

SERIE PIPER
Band 217

Zu diesem Buch

»Was tun wir, wenn wir tätig sind?« Hannah Arendt ist dieser Frage nachgegangen, weil die Situation unserer heutigen Arbeitsgesellschaft sie mit Sorge erfüllte. Das vorliegende Buch der Philosophin, das lange Zeit vergriffen war und jetzt in dieser Neuauflage wieder zur Hand ist, handelt von den elementaren Dimensionen menschlichen Tätigseins und damit von Grundbedingungen menschlicher Existenz. VITA ACTIVA im ursprünglichen Sinne meint Arbeiten, Herstellen und Handeln. Hannah Arendts umfassende, systematische Analyse gilt vor allem diesen drei Grundtätigkeiten. Sie untersucht darüber hinaus, wie sie sich im Laufe der Geschichte bis in die Neuzeit hinein zueinander verhalten haben. In einer Zeit, in der der Mensch unter den modernen Bedingungen gesellschaftlicher Arbeit das klassische Muster eines planend entwerfenden und herstellenden Subjekts immer weniger zu erfüllen vermag, sind diese Reflexionen über die VITA ACTIVA zugleich ein Beitrag zu den uns alle betreffenden Fragen der Zeit.

Hannah Arendt, 1906 in Hannover geboren, gestorben 1975 in New York. Studium der Philosophie, Theologie und des Griechischen u. a. bei Heidegger, Bulmann und Jaspers, bei dem sie 1928 promovierte. 1933 Emigration nach Paris, seit 1941 in New York. 1946–1948 Chefflektorin, danach als freie Schriftstellerin tätig. 1963 Professorin an der Universität von Chicago, ab 1968 an der New School for Social Research in New York. 1959 Lessing-Preis der Stadt Hamburg. Veröffentlichungen: »Vom Leben des Geistes«; »Über die Revolution«; »Macht und Gewalt«; »Eichmann in Jerusalem«; »Walter Benjamin – Bertolt Brecht«; »Wahrheit und Lüge in der Politik« u. a.

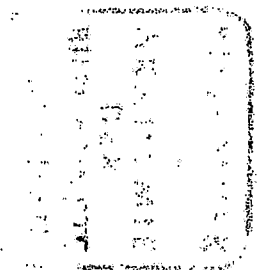
Hannah Arendt

Vita activa

oder

Vom tätigen Leben

(1358)

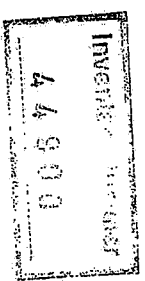


P
Piper

R. Piper & Co. Verlag
München Zürich

3. Auflage, 1383

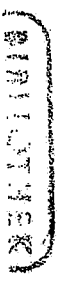
Die amerikanische Ausgabe erschien 1958 unter dem Titel
 »The Human Condition« bei University of Chicago Press.



INHALT

<i>Einleitende Bemerkungen</i>	7
<i>Erstes Kapitel: Die menschliche Bedingtheit</i>	14
§ 1 Vita Activa und Condition Humaine	14
§ 2 Der Begriff der Vita Activa	18
§ 3 Ewigkeit und Unsterblichkeit	23
<i>Zweites Kapitel: Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten</i>	27
§ 4 Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen	27
§ 5 Die Polis und der Haushalt	31
§ 6 Das Entstehen der Gesellschaft	38
§ 7 Der öffentliche Raum: Das Gemeinsame	49
§ 8 Der private Bereich: Eigentum und Besitz	57
§ 9 Das Gesellschaftliche und das Private	64
§ 10 Die Lokalisierung der Tätigkeiten	70
<i>Drittes Kapitel: Die Arbeit</i>	76
§ 11 „Die Arbeit unseres Körpers und das Werk unserer Hände“	76
§ 12 Die Dinghaftigkeit der Welt	85
§ 13 Die Arbeit und das Leben	88
§ 14 Die Fruchtbarkeit der Arbeit im Unterschied zu ihrer vermeintlichen „Produktivität“	92
§ 15 Die Abschaffung des „toten“ Eigentums zugunsten der „lebendigen“ Aneignung	99
§ 16 Das Werkzeug und die Arbeitsteilung	107
§ 17 Die Gesellschaft von Konsumenten	115
<i>Viertes Kapitel: Das Herstellen</i>	124
§ 18 Die Dauerhaftigkeit der Welt	124
§ 19 Die Verdinglichung	127
§ 20 Die Rolle des Instrumentalen in der Arbeit	131
§ 21 Die Rolle des Instrumentalen für das Herstellen	139

ISBN 3-492-00517-9
 Neuausgabe 1981
 3. Auflage, 11.-14. Tausend September 1983
 (2. Auflage, 6.-9. Tausend dieser Ausgabe)
 Copyright © 1971 by Hannah Arendt
 Copyright © 1977, 1978 by Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
 Copyright © 1978 by Mary McCarthy
 Published by arrangement with Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
 Deutsche Rechte:
 © R. Piper & Co. Verlag, München 1967, 1981
 Umschlag: Disegno
 Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck
 Printed in Germany



§ 22 Der Tauschmarkt	145
§ 23 Die Beständigkeit der Welt und das Kunstwerk	154
<i>Fünftes Kapitel: Das Handeln</i>	164
§ 24 Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen	164
§ 25 Das Bezugsgebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten	171
§ 26 Die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten	180
§ 27 Der griechische Ausweg aus den Aporien des Handelns	185
§ 28 Der Erscheinungsraum und das Phänomen der Macht	193
§ 29 Homo faber und der Erscheinungsraum	202
§ 30 Die Arbeiterbewegung	207
§ 31 Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen	214
§ 32 Der Prozedurcharakter des Handelns	225
§ 33 Die Unwiderufflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen	231
§ 34 Die Unabschbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens	239
<i>Sedantes Kapitel: Die Vita Activa und die Neuzeit</i>	244
§ 35 Der Beginn der Weltentfremdung	244
§ 36 Die Entdeckung des ardnimedischen Punkts	252
§ 37 Die kosmische Universalwissenschaft im Unterschied zur Naturwissenschaft	262
§ 38 Der Zweifel des Descartes	267
§ 39 Selbstreflexion und der Verlust des Gemeinsinns	272
§ 40 Das Denk- und Erkenntnisvermögen und das neuzeitliche Weltbild	277
§ 41 Die Umstülpung von Theorie und Praxis	281
§ 42 Die Umkehrung innerhalb der Vita activa und der Sieg von Homo faber	287
§ 43 Die Niederlage von Homo faber und der Glückskalkül	298
§ 44 Das Leben als der Güter höchstes	306
§ 45 Der Sieg des Animal laborans	312
<i>Anmerkungen</i>	318
<i>Register</i>	373

EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

Als im weißen Mutterraße aufwuchs Baal
 War der Himmel schon so groß und still und fahl
 Jung und nackt und ungeheuer wunderschön
 Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.

Als im dunklen Erdenschoße faulte Baal
 War der Himmel noch so groß und still und fahl
 Jung und nackt und ungeheuer wunderbar
 Wie ihn Baal einst liebte, als Baal war.

Bertolt Brecht

Die Menschen, die Welt, die Erde und das All – davon ist in diesem Buch ausdrücklich nicht die Rede. Auch nicht davon, wie die von Menschen errichtete Welt von der Erde weg in den Himmel sich streckt, von dem Himmel weg in das Weltall greift, in die Nachbarschaft von Sonne, Mond und Sternen. Wer dürfte wagen, davon schon zu reden, woran wir doch unaufhörlich denken, seitdem das erste von Menschen verfertigte Ding in das Weltall flog, um dort für eine Zeit in den gleiden, durch die Gravitation bestimmten Bahnen zu wandeln, die den Himmelkörpern seit Ewigkeit den Weg und den schwingenden Lauf vorzeichnen. Seither ist ein Satellit nach dem anderen in den Weltraum aufgestiegen, der Mond ist umflogen, und was noch vor zehn Jahren in unendlich erhabener Ferne, in den schweigenen Regionen eines unnahbaren Geheimnisses lag, muß sich nun gefallen lassen, den Weltraumvorrat jenseits des Himmels, der sich um die Erde wölbt, mit irdisch-menschlichen Gegenständen zu teilen.

An Bedeutung steht das Ereignis des Jahres 1957 keinem anderen nach, auch nicht der Atomspaltung; und man hätte annehmen können, daß es trotz aller Sorge um die militärischen und politischen Begleitumstände von den Menschen mit großem Jubel begrüßt werden würde. Seltzam, der Jubel blieb aus und von Triumph war kaum etwas zu spüren, aber auch nichts von einem Gefühl des Unheimlichen, daß von dem bestirnten Himmel über uns nun unsere eigenen Apparate und Geräte uns entgegenleuchten sollen. Statt dessen stellte sich als erste Reaktion ein kurioses Gefühl der Erleichterung ein, „daß der erste Schritt getan sei, um dem Gefängnis der Erde zu entinnen“. Und so phantastisch uns die Vorstellung anmuten mag, daß die Menschen, der Erde müde, sich auf die Suche nach neuen Wohnplätzen im Universum begeben, so ist sie doch keineswegs die zufällige Entgleisung eines amerikanischen Journalisten, der sich etwas Sensationelles für eine Schlagzeile ausdenken wollte; sie sagt nur, und sicher ohne es zu wissen, was

DAS HANDELN

All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them.

Isak Dinesen

Nam in omni actione principatier intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suam esse, ac in agendo agentis esse modanmodo amplectitur; sequitur de necessitate delectatio.... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

Dante

24 *Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen*

Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit. Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unsereggleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung; eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander im Notfall die allen gleich, immer identisch bleibenden Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen.

Verschiedenheit und Besonderheit sind nicht dasselbe. Besonderheit oder Andersheit, diese merkwürdige Eigenschaft der ‚alteritas‘, die allem Seienden als solchem eignet und die daher von der mittelalterlichen Philosophie zu den Universalien gezählt wurde, kennzeichnet zwar Pluralität überhaupt und ist der Grund dafür, daß wir nur definieren können, indem wir unterscheiden, daß jede Bestimmung eine Negation, ein Anders-als mitaussagt; aber diese allgemeinste Besonderheit, die anzeigt, daß wir Seiendes überhaupt nur im Plural erfahren, differenziert sich bereits in der Mannigfaltig-

keit des organischen Lebens, dessen primitivste Formen Variationen und Verschiedenheiten aufweisen, die über das schieere Anderssein hinausgehen. Unter ihnen wiederum ist es nur dem Menschen eigen, diese Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck zu bringen, sich selbst von Anderen zu unterscheiden und eventuell vor ihnen auszuzeichnen, und damit schließlich der Welt nicht nur etwas mitzuteilen – Hunger und Durst, Zuneigung oder Abneigung oder Furcht –, sondern in all dem auch immer zugleich sich selbst. Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt, und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist.

Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart. Dies aktive In-Erscheinung-treten eines grundsätzlich einzigartigen Wesens beruht, im Unterschied von dem Erscheinen des Menschen in der Welt durch Geburt, auf einer Initiative, die er selbst ergreift, aber nicht in dem Sinne, daß es dafür eines besonderen Entschlusses bedürfte; kein Mensch kann des Sprechens und des Handelns ganz und gar entraten, und dies wiederum trifft auf keine andere Tätigkeit der *Vita activa* zu. Die Arbeit mag noch so charakteristisch für den menschlichen Stoffwechsel mit der Natur sein, das besagt nicht, daß jeder Menschlich auch arbeiten müßte; er kann sehr gut andere zwingen, für ihn zu arbeiten, ohne daß seinem Menschsein darum Abbruch geschähe. Und genau das Gleiche gilt für das Herstellen, sofern man sehr wohl die Welt der Dinge benutzen und genießen kann, ohne je selbst auch nur ein einziges nützliches Ding herzustellen und ihrem vielfältigen Reichtum hinzugefügt zu haben. Das Leben eines Sklavenhalters, eines Ausbeuters, oder eines Parasiten mag moralisch anfechtbar sein, es ist immer noch eine spezifisch menschliche Weise zu existieren. Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln andererseits – und dies wäre im Ernst die einzige Lebensweise, die auf den Schein und die Eitelkeit der Welt im biblischen Sinne des Wortes verzichtet hätte – wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben; es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwindendes sich überhaupt bemerkbar machen; wir wüßten von ihm nicht mehr als wir, die Lebenden, von denen wissen, die in den Tod schwinden, den wir nicht kennen.

Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen. Aber wie-

wohl niemand sich diesen Minimum an Initiative ganz und gar entziehen kann, so wird sie doch nicht von irgendeiner Notwendigkeit erzwungen wie das Arbeiten, und sie wird auch nicht aus uns gleichsam hervorgerlockt durch den Antrieb der Leistung und die Aussicht auf Nutzen. Die Anwesenheit von Anderen, denen wir uns zugesellen wollen, mag in jedem Einzelfall als ein Stimulus wirken, aber die Initiative selbst ist davon nicht bedingt; der Antrieb scheint vielmehr in dem Anfang selbst zu liegen, der mit unserer Geburt in die Welt kam, und dem wir dadurch entsprechen, daß wir selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen! In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung; sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen *agyeiv*. Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankündigung in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit — „damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“² — in den Worten Augustins, der mit diesem einen Satz seiner politischen Philosophie in der ihm manchmal eigenen tief Sinnig-*apodiktischen* Weise den Grund der Lehre Jesu von Nazareth mit dem Erfahrungshintergrund römischer Geschichte und Politik schlagartig verbindet. Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand; seine Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert oder auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verhieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als daß die Erschaffung des Menschen als eines Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.

Es liegt in der Natur eines jeden Anfangs, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerreichbar in die Welt bricht. Die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses ist allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent. Die Entstehung der Erde, des organischen Lebens auf ihr, die Entwicklung des Menschengeschlechts aus den Evolutionen der Tiergattungen, also der gesamte Rahmen unserer realen Existenz, beruht auf „unendlichen Unwahrscheinlichkeiten“, wenn man die Ureignisse, die diesen Rahmen einst gebildet haben, vom Standpunkt der

Vorgänge im Universum oder der Ablaufprozesse des Anorganischen oder der Entwicklungsprozesse des organischen Lebens sieht, welche durch jedes dieser Ereignisse jeweils entscheidend unterbrochen werden. Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er ruhet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen — das heißt, in der Erfahrung des Lebens, die vorgeprägt ist von den Prozeßabläufen, die ein Neuanfang unterbricht — immer wie ein Wunder an. Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangens begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was „rational“, d. h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf. Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare wiederum beruht ausschließlich auf der Einzigartigkeit, durch die jeder von jedem, der war, ist oder sein wird, verschieden ist, wobei aber diese Einzigartigkeit nicht so sehr ein Tabestand bestimmter Qualitäten ist oder der einzigartigen Zusammensetzung bereits bekannter Qualitäten in einem „Individuum“ entspricht, sondern vielmehr auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Nataltät beruht, der Gebürtlichkeit, kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist. Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt; will man den Jemand, der einzigartig in jedem neuen Menschen in die Welt kommt, bestimmen, so kann man nur sagen, daß es in Bezug auf ihn vor seiner Geburt „Niemand“ gab. Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.

Handeln und Sprechen sind so nahe miteinander verwandt, weil das Handeln der spezifisch menschlichen Lage, sich in einer Vielheit einzigartiger Wesen als unter seinesgleichen zu bewegen, nur entsprechen kann, wenn es eine Antwort auf die Frage bereit hält, die unwillkürlich jedem Neuankündigung vorgelegt wird, auf die Frage: Wer bist Du? Aufschluß darüber, wer jemand ist, geben implizite sowohl Worte wie Taten; aber so wie der Zusammenhang zwischen Handeln und Beginnen enger ist als der zwischen Sprechen und Beginnen, so sind Worte offenbar besser geeignet, Aufschluß über das Wer-einer-ist zu verschaffen, als Taten⁴. Taten, die nicht

von Reden begleitet sind, verlieren einen großen Teil ihres Offenbarungscharakters, sie werden „unverständlich“, und ihr Zweck ist gemeinhin, durch Unverständlichkeit zu schockieren oder, wie wir sagen können, durch die Schaffung vollender Tatsachen alle Möglichkeiten einer Verständigung zu sabotieren. Als solche sind sie natürlich verständlich, sie lehnen das Reden und Sprechen ab, und ihre Verständlichkeit ist der Ablehnung geschuldet; was wir verstehen, ist gerade die zur Schau getragene Stummheit. Gabe es darüber hinaus wirklich ein prinzipiell wortloses Handeln, so wäre es, als hätten die aus ihm resultierenden Taten auch das Subjekt des Handelns, den Handelnden selbst, verloren; nicht handelnde Menschen, sondern Roboter würden vollziehen, was für Menschen prinzipiell unverständlich bleiben müßte. Wortloses Handeln gibt es streng genommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre; „beides, beredt in Worten zu sein und rüsig in Taten“ gehört zusammen, weil es keinen eigentlichen Täter und rüsig in Taten“ gehört zusammen, weil es keinen gleichzeitig der Sprechder Taten – *πρῆξις τε λόγῳ τε* – gäbe, würde ihn nicht gleichzeitig der Sprechder durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang, wobei aber die Funktion des Sprechens nicht etwa die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt.

Es gibt keine menschliche Verrichtung, welche des Wortes in dem gleichen Maße bedarf wie das Handeln. Für alle anderen Tätigkeiten spielen Worte eine untergeordnete Rolle; sie dienen lediglich der Information oder begleiten einen Leistungsvorgang, der auch schweigend vonstatten gehen könnte. Zwar ist die Sprache durchschnittlich ein durchaus adäquates Mittel für Informationszwecke, aber sie könnte als solche auch durch eine Zeichensprache ersetzt werden, die zweckentsprechender wäre; in der Mathematik und anderen Wissenschaften, aber auch bei bestimmten Kollktivarbeiten, werden solche Zeichensprachen dauernd verwandt, und zwar einfach, weil die natürliche Sprache sich als zu unverständlich für ihre Zwecke erweist. Der Umstand, der sie so unverständlich macht, ist die Person, die in ihr mitspricht. Im gleichen Sinne könnte man sagen, daß die Fähigkeit des Handelns durchaus für Zwecke der Selbstverteidigung oder zum Verfolg bestimmter Interessen adäquat ist; stände aber nicht mehr auf dem Spiel, als durch Handeln beabsichtigte Zwecke zu erreichen, so könnten solche Zwecke offenbar noch erheblich besser und schneller mit Hilfe stummer Gewaltmittel erreicht werden. Vom Standpunkt des bloßen Nutzens ist Handeln nur Ersatz für die Anwendung von Gewalt, die sich immer als wirksamer erweist, so wie das Sprechen vom Standpunkt der bloßen Information eine Art von Notbehelf

ist, mit dem man sich nur solange abfindet, als eine Zeichensprache nicht erfunden ist.

Handeln und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang der Stimme in Erscheinung traten. Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer jemand jeweilig ist, unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, das wir sagen oder tun. Nur vollkommenes Schweigen und vollständige Passivität können dieses Wer vielleicht zudecken, den Ohren und Augen der Mitwelt entziehen, aber keine Absicht der Welt kann über es frei verfügen, ist es erst einmal in Erscheinung getreten. Es ist im Gegenteil sehr viel wahrscheinlicher, daß dies Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen bleibt, als sei es jener *δαίμων* der Griechen, der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und daher nur denen sichtbar wird, denen der Befragende begegnet, niemals ihm selbst.

Diese Aufschluß-gebende Qualität des Sprechens und Handelns, durch die, über das Besprochene und Gehandelte hinaus, ein Sprecher und Täter mit in die Erscheinung tritt, kommt aber eigentlich nur da ins Spiel, wo Menschen miteinander, und weder für- noch gegeneinander, sprechen und agieren. Weder die tätige und zuweilen sehr taktkräftige Güte, vor deren Selbstlosigkeit die Mitwelt nur im Modus eines Füreinander erscheint, in dem sich gleichsam jeder vor jedem versteckt, noch das Verbreden, das sich gegen die anderen stellt und vor ihnen sich verbergen muß, können riskieren, den jeweiligen Jemand, das Subjekt des Handelns und Sprechens, zu enthüllen, und zwar unter anderem auch darum, weil niemand weiß, wen er eigentlich offenbart, wenn er im Sprechen und Handeln sich selbst unwillkürlich mitoffenbart. Dies Risiko, als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten, kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, in diesem Miteinander auch künftig zu existieren, und das heißt bereit ist, im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen, Aufschluß zu geben darüber, wer er ist, und auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankommeling in die Welt gekommen ist, zu verzichten. Diesen Verzicht aber kann sich weder das Für- noch das Gegeneinander leisten; die Tatkraft der Güte wie des Verbredens entspringen einer Distanz, in der die ursprüngliche Fremd-

heit des durch Geburt in die Welt Gekommenseins festgehalten wird, wobei es in unserem Zusammenhang gleichgültig ist, daß diese Fremdheit in dem einen Fall sich im Selbstopfer und im anderen in einer absoluten Selbstsucht realisiert. Vom Standpunkt des Miteinander handelt es sich in beiden Fällen um Phänomene der Verlassenheit, die gewissermaßen nur am Rande des Bereichs menschlicher Angelegenheiten erscheinen dürfen, soll dieser Bereich nicht zerstört werden, also um Randerstimmungen des Politischen, die in ihm geschichtlich wirksam nur in Zeiten des Untergangs, des Verfalls und der politischen Korruption werden. In solchen Zeiten verdunkelt sich der Bereich der menschlichen Angelegenheiten; er verliert die strahlende, der Ruhm stiftende Helle, die nur dem Öffentlichen, das sich im Miteinander der Menschen konstituiert, eignet, und die unerlässlich ist, soll Handeln und Sprechen sich voll entfalten, d. h. über das Gehandelte und Besprochene hinaus die Handelnden und Sprechenden mit in Erscheinung treten lassen. In diesem Zweifel, in dem niemand mehr weiß, wer einer ist, fühlen Menschen sich fremd, nicht nur in der Welt, sondern auch untereinander; und in der Stimmung der Fremdheit und Verlassenheit gewinnen die Gestalten der Fremdlinge unter den Menschen, die Heiligen und die Verbrecher, ihre Chance.

Ohne diese Eigenschaft, über das Wer der Person mit Aufschluß zu geben, wird das Handeln zu einer Art Leistung wie andere gegenstandsgebundene Leistungen auch. Es kann dann in der Tat einfach Mittel zum Zweck werden, sowie Herstellen ein Mittel ist, einen Gegenstand hervorzubringen. Dies tritt immer dann ein, wenn das eigentliche Miteinander zerstört ist oder auch zeitweilig zurücktritt und Menschen nur für- oder gegeneinander stehen und agieren, wie etwa im Kriegsfall, wenn Handeln nur besagt, bestimme Gewaltmittel bereitzustellen und zur Anwendung zu bringen, um gewisse, vorgefaßte Ziele für sich selbst und gegen den Feind zu erreichen. In solchen Fällen, von denen die Geschichte der Menschheit so viel zu erzählen weiß, daß man sie lange Zeit für die eigentliche Substanz des Geschichtlichen überhaupt hielt, ist Sprechen in der Tat „bloßes Gerede“, nämlich ein Mittel unter anderen für die Erreichung des Zweckes, ob dies Mittel nun dazu dient, dem Feind Sand in die Augen zu streuen, oder dazu, sich selbst an der eigenen Propaganda zu berauschen. Das Reden ist hier bloßes Gerede, weil es überhaupt über nichts mehr Aufschluß gibt, also dem eigentlichen Sinn des Sprechens geradezu zuwiderläuft; aber auch das eigentliche Handeln mit Waffengewalt, bei der ja dann die Entscheidung liegt, vollzieht sich so, daß die einmalige Identität der Handelnden selbst in ihm keine Rolle mehr spielt; der Sieg oder die Niederlage sind, jedenfalls im modernen Krieg, Leistungen positiver oder negativer Art, und sie sagen über Sieger und Besiegte nicht mehr aus als andere Leistungen auch.

Was dem Handeln in diesen Fällen verloren gegangen ist, ist gerade die Eigenschaft, durch welche es alle im eigentlichen Sinne produktiven und herstellenden Tätigkeiten übersteigt, die von der einfachsten Verfertigung von Gebrauchsgegenständen bis zu dem transfigurierenden Erstellen von Kunstwerken nur so viel offenbaren, als sich in dem vollendeten Gegenstand zeigt, das heißt ihrem Wesen nach gar nicht intendieren, mehr zu zeigen, als nach Beendigung des Herstellungsprozesses für alle sichtbar vorliegt. Handeln, das in der Anonymität verbleibt, eine Tat, für die kein Täter namhaft gemacht werden kann, ist sinnlos und verfällt der Vergessenheit; es ist niemand da, von dem man die Geschichte erzählen könnte. Ein Kunstwerk hingegen behält seine volle Bedeutung, ob wir den Namen des Meisters kennen oder nicht. Nach dem ersten Weltkrieg legten die in allen Ländern errichteten Denkmäler für den „Unbekannten Soldaten“ noch ein beredtes Zeugnis von einem allseitigen Bedürfnis ab, ein Wer, einen Jemand zu finden, den die vier Jahre des Massenmordes hätten offenbaren sollen. Das Denkmal für den „Unbekannten“ entstand aus einem wohl begründeten Unwillen, sich damit abzufinden, daß ein so ungeheures Geschehen im wahren Sinne des Wortes von Niemand gewollt und in Szene gesetzt worden war; die Denkmäler waren allen denen gesetzt, die der Krieg, trotz größtmenschlichen Einsatzes, im Unbekannten gelassen hätte, was ihrer Leistung zwar keinen Abbruch tat, was sie aber als Handelnde ihrer Menschenwürde beraubte⁵.

25 *Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten*

Das unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist, das sich so handgreiflich im Sprechen und Handeln manifestiert, entzieht sich jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen. Sobald wir versuchen zu sagen, *wer* jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser Jemand mit anderen teilt, und die ihm gerade nicht in seiner Einmaligkeit zugehören. Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt, so daß wir schließlich höchstens Charaktertypen hingestellt haben, die alles andere sind als Personen, hinter denen vielmehr das eigentliche Personale sich mit einer solchen Entscheidung verbringt, daß man versucht ist, die Charaktere für Masken zu halten, die wir annehmen, um das Risiko des Aufschlusses im Miteinander zu verringern – gleichsam als schalteten wir eine Schutzschicht ein, um die bestürzende Eindringlichkeit des Dieser-und-niemand-anders-Seins abzdämpfen.

Dies Versagen der Sprache hängt aufs engste mit der der Philosophie nur zu bekannten Unmöglichkeit zusammen, das Wesen des Menschen zu definieren; alle solche Definitionen laufen immer auf Bestimmungen und Interpretationen dessen hinaus, was der Mensch ist, welche Eigenschaften ihm im Vergleich mit anderen lebenden Wesen zukommen mögen; während die *differentia specifica* des Menschseins ja gerade darin liegt, daß der Mensch ein Jemand ist, und daß wir dies Jemand-sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen und qua *Wer-sein* gegen keine andere Art des *Wer-seins* absetzen können. Aber abgesehen von dieser Aporie im Philosophischen, ist dies Versagen der Sprache vor dem lebendigen Wesen der Person, das sich im Verlauf des Sprechens und Handelns dauernd zeigt, von sehr großer Tragweite für den gesamten Bereich menschlicher Angelegenheiten, in dem wir ja primär als Handelnde und Sprechende uns bewegen. Es schließt nämlich prinzipiell die Möglichkeit aus, diese Angelegenheiten je so zu handhaben wie Sachen, die uns wesentlich zur Verfügung stehen, und über die wir dadurch verfügen, daß wir sie benennen. Leider hat die Art und Weise, in der das *Wer-einer-ist* sich manifestiert, eine vertrackte Ähnlichkeit mit den Aufschlüssen, welche die griechischen Orakelsprüche zu geben pflegten, und deren Unzuverlässigkeit und Vieldeutigkeit ja notorisch war: es geht einem damit wie mit den Sprüchen des delphischen Apoll, der nach Heraklit ötre λέγει ötre κρύπτει ἀλά σπουδῶν, „weder sagt noch verbirgt, aber zeigt“⁸. Daß das *Wer* sich in solch vieldeutiger und unnenbarer Ungewißheit zeigt, bedingt die Ungewißheit nicht nur aller Politik, sondern aller Angelegenheiten, die sich direkt im Miteinander der Menschen vollziehen, jenseits des vermittelnden, stabilisierenden und objektivierenden Mediums einer Dingwelt.⁹

Dies Versagen ist nur eine von den vielen unlösbaren Aporien, die dem Miteinander der Menschen anhaften und ihren Verkehr untereinander auf eigentümliche Weise zugleich erschweren und bereichern. Aber während andere Aporien, von denen wir noch zu sprechen haben werden, im Wesentlichen durch Vergleiche mit den so viel verlässlicheren und produktiveren menschlichen Tätigkeiten des Herstellens, des Erkennens und selbst des Arbeitens entstehen, haben wir es hier mit einem Versagen zu tun, das direkt aus dem Handeln selbst entsteht und die ihm eigenen Intentionen und Erwartungen enttäuscht, die wir ohne alle Vergleiche aus der Natur der Sache an es stellen. Das Versagen betrifft gerade die Enthüllung der Person, ohne die Handeln und Sprechen ihre spezifische Relevanz verlieren.

Handeln und Sprechen bewegen sich in dem Bereich, der zwischen Menschen qua Menschen liegt, sie richten sich unmittelbar an die Mitwelt, in der sie die jeweils Handelnden und Sprechenden auch dann zum Vorschein und ins Spiel bringen, wenn ihr eigentlicher Inhalt ganz und gar „objektiv“ ist,

wenn es sich um Dinge handelt, welche die Welt angehen, also den Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was *inter-est*, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden. Fast alles Handeln und Reden betrifft diesen Zwischenraum, der ein jeweils anderer für jede Menschengruppe ist, so daß wir zumeist miteinander *über* etwas sprechen und einander etwas weltlich-nachweisbar Gegebenes mitteilen, für das die Tatsache, daß wir unwillkürlich in solchem Sprechen über auch noch Aufschluß darüber geben, wer wir, die Sprechenden, sind, von sekundärer Bedeutung scheint. Dennoch bildet diese unwillkürlich-zusätzliche Enthüllung des *Wer* des Handelns und Sprechens einen so integrierten Bestandteil allen, auch des „objektivsten“, Miteinanders, daß es ist, als sei der objektive Zwischenraum in allem Miteinander, mitsamt der ihm inhärenten Interessen gleichsam, von einem ganz und gar verschiedenen Zwischen durchwachsen und überwuchert, dem Bezugssystem nämlich, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendig Handelnde und Sprechende entsteht, in dem Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen. Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.

Nun ist dies Gewebe menschlicher Bezüge natürlich, trotz seiner materiellen Ungreifbarkeit, weltlich nachweisbar und genau so an eine objektive gegenständliche Dingwelt gebunden, wie etwa die Sprache an die physische Existenz eines lebendigen Organismus gebunden ist; aber das Verhältnis zwischen dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und der objektiv-gegenständlichen Welt, die es durchdringt, gleicht nicht etwa dem Bezug der zwischen einer Fassade und einem Gebäude oder, in marxistischer Terminologie, zwischen dem „Überbau“ und den ihn tragenden materiellen Strukturen obwaltet. Der Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen – und dieser Materialismus ist nicht eine Erfindung von Marx und noch nicht einmal spezifisch modern, sondern im Wesentlichen genau so alt wie die Geschichte politischer Philosophie⁸ – liegt darin, daß der allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person

enthüllende Faktor einfach übersehen wird, nämlich die einfache Tatsache, daß Menschen, auch wenn sie nur ihre Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, gar nicht anders können, als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen. Diesen sogenannten „subjektiven Faktor“ auszuschalten, würde bedeuten, die Menschen in etwas zu verwandeln, was sie nicht sind; zu leugnen, daß die Entfaltung der Person allem, auch dem zielbewußtesten Handeln innewohnt und für den Ablauf der Handlung bestimmte Konsequenzen hat, die weder durch Motive noch durch Ziele vorbestimmt sind, heißt einfach, der Wirklichkeit, so wie sie ist, nicht Rechnung tragen.

Der Bereich, in dem die menschlichen Angelegenheiten vor sich gehen, besteht in einem Bezugssystem, das sich überall bildet, wo Menschen zusammenleben. Da Menschen nicht von Ungefähr in die Welt geworfen, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, sodaß sowohl die Entfaltung des Neuankommings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster, bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.

Weil dies Bezugsgewebe mit den zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen, immer schon da war, bevor das Handeln überhaupt zum Zug kommt, kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen; aber nur weil Handeln darin besteht, den eigenen Fäden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen Dinge und Gegenstände produziert. Das ursprünglichste Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden, und die sich für den Handelnden selbst erst einmal wie nebensächliche Nebenprodukte seines Tuns darstellen mögen. Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursacht; nur diese können am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nach-erzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden.

Die Geschichten selbst aber, in ihrer lebendigen Wirklichkeit, sind keine

„Dinge“ und müssen erst verdinglicht, d. h. transformiert werden, bevor sie in den gegenständlichen Bestand der Welt eingehen können. Sie handeln von keinen Sachen oder Gegenständen, und der „Held“, um den die Geschichte sich bildet und von dem sie berichtet, ist uns schließlich vertrauter, als es die Verfasser der berühmtesten und geschichtlich wirksamsten Werke je werden können, wenn wir nichts von ihnen kennen, als das Werk ihrer Hände. Obwohl sie also in einem so unvergleichlich intimen Verhältnis zu der Person stehen, die zugleich Held und Veranstalter der Geschichte ist, sind diese Geschichten nicht eigentlich Produkte eines Autors. Kein Mensch kann sein Leben „gestalten“ oder seine Lebensgeschichte hervorbringen, obwohl ein jeder sie selbst begann, als er sprechend und handelnd sich in die Menschenwelt einschaltete. Obwohl also erzählbare Geschichten die eigentlichen „Produkte“ des Handelns und Sprechens sind, und wiewohl der Geschichtscharakter dieser „Produkte“ dem geschuldet ist, daß handelnd und sprechend die Menschen sich als Personen enthielten und so den „Helden“ konstituieren, von dem die Geschichte handeln wird, mangelt der Geschichte selbst gleichsam ihr Verfasser. Jemand hat sie begonnen, hat sie handelnd dargestellt und erlitten, aber niemand hat sie er Sonnen.

Daß die Spanne menschlichen Lebens zwischen Geburt und Tod schließlich sich zu einer erzählbaren Geschichte formiert mit Anfang und Ende, ist die vorpolitische und prahistorische Bedingung dessen, daß es überhaupt so etwas wie Geschichte im Dasein der Menschheit gibt. Wenn wir von einer Geschichte der Menschheit oder überhaupt von der Geschichte einer Menschengruppe sprechen, deren Existenz im Ganzen nicht notwendigerweise von Geburt und Tod begrenzt ist, so gebrauchen wir eigentlich das Wort „Geschichte“ im Sinne einer Metapher; denn zum Wesen der „Geschichte“ der Menschheit gehört, daß sie selbst keinen von uns wißbaren Anfang und kein von uns erfahrbares Ende hat, und so eigentlich nicht mehr ist als der von uns innerhalb dessen die unendlichen, erzählbaren Geschichten der Menschen gesammelt und niedergelegt werden. Aber daß jedes Menschenleben eine nur ihm eigene Geschichte zu erzählen hat, und daß Geschichte schließlich zu einem unendlich erweiterbaren Geschichtsbuch der Menschheit werden kann, in dem es eine Unzahl von „Helden“ gibt, und das doch keiner je verfaßt hat, hat seinen Grund darin, daß beide gleichermaßen das Resultat des Handelns sind. Denn die große Unbekannte, die in keiner Gleichung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie je aufgegangen ist, tritt nicht erst auf, wenn man die Geschichte als Ganzes betrachtet und findet, daß ihr „Held“, die Menschheit, eine Abstraktion ist, die nicht handeln kann, weil man ihr unter keinen Umständen die zum Handeln notwendige Eigenschaft der Personalität zumuten kann. Die gleiche Aporie, welche durch die Geschichtsphilosophie geistert und sie mit den Gespenstern einer listig gewordenen

Natur (Kant) oder Vernunft, mit Welt- und Zeitgeistern bevölkert, die durch die Menschen hindurchhandeln, um sich selbst zu offenbaren, finden wir bereits in den Anfängen der politischen Philosophie, nur mit dem allerdings entscheidenden Unterschied, daß die Philosophie vor der Entstehung des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins aus der Unmöglichkeit, den eigentlich Verantwortlichen für den Gesamtbereich der zwischen den Menschen sich ergebenden Angelegenheiten zu ermitteln, den Schluß zog, daß diese Angelegenheiten unmöglich von allzu großem Belang sein könnten. Nicht nur bedurfte es nicht der modernen Geschichtsphilosophie, um diese dem menschlichen Handeln anhaftenden Verlegenheiten zu entdecken, man möchte umgekehrt meinen, daß die ursprünglich politischen Impulse der neuzeitlichen Philosophie in eine Geschichtsphilosophie geführt haben, weil es scheinen konnte, daß man durch die Einführung des Begriffs einer Menschheitsgeschichte dieser ursprünglich politischen Verlegenheit Herr werden könnte. Denn die Verlegenheit selbst ist so elementarer Natur, daß sie sich bei dem Erzählen der unscheinbarsten, noch ganz und gar „unhistorischen“ Geschichte meldet; sie liegt einfach darin, daß jede Abfolge von Geschehnissen, wenn sie nur zeitlich verbunden ist und ganz gleich, wie zufällig und disparat die Veranlassungen jeweils gewesen sein mögen, immer noch genug Zusammenhang aufweist, um erzählbar zu sein und in dem Erzählwerden einen Sinnzusammenhang zu ergeben. Auf die Frage aber, wer diesen Sinn wohl ersonnen hat, wird die Antwort immer „Niemand“ lauten, denn auch der Held der erzählten Geschichte – gesetzt, daß sie überhaupt einen eindeutig identifizierbaren Täter aufweist, der den Geschehnisablauf erst einmal ins Rollen gebracht hat – kann unter keinen Umständen in dem gleichen Sinn als Autor der Geschichte und ihres Sinns angesprochen werden wie etwa der Verfasser einer Novelle.

So besteht Plato gerade in seiner politischen Philosophie darauf, daß die aus dem Handeln (ἡγεμονία) entstandenen Angelegenheiten zwischen den Menschen (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα) nicht wert seien, ernst genommen zu werden, daß das Tun und Treiben der Menschen untereinander vielmehr einem Puppenspiel gleiche, in dem die Drähte von unsichtbarer Hand gezogen werden, vielleicht von der Hand eines Gottes, der sich mit Menschen wie mit Marionetten die Zeit vertreibt. An diesen halb ironischen Reflexionen ist vor allem bemerkenswert, daß Plato, ohne sich im geringsten des spezifisch neuzeitlichen Geschichtsproblems bewußt zu sein, zu der gleichen Metapher eines hinter dem Rücken der Menschen handelnden Unbekannten griff, welche die Geschichtsphilosophie in so mannigfaltigen Abwandlungen – als göttliche Vorsehung, als Adam Smith's „unsichtbare Hand“ im ökonomischen Handeln, als Natur, als Weltgeist und schließlich als das marxistische Klasseninteresse – zur Lösung ihres zentralen Problems bereitstellte, das

darin besteht, daß Geschichte, wiewohl offenbar durch menschliches Handeln entstanden, doch von Menschen nicht „gemacht“ wird. Schon Plato brauchte einen Drahtzieher hinter dem Rücken der Menschen, hinter der Bühne des sichtbaren Geschehens, nicht um diese oder jene Handlung zu „erklären“, die man stets an Maßstäben messen und beurteilen kann, sondern um einen Jemand zu finden, der für die aus ihr sich ergebende Geschichte verantwortlich zeichnen könnte. Platos göttlicher Drahtzieher, der sich zu seinen menschlichen Marionetten verhält wie der Autor eines Bühnenstücks zu den in ihm auftretenden Personen, ist noch ironisch gemeint; und diese souveräne Ironie gegen das nur Menschliche und das aus ihm sich ergebende nur Geschichtliche äußert sich gelegentlich auch noch in der Neuzeit, wie wenn Kant von dem in der Geschichte waltenden „trostlosen Ungefähr“ spricht oder Goethe alle Geschichte für einen „Mischmasch aus Irrtum und Gewalt“ erklärt. Gewiß ist hier die Rede von politischer Geschichte und diejenigen, die glauben, in der Geschichte einen eindeutigen Sinn erkennen zu können, berufen sich unwillkürlich auf Geistes- und Ideengeschichte. Aber Geschichte, sofern sie von Ereignissen und Geschehnissen handelt und als eine Geschichte erzählbar ist, ist natürlich ihrem Wesen nach politisch, was heißt, daß sie nicht aus Ideen oder Tendenzen oder allgemeinen, gesellschaftlichen Kräften entsteht, sondern aus Handlungen und Taten, die als solche durchaus verifizierbar sind. Wie sehr auch die Geschichtsphilosophie sich an Geistesgeschichte orientieren mag, um zu ihren spezifischen Deutungen zu kommen, so bestätigt sie doch auf ihre Weise der Geschichte ihren primär politischen Charakter immer wieder dadurch, daß sie ohne den großen, unbekanntem Drahtzieher hinter dem Rücken der Menschen nicht auszukommen vermag; denn dieser Drahtzieher würde sich sofort als überflüssig erweisen, wenn wir es in ihr wirklich mit nichts anderem zu tun hätten als mit einer Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. So beweist denn auch Adam Smith, wenn er eine „unsichtbare Hand“ für seine Analyse des Wirtschaftslebens und der Marktorgänge braucht, nicht mehr und nicht weniger, als daß auch die Nationalökonomie es nicht nur mit wirtschaftlichem Kalkül und der Vertretung bestimmter Interessen zu tun hat, sondern eben mit zum Handeln begabten Menschen, die, wenn sie auf dem Warenmarkt erscheinen, aus eigener Initiative zu handeln beginnen, sich also keineswegs lediglich als Produzenten und als Warenbesitzer verhalten.

Die Hypothese, daß ein den Menschen Unbekanntes sie lenkt, und daß es dies Unbekannte ist, das dem von Menschen Gehandelten seinen erzählbaren Sinn verleiht, entspricht nicht so sehr den im Handeln selbst gemachten Erfahrungen als vielmehr den Ansprüchen, die ein Verstand und ein Denken, das an ganz anderen Erfahrungen ursprünglich orientiert und interessiert ist, an das Handeln stellt. Welcher Art diese Ansprüche sind, und woher sie erfahrungsmäßig stammen, ist unschwer daraus zu erkennen, daß die uralte

Hypothese des Drahtziehers die durch das Handeln erzeugten Geschichten im Sinne von erfundenen und so oder anders verfaßten Geschichten umdeutet, in denen nun wirklich ein Verfasser die Fäden in der Hand hält und das von ihm erfundene Spiel leitet. Die erfundene Geschichte weist auf einen Verfasser, so wie jedes Kunstwerk und überhaupt jeder verfertigte Gegenstand darauf hinweist, daß „hinter“ ihm sich ein Jemand befindet, der ihn hergestellt hat. In diesem Sinne aber gehört der Verfasser keineswegs in die Geschichte, die er selbst erfand; die Geschichte selbst gibt keinerlei Auskunft über ihn, was immer sonst sie uns zu erzählen hat; nur ihre schiere Existenz als ein Erfundenes weist hin auf den Autor, der sie erfand. Der Unterschied zwischen einer wirklich geschriebenen und einer nur erfundenen Geschichte besteht gerade darin, daß nur die letztere erst ausgedacht und dann im Sinne des Ausgedachten verfaßt wurde, während die wirklich geschriebene Geschichte weder durch ein Ausdenken noch ein Herstellen entstanden ist. Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt und der wir nicht entkommen, solange wir am Leben sind, weist weder auf einen sichtbaren noch einen unsichtbaren Verfasser hin, weil sie überhaupt nicht verfaßt ist. Der einzige Jemand, den sie enthält, ist und bleibt der Held der Geschichte, dessen Wer sich nur im Medium des Erzählbaren und daher ex post facto in einer Greifbarkeit und Bedeutungsfülle darstellt, die der ungreifbar flüchtigen und doch unverwechselbar einzigartigen Manifestation entspricht, in der die Person durch Handeln und Sprechen einer Mitwelt gegenwärtig ist. Wer jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie; was immer wir sonst von ihm wissen mögen und von den Werken, deren Verfasser er ist, kann uns höchstens darüber belehren, *wozu* er ist oder war. So kommt es, daß wir von der Person des Sokrates, der keine Zeile je geschrieben hat und über dessen Meinungen wir so viel schlechter unterrichtet sind als über die von Plato und Aristoteles, doch ein erheblich besseres Bild haben als von der in meisten Philosophen vor und nach ihm. Wir wissen, wer Sokrates war in einem Sinne, in dem wir weder von Plato noch von Aristoteles wissen, wer sie waren, weil wir die Geschichte des Sokrates kennen.

Der Held, um den sich eine Geschichte zentriert und dessen Person die Geschichte aufdeckt, bedarf keiner heroischen Eigenschaften. Der Heros ist ursprünglich bei Homer nur der freie Mann, der als soldat teilhat an dem Krieg um Troja und von dem daher eine Geschichte zu erzählen ist¹⁰. Der Mut, den wir heute als unerlässlich für einen Helden empfinden, gehört bereits, auch wenn er kein heroischer Mut in unserem Sinne ist, zum Handeln und Sprechen als solchen, nämlich zu der Initiative, die wir ergreifen müssen, um uns auf irgendeine Weise in die Welt einzuschalten und in ihr die uns eigene Geschichte zu beginnen. Dieser Mut entspringt keineswegs notwen-

digerweise oder primär der Bereitschaft, für ein Getanes die Konsequenzen auf sich zu nehmen; des Mutes und sogar einer gewissen Kühnheit bedarf es bereits, wenn einer sich entschließt, die Schwelle seines Hauses, den Privatbereich der Verborgenheit, zu überschreiten, um zu zeigen, wer er eigentlich ist, also sich selbst zu exponieren. Das Ausmaß dieses anfänglichen Mutes, ohne den Handeln und Sprechen – und damit, wenigstens für die Griechen, Freiheit – überhaupt nicht möglich sind, ist nicht weniger groß und vielleicht sogar größer, wenn es sich zufällig ergeben sollte, daß der „Held“ leider ein Feigling ist.

In der Verdinglichung durch das Kunstwerk, das eine Tat oder eine Leistung verherrlicht und vermittels der nur ihm eigenen Verdichtung und Transfiguration ein Außerordentliches in seiner vollen Bedeutsamkeit erstrahlen läßt, kann der Gehalt des Gesprochenen und Getanen sowie sein eigentlicher konkreter Inhalt die verschiedensten Formen annehmen. Indessen ist die dem Handeln und Sprechen eigene Enthüllung des Wer so unlösbar an den lebendigen Fluß des Vorganges selbst gebunden, daß sie nur in einer Art Wiederholung des ursprünglichen Vorgangs dargestellt und „verdinglicht“ werden kann, in der Nachahmung oder *mimnōis*, von der Aristoteles zwar annahm, daß sie eine Grundvoraussetzung aller Künste sei, die er aber selbst in der Tat nur im *δῶμα* vorfand, dessen Name (*‘Drama’*, das Substantiv eines der vielen griechischen Worte für Handeln, *δράω*, entspricht genau der „Handlung“, die auch wir vom Theater erwarten) bereits anzeigt, daß es die dem Handeln entsprechende Kunstgattung ist und das für ihn stellvertretend für alle Kunstgattungen wurde¹¹. Die Bühne des Theaters ahmt in der Tat die Bühne der Welt nach, und die Schauspielkunst ist die Kunst „handelnder Personen“. Aber das Element des wiederholenden Nachahmens kommt nicht erst im Schauspieler zur Geltung; es ist bereits, wie Aristoteles mit Recht behauptet, im Verfertigen und Niederschreiben des Stückes am Werk, sofern ein Schauspiel ja nur sekundär als Lesestück rezipiert werden kann und, ähnlich dem Musikstück, der Aufführung bedarf, um sich in seiner vollen Bedeutung zur Geltung zu bringen. Was sich in der Aufführung zur Geltung bringt, ist dabei nicht so sehr der Gang der Handlung, der sich auch im reinen Erzählen wiedergeben ließe, als das So-und-nicht-anders-Sein der handelnden Personen, die der Schauspieler unmittelbar in ihrem eigenen Medium darstellt¹². Mit Bezug auf die griechische Tragödie besagt dies, daß der allgemeine Sinn der dargestellten Geschichte wie des Ganges der Handlung durch den Chor ausgesagt wird, der nichts nachahmt¹³, und dessen Aussagen die rein lyrisch-gesungenen Partien des Stückes bilden, während die ungreifbare Identität der die Handlung darstellenden Personen nur durch ein Nachahmen des wirklichen Handelns vorgeführt werden kann, da sie gerade sich aller Verallgemeinerung und demzufolge auch aller Verdinglichung und

Transfigurierung in ein anderes Medium entzicht. So ist das Theater denn in der Tat die politische Kunst par excellence; nur auf ihm, im lebendigen Verlauf der Vorführung, kann die politische Sphäre menschlichen Lebens überhaupt soweit transfiguriert werden, daß sie sich der Kunst eignet. Zugleich ist das Schauspiel die einzige Kunstgattung, deren alleinigen Gegenstand der Mensch in seinem Bezug zur Mitwelt bildet.

26 Die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten

Handeln, im Unterschied zum Herstellen, ist in Isolierung niemals möglich; jede Isoliertheit, ob gewollt oder ungewollt, beraubt der Fähigkeit zu handeln. So wie das Herstellen der Umgebung der Natur bedarf, die es mit Material versorgt, und einer Umwelt, in der das Fertigfabrikat zur Geltung kommen kann, so bedarf das Handeln und Sprechen der Mitwelt, an die es sich richtet. Das Herstellen vollzieht sich in und für die Welt, mit deren dinglichem Bestand es in ständigem Kontakt bleibt; das Handeln und Sprechen vollzieht sich in dem Bezugsgebe zwischen den Menschen, das seinerseits aus Gehandelem und Gesprochenem entstanden ist, und muß mit ihm in ständigem Kontakt bleiben. Die Vorstellung, daß der Starke am mächtigsten allein ist, beruht entweder auf dem Irrglauben, daß wir im Bereich der menschlichen Angelegenheiten etwas „machen“ können – z. B. Einrichtungen und Gesetze „schaffen“, wie wir Tische und Stühle fabrizieren, oder den Menschen besser oder schlechter „machen“¹⁴ –, oder aber sie entspringt der bewußten Verzweiflung an dem Sinn von Handeln überhaupt, des politischen wie des unpolitischen, die sich dann leicht mit der utopischen Hoffnung tröstet, man könne vielleicht die Menschen behandeln, wie man alles andere Material behandelt. Die Stärke geistiger oder physischer Art, die für alles Herstellen benötigt wird, erweist sich für das Handeln als ganz und gar wertlos. Wir kennen zahllose Beispiele aus der Geschichte von der Ohnmacht des Starken und geistig Überlegenen, der daran scheitert, daß er es nicht versteht, sich der Hilfe und des Mithandelns seiner Mitmenschen zu versichern. Dies Versagen erklärt man sich gemeinhin mit der heillosen Minderwertigkeit der Menge und dem Ressentiment, das jede hervorragende Persönlichkeit inmitten der gemeinen Mediokrität erweckt. So richtig diese Beobachtungen im Einzelfall sein mögen, sie treffen nicht den Kern der Sache.

Um sich diese Sache zu vergegenwärtigen, mag es gut sein, sich daran zu erinnern, daß, im Unterschied zu den neueren Sprachen, das Griechische wie das Lateinische zwei ganz verschiedene und doch in einem bestimmten Zusammenhang stehende Worte besaßen, mit denen sie das bezeichneten, was wir *handeln* nennen. Den beiden griechischen Verben: *ἄγειν* (anfangen,

anzuführen und schließlich befehlen und herrschen) und *ἡγάρειν* (mit etwas zu Ende kommen, etwas ausrichten, es vollenden) entsprechen die beiden lateinischen Verben *agere* (in Bewegung setzen und anführen) und *gerere* (dessen Grundbedeutung *tragen* dann, wie das *ἡγάρειν*, die Bedeutungen von *ausführen*, *betreiben*, *vollziehen* annimmt)¹⁵. In beiden Sprachen also teilt sich das Handeln in zwei klar voneinander geschiedene Teile bzw. Stadien: etwas wird begonnen oder in Bewegung gesetzt von einem Einzelnen, der anführt, woraufhin ihm viele gleichsam zu Hilfe eilen, um das Begonnene weiter zu betreiben und zu vollenden. Nicht nur ist der innere Zusammenhang der beiden Worte in beiden Sprachen nahezu identisch, ihre Wortgeschichte ähnelt sich auf auffallende Weise. Beide Male nämlich setzte sich das ursprüngliche nur für das zweite Stadium der Handlung bestimmte Wort – *ἡγάρειν* bzw. *gerere* – so sehr im Sprachgebrauch durch, daß es in späterer Zeit für Handeln überhaupt verwendet wurde, während die Worte, die das Anfangen bezeichneten, zum mindesten in der politischen Sprache, mehr und mehr eine ganz spezialisierte Bedeutung annehmen. So wird *ἄγειν* politisch ausschließlich zum Herrschen und *agere* wird weit öfter in der Bedeutung von *führen* als von *in Bewegung setzen* benutzt.

Diese Wortgeschichte berichtet natürlich von wirklichen Verhältnissen; aus dem Anfänger und Anführer, der ein *primus inter pares* (und bei Homer ein König unter Königen) war, wird ein Herrscher; die dem Handeln eigentümliche Doppelseitigkeit des Vollzugs, daß es angefangen und vollendet werden muß, daß daher der Anfänger und Führer von anderen abhängt, die ihm mit der Durchführung helfen müssen, und daß andererseits diese anderen, die in seinem Gefolge auftreten, von ihm insofern abhängen, als sie ohne ihn nie etwas zu tun bekommen hätten, spaltet sich in zwei ganz und gar voneinander geschiedene Funktionen auf – die Funktion des Befehlens, die zum Vorrecht des Herrschers, und die Funktion, Befehle zu vollstrecken, die zur Pflicht seiner Untertanen wird. In dieser Aufteilung in Funktionen verwischt sich die ursprünglich dem Handeln selbst eigene Artikulation, die zwischen den Stadien des Beginnens und Vollbringens unterscheidet, und an die Stelle der dieser Artikulation adäquaten Bezüge zwischen dem Einen, der allein anfängt, und den Vielen, die gemeinsam vollbringen, tritt das Verhältnis zwischen Befehl und Vollstreckung, in dem der Befehlende und die vollstreckend Gehorchenden sich in keinem Moment des Handelns mehr miteinander verbinden. Der Herrscher und Befehlshaber bleibt allein und isoliert von den Anderen, als sei er für immer gleichsam festgefroren in der Position des Anführers und Anführenden, der er war, als er sich noch auf nichts verlassen konnte als auf die Kraft der eigenen Initiative, bevor er die Anderen gefunden hatte, mit denen zusammen er das Angefangene vollenden konnte. Aber die Kraft dessen, der die Initiative ergreift, welche in der Tat die

Stärke des Starken ausmacht, kommt nur in dieser Initiative und dem in ihr übernommenen Risiko zur Geltung, nicht in der tatsächlichen Leistung. Zwar mag der erfolgreiche Herrscher und Befehlshaber es sich leisten können, das für sich allein in Anspruch zu nehmen, was nur durch die Hilfe der Vielen hat vollbracht werden können, aber damit monopolisiert er für sich die zahllosen Kräfte, ohne deren Hilfe seine Stärke machtlos geblieben wäre. In dieser monopolisierenden Annahmung, in der es ein eigentliches Handeln gar nicht mehr gibt, weil weder der Befehlende noch die Vollstreckenden je wirklich handeln, entsteht dann das Trugbild, daß der Starke am mächtigsten allein sei.

Weil sich der Handelnde immer unter anderen, ebenfalls handelnden Menschen bewegt, ist er niemals nur ein Täter, sondern immer auch zugleich einer, der erduldet. Handeln und Dulden gehören zusammen, das Dulden ist die Kehrseite des Handelns; die Geschichte, die von einem Handeln in Bewegung gebracht wird, ist immer eine Geschichte der Taten und Leiden derer, die von ihr affiziert werden. Die Zahl derer, die so affiziert werden, ist im Prinzip unbegrenzt, weil die Folgen einer Handlung, die als solche ihren Ursprung außerhalb des menschlichen Bezugssystems haben kann, in das Medium des unendlichen Gewebes der menschlichen Angelegenheiten hineinschlagen, wo jede Reaktion gleichsam automatisch zu einer Kettenreaktion wird, und jeder Vorgang sofort andere Vorgänge veranlaßt. Da Handeln immer auf zum Handeln begabte Wesen trifft, löst es niemals nur Reaktionen aus, sondern ruft eigenständiges Handeln hervor, das nun seinerseits andere Handelnden affiziert. Es gibt kein auf einen bestimmten Kreis zu begrenztes Agieren und Re-agieren, und selbst im beschränktesten Kreis gibt es keine Möglichkeit, ein Getanes wirklich zuverlässig auf die unmittelbar Betroffenen oder Gemeinden zu beschränken, etwa auf ein Ich und ein Du. Schrankenlos aber wird das Handeln nun aber nicht erst dadurch, daß es sich im Medium der Vielen, also in dem im engeren Sinne politischen Bereich bewegt, als erstände die Unzahl möglicher menschlicher Bezüge lediglich dadurch, daß unabsehbar viele Menschen jeweils durch das Bezugsgewebe ihrer Angelegenheiten zusammengehalten und miteinander ins Spiel gebracht werden. Wäre die Unbegrenztheit des Handelns lediglich der schieren Mengenhaftigkeit menschlichen Daseins geschuldet, so könnte seine Maßlosigkeit gehemmt werden, indem man das Zusammenleben der Menschen politisch auf kleine und kleinste Gruppen einschränkte in der Hoffnung, überschaubare Verhältnisse geschaffen zu haben. Zweifellos hat diese Hoffnung in der Beschränkung der griechischen Stadt-Staten auf eine bestimmte, nicht zu überschreitende Zahl von Einwohnern und Bürgern eine Rolle gespielt; aber wir wissen auch aus der Geschichte dieser zahlenmäßig so beschränkten Gebilde, daß das Bezugsgewebe in ihnen dadurch sich eher noch turbulenter

gestaltete, als wirkte sich die dem Handeln eigene Maßlosigkeit desto intensiver aus, je mehr man versucht, seinen Spielraum einzuengen. Jedenfalls bleiben auch in den beschränktesten Umständen die Folgen einer jeden Handlung schon darum unabsehbar, weil das gerade eben noch Absehbare, nämlich das Bezugsgewebe mit den ihm eigenen Konstellationen, oft durch ein einziges Wort oder eine einzige Geste radikal geändert werden kann.

Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten¹⁷. Die Schranken und Grenzen, die von so großer Bedeutung in dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten sind, stellen den niemals verlässlichen Rahmen her, in dem Menschen sich bewegen, ohne den ein Zusammenleben überhaupt nicht möglich wäre, und der doch oft noch nicht einmal stabil genug ist, um dem Ansturm zu widerstehen, mit dem jede neue Generation der Geborenen sich in ihn einschaltet. Die Zerbrechlichkeit der Einrichtungen und Gesetze, mit denen wir immer wieder versuchen, den Bereich der menschlichen Angelegenheiten halbwegs zu stabilisieren, hat mit der Gebrechlichkeit oder Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nichts zu tun; sie ist einzig dem geschuldet, daß immer neue Menschen in diesen Bereich fluten und in ihm ihren Neuanfang durch Tat und Wort zur Geltung bringen müssen. Alles, was diesen Bereich stabilisiert, von dem schützenden Zaun um Haus und Hof bis zu den Landesgrenzen, die die physische Identität, und den Gesetzen, die die politische Existenz der Völker bestimmen und einhegen, ist gleichsam von Außen an diesen Bereich herangebracht, in dessen Inneren die Tätigkeiten des Handelns und Sprechens wirken, zu deren Wesen es gehört, Anfänge zu setzen und Bezüge zu stiften, aber nicht zu stabilisieren und zu begrenzen. Weil Handeln von sich aus gar nicht anders als maßlos sein kann, ist Maßhalten seit eh und je eine der klassischen politischen Tugenden und die Hybris seit eh und je die spezifische Versuchung des handelnden Menschen gewesen, wie die in diesen Dingen nur zu erfahrenen Griechen nicht müde wurden, sich selbst vorzuhalten. Der Wille zur Macht hingegen ist ein spezifisch modernes Phänomen, das nicht so sehr aus dem Handeln als aus der Ohnmacht moderner Menschen im Bereich des Politischen stammt; aber Hybris und Maßlosigkeit sind die Versuchungen, die allem Handeln als solchen eigen sind.

Schrankenlosigkeit kann zwar durch die Grenzen und Gesetze, ohne welche politische Körper noch nicht einmal entstehen, geschweige denn überdauern würden, niemals mit unbedingter Zuverlässigkeit aus dem Bereich menschlicher Angelegenheiten ausgeschaltet werden, aber sie wird durch sie doch weitgehend eingedämmt. Dies nun gerade ist kaum noch möglich mit der anderen, ihr eng verwandten Eigentümlichkeit des Handelns, nämlich mit

dem Tatbestand, daß niemand die Folgen der eigenen Tat je voll übersehen kann. Dies liegt nicht daran, daß kein menschliches Gehirn imstande ist, die potentiellen Konsequenzen eines Tun zu errechnen, als sei das Bezugs- gewebe, in das dies Tun fällt, ein ungeheuer kompliziertes Schachbrett, wo die Folgen eines Zuges etwa von dem übermenschlichen „Gehirn“ einer elektro- nisch betriebenen Rechenmaschine zumindest soweit errechnet werden könn- ten, daß die Zukunft in Form von Alternativen voraussagbar wäre. Die Unabsehbarkeit der Folgen gehört vielmehr zum Gang der von einem Handeln unweigerlich erzeugten Geschichte; sie bildet die dieser Geschichte eigene Spannung, die ein Menschenleben spannt und in Atem hält, und ohne die es vor Langeweile förmlich in sich zusammenfallen müßte. Es ist diese Spannung, mit der wir den Ausgang einer Geschichte erwarten, die mit dazu beiträgt, daß wir so unbeeinträchtigt auf die Zukunft ausrichten und an ihr Ende dieses Zukünftigen der eigene Tod ist. Daß wir es als Lebende über- haupt aushalten, mit dem Tod vor Augen zu existieren, daß wir uns nämlich keineswegs so verhalten, als warteten wir nur die schließliche Vollstreckung des Todesurteils ab, das bei unserer Geburt über uns gesprochen wurde, mag damit zusammenhängen, daß wir jeweils in eine uns spannende Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen. Der Lebensüberdruß, das *tedium vitae*, ist vielleicht nichts anderes als ein Erlahmen dieses Gespannt- seins.

Der Grund, warum die Spannung des Lebens, gleichsam der Elan des mit der Geburt gegebenen Anfangs, anhalten kann bis zum Tode, liegt darin, daß die Bedeutung einer jeden Geschichte sich voll erst dann enthüllt, wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist, daß wir also zeit unseres Lebens in eine Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen. Im Gegen- satz zu allen Herstellungsprozessen, deren Gang vorgezeichnet ist durch die Vorstellung oder das Modell, in deren Besitz der Herstellende sein muß, bevor er sein Werk beginnt, erhellen sich Handlungsprozesse – gleich welchen Inhalt und Charakter sie haben, ob sie im Privaten oder im Öffentlichen sich abspielen, ob viele oder wenige an ihnen beteiligt sind – erst dann, wenn das Handeln selbst an seinen Abschluß gekommen ist, oft wenn alle Beteiligten tot sind. Es gibt keine Ereignisse, die eindeutig in die Zukunft weisen, so sehr sie auch immer ihr Licht auf das Vergangene werfen mögen. Darum kennen sie auch immer ihr Licht auf das Vergangene werfen mögen. Darum kennen sie die volle Bedeutung dessen, was sich handelnd jeweils ereignete, nicht die- jenigen, die in das Handeln verstrickt waren und direkt von ihm betroffen, sondern derjenige, der schließlich die Geschichte überblickt und sie erzählt. Die Rede von dem Historiker als dem rückwärts gewandten Propheten hat in der Tat so viel für sich, daß der Geschichtsschreiber es wirklich gemeinhin besser weiß als diejenigen, die ihm zu seinen Geschichten verholfen haben.

In der Hand des Historikers werden die von den Handelnden selbst erstatte- ten Berichte und Memoiren zum Quellmaterial, das auf seine Relevanz und Glaubwürdigkeit im Ganzen erst geprüft werden muß, und dies selbst in den seltenen Fällen, in denen völlig wahrheitsgemäß über Absichten, Ziele und Motive Rechenschaft gegeben wurde, weil die eigentliche Signifikanz dieser Absichten, Ziele und Motive ja erst erscheint, wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist. Daher können es die von den Hän- delnden selbst erstatteten Rechenschaftsberichte an Bedeutungsfülle kaum je mit der Geschichte aufnehmen, die sich dem rückwärts gekehrten Blick des Geschichtsschreibers und Geschichtserzählers enthüllt. Was sich in der er- zählten Geschichte darbietet, bleibt dem Handelnden qua Handelnden schon darum verborgen, weil die Motive seiner Tat ja keineswegs in der Bedeutung liegen, die sich in der aus ihr resultierenden Geschichte schließlich hergestellt hat. So sind erzählbare Geschichten zwar die einzigen eindeutig-handgreif- lichen Resultate menschlichen Handelns, aber es ist nicht der Handelnde, der die von ihm verursachte Geschichte als Geschichte erkennt und erzählt, son- dern der am Handeln ganz unbeteiligte Erzähler.

20. Vgl. *Leviathan*, Neuwied/Berlin 1966, S. 96 f. (Kap. 13) mit S. 46 f. (Kap. 6), wo Hobbes den Unterschied von Mensch zu Tier genau in dieser Hinsicht gänzlich nivelliert, indem er auch den Tieren Überlegung sowie Willen zuspricht. Nur versteht er unter letzterem auch etwas gänzlich Naturales, da "Intentionalität" für ihn nichts anderes ist als eines jener "nichissagenden Wörter der Schulen", das heißt der "Scholastik" (a.a.O., Kap. 4, S. 24).

21. S. 365, Z. 18 f.

22. Akad.-Ausg. Bd. 20, S. 270.

23. *Goethe*, Frankfurt am Main 1985, Bd. 2, S. 1735.

24. S. 372.

in: Maas/v.R. Reijer (Hr.), 'Geteilte Sprache',
Amsterdam, (1988)

**IN-DER-WELT-SEIN ALS KOMMUNIKATION —
KOMMUNIKATION ALS FRAGEN UND ANTWORTEN**

UTE GUZZONI
Freiburg/Br.

Die These und ihre Befremdlichkeit

In-der-Welt-sein, — dieser von Heidegger in die Philosophie eingeführte Terminus für die menschliche Seinsweise wird hier so verstanden, daß er zunächst einmal die grundsätzliche Situiertheit des Menschen, seine Bezugshaftigkeit zum Ausdruck bringt. Er begreift den Menschen nicht isoliert aus sich selbst, sondern aus der anfänglichen Gegebenheit, daß er seinen Ort in der Welt hat¹, in sie hineingehört, in sie hinein ist.² In der Situation der Welthaftigkeit zu sein, sich zur Welt als der eigenen Situation zu verhalten, besagt, im jeweiligen Augenblick und in der Dauer einer Weile, an einem Ort und in der Erstreckung eines Raumes sinnlich-sinnhaft die Welt zu bewohnen, mit ihr zu kommunizieren, d.h. mit dem, was in ihr ist, zu tun zu haben und umzugehen, auf es zuzugehen und sich von ihm bestimmen zu lassen.

Im folgenden möchte ich das Sich-verhalten des Menschen in der Welt und mit der Welt als ein *Fragen und Antworten* verstehen und erläutern. Das sollte zunächst durchaus befremdlich sein. Zum einen darum, weil das Fragen — und entsprechend das ihm zuzuordnende Antworten — nur eine von vielen anderen möglichen Verhaltensweisen zur Welt zu sein scheint. Zum anderen darum, weil Fragen und Antworten lediglich als — zumeist sprachliche — *zwischenmenschliche* Verhaltensweisen gelten.

Einleitend gehe ich ein paar Schritte weit dem ersten dieser beiden Einwände nach, indem ich einige allgemeinere Bemerkungen zum Fragen und zum Antworten mache. Das *Fragen* kann in einer breiten Vielfalt von Weisen auftreten; wir kennen bange, verzweifelte und

beschwörende, aber auch arrogante oder peinliche Fragen, es gibt ein behutsames und ein dreistes, ein neugieriges und ein hoffnungsloses, ein bohrendes und ein gleichgültiges Fragen; wir können Fragesätze zu so unterschiedlichen Zwecken wie zu dringenden Nachforschungen und zur Beschaffung lebenswichtiger Informationen auf der einen Seite oder zur Beschämung und Demütigung unseres Gesprächspartners auf der anderen Seite benutzen.³ Das kindliche Warum-fragen, das alltägliche Fragen nach dem Weg und der Uhrzeit, die Frage nach dem Sinn des Lebens, das Fragen der Philosophie und das in den Wissenschaften, — sie alle sind Fragen, die unser geschichtliches Sein mitbestimmen. Aber heißt das schon, daß das In-der-Welt-sein als solches als ein Fragen bestimmt werden kann?

Noch problematischer scheint es zu stehen, wenn wir das *Antworten* als eine grundlegende Weise des In-der-Welt-seins bezeichnen sollen. Es scheint zwar komplementär zum Fragen dazuzugehören. Aber im Gegensatz zu diesem hat es — und dies wohl nicht von ungefähr — kaum je eine nennenswerte eigene Erörterung gefunden. Die Antworten stellen keine gesonderte Klasse von Sprechakten dar, in der Philosophie spielen sie keine — zumindest keine reflektierte — bestimmende Rolle, es gibt keine Kunst des Antwortens, wie es eine Kunst des Fragens gibt. Antworten, das sind Aussagen, die nur dadurch, daß sie auf Fragen eingehen oder ihnen entgegen, ihren Charakter als Antworten erhalten. Eine Frage bleibt eine Frage, auch wenn sie nicht beantwortet wird. Eine Antwort, die keine Frage beantwortet, ist keine Antwort, kein Gegenwort.

Allerdings — auch wenn sie unbeantwortet bleiben kann — *will* jede Frage ihre Antwort.⁴ Ohne eine solche Ausrichtung ist sie keine wirkliche, d. h. keine fragende Frage. Wird sie nicht beantwortet, so bleibt sie im Leeren hängen.⁵ Wir können sagen, daß eine Äußerung eben gerade dadurch, daß sie eine Rückäußerung will, eine Frage ist. In diesem Sinne können auch die Bitte⁶, auch die Aufforderung oder die Einladung, sogar der Befehl als Fragen aufgefaßt werden. Und als Fragen erfüllen sie sich erst in der Antwort, woher diese auch immer komme, — vom anderen Menschen, von den Dingen und Geschöpfen, vom Fragenden selbst. Insofern können wir das Antworten dann doch dem Fragen als gleichnotwendig an die Seite stellen.

Das Antworten spricht, weil es sich angesprochen weiß, weil es die Bezughaftigkeit aufnimmt, in der stehend es sich erfährt, wenn es

sich durch ein Fragen hervor-gerufen sieht. Darum ist sein Sprechen auch — sofern es wirklich ein Antworten ist — von Anfang an ebensovienig wie das des Fragens als ein monologisches zu klassifizieren. Es setzt eine gemeinsame Bereitschaft des Sich-einlassens auf etwas voraus, oder mindestens eine gemeinsame Zustimmung zu dem Geschehen des Zusammen-sprechens; anderenfalls wäre es bloße Reaktion auf ein Gestellwerden, auf eine Störung, einen Zwang. Eine erzwungene Antwort ist in diesem Sinne eigentlich keine Antwort.

Somit ist die Antwort nicht einfach das Komplement zur Frage. Fragen und Antworten machen zusammen eine sich in sich zurückschließende, obschon zugleich auch über sich hinausweisende Bewegung aus; die Antwort folgt nicht nur auf die Frage, sondern kommt ihr auch entgegen, entgegnet ihr. Indem Einer fragt oder antwortet, stellt er sich in einen Bezugszusammenhang zu Anderem, ist er kein isoliertes Subjekt, das von sich aus eine Objektivität entwirft und gestaltet, sondern ein situierter Teilnehmer an dem über alles ausgreifenden Wechselspiel, das wir Welt nennen. Gerade indem er fragt und antwortet, nimmt er teil, hört er auf das, was ihm entgegenkommt, folgt er dem, was von ihm wegstrebt, läßt er sich auf die eine oder andere Weise betreffen und ist selbst ein 'Betreffender'; in seinem Fragen und Antworten ist er ein In-der-Welt-sein.

Aber auch dies berechtigt noch nicht zu der umgekehrten These, das In-der-Welt-sein selbst geschehe als ein Fragen und Antworten. Und aufgelöst bleibt durch das Gesagte auch — trotz einiger erweiternder Formulierungen — der zweite Einwand, daß sich das In-der-Welt-sein nicht nur auf das Verhalten zu anderen Menschen, sondern zumindest ebenso auf das Verhältnis zu Dingen bezieht, während das Fragen und Antworten dagegen zunächst nur oder jedenfalls in erster Linie das zwischenmenschliche Sich-verhalten zu betreffen scheinen.

Die geschichtliche Ausgangslage

Als Menschen stehen wir in unterschiedlichsten Beziehungen und Verhältnissen. Bezüge gehen von uns aus und betreffen uns; wir stehen in ihrem Mittelpunkt oder in ihrem Schnittpunkt. Wir verhalten uns in Bezügen und zu Bezügen. Wir gehen Verhältnisse ein, und Verhältnisse gehen uns an. Wozu wir uns verhalten, das kann, grob unterschieden, von dreifacher Art sein. Es kann Welt oder Weltliches im Sinne von nichtmenschlichem Innerweltlichem sein, Dinge

Zudem sind die menschlichen Verhältnisse vor allen anderen dadurch ausgezeichnet, daß sie eben *unsere* Verhältnisse sind, daß sie zwischen Menschen und Menschlichem spielen, und damit zwischen etwas, das wir auch selbst sind. Sie betreffen uns nicht nur in der Weise, daß wir selbst es sind, die sich zu etwas verhalten — das gilt zunächst genauso für unsere Verhältnisse zu Nichtmenschlichem —, sondern daß auch das, was uns entgegenkommt, was sich auf uns und auf das wir uns beziehen, Menschliches ist, solches, in das wir uns hineinversetzen, das wir mitfühlen und im eigentlichen Sinne verstehen können. Womit zusammenhängt, daß hier die Gegenstände des Sich-Beziehens gar nicht unabhängig von diesem selbst betrachtet werden können.

Insofern lassen sich die menschlichen Verhältnisse nicht einfach und geradezu unter die 'Weltverhältnisse' im allgemeinen subsumieren, anders gesagt: sie sind nicht objektivierbar. Die operativen wie thematischen Begriffe und Kategorien, die im Laufe der Metaphysikgeschichte für jene entwickelt wurden, taugen für diese nicht in derselben Weise. Im Deutschen Idealismus, bei Fichte und Hegel, ist die Intersubjektivität zwar zunächst noch innerhalb des Rahmens der ontologisch-metaphysischen Denkens in den Blick getreten und hat in ihm seinen Platz gefunden. Aber die absolute Stütlichkeit konstituierende gegenseitige Anerkennung der sich aufeinander beziehenden Subjekte vermag es noch nicht, der Endlichkeit, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit eines Menschen gerecht zu werden, der im Gang der Neuzeit zu einem seiner selbst bewußten und sich selbst fühlenden Individuum geworden ist, das sich in wesenhafter Beziehung zu anderen Individuen weiß. Als endlich Erfahrender und Sich-beziehender kann und will er sich nicht mehr einfachhin mit einer ihm vom Sein und der Identität von Sein und Denken zugeschriebenen Rolle identifizieren.⁷

Habermas hat die in dem eben Gesagten implizierte Notwendigkeit einer Überwindung der Bewußtseinsphilosophie und des Seinsdenkens deutlich gesehen. Für ihn ist die 'objektivierende Einstellung, in der sich das erkennende Subjekt auf sich selbst wie auf Entitäten in der Welt richtet, nicht länger *privilegiert*'; ihr sei vielmehr das "Modell verständigungsorientierten Handelns", das "Verständigungsparadigma" zu substituieren.⁸ Nicht mehr die primär objektivierende Einstellung des Subjekts zu seinen Gegenständen, sondern die 'Einstellung von Interaktionsteilnehmern, die ... sich miteinander über etwas in der Welt verständigen' (a.a.O.), erscheint ihm als

oder Geschehnisse oder Tatsachen, es können zweitens andere Menschen, deren Äußerungen und Handlungen und Intentionen sein, und wir können es drittens selbst sein, unsere Wahrnehmungen und Befindlichkeiten, Gefühle und Stimmungen, Erfahrungen und Gedanken.

Das Denken der ersten ungefähr zweitausend Jahre der abendländischen Philosophiegeschichte bezog sich im wesentlichen und maßgeblich auf menschliche Bezüge oder Verhältnisse der ersten Art. Das heißt nicht, daß diese Bezüge als solche thematisiert worden wären. Vielmehr galt das philosophische Interesse seit den Anfängen seines Auftretens vor allem seinen Gegenständen, der Welt und den Dingen und ihrem Sein, genauer dem, was das Bleibende und Wahrende, Allgemeine und Grundhafte an ihnen ist. Der sich darauf beziehende Mensch selbst trat zumeist nur so weit in den Kreis der Betrachtung, als er des Bezugs zum wahrhaft Seienden, des reinen Denkens fähig ist, als er sich von seinem Denkvermögen her definiert.

Prinzipiell hat sich dies — auf den ersten Blick vielleicht paradoxerweise — auch dann nicht geändert, als mit der beginnenden Neuzeit das 'Bleibende und Wahre, Allgemeine und Grundhafte' im menschlichen Selbstbewußtsein und Denkvermögen selbst festgemacht, als dessen rechnende und instrumentelle Vernunft zum letzten Maßstab allen Seins gemacht wurde. Das maßgebende Verhältnis wurde der Bezug des vorstellenden, alles Begegnende auf sich zurückbeziehenden Subjekts zu der Welt der Objekte und ihrer Gesetzmäßigkeiten. Leitend blieb der erkennende Bezug auf das erkennbare, d.h. das allgemeine und in seinen Prinzipien ständige Sein.

Gleichwohl war, retrospektiv gesehen, mit der Fokussierung des ontologischen Blicks auf das Subjekt und die Bedingungen der Möglichkeit seines Erkennens vielleicht auch schon ein erster Schritt in Richtung auf eine nähere Beschäftigung mit dem Menschen selbst getan, also auf ihn als ein sinnliches, mitmenschliches Wesen, auf die Bezüge, in denen die Menschen zu ihresgleichen und zu sich selbst stehen. Nun sind jedoch die menschlichen Verhältnisse ihrer Natur nach wechselnde und vergängliche, verschiedenartige und jeweilige besondere Verhältnisse. Sie mit dem reinen Blick der verallgemeinernden und begründenden Abstraktion zu betrachten, heißt unweigerlich, sie ihres Unverwechselbaren und Einmaligen zu entkleiden und d.h., eindeutiger und auffälliger als dies hinsichtlich der nichtmenschlichen Dinge der Fall ist, sie selbst, also die Menschen und ihre Angelegenheiten, prinzipiell zu verfehlen.

jekte orientiert ist, sondern daß er als ein Sich-verhalten des Menschen *in der*, nicht *gegenüber* der Welt verstanden wird, als ein wechselseitiges Zusammenspiel des Miteinander- und Untereinander-seins von Menschen und Dingen und Sachverhalten und Begebenheiten.

Fragen und Antworten

Beim Fragen und Antworten, wie ich es hier aufnehmen möchte, gibt es keine einsinnige Richtung, in der das Eine über das Andere übergreift, das Andere dem Einen zur Verfügung gegenüberliegt, wie das im Subjekt-Objekt-Verhältnis prinzipiell der Fall ist. Das Verhältnis des Fragens und Antwortens ist ein Spiel des Miteinander und der Gegenseitigkeit; das Fragen ist nichts ohne den, der sich fragen läßt und zu antworten bereit ist, und das Antworten ist nichts ohne das Gefragte. Der jetzt fragt, kann dann oder später selbst antworten, die Antwort kann eine Frage sein, die Frage eine Antwort. Es findet keine endgültige Festlegung der Rollen statt, das gemeinsame Geschehen bewegt sich in einem offenen Raum, in dem sich erst jeweilig etwas ergibt, durch das fragend-antwortende Weitergeschehen selbst, durch die Situation.

Der Eine läßt sich vom Anderen ansprechen, jener geht diesen entgegen und umgekehrt, sie haben etwas miteinander zu tun. Dies, daß sich etwas abspielt *zwischen* beiden (das lateinische 'inter' der Intersubjektivität), ist das Entscheidende im Frage-Antwort-Verhältnis. Es kommt nicht in erster Linie darauf an, daß Einer etwas wissen möchte, was der Andere ihm sagen kann. Sondern daß sich da eine Situation des Gemeinsamen, der im wörtlichen Sinne verstandenen Kommunikation ergibt, *in der* der Eine etwas vom Anderen *braucht*, in der ein Geben und Nehmen, ein Bitten und Gewähren statthat, das letztlich darauf beruht, daß *beide sich*, nicht bloß der Eine dem Anderen, etwas zu sagen haben. Kommunikation, — das heißt in Anlehnung an Adorno: Kommunikation des Unterschiedenen, also Gemeinsamkeit, Miteinander-zu-tun-haben und Sich-gegenseitig-aufeinander-einlassen von solchem, das je ein Anderes ist als sein Anderes, und das gleichwohl — oder gerade auf Grund der zwischen beiden bestehenden Fremdheit und Distanz — gegenseitig etwas miteinander anzufangen weiß.

Der Gegenstand eines solchen Miteinandersprechens ist kein Objekt "individuell verfolgter Handlungsziele", er ist nicht etwas, das

maßgeblich und grundlegend für die menschlichen Weltbezüge insgesamt. Und diese Verständigung ist für ihn näher dadurch charakterisiert, daß die Sprechhandlungen der interagierenden Akteure sich notwendig an den drei allgemeinen Geltungsansprüchen (der Wahrheit, Richtigkeit, Wahrfähigkeit bzw. Authentizität) orientieren, die den drei von ihm unterschiedenen Weltbezügen der Objekten, der intersubjektiven und der subjektiven Welt zugehören.⁹

Verständigung zielt für Habermas wesentlich auf ein Einverständnis, "das die Grundlage für eine einvernehmliche Koordinierung der jeweils individuell verfolgten Handlungspläne bietet" (a. a. O., 397f.). Insofern bleibt sie jedoch etwas, das zwischen *Subjekten* statthat, seien diese auch Akteure nicht nur gegenüber einer objektiven, sondern ebenso gegenüber einer intersubjektiven oder auch einer subjektiven Welt. Nicht das Sich-aufeinander-beziehen als solches, das um seiner selbst bzw. um des je Anderen willen geschieht, sondern der Bezug des einzelnen Subjekts im Hinblick auf seine je einzeln entworfenen Zwecke und Handlungsziele macht den Mittelpunkt des Habermas'schen Verständigungsparadigmas aus, das darum m. E. auch nicht im strengen Sinne als ein wirklich verändertes und veränderndes Modell angesehen werden kann.¹⁰

Zudem ist hier zwar, wie gesagt, der maßgebliche Bezug nicht mehr der "Seinsbezug", sondern eine Einstellung, die sich aus der kommunikativen Vernunft intersubjektiver Verständigung heraus auf die Welt richtet, aber diese Einstellung bleibt doch am metaphysischen Anspruch auf Wahrheit — wenn auch erweitert um normative Richtigkeit und expressive Wahrhaftigkeit — orientiert, und das heißt, daß sie wiederum aus der Perspektive des einer Welt von — nun auch subjektiven — Objekten gegenüberstehenden *Subjekts* entworfen ist.

Was sich an Habermas' verfehltrem Paradigmenwechsel ablesen läßt, ist, daß es letztlich nicht einfach darum gehen kann, vom Seinsbezug zum intersubjektiven Bezug, von der Bewußtseinsphilosophie zu einer Philosophie der kommunikativen Vernunft überzuweichen, die Kategorien und leitenden Begrifflichkeiten scheinbar nicht mehr dem einen, sondern dem anderen Bezug zu entnehmen, aber dann schließlic doch an derselben Struktur — nämlich der des Subjekt-Objekt-Verhältnisses — festzuhalten. Vielmehr wäre der Bezug selbst anders zu denken, so nämlich, daß er nicht mehr maßgeblich an der zweckrationalen Herrschaft des Subjekts über die ihm gegenüberstehenden und zugleich unter es zu subsumierenden Ob-

sich auf einer der Intersubjektivität gegenüber zweiten Ebene befindet', sondern er steht zwischen ihnen beiden auf dem Spiel, er ist etwas, das sie verbindet, vielleicht auch entzweit, das jedenfalls aber mit ihnen beiden zu tun hat, indem sie sich fragend-antwortend miteinander darüber verständigen. Es kann ein Sachverhalt sein, oder ein Plan, oder selbst der Eine oder der Andere von ihnen beiden, ihr Verhältnis oder sonst irgendetwas. Bleiben Fragen und Antworten in einer gemeinsamen, in das je Andere zurückschwingenden Bewegung, so zwingt die Frage ihre Sache nicht in eine festgelegte Perspektive, so wird sie durch die Antwort nicht in eine abschließende Urteil einzementiert. Etwas an ihr bleibt erstaunlich, rätselhaft, vielleicht sogar geheimnisvoll. Im fragend-antwortenden Darüberreden wird die Sache *als* ein Unvertrautes, als ein Anderes vertraut gemacht.

Solche Erstaunlichkeit und Rätselhaftigkeit kennzeichnet das Frage-Antwort-Verhältnis ganz allgemein. Der Fragende, der sich auf den durch sein Fragen eröffneten gemeinsamen Raum einläßt, wird in seinem Sprechen selbst zum Hörenden; ein Frager, der nicht auf die Antwort hört, streicht sich gewissermaßen selbst durch. Wenn er aber wirklich fragt, läßt er sich damit auf etwas ein, das nicht in seiner Macht steht. Die Antwort kann unerwartet, erstaunlich, unbefriedigend, eine Rück- oder Gegenfrage sein. Die Frage ist keineswegs so etwas wie ein Knopfdruck, der ihren Gesprächspartner darauf festlegen könnte, daß er automatisch das gewünschte Resultat hervorbringt. Sie fordert als solche zwar eine Reaktion; aber diese Reaktion ist nicht vorherschaubar und genauso wenig vorherbestimmbar. Das macht die Offenheit des Gesprächsraums wesentlich mit aus, daß er dieser Raum nur ist, sofern Andersheit und Erstaunlichkeit in ihm ihren Platz haben.¹²

Darin liegt auch, daß die Frage selbst von der ihr entsprechenden Antwort gar nicht vordringlich und endgültig zum Schweigen gebracht werden will und soll, daß sie sich vielmehr bewußt und bleibend in die Dimension der Offenheit stellt. Es geht ihr nicht darum, endgültige Klarheit in das sie umgebende Dunkel zu bringen, die Welt eindeutig zu klären bzw. erklärt zu bekommen.¹³ Es geht ihr nicht ums Ganze; anderenfalls begäbe sie sich selbst der Möglichkeit eines Im-Spiel-Bleibens. Im Ganzen wäre sie selbst als Frage, wäre ihre Beziehung zu dem ihr Anderen, in der ihr In-der-Welt-sein besteht, ausgelöscht.

Entsprechend *führt* die Antwort in die Begegnung mit der Sache

hinein, sie schließt nicht *ab* wie die Zurückführung in den Grund, sondern schließt *auf*, eröffnet. So bedeutet die Antwort ihrerseits wieder ein Fragen, wenn auch zumeist ein unausgesprochenes, ja vielleicht sogar eine unbewußtes, unbeabsichtigtes. Die Antwort eröffnet, indem sie dem Angebot der Frage in ganz bestimmter Weise entspricht, indem sie eine ganz bestimmte Richtung des Sehens und Bestimmtheits einschlägt, einen neuen Satz von Möglichkeiten, sie führt selbst eine neue Unentschiedenheit herbei, die wiederum der Entscheidung, also einer Antwort harret. Genauer führt sie keine neue Offenheit herbei, sondern weist dem offenen Raum eine neue Richtung, eine andere Inhaltlichkeit.

Allerdings gibt es zweifellos auch ein anderes Fragen und ein anderes Antworten, auf die hier nur zur Ausgrenzung verwiesen sei. Es gibt ein inquisitorisches *Fragen* — das Heidegger sehr treffend als "Stellen" bezeichnet hat, nämlich jemanden auf etwas hin stellen, so wie man ein Wild stellt —, ein Fragen, das seinem Gegenüber keine Möglichkeit zum freien Antworten läßt, z.B. wenn es ihm nur darum zu tun ist, sein Gegenüber zu verunsichern, zu demütigen, zu beschämen¹⁴; oder es gibt das wissenschaftliche Fragen, das seine Objekte schon durch die Art seines Vorgehens auf bestimmte mögliche Antworten festlegt, während es andere von vorneherein ausschließt, weil es sie gar nicht erst in den Horizont des durch die Voraussetzungen der jeweiligen Wissenschaft festgelegten Diskurses gelangen läßt. Es gibt das informationsfixierte Fragen, das nur auf exakte Ja/Nein-Antworten aus ist, mit denen der Kommunikationsakt dann abgeschlossen ist und sein soll, derart, daß ein freier Raum der Offenheit gar nicht erst betreten wird, eine Kommunikation, streng genommen, gar nicht erst statthaben kann.

Und es gibt auf der anderen Seite auch ein abschließendes und endgültiges *Antworten*, das keine Gegenfrage, kein Weiterfragen, kein Mit- und Weiterdenken zuläßt; oder ein Antworten, das das ihm vorausgehende Fragen sozusagen rückwirkend ins Unrecht setzt, indem es etwa systematisch mißverstehen oder indem es den Fragenden beschämt, sein Nichtwissen lächerlich macht. Das heißt, es gibt Fragen und Antworten, die gerade keinen Raum zwischen sich öffnen und nichts in der Schwebe lassen wollen, die vielmehr festlegen und abschließen, indem sie die jeweils eigene Absicht dem Anderen oktroyieren und ihm damit gleichsam den Atem zu einer eigenständigen Äußerung benehmen, so daß wiederum eine eigentliche Kommunikation von vorneherein unmöglich ist.

Der nichthafte Raum der gemeinsamen Welt und das Andere

Jede sprachliche Äußerung eröffnet — das wurde jetzt bereits mehrfach vorausgesetzt — einen Raum des Hörens und Gehörtwerdens, situiert sich selbst in diesem Raum.¹⁵ Indem ich fragend spreche, fordere ich den Anderen auf, seinerseits in diesem Raum einen Ort einzunehmen, und zwar derart, daß dieser in spezifischer Weise, nämlich antwortend, auf meinen rückbezogen ist. Durch seine Antwort realisiert der Andere den Zwischenraum zwischen uns, gibt er der Beziehung zwischen uns dadurch Raum, daß er die in meiner Frage offene Valenz mit seiner Antwort aufnimmt und bindet.

Wenn man genauer zusieht, handelt es sich hier um ein Geschehen von sichtbarer oder geheimer Dramatik: Zunächst ein leerer Raum, dann ist Einer da, dann irgendwoanders ein Anderer, dann bewegt sich der Andere auf den Einen zu, kommt ihm entgegen, der Raum zwischen ihnen gerät in Bewegung, der Abstand verringert sich. Dann, mit einem Mal, spricht der Andere den Einen an, die vormalige Leere sammelt und erfüllt sich in dem Ort und Augenblick des Wortes, das von dem Entgegen- und Ankommenden zum Angegangenen hinübergeht, an ihn ergeht.

Und dann? Dann, jetzt, erwidert die Antwort. Sie kann sich in einem einfachen Ja erschöpfen, sie kann in einer langen, scheinbar nicht enden wollenden Geschichte bestehen. Sie kann bloß eine Geste sein, oder auch das ganze weitere Leben umspannen. Das hängt zum einen jeweils von der Frage ab, aber auch von der gegenwärtigen Situation, von ihrem Ort und ihrer Zeit, von der zurückliegenden Geschichte und den zukünftigen Ereignissen, die ihre Schatten voraufwerfen, von der Atmosphäre, dem Geschmack, der Stimmung, der Konstellation, dem Weltzusammenhang. Und mit allem, vor ihm und durch es hindurch von dem Wollen dessen, dem da etwas entgegenkam, der angetroffen und — ebenfalls willkürlich-willentlich — angesprochen wurde.

Doch ist dieses gegenseitige Wollen nach dem Gesagten nie etwas Vereinzelttes, Isoliertes. Es braucht einen Raum, zu dem es gehört, in dem es geschieht. Das Fragen und Antworten, das ein wirkliches Sich-aufeinander-einlassen ist, ist ein Geschehen in einem Raum und durch einen Raum hindurch, in dem nichts Gleichgültiges, Isoliertes, Objektives bestehen kann. Wir können diesen Raum auch eine jeweilige Welt nennen. In ihr hat sich das Eine immer schon dem Anderen zugewandt, weil es immer schon auf irgendeine Weise etwas

mit ihm zu tun hat. In diesem Sinne ist es das Selbe, zu sagen, daß das Eine dem Anderen etwas zu sagen hat, wie, daß sich ihr gemeinsamer Bezug in einem welthaften Raum der Offenheit und der Spracherfüllung vollzieht.

Und genau hierauf kommt es an. Wenn es darum geht, das Subjekt-Objekt-Verhältnis, das ein Verhältnis der Eindimensionalität, der Objektivität und Isolation und zugleich der Allgemeinheit und identifizierenden Subsumtion, zusammengefaßt: ein Verhältnis der beziehungslosen Kälte ist, hinter uns zu lassen, dann kann das nur heißen, in einen unbestimmten Raum der Gemeinsamkeit zu finden, in dem ein Hin- und Hergehen, ein Entgegenkommen und Erwarten, ein Wechselspiel von Nähe und Ferne, kurz: ein Fragen und Antworten, ein gegenseitiges Miteinandersprechen möglich wird.

Der Raum, in dem sich ein Fragen und Antworten entfalten, in dem etwas anders und erstaunlich sein kann, ist durch eine eigentümliche Nichthaftigkeit bestimmt. Zu dieser Nichthaftigkeit gehört u.a. auch, daß sowohl das Fragen wie das Antworten fehlerhaft sein können, daß die Frage unverständlich, unangemessen, ungenau sein kann, die Antwort ungenügend, unzutreffend, ohne relevanten Bezug zur Frage usw. Fragen und Antworten können sich gegenseitig verfehlen, und sie können unter diesem ihrem Sich-verfehlen leiden.¹⁶

Aber die Nichthaftigkeit trägt entscheidend weiter. Die Frage ist als eine solche wesentlich auf etwas bezogen, was sie nicht weiß, was ihr noch fremd, nicht in ihrer Reichweite ist. Sie ist auf das Ankommen der Antwort, die sie noch nicht hat, ausgerichtet. Indem sie danach fragt, hat das nicht Gewußte für sie einen Doppelcharakter des Gegebenen — als Erfragtes — und des Nichtgegebenen — als noch nicht Beantwortetes. Der Zwischenraum zwischen ihr und ihrer Antwort, der Raum, in dem beide sich aufeinander beziehen, ist noch nicht erfüllt, insofern nichthaft. Es ist etwas in ihm, das sich — als erst noch Erwartetes, noch Ausstehendes — noch nicht zeigt. Er ist dunkel. Die Frage will ihm einerseits seine dunkle Nichthaftigkeit nehmen, das Erfragte durch die Antwort für sich ins Helle rücken. Aber zugleich erwartet sie von der Antwort nicht die gänzliche und endgültige Fraglosigkeit.¹⁷ Indem sie sich auf ein Fragen und Nachgehen eingelassen hat, hat sie die Rätselhaftigkeit, von der zuvor schon die Rede war, anerkannt. Der Raum des Miteinandersprechens ist als offener hell und dunkel zugleich, es gibt Vertrautes und Befremdliches, Nahes wie Fernes in ihm. Er bleibt auch als augen-

blicklich aufgeklärter ein Raum der Nicht-haftigkeit.

Die abendländische Philosophie hat seit ihren Anfängen — am eindeutigsten bei Parmenides — die Nichthaftigkeit und Endlichkeit des menschlichen und ausermenschlichen Seins zu verdrängen und zu überspielen, zu kompensieren und auszuschließen versucht. Insofern war ihr Fragen letztlich immer ein Scheinfragen. Denn sie hat der Antwort nicht die Freiheit geben können, spielerisch, zufällig, vorübergehend, eben endlich zu sein. Sie hat eine Identität von Sein und Denken postuliert und hypostasiiert, die εἰς λόγος καὶ μὴ αἰρία ἐπὶ πάντων ist (Aristoteles, Met. Z 17, 1041a17), eine eine und unaufhebbare Antwort, die jedes Fragen und jedes auf die einzelne Frage eingehende Antworten immer schon unmöglich oder unerheblich erscheinen ließ.

Wenn sich in einem verändernden Denken, das sich kritisch gegen das Welt- und Selbstverständnis des Subjekt-Objekt-Verhältnisses richtet, das menschliche Sein als In-der-Welt-sein und das In-der-Welt-sein als Fragen und Antworten zeigt, so besagt das auch, daß wir uns der grundsätzlichen Endlichkeit und Nichthaftigkeit des Seins in unserer Welt stellen, um sie endlich als solche anzuerkennen. Zur Anerkennung und Übernahme der Endlichkeit, der eigenen wie der fremden, gehört, so scheint mir, vor allem anderen zweierlei: die Erfahrung eines Offenen und Offenbleibenden, eines nichthaften Raumes, der zum In-es-hineinfragen auffordert, und die Anerkennung eines jeden Anderen — sei es Mensch oder Ding oder Sachverhalt oder Begebenheit — als eines Anderen, Fremden, an ihm selbst Erstaunlichen.

Das Hineinfragen ins Offene ist das aufmerksame Wahrnehmen und Aufnehmen von künftig Endendem und von dessen Ende, von geschehendem und geschehendem Anfang — als dem „anderen Ende“ —, von Wechsel und Veränderung, von jeweilig eigen-sinniger Einzelheit und von Mannigfaltigkeit und Verhältnishaftigkeit.¹⁸ Wir können auch sagen: das Anerkennen von *Anderssein*.¹⁹

Das Anerkennen von Anderssein tritt zunächst als ein kritischer Begriff auf, also als ein Begriff, der sich gegen etwas stellt. Was damit ausgeschlossen sein soll, ist sowohl ein bloßes Rezipieren und Konsumieren, wie auch ein verfügendes Zurichten, Instrumentalisieren und Identifizieren.²⁰ Denn in beidem, im bloßen Sichbestimmen-lassen wie im eigenmächtigen Bestimmen über das Andere, ist die grundsätzliche Andersheit zwischen dem Einen und dem Anderen immer schon getilgt. So unterschiedliche Phänomene wie

Nivellierung und Verflachung, wie Konsumismus und Gleichgültigkeit, aber auch Ausbeutung und Entfremdung oder positivistische Rationalitäts- und Fortschrittgläubigkeit haben eines gemeinsam: Es gibt für sie kein eigenständiges, als solches frag-würdiges²¹ Anderes, das es zu achten, auf das es zu hören, das es zu befragen und dem es zu antworten gälte.

Aber 'anders' heißt dann — wie in der letzten Aussage impliziert — nicht nur anders als der vereinnahmende und nivellierende Blick es zulassen wollte, sondern überhaupt eigenständig, mit einem eigenen Sinn begabt, fremd, insofern erstaunlich. Es ist, meine ich, eine der Merkwürdigkeiten unserer philosophischen Tradition, daß ihr zufolge das selbstverständliche Verhalten gegenüber dem Erstaunlichen darin besteht, es verstehen und erklären zu wollen, statt es als Andersartiges stehen und sprechen zu lassen.

Das Wechselspiel mit dem Anderen der Welt

Abschließend und zusammenfassend möchte ich noch auf die anfangs betonte grundlegende Befremdlichkeit der These eingehen, daß das In-der-Welt-sein als ein Fragen und Antworten betrachtet werden kann. Deren eigentliche Zumutung wurde bis jetzt noch nicht näher angesprochen, auch wenn im Bisherigen ständig schon von dem Gebrauch gemacht wurde, worauf sie sich bezieht²², d. h. wenn es zuweilen oder auch zumeist nicht nur *der* Andere, sondern ebenso oder gerade *das* Andere war, das fragte bzw. antwortete.

Das Skandalon der These liegt, wenn man sie ernst nimmt, darin, daß das In-der-Welt-sein als Fragen und Antworten verstanden werden soll. In der Welt zu sein, heißt nicht nur, bei und unter Menschen, sondern ebenso bei und unter Dingen, Sachverhalten und Sachverhältnissen zu sein.²³ Fragen und Antworten erscheinen dagegen, wie gesagt, zunächst nur als ein Verhalten von Menschen zu Menschen. Zwar spricht man vielfältig von Fragen, die an das Schicksal, an die Zukunft, oder auch von der Welt und den Dingen an uns gestellt werden, und ähnlich von Antworten, die uns das Leben oder die Natur geben oder mit denen wir auf deren Herausforderungen antworten, doch verstehen wir das gewöhnlich als ein eher metaphorisches Sprechen.

Wenn wir die Wirklichkeit selbst als ein Fragen und ein Antworten verstehen wollen, heißt das nicht, daß wir sie in unzulässiger Weise anthropomorphisieren? Fallen wir damit nicht aus der geschichtlich

Sprechakten her verstandene Sprache und Sprachlichkeit als die Grundgegebenheit menschlichen Seins vorausgesetzt wird. "Nach dem *linguistic turn*, der sprachanalytischen Wende der Philosophie, können wir die Vernunft nur als sprachliche denken", schreibt z. B. Schnädelbach in seinem Aufsatz "Dialektik und Diskurs".²⁹ Können wir wirklich nur dies? Müssen wir die Wende mitmachen? Oder können wir uns nicht auch der eigenen Spekulation und Erfahrung überlassen, so sehr und so weit, daß wir sogar bereit sein könnten, die Vernunft selbst als sinnliche zu denken?³⁰

Wird das In-der-Welt-sein als Verhältnis des Fragens und Antwortens verstanden, so wird es als ein sinnlich-sinnhaftes Verhalten anerkannt, also als ein welthaft-sinnliches Umgehen mit Welthaft-Sinnlichem. Der Ausdruck "sinnlich-sinnhaft" soll anzeigen, daß von einem kommunikativen In-der-Welt-sein her bzw. auf dieses zu der Sinn und die Sinne, Vernunft und Sinnlichkeit einander nicht mehr entgegengesetzt werden können. Wir fragen und antworten in die Welt hinein, indem wir uns mit unseren Sinnen und *darin* zugleich mit unserem Sinnverstehen auf das uns umgebende Alltägliche Tägliche richten. Indem wir es sehen und nach ihm ausschauen, es hören und auf es lauschen, es fühlen und ertasten, schmecken und auskosten, lassen wir seinen Sinn zu uns sprechen *und* geben wir ihm einen Sinn. Die Sinne sind nicht nur rezeptiv; sie fragen und sie antworten auf das, was sich ihnen in der Welt (und das heißt schon: mit Sinn) darbietet. Ebensovienig ist das Sinnverstehen der Vernunft nur von sich aus setzende und verarbeitende Spontaneität, vielmehr ist es seinerseits ein Vernehmen und Nehmen, das wissen und lernen kann, weil es unhört und sich etwas sagen läßt.

Eine ausgezeichnete Weise des fragend-antwortenden Umgangs mit dem, was ist, kann die Arbeit des Künstlers sein. Sie stellt dann ihre Fragen an das sinnlich Gegebene — Farben und Formen, Töne und Klänge, Laute und Worte, Räumliches und Zeitliches —, und sie antwortet auf die Möglichkeiten und Anreize, die ihr aus solchem Anderen entgegenkommen; dieses künstlerische Tun schaut nach, was da werden will, läßt sich sagen, was es tun soll, es arbeitet gewissermaßen mit dem, was anders ist als es, zusammen, um ein neues Anderssein in die Welt kommen zu lassen oder in der Welt entstehen zu lassen.

Aber es kann ebenfalls ein fragend-antwortendes Verhältnis zur Wirklichkeit sein, wenn wir nachdenken, uns Gedanken machen, uns etwas ausdenken. Auch wenn Menschen etwas herstellen, wenn

gewonnenen Perspektive eines vernünftigen und emanzipierten, aufklärten Menschseins zurück in ein mythisch gefärbtes Weltbild, das den Dingen und Geschehnissen ein eigenständiges Sprechen nachsagt bzw. andichtet? Setzen wir nicht unsere Objektivität aufs Spiel, wenn wir uns von den Dingen selbst dreinreden lassen, und zwar wann und wie sie es wollen, nicht wie es unseren wissenschaftlichen Fragestellungen und Versuchsanordnungen entspricht?³¹

Karl Marx hat in seinen Pariser Manuskripten einmal notiert: "Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält."³² Nur dann werden wir uns menschlich, d. h. auch: fragend und antwortend zu der Sache verhalten können, wenn wir bereit sind, uns von dem, womit wir es je und je zu tun haben, ansprechen zu lassen, wenn wir ihm einräumen, daß es selbst etwas auch für uns Bedeutsames zu sagen und zu fragen hat, daß wir dementsprechend auf es hören und ihm unsererseits entgegenen.³³

Damit wird der Unterschied zwischen dem menschlichem Fragen und Antworten, das ein bewußtes und gewolltes ist, und einem nicht-menschlichen Fragen und Antworten, das zwar nicht den Charakter freier Spontaneität hat, gleichwohl aber dem Menschen aus seiner Welt zurück- und entgegenkommt, keineswegs geleugnet oder verwischt. Doch ist andererseits ebensowenig zu leugnen, daß Sachen, Tatsachen und Sachverhalte etwas sind, was in eine von Menschen bewohnte Welt gehört und worauf diese sich als auf etwas beziehen, was mit ihnen zu tun hat, — was also in einem sehr weiten Sinn selbst als "Menschliches" bezeichnet werden könnte. Womit nicht, oder nicht primär, gesagt sein soll, daß es ein von Menschen Hervorgebrachtes, sondern daß es etwas ist, was für sie von Bedeutung ist, sie angeht und anspricht.³⁴ In jedem Sprechen, Handeln, Sich-verhalten tragen wir unser Eigenes in das uns Andere hinüber, woraus es uns als ein Fremdes zuvor schon zugewinkt hat und nun wiederum entgegenkommen kann; wir verhalten uns in diesem Sinne immer schon, d. h. sofern wir in die Welt hinein und aus ihr heraus leben, meta-phorisch.

Das derart "metaphorisch" verstandene fragend-antwortende Wechselverhältnis ist nicht mehr eingeschränkt auf spezifisch sprachliche Handlungen.³⁵ Auch wenn ein solcher Einspruch noch so sehr gegen den philosophischen Zeitgeist geht, scheint es mir eine unzulässige Vereinfachung, vor allem aber Problem-, oder besser Phänomenverschiebung zu sein, wenn heute allgemein eine von den

sie die Erde bestellen, wenn sie etwas planen und auf den Weg bringen, wenn sie etwas Lustvolles oder Widriges tun und sogar wenn sie ausdrücklich etwas lassen, so *können* sie das zwar auf die Weise tun, daß sie das Vorliegende und Verfüg- und Benutzbare einsinnig ihren eigenen Zwecken und Vorstellungen unterwerfen, indem sie etwas *aus* ihm machen; aber doch andererseits auch in der Weise, daß sie — wörtlich — *mit* den Sachen etwas *anfangen*, mit denen sie es zu tun haben, und zwar eben derart, daß sie dem Gegebenen und Begegnenden Fragen stellen, es auffordern, sich so oder so zu zeigen, sich so oder so zu verhalten.³¹

Mit unserem Nachdenken, mit der verändernden Praxis, mit der Sorge für und um etwas, mit jedem Schritt, den wir tun und mit dem wir uns dem zuwenden, was ansteht, stellen wir Fragen an unsere Wirklichkeit, hören und antworten wir aber auch auf das, was uns aus der Zukunft entgegenkommt³², versuchen wir dem uns Begegnenden, dem Sich-anzeigenden eine Antwort zu geben.

Schlussbemerkung

Noch einmal: ich glaube nicht, daß es sich bei dem Modell des fragenden und antwortenden In-der-Welt-seins um einen sträflichen Rückfall³³ in die Mythologie handelt. Vielmehr ist es wohl tatsächlich so, wie Heidegger das in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder betont hat, daß wir nämlich mit unserem (philosophischen) Denken letztlich nicht anderswohin gelangen können und wollen, als wo wir irgendwie doch auch schon sind. Die Kritik am Subjekt-Objekt-Verhältnis betrifft eine Verhaltensweise, die sich der historische abendländische Mensch — wenn wir das einmal so verallgemeinernd stehen lassen dürfen — zu seiner Selbstwerdung und Selbsterhaltung mühsam und mit Schmerzen und — paradoxerweise — mit Selbstverleugnung angeeignet hat, von der er aber, wie ich überzeuge bin, heute sehen kann, daß sie ihn zu einem einsamen und angstbeherrschten Beherrscher gemacht hat, dem die Welt und die Weltlinge unter den Händen zerronnen, wenn nicht zu einem tödlichen Rächer auferstanden sind.

Zwar hat dieses Subjekt tendenziell auch die Verhältnisse und Verhaltensweisen zu seinesgleichen weitgehend nach demselben Schema geordnet und organisiert, das es gegenüber dem Nichtmenschlichen herausgebildet hat. Dennoch bleibt ihm in seinen Beziehungen zu dem anderen Menschen, wo es ihn wirklich als *seinesgleichen* aner-

kennt, zugleich doch immer auch das Modell einer anderen Einstellung erfahrbar, das auf Grund eines ganz konkreten Leidensdrucks nun umgekehrt auf das in die Kritik gestellte Verhältnis zum nichtmenschlichen Anderen übertragen werden kann. Es ist dies das Modell einer Einstellung des Teilnehmens und Teilnehmenlassens, des Hörens und Sich-hören-lassens, des Eingehens und Angegangenerwieders, kurz gesagt, des Miteinander statt des Gegenüber und Darüber. Ich habe es hier als ein Verhältnis des Fragens und Antwortens angesprochen.

ANMERKUNGEN

1. Dabei steht "Welt" für die Gesamtheit all dessen, was sinnhaft *mit uns mitgegeben* ist, das Menschliche und Nichtmenschliche, das das Beziehungsgeflecht ausmacht, innerhalb dessen wir uns vorfinden und das doch zugleich immer erst als ein solches, als ein im weitesten Sinne verstandener Sinnzusammenhang ist, weil wir als *Verstehende in ihm mitgegeben* sind.
2. Ich habe an anderer Stelle das In-der-Welt-sein als In-die-Welt-sein erläutert, um so den aktiven Bezug des Menschen zu seiner Situiertheit zum Ausdruck zu bringen. ("Körper und Geist" als Mißverständnis" in: "Veränderndes Denken — Kritisch-ontologische Stücke zum Verhältnis von Denken und Wirklichkeit", Freiburg/München 1985, S. 68).
3. "In Fragesätzen können Aufforderungen, Vorwürfe, Vorschläge, Empfehlungen, Grüfte zur Errichtung der Kommunikation, phatische Formeln zu ihrer Aufrechterhaltung und Beendigung ausgedrückt werden. Außerdem Verspottung, Beleidigung, Flüche, Ausrufe, usw." (J. Schmitz, "Funktionen rhetorischer Fragen", in: Zeitschr. f. germanist. Linguistik, 12, S. 135).
4. Auf das Problem der rhetorischen Frage möchte ich hier nicht näher eingehen. Nur so viel: Rhetorische Fragen sind zumeist gar keine wirklichen Fragen. Sie scheinen nichts wissen zu wollen, sie erfragen keine selbständige Antwort, höchstens eine Zustimmung. Aber auch auf die hin öffnen sie sich nicht eigentlich, sie scheinen sie vielmehr als eine Selbstverständlichkeit einzufordern. Die durch eine rhetorische Frage zum Ausdruck gebrachte Äußerung hat oftmals einen entschieden assertorischen Charakter als die einfache Aussage, — im Sinne eines "oder etwa nicht?". Statt eine Antwort hervorzurufen, macht die rhetorische Frage diese dann vielmehr gerade unmöglich, sie bringt den Anderen zum Verstummten anstatt zum Reden. Allerdings können wir rhetorische Fragen auch anders gebrauchen. Zum Beispiel wenn man einen Vortrag, eine Rede, eine Erzählung mit einer Frage oder in eine Frage ausklingen läßt. Auch diese Frage erwartet dann nicht eigentlich eine Antwort. Aber sie läßt etwas offen, sie öffnet

11. Vgl. J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M. 1971, 105: "Eine Verständigung kommt nicht zustande, wenn nicht mindestens zwei Subjekte gleichzeitig beide Ebenen betreten: a) die Ebene der Intersubjektivität, auf der die Sprecher/Hörer *miteinander* sprechen, und b) die Ebene der Gegenstände, über die sie sich verständigen."
12. Eben darum ist es zweifelhaft, ob der Umgang mit dem Personalcomputer als ein Verhältnis des Fragens und Antwortens verstanden werden kann. Daß reine Informationsfragen wie auch Prüfungsfragen nicht in dem hier gemeinten vollen Sinne als *Fragen*, die sich ihrer Natur nach im Offenen und letztlich auch Offenbleibenden bewegen, aufgefaßt werden können, versteht sich von selbst.
13. Sie weiß, daß sie auch keine Antwort oder die Antwort eines Nein bekommen kann. Es gibt Fragen, auf die wir nie eine Antwort bekommen und die wir gleichwohl immer wieder neu stellen. Wir wissen nicht und werden nicht wissen, wann und wie wir sterben werden. Wir wissen nicht, was morgen sein wird, nicht, was wirklich im Anderen vorgeht, wenn er zu uns spricht. Das Endliche, unter dem oder innerhalb dessen wir leben, teilt uns seine eigene Endlichkeit mit, läßt uns an seine Grenzen stoßen, gibt uns die Antwort seiner eigenen Begrenztheit, Unbegrenztheit und Zufälligkeit. Die Welt beantwortet unsere Fragen negativ, indem sie sich entzieht, sich verbirgt, rätselhaft bleibt. Vielleicht, weil sie das Erfragte gar nicht zeigen kann, weil es etwas betrifft, was es nicht oder nicht so oder noch nicht gibt. Vielleicht, weil das, worauf die Frage gerichtet ist, sich nicht entschüsseln, nicht offenlegen lassen kann, ohne sich selbst zu verlieren, weil also das Geheimnis zu seinem Wesen gehört. Vielleicht, weil es eben auch solches gibt, das wir besser nicht wissen oder noch nicht wissen oder nicht mehr wissen sollten. Und dies nicht nur um unser-, sondern auch um seinetwillen, etwa weil es uns einfach 'nichts angeht'. Das scheint eine ganz selbstverständliche Sache zu sein — daß uns etwas nichts angeht — und ist doch, wie mir scheint, für das traditionelle Wissen im Grunde nicht nachvollziehbar. Weil es da keine prinzipiellen Geheimnisse und Rätsel gibt und geben kann, insofern es zum Allgemeinheitsanspruch des Wissens gehört, daß *alles* ihm antworten muß, was in gewissem Sinne heißt, daß ihm in Wirklichkeit gar nichts *antwortet*.
14. Was Bodenheimer als die Obszönität des Fragens bezeichnet, von der er allerdings meint: daß sie jedem Fragen als solchen eigenümlich sei (Aron Ronald Bodenheimer, Warum? Von der Obszönität des Fragens, Stuttgart 1985).
15. Dabei gibt es zweifellos auch sprachliche Äußerungen, die sich weder unmittelbar noch mittelbar an jemanden richten, die nicht darauf aus sind, gehört und beantwortet zu werden. Auch sie, auf die hier zunächst nicht eigens einzugehen ist, eröffnen, wie ich meine, einen Raum, der allerdings schwieriger zu bestimmen ist.

- ausdrücklich einen Raum, den zu betreten sie mit ihrer Äußerung, gewöhnlich schon mit den vorherigen Überlegungen, die in sie einmünden, nahelegt. Sie zeigt einen Weg, oder auch nur die Möglichkeit eines oder mehrerer Wege, aber sie überläßt es dem Hörer, ob er der Einladung folgt und den Weg betritt. Sie macht eine Antwort möglich, aber sie fordert sie nicht. Im Gegensatz zur sonstigen rhetorischen Frage behauptet sie nicht, selbst die Antwort zu kennen. Vielmehr fragt sie sich selbst und läßt den Hörer an dieser Frage teilnehmen.
5. Nietzsche hat das einmal beklimmend deutlich zum Ausdruck gebracht: "Nach einem solchen Anrufe aus der innersten Seele keinen Laut von Antwort zu hören, das ist ein furchtbares Erlebnis, an dem der zäheste Mensch zu Grunde gehen kann: es hat mich aus allen Banden mit lebendigen Menschen herausgehoben." (Nietzsche's Werke, Zweite Abteilung, Bd. XIV, S. 305, Leipzig 1904, Personl. Bemerkungen aus der Zarathustra-Zeit, Nr. 133).
6. In vielen Sprachen kann man das Fragen und das Bitten mit einem und demselben Wort ausdrücken, gehen also Fragen und Bitten ineinander über. Im Deutschen würde man in diesem Sinne etwa sagen: jemanden um etwas fragen. Man denke z.B. an das französische *demande* oder das italienische *domandare* und auch *chiedere*, womit jeweils sowohl ein Fragen wie ein Bitten ausgedrückt werden kann. Schon etymologisch gehören Fragen und bitten zusammen, das Wort 'fragen' hängt mit dem lateinischen *precari*, bitten, zusammen, "weil — wie es im Grimmschen Wörterbuch heißt — vorstellungen des fragens und bittens in einander fließen, wie rogare und interrogare bestätigen" (Grimm, 4, 50).
7. Das hängt auch damit zusammen, daß die folgende aristotelische Voraussetzung ihre Selbstverständlichkeit verloren hat: "Es wäre doch unsinnig, wenn man die politische Wissenschaft oder die sittliche Einsicht für die" — gegenüber der theoretischen Wissenschaft — "wertvollere hielte, wenn anders eben *nicht der Mensch* das Beste und Höchste in der Welt ist."
8. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, S. 346f.
9. Vgl. Die Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt/Main 1985, S. 413.
10. Ich bezweifle, daß Kommunikation generell und *primär* unter einem Verständigungsanspruch (im Habermas'schen Sinne) steht. Zwar ist zuzugeben, daß bei jeder Aufnahme von Kommunikation die allgemeine Möglichkeit, sich verständigen zu können, vorausgesetzt wird, also so etwas wie eine gemeinsame Sprache, ein — wenn auch fragmentarischer, endlicher — gemeinsamer Sinnszusammenhang, eine gemeinsame Welt. Aber diese Verständigung ist damit gerade nicht das Wesentliche und das Ziel, sondern lediglich eine Voraussetzung des Miteinanders. Was dagegen mit dem Modell des Fragens und Antwortens gemeint ist, ist das gegenseitige Sich-aufeinander-einlassen, das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein, das sich in der Zweifelhait von Sprechen und Hören, von Fragen und Antworten auseinanderlegt. Man kann dieses Hervorbringen oder Bestätigen einer gemeinsamen Welt auch 'Verständigung' nennen, aber dann ist diese Verständigung nicht mehr lediglich als ein Sich-verständigen auf gemeinsame Ziele zu fassen.

Abschluß handelt, der die Frage "erfüllt". Sicher, wenn ich jemanden nach der Uhrzeit frage, so scheint es sich um einen sehr eindeutigen Sachverhalt zu handeln, der durch eine eindeutige Auskunft "erfüllt" wird. Aber nehmen wir an, mein Gegenüber frage stattdessen z.B. zurück: "Ist das so wichtig?" oder er antworte "Ich habe seit langem aufgehört, mich um die Uhrzeit zu kümmern", würden diese Entgegnungen dann für Wunderlich zu der Teilmenge der die Frage erfüllenden oder der sie nicht erfüllenden Antworten rechnen? Oder zeigt sich an diesem einfachen Beispiel nicht die mechanische Schematik jener Aufteilung? Eindeutigkeit, und so auch die der einfachen Alternative der Ja/Nein-Entscheidung, gehört notwendig zur Struktur des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, schwindet aber zugunsten einer konstitutiven Vieldeutigkeit, wenn dessen Einseitigkeit zugunsten der mehrdeutigen Wechselseitigkeit des Fragens und Antwortens überschritten wird.

18. Das Erfahren- und Denkönnen von Einzelnen und das Erfahren- und Denkönnen von Mannigfaltigkeit und Verhältnishaftigkeit setzen sich gegenseitig voraus.

19. Das Anderssein soll hier keineswegs ein Anderes des Seins, also gegenüber dem Sein bezeichnen (wie bei Levinas). Vielmehr kommt es mir gerade darauf an, das Sein oder das Seiende selbst als je Anderes zu erweisen. Es geht nicht darum, der metaphysisch-ontologischen Seinserfahrung eine neue entgegen-, damit aber auch an die Seite zu stellen, sondern das Denken dieser Erfahrung und damit diese selbst zu verändern, sie nicht mehr als identifizierende, aneignende und vereinnehmende, sondern als kommunikative, Andersheit anerkennende Denkerfahrung sein zu lassen.

20. Genauer werden diese letzteren nicht ausgeschlossen, sondern lediglich in ihre Schranken verwiesen. Die Entwicklung der Computertechnologie zeigt m.E. in hervorragender Weise, daß — der Möglichkeit nach (und die in dieser Parenthese implizierte systemkritische Komponente kann hier nicht ausgeführt werden) — der instrumentelle Umgang mit dem Seienden heute seinen im Laufe der Geschichte gewonnenen thematischen Charakter verlieren kann, um das zu werden, was er eigentlich ist, nämlich rein operativ.

21. Das Andere ist das an ihm selbst Offenbleibende. Als ein solches ist es das Fragwürdige schlechthin. Als solches hat es diesen Doppelcharakter an sich, daß es würdig ist, in die Frage gestellt, also befragt zu werden, daß es damit zugleich aber dieses Fragen selbst befragt, daß es sein Gegenüber fragt, was dieses mit ihm und seiner Fragwürdigkeit anfangen könne, was es ihm dem-entsprechend zu antworten habe. Das Fragwürdige ist der selbst fragende Gegenstand des Fragens.

22. Die einzelnen Abschnitte dieses Versuchs stellen ohnehin eher praktische als theoretisch notwendige Einteilungen dar, es sind eigentlich keine Gedankenschritte nacheinander, sondern sie entwickeln sich zu verschiedenen Blicken, die auf denselben Sachbereich — das In-der-Welt-sein als Fragen und Antworten — geworfen werden und sich darum auch überschneiden, wie Blickbahnen das eben tun.

16. Dies mag übrigens auch ein wesentliches Merkmal sein, wenn es darum geht, den Umgang des Menschen mit dem Computer gegenüber einem echten Frage-Antwort-Verhältnis abzugrenzen. Zwar können etwa beim Eingeben von Informativen Fehler unterlaufen, und der Computer kann dann gegenüber dem erwarteten Resultat abweichende "Antworten" geben; er kann das allerdings auch "merken" und rückfragen. Aber eine solche Abweichung zeigt nur die Nichtübereinstimmung eines Datums mit den Gegebenheiten des Programms, es handelt sich um einen Fehler des Programmierers oder des Bediener. Der Computer selbst kann nicht falsch reagieren. Denn eine "Reaktion", die nicht in irgendeiner Weise — entweder in den eingegebenen Daten oder in den Bearbeitungsregeln — vorprogrammiert wäre, kann es nicht geben; anders gesagt: es gibt für den Computer, auch als sogenannte "Denkmaschine", prinzipiell keine Spontanität. Soweit wir heute sehen, wird sich das durch keine noch so weitgehende Perfektionierung ändern können, weil Programmierung und Spontanität einander ausschließen.

Was sich allerdings ändern kann, ist die Auffassung dessen, was zwischen Menschen passiert, die einander fragen und antworten. Die Wissenschaftler der "Artificial Intelligence" sind davon überzeugt, das auch der Mensch nur im Rahmen dessen reagieren könne, was in seinem "Programm" angelegt ist. Ist damit auch alles, was wir erfahren und lernen, was uns bestürzt oder erfreut, nur eine bestimmte Art von Umprogrammierung? Werden wir daran festhalten können, daß wir in Instände sind, spontan, unvorhersehbar, d.h. unerklärbar, z.B. eben fehlerhaft zu agieren und zu reagieren?

Vielleicht geht es gar nicht vordringlich darum zu betonen, daß ein Computer nicht schuldig werden oder nicht unglücklich sein kann, sondern umgekehrt darum, darauf zu bestehen, daß wir es können, nämlich nein sagen, uns verweigern, etwas verfehlen, also etwas nicht können. Im Grunde ist es ein faszinierender Gedanke, daß, so weitgehend der Computer auch das können mag, was der Mensch kann, er doch nie das in dem eben gezeigten Sinne nicht können kann, was der Mensch nicht kann. (Wäre es allzu platt, hinzuzufügen, daß kein technon je in der Lage sein wird zu sterben? Und gehört nicht doch das Sterbenkönnen unabwendbar zu dem hinzu, was wir menschliche Intelligenz und menschliches Denkvermögen nennen?).

17. Insofern kann ich D. Wunderlich nicht zustimmen, wenn er sagt (Studien zur Sprechakttheorie, Frankfurt/M. 1976, vgl. S. 240 und 189f.): "Die Frage zerlegt die Menge der an einer Stelle überhaupt möglichen Zukünfte in zwei Teilmengen; die eine Teilmenge enthält alle diejenigen Zukünfte, in denen die Frage erfüllt wird ... und die andere Teilmenge alle jene Zukünfte, in denen die Frage nicht erfüllt wird." (240) Hier wird von einer allzu sauberen Trennung der Wirklichkeit in Mögliches und Unmögliches, Sinnvolles und Sinnloses, Eindeutiges und Bedeutungsloses ausgegangen. Die Aufteilung der "Zukünfte" in erfüllende und nicht erfüllende nimmt die Zukunft als solche in Beschlag, läßt ihr und damit der Antwort keine Chance der überraschenden Zufälligkeit. Es ist völlig richtig, daß "die Fragehandlung initiativ ist, also eine Sprechaktsequenz eröffnet". Aber damit ist m.E. noch keineswegs festgelegt, daß es "die Aufgabe der nachfolgenden Handlungen ist ..., die offene Struktur zu ergänzen, zu einem Abschluß zu bringen", — oder doch eben nur, wenn es sich um keinen endgültigen

23. Zweifellos läßt sich nicht das eine gegenüber dem anderen in irgendeiner Weise gewichten. Beides gehört unlösbar zusammen. Wir sind nicht in der Welt, ohne unter Menschen zu sein; menschliches Leben, ist mitmenschliches Leben. Aber ebenso ist es — und nicht nur als mitmenschliches Leben, sondern schon in seiner je einzelnen sinnlichen Gegebenheit — Sein mit und unter Dingen.
24. Daß das wissenschaftliche Experiment, das dem Anschein nach ebenfalls in Frageform auftritt, nicht unter das hier gemeinte Frage-Antwort-Verhältnis fällt, dürfte nach dem zuvor Dargelegten einseitig sein.
25. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausg. (MEGA), Bd. I, 3, Berlin 1932, S. 119, Fußnote.
26. "Gedanken, die wahr sind," sagt Adorno, "müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt." (Anmerkungen zum philosophischen Denken, in: Stichworte — Kritische Modelle 2, Frankfurt/M. 1969, S. 16).
27. Die "objektive" Welt "außer uns" ist (ebenso wie die ihr entsprechende "subjektive" Welt in uns) eine zu bestimmten und vernünftigen Zwecken vollzogene Abstraktion und insofern eine Fiktion. Es war und ist eine verhängnisvolles Mißverständnis, dieses *factum* für ein *datum* zu halten.
28. Obgleich wir in einem anderen Sinne sicher sagen können, daß es "sprachlich" ist; aber dann ist mit "Sprache" eben wesentlich anderes gemeint als nur die sprachlichen Handlungen einer sprachlich verstandenen Vernunft. Auf das wichtige Verhältnis von Sprache und Sinnlichkeit, das damit u. a. ins Spiel käme, kann hier nicht eingegangen werden.
29. Allgem. Zeitschr. f. Philosophie, Jahrg. 12, 1987, Heft 1.
30. Vgl. v. V. "Odysseische Vernunft und sirenische Sinnlichkeit — Sinn und Sinne" in: "Wendungen", Freiburg/München 1982; und "Körper und Geist" als Mißverständnis" in: "Veränderndes Denken", Freiburg/München 1985.
31. In diesem Sinne ließe sich sogar fragen, ob nicht das technische, das vom Menschen Hergestellte, im Gegensatz zu seinem metaphysischen Verständnis, als die Antwort begriffen werden könnte, die das Nichtmenschliche auf Fragen gibt, die das Herstellen — sowohl als Planen wie als Handeln — an das naturhaft Begrenzte stellt, um es damit zum Antwortgeben aufzufordern. Dann könnte es allerdings nicht mehr im aristotelischen Sinne als Zusammengesetztes aus Stoff und Form angesetzt werden. Nicht das Eine würde etwas aus dem anderen machen, sondern beide würden gemeinsam etwas Neues hervorbringen. M.E. wäre es lohnend, zu untersuchen, ob nicht die informations-technologische veränderte Produktion neue Chancen birgt, das Herstellen in diesem hier ange deuteten Sinne als eine Zusammenarbeit zwischen Mensch (und Mensch) und Maschine und Material umzudenken und entsprechend verändert zu handhaben.
32. Die ankommende Zukunft ist, wenn wir sie ernstnehmen, wohl immer je so etwas wie eine an uns gestellte Frage. Sie kommt auf uns zu, aber zugleich doch nur als das, als das wir sie ankommen lassen, d.h. gemäß der Maßgabe unserer Antworten auf ihre Fragen.
33. Ohnehin: warum eigentlich "Rückfall"?

DAS EXAKTE FUTUR

Zur Ästhetik des Abschieds

HANS EBELING

Paderborn

Wirft einer zur *Atemwende* "in den Flüssen nördlich der Zukunft" das Netz aus, so bleibt er selbst Beute des durchaus nicht Vergehenden. So entsteht das exakte Futur. Wer in der ausgeführten Zukunft festmacht, bleibt von ihr bestimmt, jedenfalls von ihrer andauernden Möglichkeit. Das ist wohl über die Philosophenart. Sie verfügen bestenfalls über eine Ästhetik des Abschieds, nicht aber über seine Poetik. Deshalb ist die eigentliche und einzige Grenze der Philosophie — die Kunst. Zwar gehört Abschiedlichkeit zur Philosophie von Anfang an wie auch Widerständigkeit gegen das Gegebene. Als *Erste* Philosophie hatte sie sich immer schon von allem Gegebenen getrennt, und immer noch ist jede bedeutende Theorie, gleich ob als 'metaphysisch' zu qualifizieren oder nicht, gezwungen zur und gehalten von der Abschiedlichkeit. Entsprechend ist alle *Praktische* Philosophie zunächst einmal und immer wieder bestimmt durch den Widerstand gegen das Faktische, das ab- und weggearbeitet sein muß. Und nur wer sich verabschiedet hat, ist auch fähig zum zureichenden Widerstand. Die *ästhetische* Vernunft der Philosophie ist dagegen eine notwendig ärmliche geblieben. Hier hat sie ihre Sache nicht mehr ganz bei sich. Hier soll und muß sie auf einen durchaus fernen Nachbarn sehen, der seinen Grund sehr anders bestellt. Hier anerkennt sie die Grenzen ihrer Vernunft.

Die Lehre von den Grenzen der Vernunft ist aber in aller Regel nur eine Irrlehre, ein Werkzeug des Aberglaubens, ein Schmach und ein Fluch. Diese Irrlehre dient der Verhöhnung. Sie ist gegenwärtig wieder an der Macht, unbesorgt um die Zukunft der Vergangenheit, und das gerade in einem Land, das einmal 'Deutschland' hieß und