral, Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, Bern 1991.
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 15 Bde., München/Berlin 1980. (XIV 21 ff.: Siglenverzeichnis) [KSA]
- : Sämtliche Werke, Kritische Gesamtausgabe, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff. [KGW]
- : Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1986. [KSB]
- : Werke, hg. Karl Schlechta, 3 Bde., München 1956. [SA]
- : Die Rhetorik der Griechen und Römer, Vorlesungen 1872/74, in: ders.: Philologica II, 1912, S. 199–268.
- Nussbaum, Martha C.: Politische Emotionen, Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Frankfurt a. M. 2014.
- : Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben, Wien 2000.
- Oakeshott, Michael: On Human Conduct, Oxford 1975.
- Oesterreich, Peter L.: Philosophie der Rhetorik, Bamberg 2003.
- (Hg.): Rhetorik und Subjektivität, Berlin 2011.
- Olender, Maurice: Die Sprachen des Paradieses, Frankfurt a.M. 1995.
- Orth, Ernst Wolfgang: Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘, Vernunft und Kultur, Darmstadt 1999.
- Orth, Stefan/Reifenberg, Peter (Hgg.): Facettenreiche Anthropologie, Paul Ricceurs Reflexionen auf den Menschen, Freiburg i. Br. 2004.
- Ortlepp, Anke/Ribbat, Christoph (Hgg.): Mit den Dingen leben, Zur Geschichte der Alltagsgegenstände, Stuttgart 2010.
- Otto, Regine/Zammito, John H. (Hgg.): Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘, Heidelberg 2001.

- Otto, W. F.: Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Düsseldorf 1955.
- Pape, Helmut: Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß, Charles S. Peirce's Entwurf einer spekulativen Grammatik des Seins, Frankfurt a. M. 1989.
- Pascal, Blaise: Œuvres complètes, hg. Jacques Chevalier, Paris 1954. (Pensées: Zählung Lafuma [La] sowie Brunschvicg [Br])
- Pieper, Annemarie: Glückssache, Die Kunst, gut zu leben, München 2002.
- Pinborg, Jan: Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter, Münster 1985.
- Pinker, Steven: Der Sprachinstinkt, Wie der Geist die Sprache bildet, München 1996.
- : Der Stoff, aus dem das Denken ist; Was die Sprache über unsere Natur verrät, Frankfurt a. M. 2014.
- : Die Natur der Sprache, Heidelberg 2000.
- Platen, Edgar: Perspektiven literarischer Ethik, Tübingen/Basel 2001.
- Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften, 10 Bde., hgg. Günter Dux/Odo Marquardt, Frankfurt a. M. 1981–1985. [GS]
- : Philosophische Anthropologie, Frankfurt a. M. 1970.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Stuttgart 1994.
- : Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie, Freiburg/München 1994.
- Porzig, Walter: Das Wunder der Sprache, Probleme, Methoden und Ergebnissen der Sprachwissenschaft, Tübingen 1993.
- Pothast, Ulrich: Lebendige Vernünftigkeit, Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts, Frankfurt a. M. 1998.
- : Philosophisches Buch, Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein, Frankfurt a. M. 1988.
- Prammer, Theresia: Übersetzen, Überschreiben, Einverleiben; Verlaufsformen poetischer Rede, Wien 2009.
- Precht, Peter: Sprachphilosophie, Stuttgart 1998.
- Primavesi, Oliver: Die Aristotelische Topik, München 1996.
- Proß, Wolfgang: Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Text, Materialien, Kommentar, München o. J. [1977].

- Püschel, Hartmut: *Etymologie, Kurzfassung*, München 2010.
- Putnam, Hilary: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997.
- Rahn, Dieter: *Die Plastik und die Dinge, Zum Streit zwischen Philosophie und Kunst*, Freiburg i. Br. 1993.
- Rapp, Christof: *Einleitung*, in: *Aristoteles: Rhetorik*, Berlin 2002, I 169–384.
- (Hg.): *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart 2006.
- /Corcilus, Klaus (Hgg.): *Aristoteles Handbuch; Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart 2011.
- Rauscher, Josef: *Sprache und Ethik*, Würzburg 2001.
- Rees, Martin: *Unsere letzte Stunde, Warum die moderne Naturwissenschaft das Überleben der Menschheit bedroht*, München 2003.
- Rehbein, Boike: *Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?* Stuttgart 1997.
- Reichert, Klaus: *Die unendliche Aufgabe, Zum Übersetzen*, München/Wien 2003.
- Reiner, Hans: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim ²1974.
- Rentsch, Thomas: *Die Konstitution der Moralität, Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1990.
- : *Heidegger und Wittgenstein, Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 2003.
- : *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000.
- : *Sein und Zeit, Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit*, in: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*, a. a. O. S. 51–80.
- Rese, Friderike: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, Tübingen 2003.
- Reuter, Christina: *Autorschaft als Kondeszendenz, Johann Georg Hamanns erlesene Dialogizität*, Berlin 2005.
- Reuter, Sören: *An der ‚Begräbnisstätte der Anschauung‘, Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘*, Basel 2009.
- Rhees, Rush (Hg.): *Ludwig Wittgenstein, Porträts und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1987.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*, München 1988–91.
- Riedel, Manfred: *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988.
- : *Hören auf die Sprache, Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1990.

- (Hg.): ‚Jedes Wort ist ein Vorurteil‘, Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken, Weimar/Köln 1999.
- Rieger, Reinhold: Interpretation und Wissen, Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund, Berlin/New York 1988.
- Riethmüller, Albrecht (Hg.): Sprache und Musik, Perspektiven einer Beziehung, Regensburg 1999.
- Rilke, Rainer Maria: Werke, Kommentierte Ausgabe, hgg. Engel, Manfred/Fülleborn, Ulrich, 4 Bde., Frankfurt a. M./Leipzig 1996. [KA]
–: Duineser Elegien, ebd. II 199–234. [DE]
–: Sonette an Orpheus, ebd. II 237–272 [SaO]
- Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik, Frankfurt a. M. 1969.
- Rodi, Frithjof/Kühne-Bertram, Gudrun: Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie, Göttingen 2008.
- Rohbeck, Johannes: Technologische Urteilskraft, Zu einer Ethik des technischen Handelns, Frankfurt a. M. 1993.
- Rosa, Hartmut: Resonanz, Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt a. M. 2016.
- Rosenstock-Huussy, Eugen: Die Sprache des Menschengeschlechts, Eine leibhaftige Grammatik, 2 Bde., Heidelberg 1963/64.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1921.
- Rothhaupt, Josef/Vossenkuhl, Wilhelm (Hgg.): Kulturen und Werte, Wittgensteins Kringel-Buch als Initialtext, Berlin 2013.
- Rudolph, Andre: Figuren der Ähnlichkeit, Johann Georg Hamanns Analogiedenken im Kontext des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2006.
- Runggaldier, Edmund: Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, Stuttgart 1996.
- Ruprecht, Thomas: Die Unbestimmtheit der Verursachung, Ein philosophischer Essay über Kausalität, Bern 2003.
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit, Frankfurt a. M. 2001.
- : Zeit, Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen, München 2015.
- Sanders, Willy: Sprachkritikasterieen, Darmstadt ²1998.
- Savigny, Eike von: Der Mensch als Mitmensch, Wittgensteins ‚Philosophische Untersuchungen‘, München 1996.

- : Wittgensteins ‚Philosophische Untersuchungen‘, Ein Kommentar für Leser, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1996.
- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt, Zum Sein von Mensch und Ding (1953), Wiesbaden 1976.
- : Philosophie der Geschichten (1959), Wiesbaden 1978.
- Scharf, Hans-Werner (Hg.): Wilhelm von Humboldts Sprachdenken, Essen 1989.
- Scheler, Max: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, Halle 1913.
- : Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke, Bd. 7, Bern/München 1972.
- : Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern ²1960.
- Scherner, Maximilian: Sprache als Text, Ansätze zu einer sprachwissenschaftlich begründeten Theorie des Textverstehens; Forschungsgeschichte, Problemstellung, Beschreibung, Tübingen 1984.
- Schiewe, Jürgen: Die Macht der Sprache, Eine Geschichte der Sprachkritik von der Antike bis zur Gegenwart, München 1998.
- Schivelbusch, Wolfgang, Das verzehrende Leben der Dinge, Versuch über Konsumtion, München 2015.
- Schlegel, Friedrich: Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, Wien 1830, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. Ernst Behler, I/10, München/Paderborn 1969, S. 309–534.
- Schmid, Michael: Handlungsrationalität, Kritik einer dogmatischen Handlungswissenschaft, München 1979.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Zurn, Christopher F. (Hgg.): Anerkennung, Berlin 2009.
- Schmidt, Arno: Herder oder vom Primzahl=Menschen, 1961, in: Ders.: ‚Na, Sie hätten mal in Weimar leben sollen!‘, hg. Jan Philipp Reemtsma, Stuttgart 2013, S. 177–233.
- Schmidt, Karl Otto: Die Goldene Regel, Das Gesetz der Fülle, Hammelburg 2007.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Sinn-Welten, Welten-Sinn, Eine philosophische Topik, Frankfurt a. M. 1992.
- Schmitter, Peter (Hg.): Sprachtheorien der abendländischen Antike, Tübingen 1991.

- Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand, Bonn ²1995.
- Schneider, Frank: Der Typus der Sprache, Eine Rekonstruktion des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts auf der Grundlage der Sprachursprungsfrage, Münster 1995.
- Schnell, Alexander: Hinaus, Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie, Würzburg 2011.
- Schnell, Alexander: Wirklichkeitsbilder, Tübingen 2015.
- Schnyder, Peter: Ursprungskritik, Nietzsches Anfänge und die Ursprünge der Rhetorik, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 1–20.
- Scholtz, Gunter: Ethik und Hermeneutik, Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1995.
- Scholz, Oliver: Verstehen und Rationalität, Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie, Frankfurt a. M. 1999.
- Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, hg. Wolfgang von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973. [SW]
- : Werke, nach den Ausgaben letzter Hand, hg. Ludger Lütkehaus, 5 Bde., Zürich 1988.
- : Der handschriftliche Nachlaß, hg. Arthur Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–75.
- Schulte, Susanne (Hg.): Rede, daß ich Dich sehe! Wortwechsel mit Johann Georg Hamann, Aachen 2007.
- : Ohne Wort keine Vernunft – keine Welt, Bestimmt Sprache Denken? Schriftsteller und Wissenschaftler im Wortwechsel mit Johann Georg Hamann, Münster 2011.
- Schulz, Gerhard: Novalis' Erotik, Zur Geschichtlichkeit der Gefühle, in: Uerlings, Herbert (Hg.): Novalis und die Wissenschaften, Berlin/New York 1997, S. 193–212.
- Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972.
- Schumacher, Eckhard: Die Ironie der Unverständlichkeit, Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man, Frankfurt a. M. 2000.
- Schurz, Robert: Negative Hermeneutik, Zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens, Opladen 1995.
- Schwartz, Maria: Der philosophische bios bei Platon, Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben, Freiburg i. Br./München 2013.

- Schwarz, Sandra: Stimmen, Theorien lyrischen Sprechens, in: Theorien der Literatur, Grundlagen und Perspektiven, Bd. III, hgg. Hans Vilmar Geppert/Hubert Zapf, Tübingen 2007, S. 91–123.
- Schweizer, Herbert: Zur Logik der Praxis, Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles, Freiburg Br./München 1971.
- Schweppenhäuser, Hermann: Ein Physiognom der Dinge, Aspekte des Benjaminschen Denkens, Lüneburg 1992.
- Seel, Martin: Aktive Passivität, Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste, Frankfurt a. M. 2014.
- Seiffert, Helmut: Einführung in die Hermeneutik, Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften, Tübingen 1992.
- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria, Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, Freiburg i. Br. 1997.
- Shusterman, Richard: Von der Interpretation, Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus, Wien 1996.
- Simon, Josef: Grammatik und Wahrheit, Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, 1972, in: Salaquarda, Jörg: (Hg.): Nietzsche, Darmstadt 1980, S. 185–218.
- : Kant, Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin/New York 2003.
- : Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989.
- : Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche, in: Über Friedrich Nietzsche, Eine Einführung in seine Philosophie, hg. Matthias Lutz-Bachmann, Frankfurt a. M. 1985, S. 63–97.
- Simon, Ralf: Das Gedächtnis der Interpretation, Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder, Hamburg 1998.
- Sloterdijk, Peter: Zur Welt kommen, zur Sprache kommen, Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988.
- Snow, Charles Percy: The Two Cultures, Cambridge 2008.
- Soentgen, Jens: Das Unscheinbare, Phänomenologische Beschreibung von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden, Berlin 1997.
- Solbach, Anja: Seinsverstehen und Mythos, Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung, Freiburg i. Br. 2008.

- Somavilla, Ilse/Thompson, James M. (Hgg.): Wittgenstein und die Antike / Wittgenstein and Ancient Thought, Berlin 2012.
- Sommer, Manfred: Lebenswelt und Zeitbewusstsein, Frankfurt a. M. 1990.
- Sonderegger, Ruth: Für eine Ästhetik des Spiels; Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Frankfurt a. M. 2000.
- Specht, Ernst Konrad: Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins, Köln 1963.
- Stegmaier, Werner: Philosophie der Fluktuanz, Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992.
- Steinberg, Heinz: Wilhelm von Humboldt, Berlin 2001.
- Steiner, George: Martin Heidegger (1978), München 1989.
- : Sprache und Schweigen, Frankfurt a. M. 1969.
- Steinfath, Holmer (Hg.): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt a. M. 1998.
- Steinfeld, Thomas: Der Sprachverführer, Die deutsche Sprache: was sie ist, was sie sein kann, München 2010.
- Steinhoff, Uwe: Kritik der kommunikativen Rationalität, Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, Paderborn 2006.
- Steinmann, Michael: Martin Heideggers ‚Sein und Zeit‘, Darmstadt 2010.
- Steinvorth, Ulrich: Was ist Vernunft, Eine philosophische Einführung, München 2002.
- Stemmer, Peter: Handeln zugunsten anderer, Berlin 2000.
- Stingelin, Martin: ‚Unsere ganze Philosophie ist *Berichtigung des Sprachgebrauchs*‘, Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
- Stoellger, Philipp: Metapher und Lebenswelt, Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.
- Stoessel, Marleen: Aura, Das vergessene Menschliche, Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin, München/Wien 1983.
- Strauß, Botho: Heideggers Gedichte, Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz, FAZ, 19. September 2008, in: Heidegger und die Literatur, hgg. Günter Figal/Ulrich Raulff, Frankfurt a. M. 2012.

- Streubel, Thorsten: *Das Wesen der Zeit, Zeit und Bewußtsein bei Augustinus, Kant und Husserl*, Würzburg 2006.
- Stüber, Karsten: *Donald Davidsons Theorie sprachlichen Verstehens*, Frankfurt a. M. 1993.
- Sundermeier, Theo: *Den Fremden verstehen, Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.
- Talcott Parsons: *Aktor, Situation und normatives Muster, Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns*, Frankfurt a. M. 1994.
- Taureck, Bernhard F.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2004.
- (Hg.): *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, München 2007.
- Taylor, Charles: *Das sprachbegabte Tier, Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Berlin 2017.
- : *Hegel*, Frankfurt a. M. 1978.
- : *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 2009.
- : *Quellen des Selbst, Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (Cambridge 1989)*, Frankfurt a. M. 1994.
- Tebartz van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher, Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*, Freiburg i. Br./München 1994.
- Tegtmeier, Erwin: *Grundzüge einer kategorialen Ontologie; Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte*; Freiburg/München 1992.
- Teichert, Dieter: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis, Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Stuttgart 1991.
- Tellenbach, Hubertus: *Geschmack und Atmosphäre, Medien menschlichen Elementarkontakts*, Salzburg 1968.
- Tetens, Holm: *Wittgensteins ‚Tractatus‘, Ein Kommentar*, Stuttgart 2009.
- Thalken, Michael: *Ein bewegliches Heer von Metaphern, Sprachkritisches Sprechen bei Friedrich Nietzsche*, Gustav Gerber, Fritz Mauthner und Karl Kraus, Frankfurt a. M. [u.a.] 1999.
- Thalmayr, Andreas (d. i. Hans Magnus Enzensberger): *Heraus mit der Sprache, Ein bisschen Deutsch für Deutsche, Österreicher, Schweizer und andere Aus- und Inländer*, München 2008.

- Theunissen, Michael: Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit, München 2000, ³2008.
- Thomä, Dieter (Hg.): Heidegger-Handbuch, Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2003.
- : Erzähle dich selbst, Lebensgeschichte als philosophisches Problem, München 1998.
- Tidona, Giovanni: Ding und Begegnung, Sprach- und Dingauffassung im existenzialen und dialogischen Denken, Freiburg i. Br./München 2014.
- Tietz, Udo: Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht, Berlin 1995.
- : Phänomenologie des Scheins, Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 215–241.
- Todorov, Tzvetan: Abenteuer des Zusammenlebens, Frankfurt a. M. 1998.
- Toulmin, Stephen: Voraussicht und Verstehen, Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1981.
- Trabant, Jürgen: Apeliotes oder Der Sinn der Sprache, Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild, München 1986.
- : Europäisches Sprachdenken, Von Platon bis Wittgenstein, München 2006.
- : Globalesisch oder was? Ein Plädoyer für Europas Sprachen, München 2014.
- : Was ist Sprache? München 2008.
- : Weltansichten, Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt, München 2012.
- Trawny, Peter: Adyton, Heideggers esoterische Philosophie, Berlin 2010.
- Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967.
- Ueding, Gert (Hg.): Rhetorik, Tübingen 2005.
- Ulke, Karl-Dieter: Das Fragment, Meditationen über Mensch und Sprache, Wien 1997.
- Ullrich, Wolfgang: Der Garten der Wildnis, Martin Heideggers Ereignis-Denken, München 1996.
- Ulmer, Karl: Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972.
- Umlauf, Václav: Hermeneutik nach Gadamer, Freiburg Br. 2007.
- Usener, Hermann: Götternamen, 1896, Bonn ³1948.

- Valéry, Paul: Dichtung und abstraktes Denken, Frankfurt a. M. 1962.
- Van Parijs, Philippe: Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt, Berlin 2013.
- Vanscheidt, Philipp: Geschichte in Metaphern, Berlin 2009.
- Vattimo, Gianni: Jenseits der Interpretation, Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie, Frankfurt a. M. 1997.
- Vedder, Ben: Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart 2002.
- Verene, Donald Phillip: Vicos Wissenschaft der Imagination, Theorie und Reflexion der Barbarei, München 1984.
- Vetter, Helmuth: Grundriss Heidegger, Ein Handbuch zu Leben und Werk, Hamburg 2014.
- Villwock, Jörg: Paul Ricœur: Symbol und Existenz, Die Gewissenserfahrung als Sinnquelle des hermeneutischen Problems, in: Nassen, Ulrich (Hg.): Klassiker der Hermeneutik, Paderborn 1982, S. 271–300.
- Volpi, Franco: Warum praktische Philosophie? Zum Problem der Sinnorientierung im Zeitalter der Technik, in: Figal, Günter/Grondin, Jean (Hgg.): Hermeneutische Wege, Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen 2000.
- Vonessen, Franz: Metapher als Methode, Studien zu Platon, Würzburg 2001.
- Vossenkuhl, Wilhelm: Ludwig Wittgenstein, München 1995.
- Wach, Joachim: Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, 3 Bde., 1926-33, repr. Hildesheim 1966.
- Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, Frankfurt/M. 1994, 2007.
- : In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1985.
- /Richard Grathoff (Hgg.): Sozialität und Intersubjektivität, München 1983.
- Waldenfels-Goes, Christin: Direkte und indirekte Mitteilung bei Sören Kierkegaard, München 1967.
- Weber-Guskar, Eva: Die Klarheit der Gefühle, Berlin 2009.
- Weinrich, Harald: Wege der Sprachkultur, Stuttgart 1985.
- Weismüller, Christoph: Jean-Paul Sartres Philosophie der Dinge, Zur Wende von Jean-Paul Sartres Kritik der dialektischen Vernunft sowie zu einer Psychoanalyse der Dinge, Düsseldorf 1999.

- Weiß, Helmut: Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache, Versuch einer Rekonstruktion aus dem Frühwerk, Münster 1990.
- Welsch, Wolfgang: Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie, Berlin 2011.
- Welter, Rüdiger: Johann Georg Hamann, in: Dascal, Marcelo/Gerhardus, Dietfried (Hgg.): a. a. O., I 339–343.
- Werlen, Iwar: Sprache, Mensch und Welt, Geschichte und Bedeutung des Prinzips der sprachlichen Relativität, Darmstadt 1989.
- Wesche, Tilo: Kierkegaard, Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2003.
- Westerkamp, Dirk: Sachen und Sätze, Untersuchungen zur symbolischen Reflexion der Sprache, Hamburg 2014.
- Westermann, Hartmut: Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpretation, Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen, Berlin 2001.
- Wetz, Franz Josef: Rebellion der Selbstachtung, Gegen Demütigung, Aschaffenburg 2014.
- Wetzel, Manfred: Lebens-Phoietische Philosophie, Würzburg 2008.
- Wiedebach, Hartwig: Pathische Urteilskraft, Freiburg i. Br./München 2014.
- Wilhelm, Raymund: Die Sprache der Affekte, Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des ‚Siècle des Lumières‘, Tübingen 2001.
- Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002.
- Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe, 8 Bde., Frankfurt a. M. 1984. [WA]
–: Tractatus logico-philosophicus, 1922, WA I 7–85. [T]
–: Philosophische Untersuchungen, 1953, posth., WA I 225–618. [PU]
–: Über Gewissheit, 1969, posth., WA VIII 113–257. [ÜG]
–: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt a. M. 1989.
- Wittmann, Marc: Wenn die Zeit stehen bleibt, Kleine Psychologie der Grenzerfahrungen, München 2015.
- Wohlfart, Günter: Vom Denken der Sprache; Sprache und Kunst bei Vico, Hamann und Hegel, Freiburg/München 1984.
- Wolff, Gerhart: Deutsche Sprachgeschichte, Tübingen 1999.
- Wollheim, Richard: Emotionen, Eine Philosophie der Gefühle, München 2001.

- Wörner, Markus H.: Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg i.Br. 1989.
- Wuchterl, Kurt: Handbuch der analytischen Philosophie und Grundlagenforschung, Von Frege zu Wittgenstein, Berlin 2002.
- Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie, Stuttgart 2009.
- Zammito, John H.: Kant, Herder and the Birth of Anthropology, Chicago 2002.
- Zanucchi, Mario: Nietzsches Abhandlung ‚Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne‘ als Quelle von Hofmannsthals ‚Ein Brief‘, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 54 (2010), S. 264–290.
- Zaremba, Michael: Johann Gottfried Herder, Prediger der Humanität, Eine Biografie, Köln 2002.
- Zavatta, Benedetta: Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken, Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 269–298.
- Zimmer, Dieter E.: Deutsch und anders, Die Sprache im Modernisierungsfieber, Reinbek 1997.
- : So kommt der Mensch zur Sprache, Über Spracherwerb, Sprachentstehung, Sprache und Denken, Zürich 1986.
- Zimmermann, Christine: Unmittelbarkeit, Theorien über den Ursprung der Musik und der Sprache in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1995.
- Zimmermann, Jörg: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1975.
- Zovko, Jure: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

Sprachdenken in seinen mannigfachen Aspekten verdeutlicht, wie Menschen da sind: gänzlich kontingent, hier und jetzt, einbezogen in ein jeweiliges Sprachspiel, das stets auch ein anderes sein könnte. Liebe zur Weisheit besagt, um die Kontingente so gut wie um das Inkommensurable bemüht zu bleiben und die Verständigung ohne Einschränkung und Fixierung offen zu halten.

Letztlich geht es darum, was Menschen Wirklichkeit ist. Was sich als pragmatische Grundfrage zeigt, ist kein bloßes Problem, vielmehr die Vorwegnahme einer Antwort, die ihrerseits, weit über positiver Wissenschaft und reiner Theorie, auf Begegnung geht, auf Verlebendigung jederzeit.

Über den Autor

Hans Peter Balmer, Professor im Ruhestand, hält philosophische Lehrveranstaltungen am Zentrum Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München.

20,60 €
ISBN 978-3-95925-090-0

