

Zu einer Phänomenologie des Dialogs: Husserl und Heidegger¹

Shinji HAMAUZU

In der Philosophie seit der griechischen Antike hat der Dialog immer eine wichtige Rolle gespielt. Wie das Wort „Philo-sophia“ ist auch das Wort „Dia-logos“ etymologisch griechischen Ursprungs. Die philosophische Methode von Sokrates war eine dialektische, und die Darstellungsform von Platons Philosophie war die des Dialogs, die den Dialog seines Lehrers wiedergeben sollte. Die Darstellungsform der Vorlesung bei Aristoteles, in der die dritte Person eine zentrale Rolle spielt, scheint auf den ersten Blick weit entfernt vom Dialog zu sein. Er bezeichnete jedoch den Menschen als „ζῷον πολιτικόν“ sowie als „ζῷον λόγον ἔχον“.² Lesen wir zwischen den Zeilen, so taucht das Bild von einem Menschen auf, der den Λόγος austauschend die Πόλις begründet, und wir sehen, dass sich auch bei Aristoteles die Rolle des Dialogos an keiner Stelle ignorieren lässt. Auch später, von Augustinus bis Galilei und von Berkeley bis Feyerabend, gab es viele Philosophen, die sich mit dialogischen Darstellungsformen befassten. Selbst wenn die Form des Dialogs selbst nicht gewählt wird, so entströmt doch der Formulierung „Einwände – Widersprüche – Hauptsätze“ bei Thomas von Aquin bis hin zu Kants Dialektik (vor allem der Antinomienlehre) und derjenigen Hegels der Geist des Dialogs ohne Unterlass. Der Dialog ist nicht nur in der von Martin Buber vertretenen sogenannten Dialogphilosophie von zentraler Bedeutung; vielmehr sind auch bei Philosophen, die vordergründig am Dialoggeschehen uninteressiert zu sein scheinen, dialogische Ansätze vorhanden und werden Probleme des Dialogs diskutiert. Es tauchen z. B. Fragen auf, was ein Dialog überhaupt sei, wie er zustande komme und worin ein authentischer Dialog bestehe usw. In meinem Vortrag möchte ich auf solche Fragen, wie sie in der Frühzeit der Phänomenologie anzutreffen sind und dort von der Problematik des Dialogs weit entfernt zu liegen scheinen, eingehen und einige um das Thema des Dialogs kreisende Gedanken von Husserl und Heidegger näher betrachten – dies mit dem Hintergedanken, damit auch einen Beitrag zu einer Phänomenologie des Dialogs³ zu leisten.

¹ In diesem Aufsatz handelt es sich um eine verbesserte Version meines Vortragsmanuskripts, das ich im Kolloquium vortrug und schon in *Studies in Humanities* (Annual Reports of Departments of Sociology and Language & Literature, Shizuoka University, No.52-2, 2002) veröffentlichte.

² Aristoteles, *Politik*, 1253a.

1. Das Fehlen des Dialogs bei Husserl

Auf den ersten Blick scheint es, als wäre der Dialog für die Phänomenologie, vor allem für ihren Begründer Husserl, von keiner entscheidenden Bedeutung gewesen. Und dafür gibt es gleich mehrere Belege. Erstens: In der Dialogphilosophie führt die Hochschätzung des Dialogs dazu, dass man das Gewicht mehr auf das Wort (die Sprache) als auf den Geist (das Bewusstsein) legt, wie Buber formuliert: „Geist ist Wort.“ (41)⁴ Husserls Phänomenologie ist jedoch ein Intuitionismus, wie er selbst sagt, und scheint davon auszugehen, dass der sprachliche Ausdruck gegenüber der unmittelbaren Erfahrung (Wahrnehmung) eine sekundäre und mittelbare Rolle spielt.⁵ Zweitens: Im Dialog „Im Anfang ist die Beziehung“ (22). „Das Ich tritt“ aus dieser ursprünglichen Beziehung „hervor“ (25) und „Der Mensch wird am Du zum Ich“ (32). Demgegenüber scheint es in Husserls Phänomenologie so zu sein, dass das Ich sich zuerst in einer „primordialen“ Welt, einer Welt ohne Andere, befindet und auf einer *folgenden* Stufe dem Anderen begegnet und so die „intersubjektive Welt“ konstituiert: Die Beziehung ist hier „sekundär“. Drittens: Während im Dialog „Beziehung Gegenseitigkeit“ (19) ist, scheint in Husserls Phänomenologie das Ich vor dem Anderen Vorrang zu haben und die Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen weder symmetrisch noch wechselseitig zu sein.

In der Tat hat es den Anschein, als sei bei Husserl, der das Gewicht stets auf den Monolog und die „solipsistische“ Methode legt, nie von Dialog in einem positiven Sinn die Rede.⁶ So berichtet der Augenzeuge Herbert Spiegelberg: „His [Husserl's] thinking was fundamentally a monologue, even when he confronted merely an intime group. ... Thus he assigned to his private assistant Eugen Fink the role to act as his opponent, ... But ultimately even in such attempts to ‚philosophize together‘ (symphilosophiein) he

³ Was eine „Phänomenologie des Dialogs“ betrifft, sind folgende Pionierarbeiten zu nennen: St. Strasser, *The Idea of Dialogical Phenomenology* (Duquesne University Press, 1969) und B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl* (Martinus Nijhoff, 1971). Außerdem wird in der Beilage „Note on Phenomenology of Dialogue“ in Richard Kearney's *Dialogues with contemporary Continental thinkers - The phenomenological heritage* (Manchester University Press, 1984) das Modell des „hermeneutischen Dialogs“ von Heidegger und Gadamer bis Ricoeur behandelt.

⁴ Martin Buber, *Ich und Du*, in: *Das dialogogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Vierte Auflage, 1979. Im Folgenden beziehen sich die Ziffern in Klammer auf dieser Auflage.

⁵ Das Problem der Sprache in der Phänomenologie Husserls kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden. Vgl. dazu das dritte und neunte Kapitel meiner Schrift *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Sobunsha-Verlag, 1995).

always remained his only partner.“⁷ Angesichts solcher Aussagen wird man wohl kaum erwarten, bei Husserl Betrachtungen über den Dialog vorzufinden. Andererseits kann jedoch auch nicht leichtfertig behauptet werden, Husserls Phänomenologie sei eine Philosophie des Monologischen und nicht eine Philosophie des Dialogs. Ich versuche also in Husserls Phänomenologie Spuren einer Philosophie des Dialogs freizulegen.

Der Anfangspunkt von Husserls Phänomenologie als Phänomenologie ist in der ersten Untersuchung („Ausdruck und Bedeutung“) des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* zu finden. Der da eröffnete Weg war nach Jacques Derrida ein solcher, auf den „die ganze Phänomenologie geraten war“,⁸ und genau hier scheint Husserl den Dialog verworfen und die Phänomenologie auf den Weg des Monologs geführt zu haben. Aber Husserls Hauptaugenmerk lag auf etwas anderem:⁹ In der „kommunikativen“ Funktion des Ausdrucks eines „lebendigen Wechselgespräch“ verwickeln sich „das Bedeuten, das den Gedanken des Sprechers ausdrückt“, und „das Kundgeben, das das Erlebnis des Sprechers ausdrückt“(XIX/1, 39f.)¹⁰. Demgegenüber hat ein Ausdruck auch „im Seelenleben, wo man sich in einer Kommunikation mit Anderen nicht mitteilt“, eine Bedeutung, und hier funktioniert das die Bedeutung verstehende Bedeuten, aber kein Kundgeben, welches dem Hörer das psychische Erlebnis des Sprechers mitteilt. Daher wendet Husserl den Blick weg vom Dialog und hin zum „einsamen Seelenleben“. Denn sein Interesse galt nicht dem Kundgeben, sondern dem Bedeuten, und vor allem lag es ihm daran, die Korrelation zwischen der Identität der Bedeutung und der Verschiedenheit des Bedeutens hervorzuheben. Um eben diesen Unterschied zwischen „Bedeuten“ und „Kundgeben“ herauszuarbeiten, achtete er auf das „einsame Seelenleben“(XIX/1, 41f.). Sein Hauptziel war also nicht, den Dialog als solchen zu eliminieren.

⁶ Meiner Untersuchung zufolge – einsehbar in der Husserl-Database unter der Internet-Adresse (<http://www.ipc.shizuoka.ac.jp/~jsshama/HUA-home.html>) – benutzt Husserl das Wort „Dialog“ (mit der Ableitungsform „dialogisch“) lediglich im ersten Band der *Ersten Philosophie*, und zwar im Zusammenhang mit Berkeleys Schrift *Dialog zwischen Hylas und Philonous*, während er das Wort „Monolog“ (mit der Ableitungsform „monologisch“) an mehreren Stellen verwendet. Im Folgenden behandle ich Wörter wie „Wechselrede“ und „Wechselgespräch“ im gleichen Sinne und „Kommunikation“ sowie „Mitteilung“ als verwandte Wörter.

⁷ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Martinus Nijhoff, 1982, 3d.), p.82.

⁸ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p.1.

⁹ Dies habe ich im neunten Kapitel meiner oben genannten Schrift behandelt.

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

Wenn wir uns nach dieser Feststellung in Erinnerung rufen, was Husserl in der ersten Logischen Untersuchung im Zusammenhang mit Monolog und Dialog schreibt, treten einige bemerkenswerte Punkte ans Licht.

Was den Monolog betrifft, möchte ich zunächst Platon erwähnen, der das „Denken“ als „Dialog, den die Seele ohne Begleitung der Stimme im Inneren mit sich führt“, bezeichnet hat.¹¹ Es ist ein wichtiger Hinweis, dass auch das einsam geführte Denken als „Dialog mit sich selbst“ einen dialogischen Charakter besitzt. Platons Erkenntnis von der Wichtigkeit des Dialogs war für die späteren Philosophen von entscheidender Bedeutung. Wenn wir jedoch unter Absehung vom Denken das Problem des Dialogs selbst thematisieren wollen, wie weit kann Platons Hinweis Gültigkeit für den Dialog haben? Es ist ja gerade die Situation des allein Denkenden, die Husserl als „einsames Seelenleben“ umschreibt. Er unterscheidet sie jedoch deutlich vom Dialog und sagt nicht, dass sie auch eine Art von Dialog sei. Für ihn ist „Dialog“ eine Situation, in der Ausdruck kommunikativ funktioniert, und dieses Funktionieren bedeutet, dass Kundgeben zusammen mit Bedeuten erfolgt. Ein Monolog, der von der Stimme begleitet wird, ist hingegen etwas ganz anderes. Husserl fragt: „Sollen wir sagen, der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienten auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse?“ (XIX/1, 42) und verneint sofort: „Ich glaube nicht, dass eine solche Auffassung zu vertreten wäre“ (ibid.) – denn hier herrscht allein das Bedeuten vor und kein Kundgeben. Husserl behauptet: „In gewissem Sinne spricht man allerdings auch in der einsamen Rede, und sicherlich ist es dabei möglich, sich selbst als Sprechenden und eventuell sogar als zu sich selbst Sprechenden aufzufassen“ (XIX/1, 43); und weiter: „Aber im eigentlichen, kommunikativen Sinne spricht man in solchen Fällen nicht, man teilt sich nichts mit, man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor“ (ibid.). Mit einem Wort: Ein Monolog kann zwar ein vorgestellter Dialog sein, aber dies kann nicht als ein Dialog, der mit Anderen geführt wird, bezeichnet werden. Ein Dialog ist keine Situation, die lediglich aus dem Bedeuten mit einer einzigen Bedeutung besteht, sondern eine Situation, in der sich mit dem Bedeuten eine dem Kundgeben entspringende „Fremdheit“ verknüpft.

Wenden wir uns nun Husserls Gedanken zum Dialog zu. Nach ihm wird „Mitteilung“ erst dann möglich, wenn einerseits „der Redende sie [eine Lautkomplexion] in der Absicht erzeugt, ‚sich‘ dadurch ‚über etwas zu äußern““ (XIX/1, 39) und andererseits „der Hörende nun auch die Intention des

¹¹ Platon, *Sophistes*, 263 E.

Redenden versteht“ (ibid.): „Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet.“(ibid.) Wenn einer einem anderen etwas mitteilt, sind Sprechen und Hören involviert: Keines von beiden kann einseitig zustande kommen; eines bedingt das andere, beide beziehen sich aufeinander. Mit dem Wort „Mitteilung“ neigen wir zu der Annahme, es handle sich dabei um eine einseitige Beziehung – im Gegensatz zum Dialog, der einen wechselseitigen Austausch impliziert. Husserl zufolge befinden sich Sprecher und Hörer schon im Fall der „Mitteilung“ in einem wechselseitigen Bezug, und mit Blick darauf meint Husserl: „Wenn ich jemandem zuhöre, nehme ich ihn eben als Sprechenden wahr, ich höre ihn erzählen, beweisen, zweifeln, wünschen usw.“(XIX/1, 40) Daraus folgert er: „Die Kundgabe nimmt der Hörende in demselben Sinne wahr, in dem er die kundgebende Person selbst wahrnimmt – obschon doch die psychischen Phänomene, die sie zur Person machen, als das, was sie sind, in eines anderen Anschauung nicht fallen können.“(ibid.) Kurz gesagt: „Das wechselseitige Verständnis erfordert eben eine gewisse Korrelation der beiderseitigen in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Akte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit.“(XIX/1, 41)

Im Dialog müssen Sprecher und Hörer etwas gemeinsam zu haben. Es geht um die Mitteilung derselben Bedeutung, ohne welche kein Dialog zustande kommt. Andererseits haben jedoch Sprecher und Hörer im Dialog nicht dasselbe Erlebnis; es ist nicht so, dass das Verständnis nur dann zustande kommt, wenn Sprecher und Hörer dasselbe erleben. Zwischen beiden herrscht eine gewisse Differenz. Sonst wäre ja ein Dialog überflüssig. Wenn Husserl sagt, dass sich im Dialog Bedeuten und Kundgeben verknüpfen, rührt er an die Dialogstruktur von „Identität und Verschiedenheit“, nämlich an den Umstand, dass sich beide Gesprächspartner, die Verschiedenheit ihrer Erlebnisse anerkennend, dieselbe Bedeutung mitteilen können.

2. Dialogphilosophie bei Husserl

Betrachten wir nach der Feststellung, dass es in der ersten Logischen Untersuchung an keiner Stelle darum geht, den Dialog zu verwerfen, die ganze Phänomenologie Husserls neu, so bemerken wir, dass in ihr allerorten Diskussionen verstreut sind, die uns bei der Suche nach der Möglichkeit des Dialogs und der Klärung seiner Struktur behilflich sein können. Obwohl Spiegelberg Husserls Denken als Monolog bezeichnete, suchte Husserl einen Dialog in verschiedenen Formen. Elisabeth und Karl Schuhmann, die Herausgeber von Husserls umfangreicher Korrespondenz (es sei daran erinnert, dass diese Edition zehn Bände umfasst), zitieren Husserls Satz: „Ein Brief ist doch ein Besuch“ und fügen hinzu: „Dabei galt das Briefeschreiben Husserl immer nur als zweitbeste Art des Gedankenaustauschs mit seinen Mitmenschen. [...]

Briefe bleiben auch ihm bloßes ‚Mittel der Verständigung mit Abwesenden‘ und sind insofern ein unbefriedigender Ersatz für das persönliche Gespräch, den wirklichen Besuch.“¹² Im folgenden möchte ich einige Stellen zur Dialogphilosophie, wie sie sich verstreut in Husserls Schriften finden, zusammentragen.

Wie Husserl zu Beginn der ersten Logischen Untersuchung „die kommunikative Funktion“ als eine solche bezeichnet, die zu erfüllen der Ausdruck „ursprünglich berufen ist“ (XIX/1, 39), können wir einige Belege dafür anführen, dass Husserl in gewissem Sinne das Gewicht mehr auf den Dialog als auf den Monolog, mit anderen Worten, mehr auf die kommunikative Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem als auf den Solipsismus legte. Zum Beispiel schrieb er 1910, zehn Jahre nach den *Logischen Untersuchungen*: „Ich lebe nicht isoliert, ich lebe mit ihnen [anderen Geistern] ein gemeinsames, ein trotz aller Sonderung der Subjektivitäten einheitliches Leben.“ (XIII, 92) Ähnliche Bemerkungen folgen auch in den zwanziger Jahren: „Alles menschliche Leben ist kommunikativ, und selbst wenn es monoempirisch und monologisch ist, hat es hinsichtlich seiner Erfahrungs- und Erkenntnisgegebenheiten einen Sinn angenommen, der auf mögliche Übernahme durch Andere, auf mögliche Zustimmung durch Andere, schließlich auf mögliche einsichtige Bestätigung durch Andere hinweist.“ (VIII, 394) Noch in den dreißiger Jahren heißt es: „Mein Leben ist von vornherein gemeinschaftliches Leben.“ (XV, 420) oder: „Von vornherein lebe ich mit Anderen.“ (XV, 527)

Aufgrund solcher Bemerkungen entwickelt Husserl seine dialogphilosophische These, dass das Ich erst im Kontrast mit dem Anderen zum Ich werden kann. Wiederum in den zwanziger Jahren schreibt er denn auch: „In der Unterscheidung von Andern identifiziert er [jeder] sich erst und erkennt er sich erst so richtig als Einheit. [...] Das Ich individualisiert sich durch Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich.“ (XIII, 244). Ferner: „Erst indem ich von anderen Ich weiss, wird dieses Ich zu diesem, zu einem von mehreren, kurz zum individuellen.“ (ibid., 245 Rb.) Daher: „Das Ich konstituiert sich erst im Kontrast zum Du.“ (ibid., 247) Und weiter: „Ich erfahre mich als Menschen also auf dem Umwege über die ‚Anderen‘“ (XIV, 416). Auch in der *Krisis*-Schrift der dreißiger Jahre heißt es in diesem Sinne: „Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein ist untrennbar.“ (VI, 256). Solche Darlegungen weisen eindeutig darauf hin, dass Momente einer Dialogphilosophie auch bei Husserl nicht fehlen.

Husserl verabschiedet sich aber in einem wichtigen Punkt von der

¹² E. Husserl, Briefwechsel, In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, Herausgegeben von Karl Schuhmann, Bd. 10, S. 1 f.

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

Wir könnten auf diese Weise fortfahren, in Husserls labyrinthischem Nachlass weitere dialogphilosophische Momente zu sammeln. Allerdings bewegen sich alle obigen Ausführungen auf empirisch-mundaner Ebene, während es sich in transzendentaler Hinsicht anders zu verhalten scheint. Um 1929/1930 schreibt Husserl nämlich: „Der erste Mensch ist der Andere, und erst von daher erhalte ich selbst den Sinn Mensch.“(XV, 19); andererseits heißt es: „Ich bin also transzendental der erste [...]. Es muss also von meinem transzendentalen Ich und von meinem bewusstseinsmässigen Sein aus ein transzendentaler Weg zu den Anderen als transzendentalen Anderen führen und zur transzendentalen Vergemeinschaftung.“(ibid., 114) Obwohl Husserl auf der mundanen Ebene die dialogische Eigen-Fremd-Beziehung betont, gerät er auf der transzendentalen Ebene in einen Solipsismus.¹³ Hier scheinen dialogische Momente verworfen zu werden. Wie verhalten sich empirisch-mundane und transzendente Dimension zueinander? Dies genau ist der Punkt, über den sich Husserl und Heidegger bei der gemeinsamen Arbeit am *Encyclopedia-Britannica*-Artikel nicht

¹³ Dies ist der Anlass für Waldenfels' Kritik, dass Husserls Phänomenologie zwar nicht empirischer, aber transzendentaler Solipsismus sei. (Waldenfels, op. cit., S. 234).

einig werden konnten.¹⁴ Die Frage, wie dieser Konflikt einzuschätzen ist und was dabei aus dem Problemkind „Dialog“ wird, möchte ich hier offen lassen und meinen Blick jetzt auf Heidegger richten.

3. Dialogphilosophie bei Heidegger

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

In *Sein und Zeit*¹⁵ wird Dasein als „Mitsein“ bestimmt und das existenzialontologische Fundament der Sprache als „Rede“ charakterisiert. In diesem Kontext werden „das Hören und das Reden“ als Dialogkomponenten wie folgt erörtert: „Das Hören ist für das Reden konstitutiv. [...] Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen.“ (I-2, 217) Hier liegt das Gewicht mehr auf dem Hören als auf dem Reden, und das Hören wird als „Offensein für den Anderen“ bezeichnet. Bei den folgenden Stellen wird der Ton ein wenig delikater: „Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.“ (ibid.) Hier wird das Hören der Stimme des Anderen auf das „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“, übertragen. Ein japanischer Übersetzer fügte bei der Wendung „Stimme des Freundes“ folgende Anmerkung hinzu: „nämlich, wie später geschrieben, Stimme des Gewissens“.¹⁶ Man kann dies auch so verstehen, dass diese Anmerkung eine außersprachliche Andeutung Heideggers enthüllt.

Auf diesen Punkt komme ich gleich zurück. Verfolge ich Heideggers Erörterungen zum Hören in *Sein und Zeit* noch ein wenig weiter, fällt auf sie schon bald ein dunkler Schatten. Die alltägliche Seinsweise des Daseins wird als ein „Verfallen“ in das „Man“ erachtet und die „Rede“ als ein „Gerede“ im „Weiter- und Nachreden“ (I-2, 224) charakterisiert. Daher: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem

¹⁴ Vgl. Heideggers Brief an Husserl (IX, 600ff.)

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927. *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2, 1977. Im Folgenden verweise ich abgekürzt auf die Seiten des betreffenden Bandes der *Gesamtausgabe*, Bandangabe und Seitenangabe in Klammern.

¹⁶ Vgl. Koichi Tsujimuras Übersetzung von *Sein und Zeit* (Kawadeshobo-Verlag 1967), S. 196.

Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen“(I-2, 233): die von Heidegger so genannte „Uneigentlichkeit“. Hier mutiert das Hören der Rede des Anderen immer mehr zu einem Hören auf das Gerede und zur Seinsweise des Daseins im uneigentlichen Verfallen.

Worin besteht demgegenüber die „eigentliche“ Seinsweise des Daseins? Diese findet Heidegger in der „vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode“. Hierbei kehrt das Dasein von der uneigentlichen Seinsweise des „Man“ zurück, findet das eigentliche Selbst und hört die „Stimme des Gewissens“(I-2, 356). Das Gewissen erscheint als „Ruf“, als eine Art „Rede“. Auf die Frage: „Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu?“ antwortet Heidegger: „Streng genommen – nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen. [...] Am wenigsten strebt er danach, im angerufenen Selbst ein ‚Selbstgespräch‘ zu eröffnen.“(I-2, 363). Und weiter: „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.“(ibid.) Hier gibt es lediglich „Gehorchen“, ohne auf die nicht-redende „Stimme des Gewissens“ mit der Rückfrage „Was?“ zu antworten. Hier gibt es keine Spur einer wechselseitigen Beziehung von Hören und Reden, die den Dialog doch charakterisieren sollte.

Auf die Frage, wer es denn sei, der im Fall des Rufs ruft, antwortet Heidegger: „Es‘ ruft“(I-2, 365 f.) und sagt weiter: „Der Ruf kommt zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.“(I-2, 366). Hier besitzt ein Gespräch mit Anderen keinen Platz. Selbst wenn der Ausdruck „Gespräch“ angebracht ist, kann er allenfalls ein Gespräch mit dem „es“ bezeichnen. Obwohl einige Leser hier möglicherweise an ein Gespräch mit Gott denken, dürfte Heidegger dies nicht schlicht akzeptieren. Dieses „es“ wird beim späten Heidegger zu demjenigen, worüber mit „Es gibt“ gesprochen wird. Vor diesem Hintergrund möchte ich hier noch ein wenig näher auf Heideggers Gedanken eingehen.

4. Vom Dialog zum Seinsdenken bei Heidegger

Worauf ich gerade hingewiesen habe, kommt noch deutlicher in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*¹⁷ zum Ausdruck, zehn Jahre nach *Sein und Zeit* erschienen. Auch hier wird das Gespräch¹⁸ als wichtig betont: „Wir – die Menschen – sind ein

¹⁷ M. Heidegger, „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936), in: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 4. Im folgenden zitiere ich aus diesem Band, Seitenangaben in Klammern.

¹⁸ Heidegger benutzt meistens nicht das Wort „Dialog“, sondern das Wort „Gespräch“, obwohl beide im Japanischen mit demselben Wort übersetzt sind.

Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch. Dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich.“(I-4, 38) Sich selbst fragend: „Was heißt nun ein Gespräch“, antwortet Heidegger: „Offenbar das Miteinandersprechen über etwas. [...] Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich. Wir sind ein Gespräch – und das will sagen: wir können voneinander hören.“(I-4, 39) Hier ist die wechselseitige Beziehung von Reden und Hören deutlich behauptet, entsprechend dem Urtypus des Dialogs.

Aber das Problematische begegnet gleich anschließend: „Seit ein Gespräch wir sind, hat der Mensch viel erfahren und der Götter viele genannt. Seitdem die Sprache eigentlich als Gespräch geschieht, kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt. [...] Und das so sehr, daß im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentliche Gespräch besteht, das wir selbst sind.“(I-4, 40) Hier nennt Heidegger „Götter“ als Grund für den Bestand des Gesprächs. „Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch.“(ibid.) Hier könnte von einem Gespräch mit den Göttern im Sinne von „Wort und Antwort“ die Rede sein. Aber wer antwortet hier? Heidegger zufolge die Dichter. Das aber zeigt, dass hier Heidegger das Gespräch mit Anderen, so, wie es im normalen Alltagsleben geführt wird, aus den Augen verloren hat. Das Gespräch reduziert sich auf das Gespräch mit Göttern, welches vorzugsweise die Dichter führen.

Was ist das aber für ein Gespräch? Heidegger sagt: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins“(I-4, 41), und auf die Frage: „Was wird so gestiftet?“ antwortet er: „Jenes muß ins Offene kommen, was das Seiende im Ganzen trägt und durchherrscht. Das Sein muß eröffnet werden, damit das Seiende erscheine.“(ibid.) Hier taucht die Auffassung von einer „ontologischen Differenz“ zwischen dem Seienden und dem Sein auf, wovon schon in *Sein und Zeit* die Rede war. Aus diesem Grunde heißt es, wenn ich ein längeres Zitat anführen darf, weiter: „Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, dass ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins. Was bleibt, wird daher nicht aus dem Vergänglichen geschöpft. [...] Das Sein ist niemals ein Seiendes.“(ibid.) Aus der ontologischen Differenz wird das „Wesen der Dichtung“ so bestimmt: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.“ Und aus dieser Bestimmung folgert Heidegger: „Daher nimmt die Dichtung niemals die Sprache als einen vorhandenen Werkstoff auf, sondern die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache. Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes.“(I-4, 43)

An solchen Gedanken zum Dialog bzw. Gespräch wird ersichtlich, dass die zu Beginn unserer Ausführungen betonte wechselseitige Beziehung, die sich im Dialog manifestiert, hier abgeschwächt ist. Obwohl Heidegger sagt: „Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentliches Geschehen der Sprache“, fährt er fort: „Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins.“(ibid.) Der Dichter scheint seine Worte jedoch nicht aus dem Gespräch zu schöpfen. Man könnte dem entgegenhalten, dass er sie zwar nicht aus dem Gespräch mit anderen erringt, aber aus dem Gespräch mit Göttern. Aber zur Frage, wie das Gespräch zu Stande kommt, sagt Heidegger: „Der Dichter ist ausgesetzt dem Blitzen des Gottes.“(I-4, 44) Und: „Dichten ist das ursprüngliche Nennen der Götter. Aber dem dichterischen Wort wird erst dann seine Nennkraft zuteil, wenn die Götter selbst uns zur Sprache bringen.“(I-4, 45) Anschließend fragt er: „Wie sprechen die Götter?“ und antwortet, Hölderlins Vers „[...] und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter“ zitierend, wie folgt: „Das Sagen des Dichters ist das Auffangen dieser Winke, um sie weiter zu winken in sein Volk. Dieses Auffangen der Winke ist ein Empfangen und doch zugleich ein neues Geben.“(I-4, 46) Solches als Gespräch bezeichnen zu wollen, scheint mir an den Haaren herbeigezogen zu sein. Gerade da, wo Heidegger schreibt: „Indem der Dichter so in der höchsten Vereinzelung auf seine Bestimmung bei sich selbst bleibt, erwirkt er stellvertretend und deshalb wahrhaft seinem Volke die Wahrheit“(I-4, 48), können wir m. E. nicht die Spur einer Dialogphilosophie mehr finden.

Wir haben hier keinen Raum mehr, um Heideggers Werk weiter auf Elemente einer Dialogphilosophie hin abzuklopfen. Nebenbei gesagt, gibt es in ihm einige mit dem Titel „Gespräch“ überschriebene Texte¹⁹ und auch das Seminarskript eines Gesprächs mit Psychiatern.²⁰ In diesen Schriften scheint es allerdings nicht mehr um das Hören der Stimme des Anderen zu gehen, sondern um das Hören der Stimme des Seins, wobei die ursprüngliche Dimension des Dialogs, das Hören der Stimme des Anderen, gleichsam übersprungen ist.²¹

Schlusswort

Der Urtypus des Dialogs besteht in der wechselseitigen Beziehung von Hören

¹⁹ So z. B. „Aus einem Gespräch von der Sprache“ (1953/54) in: *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 12.

²⁰ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Medard Boss (Vittorio Klostermann, 1987).

²¹ Das habe ich schon in meinem Aufsatz „Zur Phänomenologie des Dialogs: Husserl und Heidegger“ (*Menschenontologie*, Bd.6, 2000, hsg. von Kogaku Arifuku et al., S.37-47,) erörtert.

und Reden zwischen dem Ich und dem Anderen. Ist von einem Dialog mit sich selbst oder einem Dialog mit Göttern (oder mit Gott oder der Natur) die Rede, dürften wir solchen Dialog – gemessen an der ursprünglichen Situation des Dialogs mit dem Anderen – nur metaphorisch so nennen. Sowohl Husserl als auch Heidegger wiesen zunächst auf die Wichtigkeit eines solchen Dialogs hin; aber Husserl bei seiner Suche nach dem transzendentalen Ich ebenso wie Heidegger in seiner Wendung zum Seinsdenken und Seinsdichten scheinen die ursprüngliche Situation des Dialogs aus den Augen verloren zu haben. So geraten schließlich beide in eine der Dialogphilosophie entgegengesetzte Richtung. Trotzdem sind bei beiden einige wichtige Anhaltspunkte für die Entfaltung einer Phänomenologie des Dialogs ausfindig zu machen. Meine Betrachtungen möchte ich vorderhand abschließen, indem ich mit einem nochmaligen Bezug auf den späten Husserl auf einen Gesichtspunkt aufmerksam mache, von dem aus zu einer Phänomenologie des Dialogs etwas beigetragen werden könnte.

Wir haben auf das von Husserl ungelöste Problem der Beziehung zwischen der empirischen und der transzendentalen Dimension verwiesen. Husserls seit den zwanziger Jahren unternommener Versuch der Entwicklung einer genetischen Phänomenologie kann man als ein Bestreben ansehen, dieses Problem in einem bestimmten Sinne zu lösen. Er versucht nämlich damit, beide Dimensionen nicht als einander statisch gegenüberstehende, sondern als sich in einer Genesis entfaltende zu charakterisieren und auch das transzendente Problem der Fremderfahrung unter einem genetischen Blickwinkel zu behandeln. In diesem Kontext berührt Husserl das Moment des Triebhaften, z. B. in einem mit „Gemeingeist I“ betitelten Manuskript (1921), wo von einer „triebhaften ‚Mutterliebe‘“ (XIV, 165) die Rede ist, oder in einem mit „Gemeingeist II“ überschriebenen Text (ebenfalls von 1921), in dem es heißt: „Schon die Passivität, das instinktive Triebleben kann intersubjektiven Zusammenhang herstellen“ (XIV, 405), und ebenso in einem aus seinen letzten Lebensjahren stammenden Manuskript, wo zu lesen steht: „Mitteilung, Verkehr der Reifen, setzt voraus die Ausbildung der Mitteilung und eines Wechselverkehrs vor der Reife – zwischen Mutter und Kind.“ (XV, 582). Hier setzt Husserl den Ursprung der Intersubjektivität auf einer triebhaft-passiven Ebene an: „Im Trieb selbst liegt die Bezogenheit auf den Anderen als Anderen.“ (XV, 593 f.) So sieht er den Ursprung des Dialogs im Gespräch von Mutter und Kind.²² Wenn wir aber über das Gespräch im eigentlichen Sinne nachdenken, besteht m. E. noch eine andere, über das Mutter-Kind-Gespräch hinausführende Ebene. In der Tat fährt Husserl an der angeführten Stelle aus „Gemeingeist I“ fort: „Das sind noch keine soziale Akte“ (XIV, 166). Er sieht zwar den

²² Vgl. Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, erster Teil, zweites Kapitel (*Phaenomenologica* Bd. 86, Martinus Nijhoff, 1982).

Ursprung der „Gemeinschaft“ im Mutter-Kind-Verhältnis, deutet aber an, dass die auf Andere sich beziehende „Sozialität“ noch einen anderen Ursprung besitzt. Obwohl sich Husserls genetische Betrachtung immer mehr auf den Ursprung der „Gemeinschaft“ richtet, scheint sie zugleich auch ein Licht auf die anders geartete Dimension der „Sozialität“ zu werfen. Diese könnten wir vielleicht kontrastiv als das Vater-Kind-Verhältnis bezeichnen. Husserl sagt zwar: „Die Primordialität ist ein Triebssystem“ (XV, 594), und es ist eben diese Primordialität, die zum oben genannten triebhaften Ursprung der „Gemeinschaft“ wird. Doch auch in den *Cartesianischen Meditationen* hat Husserl ausführlich diskutiert, inwiefern der Andere als ein solcher auftritt, der diese Primordialität durchbricht, und sich erst hieraus Intersubjektivität entfaltet. Ist es das Vater-Kind-Verhältnis, das den intersubjektiven Bezug eröffnet? Obwohl Husserl selbst schreibt: „die ersten Anderen, die Mutter, der Vater“ (XV, 604), müssen wir also korrigieren und die Funktionen beider, von Mutter und Vater, unterscheiden. Die aus dem Mutter-Kind-Verhältnis stammende „Gemeinschaft“ und die dem Vater-Kind-Verhältnis entstammende „Sozialität“ sind unterschiedlich zu behandeln. Diese Unterscheidung entspricht den beiden Momenten, die für den Dialog mit dem Anderen unentbehrlich sind: der Gemeinschaft (Identität) sowie der Fremdheit (Verschiedenheit) zwischen dem Ich und dem Anderen.

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