

Zur Phänomenologie des Dialogs: Husserl und Heidegger

HAMAUZU, Shinji

In der Philosophie seit der griechischen Antike hat der Dialog immer eine wichtige Rolle gespielt. Wie das Wort „Philo-sophie“, so ist das Wort „Dia-logos“ etymologisch griechischen Ursprungs. Die philosophische Methode von Sokrates war eine dialektische, und die Darstellungsform von Platons Philosophie war die des Dialogs, die den Dialog seines Lehrers wiedergeben sollte. Die Darstellungsform der Vorlesung bei Aristoteles, in der die dritte Person eine zentrale Rolle spielt, scheint auf den ersten Blick weit entfernt vom Dialog zu sein. Er bezeichnete jedoch den Menschen als „ζωον πολιτικον“ sowie als „ζωον λογον εχον“¹. Wenn wir zwischen den Zeilen lesen wollen, taucht das Bild des Menschen auf, der Λογος austauschend Πολις bildet. Da sehen wir, dass sich auch bei ihm die Rolle des Dia-logos niemals ignorieren lässt. Auch später, von Augustinus durch Galilei und Berkeley bis Feuerabend, gab es viele Philosophen, die sich mit der dialogischen Darstellungsform befassten. Selbst wenn nicht unbedingt die Darstellungsform des Dialogs gewählt wird, von der Formulierung „Einwände - Widersprüche - Hauptsätze“ bei Thomas von Aquin bis zu Kants Dialektik (vor allem Antinomie) und Hegels Dialektik, strömt der Geist des Dialogs ohne Unterlaß. Es ist nicht so, dass der Dialog nur in der von Martin Buber vertretenen sogenannten Dialogphilosophie von zentraler Bedeutung ist; vielmehr sind auch in Philosophen, die dem Dialog fremd zu sein scheinen, dialogische Ansätze vorhanden, und es werden Probleme des Dialogs diskutiert. Da tauchen Fragen auf: z. B. was ein Dialog überhaupt ist, wie ein Dialog zustande kommt, was ein authentischer Dialog ist, usw. In diesem Aufsatz möchte ich

¹ Aristoteles, *Die Politik*, 1253a.

auf ebensolche Fragen in der Frühzeit der Phänomenologie eingehen, wo sie vom Dialog weit entfernt zu liegen scheint, und einige um das Thema Dialog kreisende Gedanken von Husserl und Heidegger näher betrachten. Dies mit dem Hintergedanken, damit einen Beitrag zur Phänomenologie des Dialogs² zu leisten.

1. Das Fehlen des Dialogs bei Husserl

Auf den ersten Blick scheint es, als wäre der Dialog für die Phänomenologie, vor allem für deren Begründer Husserl, von keiner entscheidenden Bedeutung. Uns fallen gleich folgende Gründe ein. Erstens: In der Dialogphilosophie führt die Hochschätzung des Dialogs dazu, dass man das Gewicht mehr auf das Wort (die Sprache) als auf den Geist (das Bewußtsein) legt, wie Buber sagt: „Geist ist Sprache“ (50)³. Husserls Phänomenologie ist jedoch Intuitionismus, wie er selber behauptet, und scheint davon auszugehen, dass die Sprache (Ausdruck) gegenüber der unmittelbaren Erfahrung (Wahrnehmung) eine sekundäre und mittelbare Rolle spielt.⁴ Zweitens: Im Dialog „gab es am Anfang die Beziehung“ (27). Aus dieser ursprünglichen Beziehung „taucht das Ich auf“ (32). „In Berührung mit dem Du wird der Mensch zu einem Ich“ (39). Demgegenüber scheint es bei der Phänomenologie Husserls, dass das Ich, das sich *zuerst* in der „primordialen Welt“ ohne Andere befindet, erst *in der nächsten Stufe* dem Anderen begegnet und so die „intersubjektive Welt“ mit Beziehungen zum Anderen zustande kommt; d.h., dass „die Beziehung sekundär ist“. Drittens: Während im Dialog „die Beziehung wechselseitig“ (24) ist, scheint in Husserls Phänomenologie das Ich vor dem Anderen Vorrang zu haben und die

² Was das Thema „Phänomenologie des Dialogs“ betrifft, sind als Pionierarbeiten zu nennen: S. Strasser, *The Idea of Dialogical Phenomenology* (Duquesne University Press, 1969) und B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs, Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (Martinus Nijhoff, 1971). Außerdem wird in der Beilage „Note on Phenomenology of Dialogue“ in Richard Kearney: *Dialogues with contemporary Continental thinkers - The phenomenological heritage* (Manchester University Press, 1984) das Modell des „hermeneutischen Dialogs“ von Heidegger und Gadamer bis Ricoeur behandelt.

³ Martin Buber, *Ich und Du* (Taschenbuch, Iwanami-Verlag 1979). Im Folgenden beziehen sich die Ziffern in Klammer auf dieses Taschenbuch.

⁴ Das Problem der Sprache in der Phänomenologie Husserls kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden. Vgl. dazu das dritte und neunte Kapitel meiner Schrift *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Sobunsha-Verlag, 1995).

Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen weder symmetrisch noch wechselseitig zu sein.

In der Tat scheint es bei Husserl, der das Gewicht stets auf „Monologe“ und die „solipsistische“ Methode legte, als ob niemals von „Dialog“ im positiven Sinn die Rede wäre⁵. Nebenbei gesagt, berichtet Herbert Spiegelberg, der den alten Husserl persönlich kannte: „Sein [Husserls] Denken war monologisch, auch wenn er mit vertrauten Leuten redete. [...] Er befahl dem persönlichen Assistenten Eugen Fink, die Rolle des Diskussionsgegners zu spielen. Auch bei einem solchen Versuch ‚zusammen zu philosophieren (symphilosophiein)‘ redete er immer mit sich selbst.“⁶ Wenn man das hört, wird man wohl nicht erwarten, Betrachtungen über den Dialog in der husserlschen Phänomenologie zu finden. Andererseits können wir, wie ich meine, auch nicht einfach behaupten, dass Husserls Phänomenologie eine Philosophie des „Monologs“, d.h. keine Philosophie des „Dialogs“ sei. Ich möchte in Husserls Phänomenologie also nach Spuren einer Philosophie des „Dialogs“ suchen.

Der Anfangspunkt von Husserls Phänomenologie als Phänomenologie läßt sich in der ersten Untersuchung „Ausdruck und Bedeutung“ des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* finden. Der da eröffnete Weg war nach Jacques Derrida der, worin „die ganze Phänomenologie geraten war“⁷, und genau hier scheint Husserl den „Dialog“ verworfen und die Phänomenologie auf den Weg des „Monologs“ geführt zu haben. Aber Husserls Hauptaugenmerk lag auf einem anderen Punkt⁸: In der „kommunikativen“ Funktion des Ausdrucks von „lebendigem Wechselgespräch“ verwickeln sich „das Bedeuten, das den Gedanken des Sprechers ausdrückt“, und „das Kundgeben, das das

⁵ Gemäß meiner Untersuchung, einsehbar in der *Husserl-Database* unter der Internet-Adresse (<http://www.ipc.shizuoka.ac.jp/~jsshama/HUA-home.html>), benutzt Husserl das Wort „Dialog“ (mit der Ableitungsform „dialogisch“) lediglich im ersten Band von *Erste Philosophie* im Zusammenhang mit Berkeleys Schrift *Dialog zwischen Hylas und Philonous*, während er das Wort „Monolog“ (mit der Ableitungsform „monologisch“) an mehreren Stellen seiner Darlegungen benutzt. Im Folgenden behandle ich Wörter wie „Wechselrede“ und „Wechselgespräch“ im gleichen Sinne und „Kommunikation“ sowie „Mitteilung“ als verwandte Wörter.

⁶ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Martinus Nijhoff, 1982, 3d.)

⁷ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p.1

⁸ Das habe ich im neunten Kapitel meiner oben genannten Schrift behandelt.

Erlebnis des Sprechers ausdrückt“. Demgegenüber hat ein Ausdruck auch „im Seelenleben, wo man sich in einer Kommunikation mit Anderen nicht mitteilt“ eine Bedeutung, und hier funktioniert das die Bedeutung verstehende Bedeuten, aber kein Kundgeben, welches dem Hörer das psychische Erlebnis des Sprechers mitteilt. Daher wendete Husserl den Blick vom „Dialog“ weg - hin zum „einsamen Seelenleben“; denn sein Interesse galt nicht dem Kundgeben, sondern dem Bedeuten, und vor allem lag es ihm daran, die Korrelation zwischen der Identität der Bedeutung und der Verschiedenheit des Bedeutens hervorzuheben. Genau um diesen Unterschied zwischen „Bedeuten“ und „Kundgeben“ herauszuarbeiten, wendete er den Blick auf „das einsame Seelenleben“. Sein Hauptziel war also nicht, den „Dialog“ als solchen zu eliminieren.

Wenn wir uns nach dieser Feststellung noch einmal in Erinnerung rufen, was Husserl in der ersten Untersuchung im Zusammenhang mit „Monolog“ und „Dialog“ schreibt, kommen einige interessante Punkte in Sicht.

Was den „Monolog“ betrifft, möchte ich zunächst Platon erwähnen, der das „Denken“ als „Dialog, den die Seele ohne Begleitung der Stimme im Inneren mit sich führt“, bezeichnet hat⁹. Es ist ein wichtiger Hinweis, dass auch das einsam geführte Denken als „Dialog mit sich selbst“ „dialogischen“ Charakters ist. Platons Erkenntnis von der Wichtigkeit des Dialogs war für die späteren Philosophen von entscheidender Bedeutung. Wenn wir jedoch, abgesehen vom „Denken“, das Problem des „Dialogs“ selbst thematisieren wollen - wie weit kann Platons Hinweis Gültigkeit für den „Dialog“ selbst haben? Es ist ja eben die Situation des allein Denkenden, die Husserl als „einsames Seelenleben“ umschreibt. Er unterscheidet diese Situation jedoch deutlich vom „Dialog“ und sagt nicht, dass sie auch eine Art von „Dialog“ sei. Für ihn ist „Dialog“ eine Situation, in der Ausdruck kommunikativ funktioniert, und das Kommunikativ-Funktionieren heißt, dass das Kundgeben zusammen mit dem Bedeuten geschieht. Der „Monolog“ mit Begleitung der Stimme

⁹. Platon, *Sophistes*, 263E.

hingegen ist etwas ganz anderes. Husserl fragt: „Sollen wir sagen, der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienten auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse?“ (42)¹⁰ und verneint sofort: „Ich glaube nicht, dass eine solche Auffassung zu vertreten wäre“ (ibid.) - weil da allein das Bedeuten funktioniert und kein Kundgeben. Er behauptet: „In gewissem Sinne spricht man allerdings auch in der einsamen Rede, und sicherlich ist es dabei möglich, sich selbst als Sprechenden und eventuell sogar als zu sich selbst Sprechenden aufzufassen“ (43); und weiter: „Aber im eigentlichen, kommunikativen Sinne spricht man in solchen Fällen nicht, man teilt sich nichts mit, man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor“ (ibid.). Mit einem Wort: Ein „Monolog“ kann zwar ein vorgestellter „Dialog“ sein, aber wir können das nicht als „Dialog mit Anderen“ bezeichnen. Ein „Dialog“ ist keine Situation, die lediglich aus dem Bedeuten mit einer einzigen Bedeutung besteht, sondern eine Situation, in der sich mit dem Bedeuten die „Fremdheit“ aus dem Kundgeben verwickelt.

Wenden wir uns nun Husserls Gedanken zum „Dialog“ zu. Nach ihm wird die „Mitteilung“ erst dann möglich, wenn einerseits „der Redende sie [Lautkomplexion] in der Absicht erzeugt, ‚sich‘ dadurch ‚über etwas zu äußern“ (39) und andererseits „der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht“ (ibid.). Er sagt: „Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet“ (ibid.). Wenn einer dem andern etwas mitteilt, sind Sprechen und Hören involviert: Keines von beiden kann einseitig zustande kommen. Eines bedingt das andere, beide beziehen sich aufeinander. Mit dem Wort „Mitteilung“ neigen wir zur Annahme, es handle sich um eine einseitige Beziehung - im Gegensatz zum „Dialog“, der einen wechselseitigen Austausch impliziert. Husserl zufolge befinden sich Sprecher und Hörer schon bei der „Mitteilung“ in einer wechselseitigen Beziehung. In Bezug auf diese Beziehung sagt Husserl: „Wenn ich jemandem zuhöre, nehme ich ihn eben als

¹⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Husserliana* Bd. XIX/1. Im Folgenden verweise ich abgekürzt auf die Seiten des betreffenden Bandes der *Husserliana*. Die römische Ziffer bezeichnet den Band der *Husserliana* und die arabische Ziffer die Seite(n) dieses Bandes.

Sprechenden wahr, ich höre ihn erzählen, beweisen, zweifeln, wünschen usw.“ (40). Daraus folgert er: „Die Kundgabe nimmt der Hörende in demselben Sinne wahr, in dem er die kundgebende Person selbst wahrnimmt - obschon doch die psychischen Phänomene, die sie zur Person machen, als das, was sie sind, in einer anderen Anschauung nicht fallen können“ (ibid.). Kurz gesagt: „Das wechselseitige Verständnis erfordert eben eine gewisse Korrelation der beiderseitigen in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Akte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit“ (41).

Im Dialog brauchen der Sprecher und der Hörer etwas gemeinsam zu haben. Es geht um Mitteilung derselben Bedeutung, ohne welche kein Dialog zustande kommt. Andererseits haben jedoch Sprecher und Hörer im Dialog nicht dasselbe Erlebnis. Es ist nicht so, dass das Verständnis nur dann zustande kommt, wenn Sprecher und Hörer dasselbe Erlebnis haben. Zwischen beiden ist eine gewisse Verschiedenheit nötig. Sonst brauchen sie ja gar keinen Dialog. Wenn Husserl sagt, dass sich im Dialog das Bedeuten und das Kundgeben verwickeln, rührt er an die Dialogstruktur von „Identität und Verschiedenheit“; nämlich dass beide sich, die Verschiedenheit beider Erlebnisse anerkennend, dieselbe Bedeutung mitteilen können.

2. Dialogphilosophie bei Husserl

Wenn wir nach der Feststellung, dass es in der ersten Untersuchung der *Logischen Untersuchungen* niemals darum ging, den Dialog wegzuworfen, die ganze Phänomenologie Husserls neu betrachten, sehen wir, dass darin überall Diskussionen verstreut sind, welche uns auf der Suche nach der Struktur und der Möglichkeit des Dialogs helfen könnten. Obwohl Spiegelberg Husserls Denken als Monolog bezeichnete, suchte Husserl einen Dialog in verschiedenen Formen. Die Herausgeber der von Husserl hinterlassenen umfangreichen Korrespondenz (10 Bände), Elisabeth und Karl Schuhmann, zitieren Husserls Satz: „Ein Brief ist doch ein Besuch“ und fügen hinzu: „Dabei galt das Briefeschreiben Husserl immer nur als zweitbeste Art des Gedankenaustauschs mit seinen Mitmenschen. [...] Briefe bleiben auch ihm bloßes ‚Mittel der

Veständigung mit Abwesenden' und sind insofern ein unbefriedigender Ersatz für das persönliche Gespräch, den wirklichen Besuch.“¹¹ Im Folgenden möchte ich einige Stellen zur Dialogphilosophie, die sich verstreut in Husserls Schriften finden, zusammentragen.

Wie Husserl am Anfang der oben genannten ersten Untersuchung „die kommunikative Funktion“ als diejenige bezeichnet, „welche zu erfüllen er [der Ausdruck] ja ursprünglich berufen ist“ (39), können wir einige Belege dafür anführen, dass Husserl in gewissem Sinne das Gewicht mehr auf den Dialog als auf den Monolog, in anderen Worten, mehr auf die kommunikative Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem als auf den Solipsismus legte. Zum Beispiel schrieb er 1910, zehn Jahre später nach den *Logischen Untersuchungen*: „Ich lebe nicht isoliert, ich lebe mit ihnen [anderen Geistern] ein gemeinsames, ein trotz aller Sonderung der Subjektivitäten einheitliches Leben“ (XIII, 92). Ähnliche Bemerkungen folgen auch später, z. B. in den zwanziger Jahren: „Alles menschliche Leben ist kommunikativ, und selbst wenn es monoempirisch und monologisch ist, hat es hinsichtlich seiner Erfahrungs- und Erkenntnisgegebenheiten einen Sinn angenommen, der auf mögliche Übernahme durch Andere, auf mögliche Zustimmung durch Andere, schließlich auf mögliche einsichtige Bestätigung durch Andere hinweist“ (VIII, 394). Auch in den dreißiger Jahren: „Mein Leben ist von vornherein gemeinschaftliches Leben“ (XV, 420) oder: „Vornherein lebe ich mit Anderen“ (XV, 527).

Aufgrund solcher Bemerkungen entwickelt Husserl seine dialogphilosophische These, dass das Ich erst im Kontrast zum Anderen zum Ich werden kann. Wiederum in den zwanziger Jahren schreibt er denn auch: „In der Unterscheidung von Andern identifiziert er [jeder] sich erst und erkennt er sich erst so richtig als Einheit. [...] Das Ich individualisiert sich durch Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich“ (XIII, 244). Ferner: „Erst indem ich von anderen Ich weiss, wird dieses Ich zu diesem, zu einem von mehreren, kurz zum individuellen“ (XIII, 245Rb.). Daher: „Das Ich konstituiert sich erst

¹¹ E. Husserl, *Briefwechsel*, In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, Herausgegeben von Karl Schuhmann, Bd. 10, S. 1f

im Kontrast zum Du“ (XIII, 247). Und weiter: „Ich erfahre mich als Menschen also auf dem Umwege über die ‚Anderen‘“ (XIV, 416). Auch in der *Krisis*-Schrift der dreißiger Jahre: „Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein ist untrennbar“ (VI, 256). Solche Darlegungen weisen eindeutig darauf hin, dass Momente einer Dialogphilosophie auch bei Husserl nicht fehlen.

Husserl verabschiedet sich aber in einem wichtigen Punkt von der Dialogphilosophie - nämlich darin, dass er das *intersubjektive* Bestehen der realen Welt sowie der idealen Welt betont. In einer oft zitierten Stelle von *Ideen II* schreibt er: „Die Natur ist eine *intersubjektive* Wirklichkeit und Wirklichkeit nicht nur für mich und meine zufällige Mitmenschen, sondern für uns und alle, die sollen mit uns in Verkehr treten und sich mit uns über Sachen und Menschen verständigen können“ (IV,86). Weiter: „Das physikalische Ding ist *intersubjektiv* gemeinsam in der Art, dass es für alle mit uns in möglichem Verkehr stehenden Individuen gilt“ (IV, 87). Desgleichen schreibt er auch in den zwanziger Jahren: „Jedenfalls auch in der Mathematik bin ich bezogen auf den Jedermann, die Wahrheit ist *intersubjektiv*“ (VIII, 395). Hier denkt Husserl, im Unterschied zur Dialogphilosophie, die Eigen-Fremd-Beziehung nicht getrennt von der Welt („Es“-Welt in Bubers Worten), sondern dass sich beide Beziehungen verwickeln. Wenn ich noch eine Stelle aus *Ideen II* zitieren darf, schreibt er: „Wir sind in Beziehung auf eine gemeinsame Welt - wir sind in einem personalen Verband: das gehört zusammen. Wir könnten für Andere nicht Personen sein, wenn uns nicht in einer Gemeinsamkeit, einer intentionalen Verbundenheit unseres Lebens eine gemeinsame Umwelt gegenüber stünde; korrelativ gesprochen: eins konstituiert sich wesensmäßig mit dem anderen“ (IV, 191). Oder, wie es in einer berühmten Randbemerkung heißt: „Das Ich fordert das Du, das Wir, das ‚Andere‘. Und weiter fordert das Ich (das Ich als Person) die Beziehung auf eine Sachenwelt. Also ich, wir, die Welt gehören zusammen“ (IV, 288Rb.).

M. E. könnten wir in dieser Weise fortfahren, in Husserls riesigem Nachlass weitere dialogphilosophische Momente zu sammeln. Es ist jedoch so, dass sich alle obigen Ausführungen auf einer empirisch-mundanen Ebene bewegen,

während es sich auf der transzendentalen Ebene anders zu verhalten scheint. Um 1929-30 schreibt er nämlich: „Der erste Mensch ist der Andere, und erst von daher erhalte ich selbst den Sinn Mensch“ (XV, 19); andererseits heißt es: „Ich bin also transzendental der erste [...] Es muss also von meinem transzendentalen Ich und von meinem bewusstseinsmässigen Sein aus ein transzendentaler Weg zu den Anderen als transzendentalen Anderen führen und zur transzendentalen Vergemeinschaftung“ (XV, 114). Obwohl er auf der mundanen Ebene die dialogische Eigen-Fremd-Beziehung betont, gerät er auf der transzendentalen Ebene in den Solipsismus¹². Hier scheinen dialogische Momente verworfen zu werden. Wie verhalten sich die empirisch-mundane Dimension und die transzendente Dimension zueinander - das ist genau der Punkt, wo sich Husserl und Heidegger bei der gemeinsamen Verfassung des *Britanica*-Artikels nicht einig werden konnten¹³. Die Frage, wie wir das einschätzen sollen und was aus dem Problemkind „Dialog“ wird, möchte ich hier offen lassen und meinen Blick jetzt auf Heidegger richten.

3. Dialogphilosophie bei Heidegger

Anders als bei Husserl scheint es bei Heidegger mehr dialogphilosophische Tendenzen zu geben. Während er aber in *Sein und Zeit* den Dialog für wichtig hält, wendet er sich später davon ab, um ihn schließlich ganz zu ignorieren. Ein Grund, warum bei Heidegger oft auf die „Abwesenheit des Anderen“ hingewiesen wird. Betrachten wir es ein bisschen näher.

In *Sein und Zeit*¹⁴ ist das Dasein gleichzeitig als Mitsein bestimmt, das existenzial-ontologische Fundament der Sprache als Rede charakterisiert, und in diesem Kontext wird „das Hören und das Reden“ als Dialog-Komponente wie folgt erörtert: „Das Hören ist für das Reden konstitutiv. [...] Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen“

¹² Das ist der Anlass für Waldenfels Kritik, dass Husserls Phänomenologie zwar nicht empirischer, aber transzendentaler Solipsismus sei. (Waldenfels, *op. cit.*, S. 234)

¹³ Vgl. Heideggers Brief an Husserl (IX, 600ff.)

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927. *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2, 1977. Im Folgenden zitiere ich aus diesem Band der *Gesamtausgabe*, Seitenangabe in Klammer.

(217). Hier liegt das Gewicht mehr auf dem Hören als auf dem Reden, und das Hören wird als „Offensein für den Anderen“ bezeichnet. Aber in den danach folgenden Stellen wird der Ton ein wenig delikater: „Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ (ibid.). Hier wird das Hören der Stimme des Anderen auf das „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ geschoben. Ein japanischer Übersetzer fügte bei der Wendung „Stimme des Freundes“ folgende Anmerkung hinzu: „Nämlich, wie später geschrieben, Stimme des Gewissens“¹⁵. Man kann das auch so verstehen, dass diese Anmerkung Heideggers außersprachliche Andeutung enthüllt.

Zu diesem Punkt komme ich gleich. Wenn ich aber die Erörterungen zum Hören in *Sein und Zeit* noch ein bisschen weiterverfolge, fällt schon bald ein dunkler Schatten darauf. Die alltägliche Seinsweise des Daseins wird für „Verfallen“ im „Man“ gehalten und die „Rede“ als „Gerede“ im „Weiter- und Nachreden“ (224) charakterisiert. Daher: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen“ (233). Kurz, das nennt er „Uneigentlichkeit“. Hier wird das Hören der Rede des Anderen immer und immer zum Hören des Geredes und zur Seinsweise des Daseins im uneigentlichen Verfallen.

Wo liegt dann demgegenüber die „eigentliche“ Seinsweise des Daseins? Das findet Heidegger in der „vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode“. Da kehrt das Dasein von der uneigentlichen Seinsweise vom „Man“ zurück, findet das eigentliche Selbst und hört die „Stimme des Gewissens“ (356). Das Gewissen erscheint als „Ruf“, eine Art „Rede“. Auf die Frage: „Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu?“ antwortet er: „Streng genommen - nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Anskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen“ (363). Deswegen sagt er: „Am wenigsten strebt er danach, im angerufenen Selbst ein ‚Selbstgespräch‘ zu eröffnen“ (ibid.). Und weiter: „Das

¹⁵ Vgl. Koichi Tsujimuras Übersetzung von *Sein und Zeit* (Kawadeshobo-Verlag 1967), S. 196.

Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens“ (ibid.). Hier gibt es lediglich „Gehorchen“, ohne der nicht-redenden „Stimme des Gewissens“ mit der Rückfrage „Was?“ zu antworten. Hier gibt es keine Spur einer wechselseitigen Beziehung von Hören und Reden, die den Dialog doch charakterisieren sollte.

Ferner, auf die Frage, „wer ruft“ beim Ruf, antwortet Heidegger: „Es' ruft“ (365f.) und sagt weiter: „Der Ruf kommt zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich“ (366). Hier hat das Gespräch mit Anderen keinen Platz mehr. Selbst wenn der Ausdruck „Gespräch“ möglich ist, wird es höchstens ein Gespräch mit dem „Es“. Obwohl einige Leser hier möglicherweise an ein Gespräch mit Gott denken, dürfte Heidegger so etwas nicht einfach akzeptieren. Dieses „Es“ wird beim späten Heidegger zum „Es“, worüber mit „Es gibt“ gesprochen wird. Vor diesem Hintergrund möchte ich hier noch ein wenig näher auf Heideggers Gedanken eingehen.

4. Vom Dialog zum Seinsdenken bei Heidegger

Worauf ich gerade hingewiesen habe, kommt noch deutlicher in „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“¹⁶ zum Ausdruck, zehn Jahre nach *Sein und Zeit* erschienen. Auch hier wird das Gespräch¹⁷ als wichtig betont. Z. B. schreibt er: „Wir - die Menschen - sind ein Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch. Dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich“ (38). Sich selbst fragend: „Was heißt nun ein Gespräch“, antwortet er: „Offenbar das Miteinandersprechen über etwas. [...] Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich. Wir sind ein Gespräch - und das will sagen: wir können voneinander hören“ (39).

¹⁶ M. Heidegger, „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936), in: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 4. Im Folgenden zitiere ich aus diesem Band, Seitenangaben in Klammer.

¹⁷ Heidegger benutzt meistens nicht das Wort „Dialog“, sondern das Wort „Gespräch“, obwohl beide im Japanischen mit demselben Wort „Taiwa“ übersetzt sind.

Hier ist die wechselseitige Beziehung von Reden und Hören deutlich behauptet, entsprechend dem Urtypus des Dialogs.

Aber das Problem kommt gleich danach. „Seit ein Gespräch wir sind, hat der Mensch viel erfahren und der Götter viele genannt. Seitdem die Sprache eigentlich als Gespräch geschieht, kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt. [...] Und das so sehr, dass im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentliche Gespräch besteht, das wir selbst sind“ (40). Hier nennt Heidegger „Götter“ als Grund für den Bestand des Gesprächs. „Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch“ (ibid.). Hier könnte vom Gespräch mit den Göttern als „Wort und Antwort“ die Rede sein. Aber wer antwortet hier? Heidegger zufolge antworten die Dichter. Hier hat er das Gespräch mit anderen, das alle im normalen Alltagsleben führen, aus den Augen verloren. Das Gespräch reduziert sich auf das Gespräch mit Göttern, welches vorzugsweise die Dichter führen.

Was ist das aber für ein Gespräch? Heidegger sagt: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins“ (41), und auf die Frage: „Was wird so gestiftet?“ antwortet er: „Jenes muß ins Offene kommen, was das Seiende im Ganzen trägt und durchherrscht. Das Sein muß eröffnet werden, damit das Seiende erscheine“ (ibid.). Hier taucht die „ontologische Differenz“ zwischen dem Seienden und dem Sein auf, wovon schon in *Sein und Zeit* die Rede war. Wenn ich ein längeres Zitat anführen darf, sagt er aus diesem Grund weiter: „Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, dass ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins. Was bleibt, wird daher nicht aus dem Vergänglichen geschöpft. [...] Das Sein ist niemals ein Seiendes“ (ibid.). Aus dieser ontologischen Differenz wird das „Wesen der Dichtung“ so bestimmt: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.“ Und

aus dieser Bestimmung folgert Heidegger: „Daher nimmt die Dichtung niemals die Sprache als einen vorhandenen Werkstoff auf, sondern die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache. Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes“ (43).

Nachdem wir Heideggers Gedanken zum Dialog bzw. Gespräch bis hierher verfolgt haben, merken wir, dass die am Anfang dieses Aufsatzes festgestellte wechselseitige Beziehung, die sich im Dialog manifestiert, nachläßt. Obwohl er sagt: „Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentliches Geschehen der Sprache“, fährt er fort: „Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins“ (ibid.). Der Dichter scheint seine Worte jedoch nicht aus dem Gespräch zu schöpfen. Man könnte dem entgegenhalten, dass er sie zwar nicht aus dem Gespräch mit anderen schöpft, aber aus dem Gespräch mit Göttern. Aber zur Frage, wie das Gespräch zu Stande kommt, sagt Heidegger: „Der Dichter ist ausgesetzt dem Blitzen des Gottes“ (44). Und: „Dichten ist das ursprüngliche Nennen der Götter. Aber dem dichterischen Wort wird erst dann seine Nennkraft zuteil, wenn die Götter selbst uns zur Sprache bringen“ (45). Dann fragt er sich: „Wie sprechen die Götter?“ Hölderlins Vers „ [...] und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter“ zitierend, antwortet Heidegger wie folgt: „Das Sagen des Dichters ist das Auffangen dieser Winke, um sie weiter zu winken in sein Volk. Dieses Auffangen der Winke ist ein Empfangen und doch zugleich ein neues Geben“ (46). Das als Gespräch bezeichnen zu wollen, scheint mir an den Haaren herbeigezogen zu sein. Gerade da, wo Heidegger schreibt: „Indem der Dichter so in der höchsten Vereinzelung auf seine Bestimmung bei sich selbst bleibt, erwirkt er stellvertretend und deshalb wahrhaft seinem Volke die Wahrheit“ (48), können wir m. E. keine Spur einer Dialogphilosophie mehr finden.

Nun, wir haben hier keinen Raum mehr, um Heideggers Schriften weiter auf Elemente einer Dialogphilosophie abzuklopfen. Nebenbei gesagt, gibt es darin einige mit dem Titel „Gespräch“ versehene Schriften¹⁸ und auch ein

¹⁸. Z. B. „Aus einem Gespräch von der Sprache“ (1953 / 54) in: *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 12.

Seminarskript als Gespräch mit Psychiatern¹⁹. In diesen Schriften scheint es sich allerdings nicht mehr um das Hören der Stimme des *Anderen* zu handeln, sondern um das Hören der Stimme des *Seins*, wo die ursprüngliche Dimension des Dialogs, das Hören der Stimme des Anderen, gleichsam übersprungen ist.²⁰

Schlußwort

Der Urtypus des Dialogs besteht in der wechselseitigen Beziehung von „Hören und Reden“ zwischen dem Ich und dem Anderen. Selbst wenn vom Dialog mit sich selbst oder vom Dialog mit Göttern (auch Dialog mit Gott, Dialog mit der Natur) die Rede ist, dürften wir - ausgehend von der ursprünglichen Situation des Dialogs mit dem Anderen - nur metaphorisch davon sprechen. Sowohl Husserl als auch Heidegger wiesen zunächst auf die Wichtigkeit eines solchen Dialogs hin; aber bei Husserl in der Suche nach dem transzendentalen Ich ebenso wie bei Heidegger in der Wendung zum Seinsdenken und Seinsdichten, scheint die ursprüngliche Situation des Dialogs aus den Augen verloren zu sein. So geraten schließlich beide in eine der Dialogphilosophie entgegengesetzte Richtung. Trotz dieser Erkenntnis konnten wir hier wenigstens feststellen, dass bei beiden immerhin einige wichtige Anhaltspunkte vorhanden sind, um eine Phänomenologie des Dialogs zu entwickeln. Zum Schluß möchte ich noch einmal auf den späten Husserl zurückkommen und meine Betrachtungen vorderhand abschließen, indem ich auf einen Punkt verweise, der zur Phänomenologie des Dialogs vielleicht etwas beitragen könnte.

Wir haben auf Husserls ungelöstes Problem der Beziehung zwischen der empirischen und der transzendentalen Dimension hingewiesen. Husserls Versuch der Entwicklung einer genetischen Phänomenologie seit den zwanziger Jahren könnte man für einen Versuch halten, dieses Problem in

¹⁹ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Medard Boss (Vittorio Klostermann, 1987).

²⁰ Vgl. meinen Aufsatz in der letzten Nummer dieser Zeitschrift: „Zur Phänomenologie des Unsichtbaren: Husserl und Heidegger“

einem bestimmten Sinne zu lösen. Damit versucht er nämlich, beide Dimensionen nicht als statisch gegenüberstehende, sondern als sich in einer Genesis entfaltende zu charakterisieren und auch das transzendente Problem der Fremderfahrung unter einem genetischen Blickwinkel zu behandeln. In diesem Kontext berührt Husserl das Moment des Triebhaften, z. B. in dem mit „Gemeingeist I“ betitelten Manuskript (1921), wo von einer „triebhaften ‚Mutterliebe‘“ (XIV, 165) die Rede ist, oder in dem mit „Gemeingeist II“ betitelten Manuskript (ebenfalls 1921): „Schon die Passivität, das instinktive Triebleben kann intersubjektiven Zusammenhang herstellen“ (XIV, 405) und auch in einer Schrift aus seinen letzten Lebensjahren: „Mitteilung, Verkehr der Reifen, setzt voraus die Ausbildung der Mitteilung und eines Wechselverkehrs vor der Reife - zwischen Mutter und Kind“ (XV, 582). Hier setzt Husserl den Ursprung der Intersubjektivität auf einer triebhaft-passiven Ebene an und sagt: „Im Trieb selbst liegt die Bezogenheit auf den Anderen als Anderen“ (XV, 593f.). So sieht er den Ursprung des Dialogs im Gespräch von Mutter und Kind.²¹

Wenn wir aber über das Gespräch im eigentlichen Sinne nachdenken, gibt es m. E. noch eine andere Ebene, die über das Mutter-Kind-Gespräch hinausführt. In der Tat fährt Husserl an der eben angeführten Stelle von „Gemeingeist I“ fort: „Das sind noch keine soziale Akte“ (XIV, 166). Er sieht zwar den Ursprung der „Gemeinschaft“ im Mutter-Kind-Verhältnis, deutet aber an, dass die sich auf Andere beziehenden „Sozialität“ noch anderen Ursprungs ist. Obwohl sich Husserls genetische Betrachtung immer mehr auf den Ursprung der „Gemeinschaft“ richtet, scheint sie zugleich auch ein Licht auf die anders geartete Dimension der „Sozialität“ zu werfen. Die könnten wir vielleicht kontrastiv als Vater-Kind-Verhältnis bezeichnen. Husserl sagt zwar: „Die Primordialität ist ein Triebssystem“ (XV, 594), und es ist ebendiese Primordialität, die zum oben genannten triebhaften Ursprung der „Gemeinschaft“ wird. Doch auch in den *Cartesischen Meditationen* hat er ausführlich diskutiert, dass ein Anderer als ein diese Primordialität

²¹. Vgl. Ichiro Yamaguchi im zweiten Kapitel des ersten Teils von *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl* (*Phaenomenologica* Bd. 86, Martinus Nijhoff, 1982).

Durchbrechender auftritt und dass erst hieraus die Intersubjektivität eröffnet wird. Ist es das Vater-Kind-Verhältnis“, das die Intersubjektivität eröffnet? Obwohl er selbst schreibt: „Die ersten Anderen, die Mutter, der Vater“ (XV, 604), müssen wir also korrigieren und beide Funktionen von Mutter und Vater zu unterscheiden. Die aus dem Mutter-Kind-Verhältnis stammende „Gemeinschaft“ und die aus dem Vater-Kind-Verhältnis stammende „Sozialität“ sind unterschiedlich zu behandeln. Diese Unterscheidung entspricht gerade den beiden Momenten, die für den Dialog mit dem Anderen unentbehrlich sind, das sind die Gemeinschaft (Identität) sowie die Fremdheit (Verschiedenheit) zwischen dem Ich und dem Anderen.

Nun, mit der hier angedeuteten Unterscheidung die Struktur des Dialogs zu klären und daraus eine Phänomenologie des Dialogs zu entwickeln, wäre unsere nächste Aufgabe. Die aber müssen wir auf eine andere Gelegenheit verschieben.