

GÜNTER FIGAL

Verstehensfragen

Philosophische Untersuchungen

21

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Hans Jürgen Wendel

21



Günter Figal

Verstehensfragen

Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen
Philosophie

Mohr Siebeck

GÜNTER FIGAL, geboren 1949; Studium in Heidelberg; 1976 Promotion; 1987 Habilitation; 1989 Professor für Philosophie an der Universität Tübingen; 2002 ordentl. Professor für Philosophie an der Universität Freiburg im Breisgau.

e-ISBN PDF 978-3-16-151332-9
ISBN 978-3-16-149805-3
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen aus der Minion Pro gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für A.M.E.S.

Vorwort

Einige der in diesem Band versammelten Studien fragen nach den Möglichkeiten der philosophischen Hermeneutik in phänomenologischer Perspektive. Andere erläutern an der Hermeneutik die Phänomenologie. Sie betrachten die Frage nach dem Verstehen als aufschlußreich für die Erfahrung des Phänomenalen. So erweist sich die Hermeneutik als ein Modell, an dem sich der phänomenologische Zugang zur Welt besonders gut verstehen läßt. Das Themenfeld des Bandes ist demnach zwischen der hermeneutischen und der phänomenologischen Fragestellung ausgespannt. Beide sollen sich in ihrer inneren Zusammengehörigkeit zu erkennen geben.

Die gedankliche Entwicklung geht freilich auf die Phänomenologie zu. Konsequenter philosophisch ist die Hermeneutik nur als Phänomenologie. Nur phänomenologisch vermag die Hermeneutik dem traditionellen, zwar oft bestrittenen, aber niemals widerlegten Anspruch der Philosophie auf Voraussetzungslosigkeit zu entsprechen. Phänomenologie ist ursprüngliches Verstehen, wie es sich in der aufzeigenden Beschreibung, im unbefangenen Hinsehen auf das, was sich zeigt, einstellt.

Die Entwicklungslinie der Studien ist dieselbe, die ich in meinem im Jahr 2006 erschienenen Buch *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie* gezogen habe. Der vorliegende Band ergänzt dieses Buch und setzt es fort. Wenige Arbeiten sind mehr oder weniger ausdrückliche Vorstudien, die meisten nehmen den Ansatz von *Gegenständlichkeit* auf und führen ihn weiter.

Herzlich danken möchte ich meinen Mitarbeitern Melanie El Mouaaouy, Tobias Keiling, Simone Maier und besonders Christian Diem und Katrin Sterba.

Freiburg im Breisgau, August 2008

Günter Figal

Inhaltsverzeichnis

Philosophische Hermeneutik – Hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß	1
Lebensverstricktheit und Abstandnahme. ,Verhalten zu sich‘ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel .	11
Platonforschung und hermeneutische Philosophie	53
Das Tun der Sache selbst. Gadammers hermeneutische Ontologie der Sprache	63
Rückbindungen des Neuen. Überlegungen zur Rettung einer Kategorie der Moderne.	86
Dingliche Einsicht	95
Verstehen in Wort und Schrift.	105
Der zweideutige Abstand des Interpretierens	114
Kant und die philosophische Hermeneutik	126
Das Unsichtbare in der Wahrnehmung. Zu Maurice Merleau-Pontys Konzeption einer leibhaften Vernunft. . .	137
Sinn. Zur Bedeutung eines philosophischen Schlüsselbegriffs	148
Was ist Wissen? Die Frage des Sokrates.	159
Gespinnste und Modelle. Über Mythen, Zahlen und Begriffe in der Poetik Ernst Jüngers	167
Hermeneutik und Phänomenologie.	177
Von Anfang an	189
Zeigen und Sichzeigen	200
Verstehen, Verdacht, Kritik	211

Fremdheit und Entferntheit	223
Modelle und Intensitätsgrade	232
Subjekt und Objekt	244
Räumliches Denken	258
Lebenswelt und Welt der Dinge	267
Gadamer als Phänomenologe	277
Dinge als Gegenstände	291
Literaturverzeichnis	301
Nachweise	311
Personenverzeichnis	315
Sachwortverzeichnis	318

Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie

Ein Problemaufriß

Die philosophische Hermeneutik im Sinne Gadammers hat keinen grundsätzlichen Anspruch als Philosophie. Begriffliche Konstruktion, Grundlegungs- und Letztbegründungsversuche sind mit ihr nicht zu vereinbaren, wissenschaftliche oder auch nur wissenschaftsanaloge Leistungen sollten von ihr nicht erwartet werden. Daß die Orientierung am Modell der Wissenschaften philosophisch nicht fruchtbar sei, gehört so entschieden zu den tragenden Überzeugungen Gadammers, daß Zurückhaltung gegenüber einer den Wissenschaften abgelesenen Systematik nicht verwundern kann: *Wahrheit und Methode* – der Titel ist eher im Sinne von „Wahrheit oder Methode“ gemeint und soll eine Kritik des methodischen Bewußtseins und seines Ideals einer kontrollierbaren, von unreflektierten Voraussetzungen freien Erkenntnis anzeigen – und insofern auch die Kritik einer diesem Ideal verpflichteten Philosophie.

Aber das soll nicht nur desillusionierend und damit Abschied von uneinlösbaren programmatischen Träumen sein. Schließlich wird mit dem Titel des gadammerschen Hauptwerks auch auf eine Wahrheit aufmerksam gemacht, „die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt“.¹ Sofern es ihr um diese Wahrheit geht, ist die philosophische Hermeneutik strikt von jenen Dekonstruktions- und Depotenzierungsprogrammen zu unterscheiden, die sich zum traditionellen Anspruch der Philosophie nurmehr skeptisch, ironisch oder subversiv verhalten. Die Überlegungen Vattimos, Rortys und Derridas mögen der gadammerschen Hermeneutik in manchem nah oder sogar verwandt sein – entscheidend ist doch, daß die hermeneutische Grunderfahrung von ganz anderer Art ist als die eines „pensiero debole“, eines pragmatisch getönten Plädoyers für die Literarisierung des Denkens oder einer Auflösung des begrifflich Distinkten und Identischen ins unendliche Spiel der sprachlichen Zeichen. Die philosophische Hermeneutik Gadammers ist frei von der spätzeitlichen Resigna-

¹ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, fünfte Auflage, *Gesammelte Werke* (im folgenden: GW), Band 1, fünfte durchgesehene und erweiterte Auflage, Tübingen 1986, hier 1.

tion eines Denkens, dem die Ansprüche der Tradition zu groß, zu selbstsicher und zu erwartungsfroh geworden sind; sie ist, mit einem Wort, kein nachmetaphysisches Denken, sondern Denken im Horizont der Metaphysik.

Andererseits wäre die Nähe der genannten Positionen zu Gadamer nicht erklärbar, wenn sein Denken den Brechungen und Gebrochenheiten der Moderne fremd und verständnislos gegenüberstünde. Gadamers philosophische Hermeneutik hat nichts von einer parzivalesken Naivität des einfach nur Unzeitgemäßen. Sie ist reflektiert, in ihrem Verhältnis zur Tradition gebrochen wie es zu einer modernen Konzeption gehört. Das mag angesichts der offensichtlichen Traditionsfreundlichkeit der gadamerschen Hermeneutik überraschend klingen. Aber diese gehört in Gadamers Konzeption mit der Einsicht zusammen, daß Tradition und Moderne in Spannung, gegenstrebig aufeinander bezogen sind.

Das wiederum gilt nicht nicht zuletzt für die Philosophie. Im Hinblick auf diese könnte man die hermeneutische Grunderfahrung so formulieren, daß sie beinahe paradox klingt: Gerade weil die philosophische Tradition nach wie vor maßgebend ist, läßt sich ihrem Vorbild nicht in traditioneller Weise, mit traditionellen Mitteln entsprechen; gerade weil jedes gegenwärtige Denken sich im Begriffshorizont der klassischen Philosophie hält, ist sein Verhältnis zum begrifflichen Denken gebrochen und damit auch in seinen systematischen Möglichkeiten beschränkt. Wenn Gadamer betont, der Wahrheitsanspruch der „Klassiker des philosophischen Gedankens“ lasse sich in der Gegenwart „weder abweisen noch überbieten“² und das zeitgenössische Denken bleibe deshalb zwangsläufig hinter den Einsichten der Klassiker zurück, so artikuliert er ein Traditionsbewußtsein, das frei von den Naivitäten und damit auch von den Kontinuitätshoffnungen eines ungebrochenen Traditionalismus ist. Ein Denken, das die Geschichtlichkeit seiner Begriffe erfährt, kann sich in diesen nicht mehr ohne weiteres artikulieren, und da es andere nicht zur Verfügung hat, sieht es sich in einem „veränderten Verhältnis zum Begriff“³ überhaupt: das begriffliche Reden und Denken im Sinne der Tradition erweist sich als eine zum Faktum gewordene und damit unerreichbare Möglichkeit. Tradition erfährt man ausdrücklich nie ohne Traditionsbruch; sie tritt, sobald sie entdeckt wird, zurück und bindet dadurch um so fester, denn es gibt für das gegenwärtige Denken keinen anderen Artikulationsraum als sie.

Das Programm einer philosophischen Hermeneutik ist der Versuch, auf diese Situation zu reagieren, und zwar so, daß sie nicht als aporetisch erfahren werden muß. Es geht um die Möglichkeit eines Austrags der Spannung von ge-

² GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 2.

³ GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 4.

schichtlicher Bedingtheit und Traditionsbruch, von maßgeblicher Überlieferung und historischem Abstand – um die Frage, wie man ausdrücklich sein kann, was einen geprägt hat und was trotzdem – oder gerade darin – keine selbstverständliche Möglichkeit mehr ist.

Die hermeneutische Antwort darauf ist mit der Analyse von Verstehen und Auslegung gegeben: Sofern das Verstehen immer ein Schon-Verstanden-Haben ist, Vertrautheit mit einem sich überliefernden Lebens- und Weltzusammenhang, ist die gegenwärtige Lebens- und Weltoffenheit allein durch die Überlieferung erschlossen. Alles Begegnende tritt in diese Offenheit ein und wird insofern immer nach ihren Möglichkeiten aufgenommen und integriert. So ist das Selbstverständliche der Spielraum und Maßstab jeweiliger Verständlichkeit, und damit es das sein kann, muß es bleiben, was seinem Wesen entspricht: unausdrücklich und fraglos, selbst nicht sprechend, weil es sonst nicht zum Sprechen bringt. Aber das Selbstverständliche kann auch ausdrücklich werden; sobald etwas begegnet, daß sich seinem Zusammenhang nicht ohne weiteres einfügen läßt, tritt es selbst hervor: in Frage gestellt und aufs Spiel gesetzt.

Herausfordernden Charakter in diesem Sinne haben für Gadamer Texte, die sich als klassische in keinen Überlieferungszusammenhang einordnen lassen; Texte, die vielmehr den Grund der Überlieferung bilden, sie immer wieder neu in Gang setzen und deshalb ihrer Selbstverständlichkeit entzogen sind. Klassische Texte in diesem Sinne artikulieren keine Positionen; wären sie dogmatisch, könnten sie nicht initiiierend sein, nur orientierend oder bestätigend. Aber klassische Texte sind keine Antworten, sondern Fragen: mit ihnen wird etwas so präsentiert, daß man es als Phänomen überhaupt wahrnimmt und nun auch die Möglichkeit hat, es zu erkunden – dem Eröffneten nachfragend und dabei prüfend, wie weit die eigenen, traditionell erschlossenen Vormeinungen und Artikulationsmöglichkeiten tragen und wo ihre Grenzen sind.

Das gilt auch für die klassischen Texte der Philosophie und ihre Begriffe. Letztere mögen durch die Überlieferung, die sich auf dem Grund der Texte gebildet hat, noch so selbstverständlich geworden sein – wo sie im Zusammenhang eines klassischen Textes –, man könnte auch direkt sagen: in ihrer Klassizität erfahren werden, verlieren sie ihre Selbstverständlichkeit und wandeln sich gleichsam zu Fragezeichen: Indem sie etwas sich zeigen lassen, das erfaßt werden soll, geben sie für dieses Erfassen ihre eigene Auslegung frei. Die Begriffe des Textes zu übernehmen, wäre gleichbedeutend mit dem Verkennen ihres Fragecharakters; auf sie mit vermeintlich gleichberechtigten Mitteln zu antworten, wäre ein Überspielen ihrer eröffnenden Kraft. Weil die zu erfassende Sache durch den Text präsentiert wurde – erst so vergegenwärtigt, wie sie sich nun als Aufgabe für das Erfassen zeigt, läßt sich der Sache nur in einer auf die Eröffnung

des Textes antwortenden Auslegung seiner Begriffe entsprechen. Auslegung der in klassischen Texten ausdrücklich erfahrenen, aus ihrer selbstverständlichen Tradition gelösten Begriffe – das ist die hermeneutisch gefaßte Aufgabe einer modernen, auf ihre Tradition bezogenen und zugleich ihr gegenüber gebrochenen, immer auch von ihr entfernten Philosophie.

Die hermeneutische Aufgabe ist jedoch auf die Philosophie nicht beschränkt. *Wahrheit und Methode* soll ja nicht zuletzt einsichtig machen, daß sie als Aufgabe auch den vom methodologischen Selbstmißverständnis freigewordenen Geisteswissenschaften gestellt ist; außerdem betrifft sie, wie Gadamer sagt, die „Erfahrung der Geschichte selbst“ und die „Erfahrung der Kunst“⁴ – letztere sogar im paradigmatischen Sinne: alle skizzierten Aspekte der hermeneutischen Erfahrung treten an der Kunst in besonders deutlicher Weise hervor, so daß die Kunst für das gadamersche Programm das maßgebliche Beispiel, das Modell sein und ihre Erörterung als „Leitfaden der ontologischen Expikation“⁵ dienen kann. Die Philosophie ist nicht mehr als *eine* Erscheinungsweise des hermeneutischen Phänomens; und „Hermeneutik“ ist keineswegs nur dessen philosophische Erörterung, sondern grundsätzlich jede Möglichkeit, verstehend zu sein, so daß Gadamer sogar „Hermeneutik“ und „Verstehenkönnen“ gleichsetzen kann.⁶ Trotzdem ist das ausdrückliche Erfassen des hermeneutischen Phänomens eine Aufgabe der Philosophie, und wenn dabei ihr hermeneutischer Status transparent bleiben soll, gibt es im Zusammenhang des gadamerschen Programms nur die Möglichkeit einer Selbstzurücknahme: die Philosophie muß sich als eine mögliche Erscheinungsweise des hermeneutischen Phänomens – der „Hermeneutik“ in diesem Sinne – kenntlich machen: deshalb gibt es „philosophische Hermeneutik“, nicht weniger und nicht mehr.

Doch wie nimmt die Philosophie sich ohne Selbstverlust in Hermeneutik zurück? Wie kann Hermeneutik umgekehrt philosophisch sein, ohne einfach nur zu Philosophie zu werden? Gadamer hat sich bei der Beantwortung dieser Fragen an zwei philosophischen Konzeptionen orientiert, die ihm schon sehr früh als Herausforderungen des eigenen Denkens begegnet sind: am Entwurf einer praktischen Philosophie bei Aristoteles und an der platonischen Erörterung des Zusammengehörens von Rhetorik und Dialektik. Beide Konzeptionen sind hermeneutische Modelle: also maßgebliche Beispiele für die Explikation des her-

⁴ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 2.

⁵ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 107.

⁶ HANS-GEORG GADAMER, *Rhetorik und Hermeneutik* (1976), in: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, GW 2, zweite Auflage, Tübingen 1993, 276–291, hier 280, vgl. 301.

meneutischen Phänomens, und zwar derart, daß an ihnen zwei verschiedene Aspekte desselben hervortreten.

Was Gadamer an der praktischen Philosophie des Aristoteles interessiert, ist ihr gebrochenes Verhältnis zur Theorie wie auch zur unmittelbaren Erfahrung des Handelns. Bereits in einer 1930 abgeschlossenen Abhandlung betont Gadamer, daß die Bestimmung des „praktischen Wissens in seiner Eigentümlichkeit“ erst möglich und dann freilich auch erforderlich sei, wo sich die „Idee einer theoretischen Philosophie“ herausbildet: Sobald es „eine Theorie, d. h. ein Für-alle-Wissen“ gebe, trete auch „die Differenz eines solchen Wissens für alle und des Wissens für sich selbst hervor“ – deshalb unterscheidet Aristoteles zwischen σοφία und φρόνησις.⁷ Aber während Gadamer hier noch die „Logisierung des Ethos“ als nachträgliche, ins „Grau in Grau des Begriffes“ gemalte Analyse einer vergangenen lebendigen Sittlichkeit versteht,⁸ hebt er in späteren Arbeiten ausdrücklich die Legitimität und Attraktivität der praktischen Philosophie hervor. Schon in *Wahrheit und Methode* erscheint sie als die dem Handeln und der Sittlichkeit angemessene Theorie: Sie ist Theorie – daran hält Gadamer auch später noch fest,⁹ sofern „sie sich nicht an die Stelle des sittlichen Bewußtseins drängt“; und sie ist den Erfordernissen des Handelns unterstellt, sofern sie „nicht eine rein theoretische, ‚historische‘ Kunde sucht, sondern durch die umrißhafte Klärung der Phänomene dem sittlichen Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst verhilft“.¹⁰ Die praktische Philosophie ist aus der jeweiligen, aufs Besondere des Entscheidens und Handelns gehenden Vernünftigkeit herausgetreten und hat zu ihr Abstand gewonnen; sie hat nicht den Anspruch, „ein Wissen um das Tunliche in gegebener Situation“ zu sein.¹¹ Aber die theoretische Abstandnahme hat einen praktischen Zweck und führt somit nicht zur „reinen“ Theorie; es geht allein darum, der praktischen Vernünftigkeit zu einer Klärung ihres Vollzugs und, sofern er in diesem zur Geltung kommt, auch ihres Spielraums zu verhelfen.

Eben das läßt die praktische Philosophie zum Modell für die Hermeneutik werden. Auch hermeneutisch-philosophische Erörterungen sind letztlich dem Vollzug des Verstehens in seiner Besonderheit unterstellt, ohne eine Lösung für

⁷ HANS-GEORG GADAMER, Praktisches Wissen (1930), in: Griechische Philosophie I, GW 5, Tübingen 1985, 230–248 hier 240.

⁸ GADAMER, Praktisches Wissen, GW 5, 248.

⁹ Vgl. HANS-GEORG GADAMER, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7, Tübingen 1991, 128–227, hier 219; außerdem: HANS-GEORG GADAMER, Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe (1978), in: Hermeneutik II, GW 2, 301–319, hier 303.

¹⁰ GADAMER, Wahrheit und Methode, GW 1, 318.

¹¹ GADAMER, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, GW 7, 218.

die jeweils besonderen Aufgaben des Verstehens sein zu wollen. Die philosophische Hermeneutik will noch nicht einmal eine formale Anleitung bieten, nach der diese Aufgaben jeweils zu lösen wären; sie ist keine Methode, sondern läßt das jeweils besondere Verstehen frei, ohne es einfach sich selbst zu überlassen. So kann die philosophische Hermeneutik gebrochene, zurückgebundene Theorie sein. Sie ist weder „objektiv“ noch „gegenüber allen praktischen Anwendungsinteressen neutral“;¹² obwohl sie vom besonderen Verstehen unterschieden ist, findet sie ihren Sinn im geschichtlichen Zusammenhang wie die praktische Philosophie in der Handlungswelt.

Damit ist nicht zuletzt gesagt, daß philosophisch-hermeneutische Erörterungen wesentlich – und nicht im Sinne eines bloßen Faktums – in den Kontext alltäglicher Verständigung gehören. Das wiederum bestimmt ihre sprachlichen Möglichkeiten: Sie müssen der alltäglichen Verständigung angemessen sein, ohne an dieser ihr Maß zu haben, als philosophische Möglichkeiten unter nicht-philosophischen Bedingungen wirksam werden. Hermeneutische Erörterungen sollen das alltägliche Verständnis beeinflussen, modifizieren, um es auf durchsichtige Weise es selbst sein zu lassen. Philosophische Hermeneutik ist so gesehen Überredung zum Selbstverstehen, Rhetorik in eben dem nicht methodischen oder kunstmäßigen Sinne, in dem sie auch Hermeneutik ist; wie Gadamer sagt, entsprechen Rhetorik und Hermeneutik einander als „Redenkönnen“ und „Verstehenkönnen“.¹³

Mit Rhetorik ist hier nicht die Fähigkeit machtvollen, sich gegenüber dem Schwächeren durchsetzenden Redens gemeint – wie sollte ihm dann noch das Verstehenkönnen entsprechen? Vielmehr nimmt Gadamer die Rhetorik in jener philosophisch geklärten, wohl auch gereinigten Form auf, die sie bei Platon gefunden hat. Der Zusammenhang, wie er im *Phaidros* begegnet, ist schon in Gadammers frühem Platon-Buch dargestellt: Weil der Versuch zur Überredung wie jedes Sprechen eine Sache vergegenwärtigt, muß ein Redner „Einverständnis“¹⁴ mit seinen Hörern voraussetzen, ohne dies in seine strategische Absicht integrieren zu können. Obwohl die zu Machterhalt und Machtsteigerung betriebene Redekunst keine „echte Verständigung“ sein will, ist sie doch „als Schein wahrer Verständigung ein Spiegel ihrer Strukturen“. Platon, so fügt Gadamer hinzu, weise nach, „daß die kunstmäßige Beherrschung dieses Scheins selbst dialektische Einsicht“ voraussetze.¹⁵ So ist Rhetorik das verzerrte und diffuse Gegen-

¹² GADAMER, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, GW 7, 218.

¹³ GADAMER, Rhetorik und Hermeneutik, GW 2, 280.

¹⁴ HANS-GEORG GADAMER, Platos dialektische Ethik, in: Griechische Philosophie I, GW 5, 3–163, hier 61.

¹⁵ GADAMER, Platos dialektische Ethik, GW 5, 62.

bild der Dialektik. In dieser findet sie ihre Möglichkeit, zu sein, was sie eigentlich ist.

Aber dieses Ergebnis ist noch ambivalent. Am Ende der platonischen Klärungs- und Reinigungskunst kann eine zu sich gekommene Rhetorik stehen oder eine Dialektik, die als die Wahrheit des rhetorischen Scheins an dessen Stelle getreten ist. Gadamer plädiert für das erstere und sofern er sich über die platonische Intention vollkommen im Klaren ist, läßt sich das nur im Sinne einer bewußt gegen Platon getroffenen Entscheidung verstehen. Im *Phaidros*, sagt Gadamer, solle gezeigt werden, daß die Rhetorik „am Ende in der Philosophie, dem Ganzen des dialektischen Wissens, aufgehen“ müsse.¹⁶ Aber kurz darauf heißt es, die Rhetorik sei „nicht ablösbar von Dialektik, das Überreden, das ein Überzeugen ist“, sei „nicht ablösbar vom Wissen des Wahren“.¹⁷ Ohne Dialektik bleibt die Rhetorik strategisch, befangen im Schema von Stärke und Schwäche. Doch bewirkt die dialektische Aufdeckung ihres Sachbezugs keine Metamorphose der Rhetorik. Auch, wo es ums Überzeugen geht, kann das nur in der Weise des Überredens geschehen. Weil sie als solche der Rhetorik entspricht, kann die Hermeneutik als philosophische eine dialektisch geklärte Rhetorik sein.

Daß die Rhetorik derart erhalten bleibt, hat jedoch eine wichtige, für die philosophische Hermeneutik geradezu unüberschätzbare Konsequenz: Weil es eine über ihren Sachbezug aufgeklärte Rhetorik nicht ohne Dialektik gibt, muß die sich rhetorisch verstehende Hermeneutik auch eine ihr wesentlich zugehörige Dialektik annehmen – genau so, wie sie durch ihre Selbstverständigung am Modell der praktischen Philosophie auf eine theoretische verwiesen ist. Dieses dialektische oder theoretische Komplement wiederum muß der philosophischen Hermeneutik in dem, was sie wesentlich ist, nämlich Hermeneutik, entsprechen. Philosophische Hermeneutik gibt es nicht ohne hermeneutische Philosophie.

Wenn das zutreffend ist, kann die Hermeneutik als Philosophie auch nicht nur Selbstzurücknahme sein – nicht nur Auslegung der klassischen Texte und ihrer Begrifflichkeit, um sich dadurch von einer am Modell der Wissenschaft orientierten Philosophie zu unterscheiden. Sie muß vielmehr sich selbst begrifflich als Philosophie ausbilden, und zwar ohne in ein epigonales oder überbietendes Verhältnis zur traditionellen, in den klassischen Texten maßgeblich kodifizierten Begriffssprache zu treten. Die hermeneutische Erfahrung wird nur transparent, wo sie im Horizont von Begriffen, die ihr nicht unterliegen, zur Sprache gebracht wird. Das aber heißt: Ohne eine hermeneutische Philosophie, die theoretisch ist, bleibt die philosophische Hermeneutik genauso undurch-

¹⁶ GADAMER, Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe, GW 2, 306.

¹⁷ GADAMER, Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe, GW 2, 308.

führbar wie es die praktische Philosophie bliebe. Auch für jene muß es darum so sein, wie es Gadamer für diese und im Hinblick auf Aristoteles festhält: daß ein „theoretisch-universaler Hintergrund“ auch dort durchscheint, wo er aus methodischer und argumentativer Vorsicht – aus rhetorischer Motivation also – nicht ausdrücklich gemacht wird.

Obwohl Gadamer sich programmatisch – und wohl auch aus argumentativer Vorsicht – auf die Konzeption einer philosophischen Hermeneutik beschränkt hat, finden sich bei ihm sehr wohl auch Ansätze einer hermeneutischen Philosophie. Vor allem die mit dem Titel des dritten Teils von *Wahrheit und Methode* formulierte Perspektive einer „ontologischen Wendung der Hermeneutik“¹⁸ muß so verstanden werden, genauso die in einer Kapitelüberschrift ausdrücklich werdende Absicht, die Sprache „als Horizont einer hermeneutischen Ontologie“¹⁹ zu erörtern. Hier scheint der „theoretisch-universale Hintergrund“ der philosophischen Hermeneutik durch.

Was durch die Titel versprochen wird, löst Gadamer ein, wenn er entwickelt, in welcher Hinsicht die Sprache „Welterfahrung“²⁰ ist: nämlich sofern sie „Umweltfreiheit“²¹ ermöglicht, und das heißt: die Möglichkeit menschlichen Lebens jenseits der Eingebundenheit in einen Lebenszusammenhang eröffnet. In der Sprache zu sein, ist gleichbedeutend mit Freiheit, denn nur wo es Sprache gibt, sind Alternativen eröffnet – nicht nur solche des Handelns, sondern vordem noch solche der Auslegung dessen, was erlebt wird und begegnet; es kann im Kontext gesehen und bestimmt, von anderem unterschieden und differenziert werden, es begegnet als etwas, das auf den Zusammenhang seines Erscheinens hin befragt und gedeutet werden kann. Oder, wie Gadamer selbst zusammenfassend sagt: „Sich über den Andrang des von der Welt her Begegnenden zu erheben, heißt: Sprache und Welt haben.“²² Sprache ist die Offenheit, in der die Welt als Spielraum des Erscheinenden und Begegnenden offen ist.

Dieser Gedanke hat jedoch eine für die Frage nach der Möglichkeit hermeneutischer Philosophie entscheidende Konsequenz: Eine in der Sprache offene Welt kann auch selbst *als* Welt erfahren werden; denn was in der Welt als Begegnendes zur Sprache kommt, begegnet ja in seiner Kontextualität und seiner Unterschiedenheit von anderem, in seiner Deutbarkeit überhaupt immer von der Offenheit der Welt, dem Spielraum seines Erscheinens her, so daß die Welt keine

¹⁸ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 385.

¹⁹ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 442.

²⁰ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 442.

²¹ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 448.

²² GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 448.

uneinholbare Voraussetzung seiner Erfahrung ist. Die Welt selbst kann, in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, zur Sprache kommen.

Das ist gleichbedeutend mit der Möglichkeit einer hermeneutischen Philosophie: Wie in der philosophischen Hermeneutik das Verstehen in seinem Vollzug und nur aus dessen Perspektive in seinem Spielraum geklärt wird, ist es die Aufgabe der hermeneutischen Philosophie, den Spielraum des Verstehens direkt ausdrücklich zu machen. Es geht nicht um das Verstehen im Zusammenhang der Welt, sondern um die Welt des Verstehens – genauer darum, in welchen Hinsichten die Welt eine des Verstehens überhaupt sein kann. So wird in der hermeneutischen Philosophie eine Möglichkeit ergriffen, die im Verstehensvollzug genauso angelegt ist und latent bleibt wie im Handeln die Frage nach dem es ermöglichenden Wissen: zu begreifen, von woher das Verstehen geschieht. In der hermeneutischen Philosophie kommt die Welt begrifflich zur Sprache.

Was das genauer heißen kann, hat Gadamer einmal mit dem zunächst wohl paradox erscheinenden Hinweis auf die Inhaltslosigkeit der philosophischen Sprache erläutert. Irreführend an der Philosophie sei die Suggestion, ihr Gegenstand sei „gegeben und bekannt wie die beobachtbaren Dinge und Vorgänge in der Welt“. Vielmehr bewege sie sich „ausschließlich im Medium des Begriffs“,²³ in der – spekulativen – „Spiegelung der Gedankenbestimmungen ineinander“, und deshalb sei die Sprache der Philosophie „sich selbst aufhebende Sprache – nichtssagend und aufs Ganze gehend zugleich“.²⁴ Philosophische Begriffe haben, anders gesagt, keine für sich bestimmbare Sache zum Inhalt, sondern entfalten die Welt unter verschiedenen Aspekten ihrer Verständlichkeit. Was als für sich Bestimmbares erscheint, indem es benannt wird, kann nur Anlaß, Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion sein, Anzeige der Welt in bestimmter Hinsicht. Aber sofern hier keine dieser Hinsichten isoliert wird, sagen philosophische Sätze buchstäblich „nichts“ – nichts Bestimmtes, das als je Einzelnes bestehen könnte, sondern gehen „aufs Ganze“ der Welt.

Am Beispiel der platonischen Dialektik würde sich Gadamers Gedanke von der „Inhaltslosigkeit“ philosophischer Sprache recht gut erläutern lassen. Wo im *Sophistes* das Verhältnis der „großen Ideen“ zueinander bestimmt wird, kommt es ebenso wie im *Parmenides* bei dem Versuch, die Kontextgebundenheit der Idee des Einen zu erweisen, auf die Darstellung eines Relationssystems an, dessen verschiedene Aspekte oder Teile sich nur relational begreifen lassen. Der Versuch, eine Idee „für sich“ festzuhalten, sie zu fassen als wäre sie ein sei-

²³ HANS-GEORG GADAMER, *Philosophie und Poesie* (1977), in: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, GW 8, Tübingen 1993, 232–239, hier 237.

²⁴ GADAMER, *Philosophie und Poesie*, GW 8, 238.

ender Gegenstand, führt am wahren Verständnis der Ideen vorbei. Die Ideen verhalten sich im Sinne der platonischen Dialektik ähnlich zueinander wie die verschiedenen Bestimmungen der Grammatik einer Sprache, die ja auch nur Sinn haben, weil sie in ihrer Unterschiedenheit zusammengehören und eine Totalität, ein umfassendes Netz der Verständlichkeit bilden. Aber durch Überlegungen wie diese verliert der Gedanke der Inhaltslosigkeit seinen paradoxen Charakter nicht ganz. Mag es für die Begrifflichkeit der Philosophie primär um das Netz der Verständlichkeit zu tun sein – die Grammatik des welthaften Sinns wird doch immer nur durch ihre Beschreibungskraft faßbar, also dadurch, daß sie sich in einem bestimmten Phänomen wie in einem Brennpunkt konzentriert. Insofern gehen die Erörterungen des *Sophistes* über diejenigen des *Parmenides* hinaus: Während die Gedankenführung des *Parmenides* noch positionell, gegen den eleatischen Monismus gerichtet ist und in der Hauptsache vorführen soll, daß sich das Einzelne ohne die anderen „großen Ideen“ wie Selbigkeit, Verschiedenheit, Bewegung, Ruhe und Sein nicht denken läßt, ist die ideendialektische Erörterung des *Sophistes* an die Frage nach dem Wesen des Sophisten zurückgebunden. Die Sophistik ist hier das Phänomen, das die Struktur der Welt in ihrer Verständlichkeit gleichsam versammelt und für die Erörterung in bestimmter Hinsicht aufschließt. Insofern ließe sich der Ansatz des Dialogs „phänomenologisch“ nennen: beschreibende Aufweisung einer Sache und ihres Horizontes, der Möglichkeit ihres Sich-Zeigens, in einem.

Wenn Gadamer weniger die deskriptive als vielmehr die spekulative, „inhaltslose“ Seite des begrifflichen Denkens und Sprechens betont, so ist das Motiv dafür schon aus *Wahrheit und Methode* zu erkennen: Je radikaler die „Inhaltslosigkeit“ des Begriffs betont wird, desto eindrucksvoller tritt als sein sprachliches Fundament das um der Verständigung willen gesprochene, an den andern gerichtete Wort hervor, und desto einleuchtender mag dann auch der Gedanke einer hermeneutischen Selbstzurücknahme der Philosophie sein. Im Gespräch, sagt Gadamer, habe die Sprache „ihr eigentliches Sein“.²⁵ Aber weil sprachliche Verständigung „das, worüber sie stattfindet, vor die sich Verständigenden“ hinstellt „wie einen Streitgegenstand, der zwischen den Parteien in der Mitte niedergelegt wird“,²⁶ gibt es auch die Erfahrung einer Sachlichkeit, in der alle Mitteilungsentention verblaßt und das Gegenwärtigsein der Welt in der Sprache beherrschend wird. Mit ihr entspringt die Möglichkeit der Dichtung und ebenso die einer an den Phänomenen und ihrer Phänomenalität interessierten hermeneutischen Philosophie.

²⁵ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 449.

²⁶ GADAMER, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 450.

Ich habe dieses Gefühl, als ob ein aufmerksam beobachtender Punkt aus exzentrischen Fernen das geheimnisvolle Getriebe kontrollierte und registrierte, selbst in den verworrensten Augenblicken nur selten verloren.¹
(ERNST JÜNGER, *Das abenteuerliche Herz*.
Erste Fassung)

Lebensverstricktheit und Abstandnahme*

„Verhalten zu sich“
im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel²

I. Das Problem des Verhaltens zu sich

1. Ausgangspunkt

Menschliches Dasein besteht darin, sich um das Dasein zu kümmern; man lebt nicht einfach, sondern im Leben ist es einem um dieses Leben zu tun. So ist das Leben einerseits ein Geschehen, dem man immer schon anheimgegeben ist, andererseits ein Entscheiden im Vorziehen und Verwerfen, ein Gestalten in der Herausbildung bestimmter Formen und ebenso ein Führen: planendes, an Zielen orientiertes Verhalten in mehr oder weniger ausgeprägter Kontinuität. Das eine läßt sich vom anderen nicht trennen, sondern nur als ein Aspekt derselben Sache vom anderen unterscheiden: Es gibt nicht das Leben wie etwas Vorgegebenes, das dann in Entscheidung, Gestaltung und Führung verändert würde, sondern wo das Leben als etwas erfahren wird, zu dem man sich verhalten soll, ist es immer schon in der einen oder anderen Weise entschieden, gestaltet und geführt, so daß seine neuerliche Bestimmung das schon Gewesene fortsetzt; die neue Bestimmung gehört ins selbe Geschehen, auch dann, wenn sich aus ihr

* Für Alexander Peter Bell in alter Freundschaft.

¹ ERNST JÜNGER, *Das abenteuerliche Herz*. Erste Fassung. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht, in: *Essays III. Das abenteuerliche Herz*, Sämtliche Werke (im folgenden: SW), Band 9, Stuttgart 1979, 31–176, hier 33.

² Wichtige Anregungen zum Hegel-Teil dieser Abhandlung verdanke ich dem Gespräch mit meinen Mitarbeitern und Doktoranden (Annette Hilt, Dietmar Koch, Frank Rebmann, dem ich auch für die redaktionelle Bearbeitung des Textes danke, Michael Steinmann und Frank Töpfer). Ein besonderer Dank gilt Lore Hühn, Hans-Helmuth Gander und Tilo Wesche.

Veränderungen oder gar Brüche ergeben. Umgekehrt macht die Bestimmung des Lebens im Entscheiden und Gestalten das Wesen des Geschehens mit aus: Was immer an schicksalhaften Vorgaben, unveränderbaren Fakten, unübersehbaren Zufällen das Leben beherrschen mag – es kann doch nur schicksalhaft, unveränderbar und unübersehbar genannt werden, weil es vom Entscheiden und Gestalten her verstanden wird. Sich zu entscheiden, Lebensform auszubilden, im Wechsel der Ereignisse Kontinuität zu wahren oder neu zu finden – das sind keine zum Leben nur gehörenden Verhaltensweisen, sondern diejenigen Lebensvollzüge und Artikulationen des Lebens, von denen her man das Leben wesentlich versteht.

Dieser Gedanke ist präsent, sobald darüber nachgedacht wird, auf welche Weise zu leben ist – in der Philosophie also von Sokrates an und in systematisch ausgearbeiteter Form seit der aristotelischen Ethik.³ Trotzdem darf man sagen, der Gedanke habe seine prägnanteste Formulierung erst bei Kierkegaard gefunden: in seiner Bestimmung des Menschen als ‚Selbst‘ und des Selbst als eines ‚Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält‘. Und es ist Heidegger, der dem Gedanken durch die fundamentalontologische Bekräftigung des kierkegaardischen Befunds zu einer allgemein-philosophischen Bedeutung verholfen hat. Nach *Sein und Zeit* ist die Einsicht, daß es dem menschlichen Dasein „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“⁴ mit dem Anspruch verbunden, sie sei die zentrale Einsicht der Philosophie überhaupt und sie könne ein Schlüssel zum Inneren der philosophischen Tradition überhaupt sein.

Aber daß es Kierkegaard und Heidegger gelungen ist, das Phänomen des Sich-zu-sich-verhaltens auf den Begriff zu bringen und in seiner Bedeutung herauszustellen, heißt nicht, sie hätten es erschöpfend und in jeder Hinsicht befriedigend dargestellt. Ihre Erörterungen sind nicht nur – wie jede Darstellung eines Phänomens – noch bei hoher Komplexität einseitig, abhängig von einem bestimmten Interesse und einer bestimmten Richtung des Blicks, sondern zusätzlich durch starke programmatische Vorentscheidungen geprägt. Wohl nicht zuletzt das mag bei aller epochalen Wirkung Kierkegaards und Heideggers die

³ Was Sokrates betrifft, ist zunächst an die Aufforderung zur Selbstsorge in der *Apologie* zu denken (PLATO, *Apologia* 29d–e, 36c–d; Platons Dialoge werden zitiert nach *Platonis Opera*, hrsg. von John Burnet, Oxford 1900–1907). Aristoteles hat das sokratische Programm, die sokratisch/platonischen Erörterungen des Guten aufnehmend, in seine teleologische Konzeption des menschlichen Lebens übersetzt. Zu diesem Verständnis des Guten: vgl. GÜNTER FIGAL, Handlungsorientierung und anderes als das. Überlegungen zur Platonischen „Idee des Guten“, in: Rainer Enskat (Hrsg.), *Amicus Plato, magis amica veritas*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1998, 144–153.

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe (im folgenden: GA), Band 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 16.

systematische Anknüpfung an ihre Konzeptionen auch erschwert haben. Wesentliche Schwierigkeiten, die man trotz aller Plausibilität des Grundgedankens mit Kierkegaards und Heideggers Bestimmungen haben kann – und wohl immer auch gehabt hat –, gehen auf diese selbst zurück.

Entsprechend bliebe auch der Versuch einer unmittelbaren Anknüpfung an Kierkegaard und Heidegger problematisch; von den spezifischen Zusammenhängen, in denen bei ihnen die sachbezogene Erörterung steht, läßt sich nicht absehen, ohne daß auch das Bild der sachlichen Erörterung verzerrt wird. In diesem Sinne ist Kierkegaards Selbstverständnis als eines ‚religiösen‘, genauer ‚christlichen Schriftstellers‘, der mit der *Krankheit zum Tode* eine Schrift ‚zur Erbauung und Erweckung‘ vorlegen wollte, unbedingt ernst zu nehmen. Kierkegaard entwickelt seinen Gedanken des ‚Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält‘ letztlich nicht aus dem Interesse an einer philosophischen Anthropologie, sondern er will mit seiner Bestimmung des ‚Selbst‘ die Möglichkeit der Sünde einsichtig machen. Deshalb ist die Struktur des ‚Selbst‘ von vornherein unter dem Gesichtspunkt ihrer Deutung von der Sünde her konzipiert: Weil er ein nicht scheiterndes Leben allein durch den gnädigen Gott ermöglicht sieht, muß Kierkegaard jede Form der Lebensgestaltung und Lebensführung aus menschlicher Kraft als ein Scheitern verstehen, das immer wieder neu der Selbsttäuschung über die eigenen Möglichkeiten entspringt; sofern das Leben ‚selbst‘ vollzogen wird, ist es ein Defekt.

Obwohl auch Heidegger die Unvollendetheit des menschlichen Lebens betont und mit Kierkegaard denkt, daß diesem Leben eine Tendenz zur Selbsttäuschung eigen ist, teilt er Kierkegaards negativistische Konzeption des ‚Selbst‘ nur bedingt.⁵ Zwar folgt auch Heidegger dem Grundsatz, bei der Erörterung des Sich-zu-sich-verhaltens sei am Versuch der Selbsttäuschung im ‚uneigentlichen‘ Existieren anzusetzen, um an ihr diejenige Struktur des Lebens oder Daseins abzulesen, über die man sich täuschen will: Die „Verschlossenheit“ des uneigentlichen Existierens ist, wie Heidegger sagt, „nur die Privation einer Entschlossenheit“, die sich phänomenal darin offenbart, daß sie eine „Flucht“ des Daseins „vor ihm selbst ist“.⁶ Aber anders als Kierkegaard hält Heidegger eine „Eigentlichkeit des Selbstseins“⁷ für möglich. Es geht ihm um ein geklärtes, in

⁵ Den Begriff des Negativismus in Hinblick auf Kierkegaard übernehme ich von Michael Theunissen, der mit ihm den Versuch bezeichnet, „dem Negativen das Positive zu entnehmen“ (MICHAEL THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 55). Vgl. außerdem MICHAEL THEUNISSEN, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt am Main 1991. Allerdings werde ich im folgenden zu zeigen versuchen, daß Kierkegaards Denken in diesem Sinne letztlich nicht negativistisch ist.

⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 245.

⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 245.

sich transparentes Verständnis des menschlichen Daseins aus allein menschlicher Perspektive und nicht darum, wie Kierkegaard jede Möglichkeit des Sichverhaltens zu sich als ein Scheitern zu interpretieren. Dasein und mit ihm Sein überhaupt kann im Dasein verstanden – ‚*eigentlich*‘ verstanden werden – darauf kommt es Heidegger an.

Damit ist auch der Zusammenhang gegeben, in den hier die Frage nach dem Verhalten zu sich gehört: Die in *Sein und Zeit* ausgearbeitete Analytik des Daseins ist der zentralen Frage nach dem Sein – das heißt genauer: einer kritischen und überbietend gemeinten Revision der aristotelischen Frage nach dem Seienden, sofern es ein Seiendes ist (ὄν ἢ ὄν) unterstellt. Revidiert werden soll dabei zweierlei: Zum einen will Heidegger die aristotelische Antwort auf die Frage, welche unter dem vielfältigen Bedeutungen des ‚seiend‘ die leitende sei,⁸ durch eine andere ersetzen: Nicht das selbständig seiende Einzelne, die Substanz (οὐσία), sondern das menschliche Dasein ist das Eine, auf welches hin alle Bedeutungen von ‚seiend‘ ausgesagt werden. Das ist für Heidegger so, weil dieses Dasein in ihm selbst durch Seinsverständnis charakterisiert ist; das Verständnis des eigenen Seins ist dem Dasein wesentlich, und deshalb kann in ihm auch ein Verständnis des Seins überhaupt entspringen. Zum anderen hat Heidegger damit einen Ansatzpunkt für die Revision des durch Aristoteles vorgegebenen Programms der Ontologie überhaupt gewonnen: Wenn alles Seinsverstehen im Dasein entspringt, so bleibt den Ontologien, die nicht daseinsanalytisch ansetzen, ihr Ursprung im Dunkeln. Ihre Möglichkeit kann nur daseinsanalytisch aufgeklärt werden, und dadurch wird die Daseinsanalyse zur „Destruktion“⁹ dieser Ontologien und zur „Fundamentalontologie“.¹⁰

Von hier aus ist die Daseinsanalyse in ihren Aufgaben und zugleich in ihren Grenzen bestimmt: Heidegger muß das Seinsverständnis des Daseins im einzelnen darstellen und zeigen, wie aus ihm so etwas wie ein philosophisches, ein ontologisch ausdrückliches Seinsverstehen entspringen kann. Alle Aspekte des Daseins, die für diese Aufgabe nicht einschlägig sind, dürfen demgegenüber abgeblendet bleiben, und insofern muß die Daseinsanalyse, wie sie in *Sein und Zeit* intendiert ist, keine „vollständige Ontologie des Daseins geben wollen“; eine solche müßte freilich „ausgebaut“ sein, „soll so etwas wie eine ‚philosophische‘ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen“. Aber zu ihr

⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysica* (Aristotle's *Metaphysics*) IV, 2; 1003a 33–1003b 19, hrsg. von William D. Ross, zwei Bände, Oxford 1924.

⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 27–36.

¹⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 19.

geben die Untersuchungen von *Sein und Zeit* „nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke‘“. ¹¹

Allerdings ist noch nicht einmal die Daseinsanalyse, wie sie durch das fundamentalontologische Programm gefordert wird, vollständig; ausdrücklich weist Heidegger auf ihren „vorläufigen“ Charakter hin. ¹² Sie zeigt im Grunde nicht mehr als die Möglichkeit eines ausdrücklichen Seinsverstehens im „vorontologischen“ ¹³ Dasein auf, genauer: sie zeigt, daß und wie es möglich ist, aus den Verstellungen freizukommen, die im Dasein immer wieder errichtet werden, damit die ausdrückliche Erfahrung des eigenen Seins nicht gemacht werden muß. Dasein ist endliches Möglichsein: begrenzte Bestimmtheit im Zusammenhang dessen, was man nicht ist, bevorstehendes Andersseinkönnen und Sein, das immer auch nicht sein kann. Dagegen wird im uneigentlichen Dasein alle Anstrengung aufgeboten, sich in einer grundsätzlich unendlichen Wirklichkeit verstehen zu können, wie sie allerdings nur scheinhaft, durch die scheinbar alles zugänglich machende Sprachform des „Geredes“, gegeben ist. Ausdrückliches Seinsverstehen stellt sich mit dem Zusammenbruch dieser scheinhaften Wirklichkeit ein; das eigene Sein blitzt gleichsam auf, und nun käme alles darauf an, sich zu ihm, seiner Durchsichtigkeit entsprechend, zu verhalten.

Doch Heidegger hat die Frage, wie ein solches Verhalten zu denken sei, offen gelassen. Er zeigt, in Anlehnung an das platonische Gleichnis gesagt, nur den Weg aus der Höhle, nicht die philosophische Erfahrung im Freien und auch nicht die von ihr getragene Möglichkeit eines Lebens im Bereich des alltäglichen Scheins. So wird die Formel, daß es dem Dasein „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“ ¹⁴ nur in ihrer negativen Variante erläutert: im ‚uneigentlichen‘ Versuch, den Möglichkeitscharakter des eigenen Seins zu verdecken und so in einer das eigene Sein dementierenden Weise zu sein.

Die Frage, warum Heidegger die Möglichkeiten eines ‚eigentlichen‘ Verhaltens zum Sein nicht im einzelnen ausgearbeitet hat, führt auf die Problematik des Gesamtentwurfs von *Sein und Zeit*. ‚Vorläufig‘ ist die Daseinsanalyse im ersten, allein ausgearbeiteten Teil seines Werkes, weil sie am Seinsverständnis des Daseins zwar zeigt, daß dieses im Horizont der Zeit steht, aber nicht mehr deutlich macht, wie das Sein des Daseins im Zusammenhang des *Seins überhaupt* von der Zeit her begriffen werden müßte. Das hätte im ungeschriebenen dritten Abschnitt des ersten Teils von Heideggers Hauptwerk unter dem Titel „Zeit und Sein“ geschehen sollen. Aber mit seinem Versuch, fundamentalontologisch

¹¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 23.

¹² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 23.

¹³ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 16.

¹⁴ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 16.

nicht nur auf die Zeit hin, sondern auch von der Zeit her zu denken, ist Heidegger gescheitert, weil ihm die radikale Verschiedenheit der Zeitstrukturen, um die es hier gehen müßte, klar geworden ist: Von der im ersten Teil von *Sein und Zeit* erörterten Zeitlichkeit des ‚vorontologischen‘ Daseins gibt es keinen Weg zu einer ontologisch und gar fundamentalontologisch relevanten Konzeption von Zeit.¹⁵ So bleibt der kritische Einwand gegen die traditionelle Ontologie, mit ihr sei die Zeit als Horizont des Seins zugunsten einer nicht weiter geklärten Konzeption von zeitloser Anwesenheit preisgegeben worden, einstweilen uneingelöst.

Allerdings hat Heidegger seine Intention einer Kritik der philosophischen Tradition nicht aufgegeben. Auch später freilich, wenn er andere Möglichkeiten der Ausarbeitung seines Gedankens einer ursprünglichen Zeit des Seins sucht, kommt Heidegger über die mit dem frühen Hauptwerk gesteckten Grenzen nicht hinaus: Ursprünglich zeitlich, so bestätigt sich nun, ist die Erfahrung des Seins immer nur als augenblickliche, als aufblitzende Möglichkeitserfahrung, sei es im ursprünglichen ‚Seinsentwurf‘ des Kunstwerks, sei es in jenem ‚Ereignis‘ genannten Erfahren einer offenen, Antwort heischenden und Antwort verweigernden Fraglichkeit, aus der jeder Versuch, das Sein des Seienden im Ganzen zu sagen, entspringt. Weil das Sein für Heidegger auch jetzt noch Möglichsein ist, scheint es sich jeder kontinuierlichen Erfahrung entziehen zu müssen. Wo immer die Kontinuität eines artikulierten Verständnisses in Anspruch genommen wird, scheint das Sein schon wieder verfehlt.

Aber das ist keineswegs zwingend. Wenn das eigene Möglichsein durchgängig im Versuch, ihm zu entgehen, erfahren werden kann, warum sollte man ihm nicht auch durchgängig entsprechen können? Heidegger selbst hat diese Möglichkeit wegen seiner Bindung an die Frage nach dem Anfänglichen und Ursprünglichen der Zeit, aus der sich das Sein zuspricht und sein Verstehen ereignet, nicht ausgeschlossen. Aber er hat sie auch nicht im einzelnen verfolgt. Weil es immer wieder die Gedankenfigur der Verstellung des Seins und der Befreiung von ihr ist, was ihn in Anspruch nimmt, gibt es in seinem Spätwerk nur Hinweise auf die Grundlinien eines offenen Verhaltens zu sich, die man für die Konzeption eines solchen Verhaltens im einzelnen aufnehmen kann und aufnehmen sollte. Den Zusammenhang, dessen es bedarf, um diese Hinweise produktiv zu machen, wird man sich jedoch im Anschluß an Heidegger nicht erarbeiten können. Einen Ansatz bietet hier nur die genaue und möglichst weit gefaßte Erörterung des Verhaltens zu sich in seiner Struktur.

¹⁵ Vgl. dazu ausführlich GÜNTER FIGAL, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, dritte Auflage, Weinheim 2000.

Mit der Möglichkeit, an Kierkegaard anzuschließen, verhält es sich einerseits anders. Seine Erörterung des ‚Selbst‘ in der *Krankheit zum Tode* ist eine begrifflich hochdifferenzierte Darstellung der Struktur des Sich-zu-sich-verhaltens, und sie gibt außerdem noch eine nicht minder eingehende Darstellung von dessen Erscheinungsformen – also eine ausgearbeitete Phänomenologie des Selbst. Doch andererseits bietet Kierkegaard für das hier Intendierte keine Hilfe, weil er, wie gesagt, die Möglichkeit eines gelingenden Verhaltens zu sich von vornherein und mit aller Konsequenz ausschließt. Dennoch – oder, paradox formuliert: gerade deshalb – sind seine Strukturbeschreibung und Phänomenologie des ‚Selbst‘ von außerordentlichem Wert: Aus ihnen läßt sich, wenngleich nur in einer von außen kommenden Reflexion, die Möglichkeit eines gelingenden Verhaltens zu sich erkennen, sobald man die Logik von Kierkegaards Strukturbeschreibung und damit auch seine problematischen Festlegungen hinreichend durchschaut.¹⁶

2. Kierkegaard: Das defektive Selbst

Wenn Kierkegaard vom „Selbst“ sagt, es sei „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ oder „das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“,¹⁷ so ist der Zusatz nach dem „oder“ nicht als Korrektur, sondern als Ergänzung gemeint: Der Mensch, als ‚Selbst‘, ist ein Verhältnis und verhält sich als solches zu sich – also zu dem Verhältnis, das er ist. Aber weil der Mensch ein Verhältnis ist, geschieht das Verhalten zu diesem von keinem neutralen, außerhalb des Verhältnisses eingenommenen Standpunkt aus. Vielmehr ist das

¹⁶ Im folgenden konzentriere ich mich auf diese und verfolge nicht die Absicht einer umfassenden und ins einzelne gehenden Deutung der kierkegaardschen Anthropologie. Als ausführliche Studien und Kommentare zu dieser vgl. HERMANN DEUSER, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985; ARNE GRØN, Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard, Kopenhagen 1997; ALASTAIR HANNAY, Kierkegaard, London 1982; JANN HOLL, Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens, Meisenheim/Glan 1972; JOACHIM RINGLEBEN, Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar, Göttingen 1995; und vor allem MICHAEL THEUNISSEN, Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt am Main 1993; sowie THEUNISSEN, Negative Theologie. Zur Ergänzung der folgenden Überlegungen verweise ich auf GÜNTER FIGAL, Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit zum Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins und des Selbstwerdens in der „Krankheit zum Tode“, in: Kierkegaardiana XIII (1984), 11–23 und GÜNTER FIGAL, Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik, Stuttgart/Weimar 1994.

¹⁷ SØREN KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, Gesammelte Werke (im folgenden: GW), Band 24/25, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1957, 8 (dänisch: Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udrikning til Opbyggelse og Opvaekkelse af Anti-Climacus, in: Samlede Værker [im folgenden: SV], hrsg. von A. B. Drachmann, Band XI, Kopenhagen 1905, 111–280, hier 127).

Verhalten zum Verhältnis ein solches im Verhältnis, und das heißt: es ist durch die Vorgaben des Verhältnisses bestimmt.

Diese Bestimmung ist eine notwendige Bedingung dafür, daß Kierkegaard das Verhalten des ‚Selbst‘ als ein wesentlich scheiterndes verstehen kann. Um diesen Gedanken vertreten zu können, muß Kierkegaard nur noch hinzufügen, daß er ein Verhalten im Verhältnis grundsätzlich als eines verstehen will, das nur eine Seite des Verhältnisses realisieren kann und zugleich außerstande ist, die jeweils unrealisierte als einfach nur marginal beiseite zu lassen. Das Verhalten im Verhältnis soll, anders gesagt, eine Realisierung des ganzen Verhältnisses sein, also das, was es wesentlich ist, unverkürzt zur Geltung bringen und darin „konkret werden“.¹⁸ Aber genau das ist unmöglich, wenn dem Verhalten im Verhältnis immer eine Seite des Verhältnisses entgeht. Um ‚konkret‘ zu werden, also die beiden Seiten des Verhältnisses zusammenwachsen (*concrecere*) zu lassen, muß das Verhalten deshalb mehr sein wollen als es wesentlich ist; es muß über das Verhältnis hinausdrängen und sich zu dem Verhalten, was das „ganze Verhältnis gesetzt hat“.¹⁹

Der Gedanke, daß es ein Setzendes gibt, das dem Verhältnis gegenüber „ein Andres“²⁰ ist, bindet den Gedanken, nach dem es unmöglich ist, das ganze Verhältnis aus eigener Kraft zu realisieren, mit der unabweisbaren Forderung eben danach zusammen. Würde das Verhältnis durch sich selbst, also durch seine das ganze Verhältnis durchwaltende ursprüngliche Aktivität seine Wirklichkeit finden, wäre es ohne Defekt – in sich immer, was es sein soll. Fände man sich hingegen im Verhältnis nur vor, ohne auf den Maßstab einer ‚konkreten‘ Wirklichkeit verpflichtet zu sein, könnte die Unfähigkeit, das ganze Verhältnis zu realisieren, wie ein Schicksal sein, unter dem man noch nicht einmal leiden müßte. Aber wenn man auf ein ‚andres‘ bezogen ist, das beide Momente zur Wirklichkeit gebracht hat, kann es die Herausforderung geben, es diesem anderen gleichzutun. So kommt der Defekt des Verhaltens im Verhältnis daher, daß man etwas will, das man nicht kann; man möchte sich außerhalb des Verhältnisses verhalten, um es in den Griff zu bekommen, und bleibt doch ins Verhältnis gebannt.

Aber der Grund für diesen Defekt im Verhalten ist trotzdem der von Kierkegaard unterstellte Defekt im Verhältnis. Wäre dieses nicht so bestimmt, daß ein Verhalten in ihm grundsätzlich unvollständig ist, weil es das Verhältnis nicht ausschöpft, wäre die Einführung eines Maßstabs der Vollständigkeit unmotiviert und nicht überzeugend. Um Kierkegaards Konzeption des defektiven Selbst zu verstehen, muß man also klären, wie die Unvollständigkeit des Ver-

¹⁸ KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, GW 24/25, 26; SV XI, 143.

¹⁹ KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, GW 24/25, 9; SV XI, 128.

²⁰ KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, GW 24/25, 9; SV XI, 128.

hältnisses begründet ist. Danach läßt sich entscheiden, ob diese Begründung überzeugt.

Kierkegaard entwickelt seine Begründung in zwei Schritten: zunächst „abstrakt“,²¹ indem er sich allein auf das Verhältnis konzentriert und vom Verhalten in ihm absieht, dann „unter der Bestimmung Bewußtsein“,²² also indem er berücksichtigt, wie das Verhalten im Verhältnis erlebt wird. Letzteres mag in der einen oder anderen Weise auf das Verhältnis, wie es „abstrakt“ beschrieben wird, bezogen werden können, derart, daß in die Bestimmung des Verhaltens Charakteristika des Verhältnisses eingehen. Entscheidend ist aber, daß es sich hier um eine neue Variante des Verhältnisses selbst handelt, so daß auch der Vollzug des Verhaltens unter dem Gesichtspunkt seiner Bewußtheit nach der Struktur des Verhaltens im Verhältnis gefaßt werden kann. In beiden Fällen ist auch die Bestimmung des Verhältnisses grundsätzlich dieselbe.

Kierkegaards Schlüsselbegriff für die Bestimmung des Verhältnisses ist der des Mangels, so daß jedes Verhalten im Verhältnis mit einem Mangel erkaufte ist. Da es drei verschiedene, jeweils mit einem Begriffspaar operierende Bestimmungen des Verhältnisses gibt, lassen sich sechs Formen des Mangels unterscheiden: Mangel an Endlichkeit oder Unendlichkeit, an Notwendigkeit oder Möglichkeit, an Zeitlichem oder Ewigem. Und jede Form des Defektes ist dann so zu verstehen, daß jedes Verhalten notwendigerweise einer Verhältnisbestimmung unterliegt und der mit dieser zusammengehörenden Bestimmung ermangelt: Endliches Verhalten ist Mangel an Unendlichkeit, unendliches Verhalten Mangel an Endlichkeit usw. Nur so werden die Verhältnisbestimmungen als solche überhaupt kenntlich; sie treten als unvermittelbare auseinander, weshalb Kierkegaard den Defekt im Selbst als „Verzweiflung“²³ fassen kann. Die Verzweiflung ist ein unüberbrückbarer Dualismus, eine Bifurkation des Lebens.

Doch es ist immer noch unklar, wie diese zustandekommt. Daß in einem Verhalten unter der Bestimmung der Endlichkeit das Unendliche, also das Unbestimmte, über die Grenzen des eigenen Lebens Hinausführende auf irgendeine Weise fehlt, mag unmittelbar einleuchten. Doch könnte dieses Fehlen insofern unproblematisch sein, als das Unendliche den Horizont dieses Verhaltens abgäbe; es wäre zwar nicht im Verhalten, aber doch im Leben mit anwesend und könnte ergänzend zum Verhalten hinzutreten. Was das heißen kann, wird vielleicht noch deutlicher an den Bestimmungen der Möglichkeit und der Notwendigkeit, die auf den Aspekt des Wollens im Selbst gemünzt sind: Sich vom Möglichen her zu verstehen, Pläne zu machen und Entscheidungen nicht zu scheuen

²¹ KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, GW 24/25, 25; SV XI, 142.

²² KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, GW 24/25, 39; SV XI, 154.

²³ KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, GW 24/25, 39; SV XI, 154.