

Sonderdruck aus
Colloquium Rauricum Band 6

Der fragende Sokrates

Herausgegeben von
Karl Pestalozzi

Inhaltsverzeichnis

Karl Pestalozzi	
Einleitung	1

I

Ernst Heitsch	
Frühgriechische Literatur als Antwort. Aus der Geschichte der Frage	7
Arbogast Schmitt	
Sokratisches Fragen im Platonischen Dialog	30
Andreas Patzer	
Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker	50
Christoph Auffahrt	
Ein seltsamer Priester und seine Jünger: Typisches und Charakteristisches im Bühnen-Sokrates des Aristophanes	77
Peter Blome	
Bildliche Darstellungen von Sokrates	98

II

Ekkehard Stegemann	
Paulus und Sokrates	115
Wilhelm Schmid-Biggemann	
Sokrates im Dickicht der deutschen Aufklärung	132
Annemarie Pieper	
Kierkegaards sokratische Masken	152
Karl Pestalozzi	
Nietzsches Agon mit Sokrates	165

III

Emil Angehrn Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens	189
Urs Thurnherr Der Philosophische Praktiker – Sokrates von Beruf.	208
Hartmut Raguse „Ich frage mich, ob Sie nicht . . . ?“ Der nichtdialogische Charakter des psychoanalytischen Dialogs	226
Gottfried Boehm Begriffe und Bilder. Über die Grenzen sokratischen Fragens	238
Sabine Mainberger À propos fragender Sokrates: Alain. Vom Schreiben als Lebensform	251
Heinrich Löffler Der Talkmaster als moderner Sokrates? Maieutisches in den Medien-Dialogen.	283
Kurt Seelmann Epilog	300
Abbildungen	305

EMIL ANGEHRN

Vom Sinn des Fragens

Wege nachmetaphysischen Philosophierens

1. Fragen und Verstehen

Manche Seminardiskussion, aber auch viele alltägliche Gesprächssituationen geben Anlaß, die Triftigkeit der zentralen These der Hermeneutik zu bekräftigen, die lautet: Einen Text verstehen heißt die Frage verstehen, auf die der Text eine Antwort ist.¹ Es kann sein, daß wir einen geäußerten Satz richtig auffassen, daß wir eine These oder die Aussage eines Textabschnitts wiederzugeben vermögen – und trotzdem den Eindruck haben, nicht wirklich zu begreifen, was in diesen Äußerungen gemeint ist, worum es in ihnen eigentlich geht. Wir können nachfragen, und vielleicht wird uns der Sinn klarer, wenn man uns eine andere Umschreibung desselben Sachverhalts, eine andere Formulierung der These gibt; und wir können weiterfragen und versuchen, ein bestimmtes Kontextwissen zu erwerben, das uns deutlich macht, nicht nur welche Assoziationen und Verweisungen sich mit bestimmten Ausdrücken verbinden, sondern was der Sinnhorizont der Aussage als ganzer ist, was jemand mit ihr sagen und zu verstehen geben will. Der Weg zu solcher Aufhellung ist gewissermaßen ein historisches Verstehen: Es geht darum, zu wissen, worauf eine Äußerung reagiert, welchen Einwänden sie begegnet, welches Problem sie löst, auf welche Frage sie antwortet. Es gibt Texte, die ihren Fragehorizont selber vermitteln und ihre Intention gleichsam auf reflexiver Stufe mitartikulieren, und es gibt andere Texte, die verschlossener, thetischer und insofern interpretationsbedürftiger bleiben; das grundsätzliche Problem der hermeneutischen Situation, daß man die Frage erst gewinnen muß und sie typischerweise, aufs Ganze gesehen, aus dem Text selbst zu gewinnen hat, bleibt dasselbe. Es geht um die innere Zweistufigkeit des Verstehens, daß man die Äußerung in ihrem propositionalen Gehalt und in dem, was jemand mit diesem zu verstehen geben will, begreifen muß – analog dem Handlungsverstehen, das ein körperliches Verhalten auf die es leitende Intention hindurch transparent machen muß (nicht nur verstehen, was jemand tut, sondern

¹ H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 351 ff.

was er damit will). Solches intentionales Begreifen scheint ein prägnanter Fall des Zusammenhangverstehens, das Dilthey als Prototyp des Verstehens faßte: Etwas als Teil eines Ganzen, in seiner Beziehung zu anderem, in seiner Funktion für anderes erfassen, findet exemplarisch in einem Verstehen statt, das eine Äußerung als Lösung eines Problems, als Beantwortung einer Frage deutet. Die These vom Primat der Frage meint zunächst diese logische Vorgängigkeit des Fragens – des Fragenkönnens und des Verstehens der Frage – im Blick auf die Konstitution von Sinn: Der Sinn einer Äußerung ruht nicht gleichsam in ihr selber, er erschließt sich uns nicht, wenn wir einen Satz anstarren, ihn wiederholen, sondern wenn wir begreifen, was der Witz einer These, der Zweck einer Handlung, das Ziel einer Argumentation ist. Die Tiefe des Verstehens bemißt sich an der Vertiefung der Frage, nicht der Antwort.

Versuchen wir genauer zu beschreiben, worin solches Verstehen besteht, so finden wir einen Vorschlag von konzisem Zuschnitt in einem von hermeneutischen Belangen scheinbar ganz abgekoppelten Rahmen: Niklas Luhmanns Konzept der funktionalen Analyse weist Strukturzüge auf, die identischerweise die Logik des Verstehens artikulieren.² Etwas funktional analysieren heißt etwas nicht in seiner starren Selbstidentität für sich, sondern in einem Vergleichsrahmen betrachten, es als Lösung eines Problems und das heißt: als eine mögliche Antwort neben anderen ansehen; das Problem oder die Frage begreifen heißt ein Vorverständnis davon haben, welches mögliche Antworten wären. Ein Tun als Verfolgen eines Zwecks verstehen, setzt das Wissen von anderen Möglichkeiten, dasselbe Ziel zu erreichen, voraus; die Episode einer Erzählung als Anschluß an eine frühere lesen heißt sie als Alternative zu anderen möglichen Fortsetzungen verstehen. Die virtuelle Substituierbarkeit, die implizite Verweisung auf ‚funktionale Äquivalente‘ ist dieser Betrachtung unabdingbar. Luhmann unterstreicht diesen Zug, indem er die Funktionsanalyse dem Kausaldenken entgegensetzt, dessen wissenschaftliche Vorherrschaft er als eigentliche begriffliche Fehlentwicklung diagnostiziert: Anders als die 1:1-Relation zwischen einer bestimmten Ursache und einer bestimmten Wirkung, welche beweisen will, wieso etwas notwendig so ist, wie es ist, interessiert sich die funktionale Betrachtung für die Kontingenz des Faktischen: dafür, daß etwas sein oder nicht sein, so oder anders sein kann, daß etwas ersetzbar ist. Erst das Versetzen in den Raum seiner Möglichkeiten schafft den Horizont des Verstehens, läßt etwas in seinen sinnhaft-funktionalen Bezügen erkennen, weil erst dadurch das Problem, die Frage selber begreifbar wird. Den Sinn einer Handlung begreifen heißt wissen, wie derselbe Zweck anders hätte realisiert werden können; den Sinn einer These begreifen, heißt wissen, welche anderen Behauptungen in einem Problemfeld denkbar gewesen

² N. Luhmann: *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1974, 83–91; ders.: „Funktion und Kausalität“ in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 1, Opladen 1972, 9–30.

wären. Nicht die schlichte Zurücknahme des faktisch Eingetretenen ins Potentielle, sondern seine Einfügung in einen begrenzten, durch die Frage umrissenen Vergleichsrahmen schafft Verständlichkeit. Das Verstehen erweitert den Horizont über das Faktische hinaus, um vom Allgemeineren zum Besonderen als einer Variante zurückzukommen: Es operiert mit der ideellen Doppelbewegung einer Ausweitung und Begrenzung des Möglichen, einer Steigerung und Reduktion von Komplexität. Funktionale Analyse weist darin eine frappierende Nähe zur hermeneutischen Praxis des Verstehens auf. Die vorgängige Zurücknahme in den offenen, aber – durch die Frage bzw. die Funktion – bestimmten Möglichkeitsraum ist Voraussetzung dafür, daß etwas seine innere Opakheit verliert und gleichsam in sich transparent, sinnhaft aneigenbar wird.

So gesehen, ist das Fragen und Fragenkönnen die eigentlich kreative, Sinn konstituierende, Verstehbarkeit begründende Potenz. Dies gilt auf seiten der Produktion wie der Rezeption. Wer keine Fragen hat, hat nichts zu sagen, seine Äußerung bleibt gleichsam stumm, sie spricht nicht zu anderen, sie findet keinen Anklang und keine Erwiderung. Und wer die implizite Frage hinter einer Aussage nicht mitversteht, ja wer darin nicht mögliche eigene Fragen erkennt, dem bleibt die Rede des Anderen bedeutungslos und nichtssagend. Wenn wir im Gespräch eine Verständigungsschwierigkeit beheben, das gegenseitige Verständnis vertiefen wollen, so fragen wir nach den Hintergründen von Meinungen und Einstellungen. Erst dann haben wir den Eindruck, jemanden näher zu kennen, wenn wir nicht nur seine Entscheidungen und Behauptungen, sondern die Probleme, mit denen er sich auseinandersetzt, die Fragen, die er für sich aufwirft, in einem gewissen Maß kennen. Das Nachvollziehen, soll es Sinn erschließen, muß diese – vielleicht nicht artikulierten, vielleicht auch für den Sprechenden/Handelnden selber nicht transparente – Frageebene mitumfassen. Von diesem Fragehorizont her erhält eine Äußerung ihr sinnhaftes Profil. Ebenso ist auf seiten der Sinnstiftung die Doppelstufigkeit unmittelbar präsent. Die neuen Sichtweisen, die der Theoriewandel erzeugt, die Neugestaltungen und Neuinterpretationen der Welt, die innovatorischem Handeln und Sprechen entspringen, erschöpfen sich nicht darin, gegebenes Material in andere Strukturen zu bringen, neue Vorschläge zur Lösung bestehender Probleme zu entwerfen; in grundlegenderer Weise erneuern sie die Fragen, verändern sie die Gewichtung in dem, was von Interesse und frag-würdig ist. Einen tiefergreifenden Wandel der Metaphysik als die Bestreitung der Transzendenzthese oder der substantiellen Formen stellt das Obsoletwerden der Frage nach letzten Prinzipien überhaupt dar. Als was wir uns verstehen, hat wesentlich damit zu tun, in welchem Interessenhorizont wir die für uns entscheidenden Optionen treffen; wir werden andere, wenn uns anderes als Problem beschäftigt. Wirkliche Neuerungen, Entdeckungen und Schöpfungen vollziehen sich auf der Grundlage des Fragens und im Fragen: Im Fragen bahnen wir neue Wege, eröffnen wir neue Horizonte des Denkens und Lebens.

2. Fragen als Auszeichnung des Menschen

Fragen zu können, ja, fragen zu müssen stellt eine Auszeichnung des Menschen dar.³ In eindringlicher Weise hat Martin Heidegger diesen Zug am menschlichen Dasein herausgestellt, nicht als irgendein Merkmal, sondern als *die* Bestimmung, die den Menschen zum *animal metaphysicum* macht und ihn vom Tier unterscheidet. Für Heidegger steht dabei der ausgezeichnete Bezug zur Seinsfrage im Vordergrund.⁴ Für den Menschen bilden nicht einfach Gegenstände in ihrer faktischen Bestimmtheit, zu denen er sich strebend, aufnehmend, zerstörend verhält, den Bezugsraum seines Verhaltens; er versteht sie als das, was sie sind, und er verhält sich dazu, daß sie sind. Sich verstehend zur Welt zu verhalten heißt, die Dinge nicht in ihrer Undurchdringlichkeit als letzte Referenzpunkte vor sich zu haben, sondern sie im Verweisungsnetz ihrer Funktionen und Substitutionen wahrzunehmen. Vor allem kann sich der Mensch in ein reflexives Verhältnis zu ihrem Sein, dazu, daß sie überhaupt sind, versetzen, kann er letztlich „die Frage aller Fragen“ stellen: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“⁵ Sie ist in der Logik des Fragens die extremste Figur, die die äußerste Virtualisierung vollzieht: Der zweite Satzteil („und nicht vielmehr Nichts“) ist keine Zusatzfrage, sondern die genaue Artikulation dessen, daß Seiendes in seiner Nichtnotwendigkeit, vom Gegenextrem des Nichtseinkönnens her befragt wird. Wenn philosophisches Fragen die Kunst ist, das Selbstverständliche nicht selbstverständlich zu finden, so schließt solches Fragen, über die Bestimmtheit der Phänomene hinaus, ihr Gegebenheit und letztlich das Gegebenheit von Wirklichkeit überhaupt ein; deshalb, so Heidegger, muß Philosophie als erstes die Seinsweise des Menschen klären, die jene Seinsfrage überhaupt entspringen läßt und die durch traditionelle metaphysische Konzepte wie Seele, Subjekt oder Geist nicht adäquat gefaßt werden kann.

Unabhängig von diesem Problemkontext ist Heideggers Beschreibung der „Fragehaltung“ bzw. „fragenden Gesinnung“ von Interesse.⁶ Negative Bedingung des Fragenkönnens ist das Freisein, das Nichtverhaftetsein im Faktischen, das Verfügen über den Raum des Möglichen; positiver Grund des Fragens ist ein Wissenwollen, ein Entschlossenheit zum Wissen und Fragen, das auch ein Entschlossenheit zur radikalen Offenheit des Fragens enthält.⁷ Die Fähigkeit zum

³ Aufschlußreich ist ein Blick auf die Entwicklungspsychologie, die zeigt, daß das Kind in derselben Phase dreierlei lernt: „Ich“ zu sagen (statt sich mit seinem Vornamen zu bezeichnen), „nein“ zu sagen (statt zu tun, was befohlen wird) und zu fragen. Unter allen drei Aspekten geht es um Virtualisierung, um Perspektivenwechsel, um Ablösung vom Faktischen in seiner konkret-partikularen Gestalt.

⁴ *Sein und Zeit*, Tübingen 1962, 8.

⁵ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 1.

⁶ *Einführung in die Metaphysik*, a. a. O. 16.

⁷ Dies betont Heidegger in prägnanten Formulierungen: In der Rektoratsrede definiert er die Wissenschaft über das „fragende, ungedeckte Standhalten inmitten der Ungewißheit des

Verbleiben im Offen und Ungesicherten ist die tiefste Voraussetzung des fragenden Denkens; auf ihrer Grundlage entsteht ursprüngliches Fragen, das seinen Impuls und seine Richtung aus sich selber schöpft. Nichts geht der Frage in ihrer Freiheit voran oder greift ihr voraus.⁸ Versuchen wir die Frage selber zu begründen – das „Warum des Warum?“ zu beantworten –, so können wir nach Heidegger nur sagen, daß sie in einem „Sprung“ wurzelt, „durch den der Mensch einen Absprung aus aller vormaligen, sei es echten, sei es vermeintlichen Geborgenheit seines Daseins vollzieht.“⁹ Wenn die Unbehaustheit des Menschen im Wirklichkeitsganzen gewissermaßen die transzendente Voraussetzung von Sinn darstellt, so ist die bewußte Aneignung dieser existentiellen Bedingung gleichbedeutend mit der Stellung der Frage; was Heidegger demgegenüber als Formen der Uneigentlichkeit und des Verfallens beschreibt, ist nicht zuletzt durch das Absterben des Fragebedürfnisses, das Verstummen der Frage gekennzeichnet.

Nun lassen sich im Fragen verschiedene Stoßrichtungen unterscheiden. Eine erste, basalste Differenz ist die zwischen einer kritisch-reduktiven und einer affirmativ-kreativen Stoßrichtung; zwischen der Suspendierung und der Stiftung von Geltungen, zwischen dem Infragestellen von Bestehendem und dem Entwerfen neuer Horizonte, dem Formulieren neuer Fragen. Die kritische Infragestellung kann ihrerseits in zwei Versionen, einer eher rezeptiven und einer aktiven Form, als passive und aktive Verunsicherung, vollzogen werden. Es gibt auf der einen Seite die Sensibilität für die Brüchigkeit der Welt, als Erfahrung der Auflösung herrschender Meinungen, als Zustand des Schwindels beim Entgleiten fester Fundamente, als existentielle Verunsicherung in Extremsituationen; „ohne Erfahrung der Grenzsituationen bleiben die Fragen aus“ (Jaspers).¹⁰ Auf der anderen Seite gibt es die tätige Problematisierung, vom kritischen Nachfragen über die nihilistische Zerstörung zum Obsoletwerdenlassen der Geltungsfrage überhaupt. Der negativen steht im ganzen die positive Stoßrichtung des Fragens als Gewinnung neuer Deutungshorizonte gegenüber: als Eintauchen ins Licht neuer Fragen, Einbringen in einen anderen Diskussionskontext, Ausgreifen auf Unbekanntes und Fremdes. Beide Richtungen können aufeinander bezogen, ineinander verwoben sein. Nach dem von Platon und Aristoteles beschriebenen Grundmotiv bilden Staunen und Verwunderung den Ursprung des Philosophierens: Die Irritation über den Verlust der eingelebten Orientierung ist Grund jenes Nachfragens und Begreifenwollens, das philosophisches Wissen anleitet. Das Hinterfra-

Seienden im ganzen“ (*Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, Frankfurt am Main, 1983, 18); in „Was ist Metaphysik?“ wird die Angst, Grund jener metaphysischen Frage schlechthin, als Hineingehaltensein in das Nichts umschrieben (in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 1–20 [15]).

⁸ Vgl. J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt am Main 1988, 53.

⁹ *Einführung in die Metaphysik*, a. a. O. 4.

¹⁰ K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, München 1947, 879.

gen der gültigen Autoritäten und vermeintlichen Erkenntnisse stellt sich in den Dienst des Wissenwollens: Der fragende Sokrates ist Bremse und Hebamme. Beide Impulse des Fragens, das Problematisieren und das Schaffen von Neuem, sind eminente Auszeichnungen des Menschen, ursprüngliche Äußerungen seiner Freiheit.

3. Fragen und Antworten

Doch auch wenn die Freiheit ein unableitbar Erstes, ein unhintergebar Grund des Fragens ist, bleibt zu verdeutlichen, inwiefern dieses im Subjekt gründet: inwiefern die Frage nicht nur *im* Subjekt, sondern *aus* ihm entspringt, wieweit das Subjekt Ursprung des Fragens, Meister des Sinns ist, der sich im Fragen konstituiert. Offenkundig sind dieser Souveränität nach verschiedener Hinsicht Grenzen gesetzt. Sie bestehen zum einen in der Vorgängigkeit von Bedeutung und Sprache, innerhalb deren jedes Fragen einsetzt; zum anderen darin, daß der Vollzug des Fragens nicht gänzlich der Initiative oder methodischen Kontrolle von Subjekten unterliegt; schließlich im dialogischen Spiel von Frage und Antwort, in das alles Fragen eingelassen ist und auf das es verweist. Das erste ist die hermeneutische Grundsituation des Eingefügtseins in eine sinnhafte Welt, auf die jedes Hervorbringen und Verändern angewiesen und bezogen ist: Kein Sinn kann ex nihilo gestiftet, keine Frage losgelöst vom Boden des Fraglosen aufgeworfen werden. Jede Innovation bedarf der vorgängigen Aneignung der kulturellen Welt, ist im Grenzfall Aneignung und Transformation zugleich; jedes Fraglichwerden geht von Nichtproblematisiertem aus und widersetzt sich der eigenen Totalisierung. In einem emphatischen Sinn deutet Heidegger (und im Anschluß an ihn Derrida) die Vorgängigkeit der Sprache: nicht nur als eine unhintergebare Struktur, sondern als ein vorausgehendes Geschehen, einen „Zuspruch“ und ein „Versprechen“, dem jedes Ergreifen des Worts immer schon „entsprochen“ hat, als eine Verbindlichkeit, auf die sich jedes Sprechen – in einem „dem Fragen vorgängigen Bejahen“ – immer schon eingelassen hat.¹¹ Die Frage, so pointiert Derrida den Gedanken, „behält in der Sprache nicht das letzte Wort [...], weil sie nicht das erste Wort hat“.¹² Fragen gründet in einem [...] Sichansprechenlassen durch die Sprache, einem Hören auf das, was zu denken ist, was in Frage kommt.

¹¹ J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, a. a. O. 109ff., 148–155 (150); vgl. die Formulierung des späten Heidegger, das Fragen sei „die Frömmigkeit des Denkens“: „Die Frage nach der Technik“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 9–40 (40); vgl. „Das Wesen der Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 175ff., 180ff., 196.

¹² J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, a. a. O. 149ff.; vgl. B. Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994, 269ff.

Exemplarisch wird im Vollzug des Fragens die Grenze subjektiven Verfügens erlebt. Nach Gadamer gibt es keine Methode, Fragen hervorzubringen und „das Fragwürdige sehen zu lernen“ (wie die Gegenüberstellung von *Wahrheit und Methode* generell den verstehenden Zugang zur Welt nicht einer subjektiv beherrschbaren Methode überantworten will); Fragen tauchen auf, fallen einem zu, „wie einem ein Einfall kommt“.¹³ Einen Schritt weitergehend, läßt sich die Selbstgenügsamkeit des Fragens als solchen problematisieren: Fragen gilt dann nicht als ein von sich anfangendes Tun, sondern als ein Aufnehmen der Fragwürdigkeit der Sache, eine Reaktion auf das Herausgefordertsein durch undurchschaute Verhältnisse, letztlich ein Antworten auf ein Angesprochenwerden durch andere. Letzteres ist die These einer „dialogischen“ Konzeption, die nicht das Fragen, sondern das Spiel des Fragens und Antwortens ins Zentrum rückt, ein Spiel, das nicht als einseitiges Abfolgeverhältnis, als Beantwortung von Fragen, sondern als symmetrisches Wechselspiel des Miteinanderredens und des Sichunterredens über eine Sache interessiert.¹⁴ Die Frage, die an mich gestellt ist und auf die ich antworte, ist der Ursprung, hinter den ich nicht zurück kann – auch wenn sie nicht in Worten artikuliert ist und umgekehrt mein Sprechen die Form des Fragens annimmt. In diesem Sinn hat Bernhard Waldenfels die Idee einer ‚responsiven‘ Vernunft entfaltet, wonach „jedes Wort und am Ende auch jede Tat Antwortcharakter hat“. Dabei geht es ihm nicht darum, „den Primat der Frage durch den der Antwort“ zu ersetzen, sondern vielmehr jeden solchen Vorrang zu unterlaufen, indem einerseits das Antworten das „Eingehen auf fremde Ansprüche“ meint und andererseits das „Fragen, das nicht ins Beliebige ausschweift, [...] in diesem Sinn noch ein Antworten“ ist.¹⁵ Wenn mein Fragen und Antworten nicht bei mir, sondern bei einem mir Fremden beginnt, so wird nicht einfach ein anderes Subjekt zum Ursprung hypostasiert: Vielmehr findet sich im Dialog jede Äußerung in uneinholbarer Nachträglichkeit, ist für jede Seite die andere die je schon frühere. Nach beiden Zeitrichtungen bin ich auf den anderen bezogen: indem ich je schon durch ihn angesprochen bin und zugleich (wie Lacan betont) in jeder Äußerung eine Frage, einen Anspruch an den anderen richte. Zugleich ist keine Seite die bloße Replik der anderen, ist jede ein Neuanfang: Zwischen Frage und Antwort besteht ein Hiatus, der konstitutiv

¹³ *Wahrheit und Methode*, a. a. O. 348.

¹⁴ Bei Platon finden sich beide Modelle: einerseits (z. B. im Kontext der Anamnesis-Lehre) die Betonung der maieutischen Kunst, „wenn einer nur richtig zu fragen versteht“ (Phaidon 73a), andererseits das dialogische Moment (im Gegensatz zur monologischen Ideenschau) als Ort der Wahrheit und des Erkennens: Wenn Menschen „ohne Mißgunst fragen und antworten, leuchten Einsicht und Verständnis über jeden Gegenstand auf“ (VII. Brief 344b). Zum Vorzug des Mündlichen und Dialogischen vgl. E. Heitsch: *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz), Stuttgart 1987.

¹⁵ *Antwortregister*, a. a. O. 193.

zum Dialog gehört; auch Antworten ist ein ursprünglicher, nicht ableitbarer Akt. So bekräftigt die Logik von Frage und Antwort die von der Hermeneutik und Funktionsanalyse herausgestellte Struktur: Äußerungen als Antworten verstehen heißt nicht, sie gesetzmäßig auf anderes zurückführen, sondern sie als unableitbare Optionen in einem von der Frage aufgerissenen Möglichkeitsraum begreifen. Was dort logisch-erkenntnistheoretisch analysiert wurde, wird hier in seinen subjekttheoretischen Implikationen beleuchtet, auf die Ebene intersubjektiver Sinnkonstitution zurückgeführt. Wie die Dialogik generell die Stellung des einsam-selbstbezüglichen Subjekts untergräbt, so verliert der Mensch als fragendes Wesen seine Herrschaftsposition: Auch im Vollzug seiner eigensten Wesensmöglichkeit ist er nicht autark und selbstmächtiges Prinzip. Dennoch ist wichtig festzuhalten, daß diese Grenze nichts an der Radikalität dieser Möglichkeit ändert. Die virtualisierende und sinnstiftende Kraft des Fragens, Privileg des Menschen, bleibt der unhintergehbare und unabdingbare Grund allen Verstehens, jedes menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses. Diese Kraft ist als unableitbare Potenz des Subjekts vorausgesetzt, auch wenn der Anstoß nicht von ihm ausgeht: Die Herausforderung, Verunsicherung trifft ein Subjekt, dem etwas fraglich werden kann; das Antworten setzt das potentielle eigene Fragen voraus; selber in Frage gestellt zu werden geschieht einem Subjekt, das selber fragen und sich in Frage stellen kann.

Unterschiedliche Momente verbinden sich in der Phänomenologie des Fragens: der logische Vorrang der Frage als Angelpunkt des Verstehens, die Freiheit des Subjekts als Grund des Fragenkönnens, die Endlichkeit subjektiver Sinnstiftung, die Vorgängigkeit des Angesprochenenseins, die Unhintergebarkeit des Gesprächs. Solche Stichworte umreißen die hermeneutische Grundsituation, die das Sein des Menschen und sein verstehendes Verhältnis zu sich, zu den anderen und zur Welt definiert. Damit ist nicht nur ein partikulares Thema, sondern ein Ausgangspunkt philosophischer Reflexion benannt. Markante Tendenzen neueren Philosophierens lassen sich vor dem Hintergrund dieser Konstellation begreifen. Stellvertretend seien anhand profilierter Konzepte drei Richtungen genannt, die in Affinität zu den hier entwickelten Motiven Leitideen eines gewandelten Philosophieverständnisses formulieren. Radikales Fragen, Interpretation und Dekonstruktion sind Stichworte dieses Verständnisses.

4. Philosophieren als radikales Fragen

Ist Philosophie nach Aristoteles aus dem Staunen entstanden, so hat sie diesen Grundzug im Lauf ihrer Geschichte nicht abgelegt, sondern verstärkt. Nicht nur dieses oder jenes, sondern Wirklichkeit im ganzen ist ihr problematisch, zum Anlaß eines fragenden Suchens geworden; voraussetzungsloses, „radikales Fragen“ – so die Formulierung von Wilhelm Weischedel – ist zur Bestimmung der Phi-

losophie heute geworden. Wie sich innovative Impulse der sozialen Entwicklung einem Bewußtwerden neuer Probleme und Herausforderungen verdanken, so liegt das entscheidende Geschehen der Denkgeschichte nicht im Aufstellen von Lehrgebäuden, sondern in der Veränderung und Neuformulierung der Fragen; in gewisser Hinsicht läßt sich der Gang des Denkens geradezu als Ausweitung und Vertiefung des Fragens lesen, bis hin zu einem „radikalen Fragen [...], das alles in den Wirbel des Fraglichmachens hineinzieht“.¹⁶ Das Festhalten an der Frage ist nach Derrida dasjenige, was heute, nach mannigfachen Toterklärungen der Philosophie, noch die Gemeinsamkeit allen Philosophierens stiftet: als Gemeinsamkeit eines unhintergehbaren Anfangs, eines ursprünglichen Fragens, das zugleich eine Verpflichtung zum Weiterfragen, zum Offenhalten der Frage gegen ihr Absterben und ihr Verschließen im Dogma enthält.¹⁷ Im Vollzug solchen Fragens sind die verschiedenen Knotenpunkte des Fragegeschehens miteinander verknüpft: die bestürzende Erfahrung von Fraglichkeit, das aktive Hinterfragen des scheinbar Fraglosen, das fragende Suchen nach Antworten. Zwischen diesen Momenten möchte Weischedel ein präzises Verhältnis herausstellen: Nicht ist Fraglichkeit Resultat des Hinterfragens; im Gegenteil ist Fragen Antwort auf eine Herausforderung, auf eine Erfahrung von Fraglichkeit, die sich in verschiedensten Lebenssituationen (in Unstimmigkeiten des eigenen Daseins, in Konfrontation mit Hinfalligkeit und Tod, im Denken des Unendlichen) einstellen und in der philosophischen Reflexion zur radikalen Fraglichkeit, zur Haltlosigkeit im ganzen steigern kann. Doch ist es keine Antwort, die sich mit Notwendigkeit einstellt: Auf die Verunsicherung kann ebenso mit Gleichgültigkeit oder Verdrängung, im Nihilismus oder im Glauben reagiert werden. Vielmehr ist es eine Entscheidung, der „philosophische Grundentschluß“, der auf die philosophische Grunderfahrung der radikalen Fraglichkeit mit dem Willen zum radikalen Fragen antwortet, mit dem Willen zum Offensein für das Fragliche, zum ausdrücklichen Formulieren und Weiterführen der Frage, ohne ein vorgegebenes unbefragt gelten zu lassen.¹⁸ Fragen wird sich darin nicht zum Selbstzweck. Sein Ziel ist nicht der Skeptizismus, sondern die unerschütterliche Wahrheit; doch findet es in keiner Antwort abschließende Gewißheit und letzte Einsicht. So sah Kant den unabgeschlossenen Streit der Metaphysik darin begründet, daß menschliche Vernunft durch Fragen herausgefordert wird, denen gegenüber sie nicht indifferent sein kann, die sie aber auch nicht zu lösen vermag: Der Fraglichkeit kann sie sich weder entziehen noch ihrer Herr werden. Die Erfahrung der Haltlosigkeit ist ebenso radikal wie die Freiheit, aus der das Fragen kommt.

¹⁶ W. Weischedel: *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1976, 38.

¹⁷ J. Derrida: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 117ff.

¹⁸ W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Darmstadt 1972, II, 184–189; I, 32ff.

Andere Konzepte des Philosophierens, die sich am Prozeß des Fragens und Weiterfragens ausrichten, verzichten auf solche Rückführungen zu einer vorausliegenden Fraglichkeit, um stärker das kreative Moment im Eröffnen neuer Denkhorizonte zu betonen, das gleichzeitig immer ein Hinterfragen von Bestehendem, ein Verlassen der gewohnten Bahnen des Denkens und Argumentierens impliziert. Das Weitergehen, Hinausgehen vollzieht sich im Modus des Fragens, durch welches etwas seine Festigkeit verliert und in den offenen Raum der Möglichkeiten gerückt, neu beleuchtet und erkannt wird; Orientierung geschieht im Hinterfragen, „Selbstvergewisserung durch Selbstverfraglichung“.¹⁹ Das Aufsprengen der erprobten Denkraster, das Erproben von Neuem, Erkunden des Unbekannten und Ungesicherten unterstreicht den nach vorne gerichteten Zug des Denkens, Kennzeichen eines „prometheischen“ Philosophierens (Hans Lenk), womit weniger auf den Feuerbringer als auf den ‚Voraus-Seher‘, angepielt ist, dessen Widerpart sein Bruder Epimetheus, der ‚Nach-Denker‘ ist: Viel zu lange, so Lenk, hat sich Philosophie unter die Leitidee der Nachträglichkeit und des Hinterherdenkens gestellt, statt im Vorausdenken und Weiterfragen ihre Bestimmung zu finden.²⁰ Den Zeitrichtungen korrespondieren praktische Grundhaltungen und kognitive Operationen: Dem Rückführen, Begründen, Verankern im Gewesenen, Ausdruck des Sicherheitsdenkens, das etwas in seinem Sosein festschreibt, steht der Ausgriff aufs Neue, der Entwurf als Äußerung der Freiheit gegenüber, der Faktisches virtualisiert und das Reich des Möglichen eröffnet. Die Gegenüberstellung erinnert an Luhmanns Opposition von Kausalität und Funktion; doch gilt das vorrangige Interesse klarerweise nicht der kognitiven Überlegenheit des Möglichkeitssinns, sondern der korrespondierenden Grundhaltung: Philosophieren, das sich dem offenen Fragen verpflichtet, will nicht primär in der Durchdringung des Wirklichen zusätzliche Räume erschließen, sondern der menschlichen Verständigung ihre angemessene Gestalt verleihen.²¹

5. Interpretieren und Konstruieren

In zahlreichen Facetten ist in neueren Denkströmungen der konstruktive Charakter unseres Welt- und Selbstverhältnisses herausgearbeitet worden. ‚Interpretation‘ ist eines der Hauptstichworte dieser Sichtweise, unter dem Autoren wie Hans Lenk und Günter Abel in den letzten Jahren eine eigentliche interpretatio-

nistische Philosophie erarbeitet haben:²² Alles ist danach Interpretation bzw. Interpretationskonstrukt, von den elementarsten Begriffsschemata bis zu den elaborierten Weltdeutungen, von praktischen Normen bis zu theoretischen Weltmodellen. Obwohl in diesen Theorien nicht ins Zentrum gerückt, bilden auch Fragen exemplarische Fälle solcher Konstruktion. Es ist nicht so, daß Fragen erst den Raum für Konstruktionen abgeben und nur die Antworten eigentliche Interpretationen und Weltentwürfe wären; man kann sogar sagen, daß gerade Fragen in einem noch höheren Sinn Interpretationskonstrukte sind, sofern sie Linien möglicher Welten ausziehen, neue Gesichtspunkte für Alternativen bestimmen, neu festlegen, worauf es in der Betrachtung eines Themenbereichs ankommt. Auch der Entwurf des Möglichen, nicht nur das Bestimmen und Festlegen, ist Interpretation.

Indessen gilt das vorrangige Interesse in unserem Kontext nicht dem Aufweis des konstruktiven Charakters des Fragens. Bedeutsamer ist die Lektüre in Gegenrichtung: zu sehen, inwiefern Interpretieren ein Fragen ist, und darüber hinaus: inwiefern ein Philosophieverständnis, das sich an den Begriffen der Interpretation und Konstruktion ausrichtet, jene Motive, die im Horizont des Fragens aufgeworfen wurden, als Leitfaden aufnimmt und weiterverfolgt. Dabei interessiert eine Interpretationsphilosophie, deren Hauptaugenmerk nicht den ontologischen und epistemologischen Streitfragen, sondern der im Interpretieren sich vollziehenden Lebensgestaltung, Selbstverständigung und Weltaneignung gilt. Richard Rortys Devise, daß es für die Philosophie nichts Wichtigeres gebe, als uns und die Welt immer wieder auf andere Weise neu zu beschreiben, ist Ausdruck einer solchen Orientierung; auch wenn für Rorty, anders als für Lenk oder Abel, nicht der Interpretationsbegriff den terminologischen Fixpunkt dieser Orientierung abgibt, kann diese sinnvoll unter der Leitidee des Interpretierens beschrieben werden. Interpretierend gestalten wir unsere Welt, wobei die sinnstiftend-innovative Kraft dieser Gestaltung durchaus der Logik von Frage und Antwort verwandt ist: Nicht einfach in Thesen und Entwürfen, sondern im Hin und Her zwischen Erwägen und Erproben, Hinterfragen und Festlegen, geschieht jenes ‚Wuchern‘ der Interpretationen, das den Reichtum und die Freiheit des menschlichen Weltbezugs ausmacht. Die von Rorty vertretene Philosophie unterstellt sich selber der Logik solcher Innovation: Sie will nicht für die alten Probleme neue Lösungen bereithalten, sondern „neue und möglicherweise interessante Fragen“ anstelle der alten einbringen, nicht „bessere Kandidaten für dieselben alten Dinge“ vorschlagen, sondern „lieber etwas anderes tun“.²³ Etwas

¹⁹ H. Lenk: *Von Deutungen und Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren*, Frankfurt am Main 1994, 277.

²⁰ H. Lenk: *Prometheisches Philosophieren. Zwischen Praxis und Paradox*, Stuttgart 1991, 167ff.

²¹ H. Lenk: *Von Deutungen zu Wertungen*, a. a. O. 27.

²² G. Abel: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt am Main 1993; H. Lenk: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1994.

²³ R. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, 31.

anderes statt dessen tun, nicht widerlegen, sondern ausweichen: Mit solchen Schlagworten ist kein defensives Verhalten gemeint, sondern der Akzent auf das Anderswerden gelegt; dabei kommt dem Sensorium für neue Fragestellungen und andere Betrachtungsperspektiven die eigentliche Sprengkraft im Neuerungsprozess zu.

Grundlage des Perspektivismus ist der Konstruktivismus, der die Ansichbestimmtheit der Dinge bestreitet: Es gibt nicht Wesensstrukturen in der Sache, denen sich Erkenntnis anzupassen hätte, es gibt keine logische Verfassung der Welt, die im menschlichen Logos ihren Ausdruck fände: „Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen.“²⁴ Gewiß sind unsere Beschreibungen nicht willkürliche Setzungen, wahr oder falsch unabhängig von den Fakten; doch mit welchen Unterscheidungen wir operieren, „welche Sprachspiele wir spielen sollen“,²⁵ wird uns nicht durch die Welt diktiert. Mit welchen Fragen wir an die Dinge herangehen, wird nicht unabhängig von diesen, doch nicht durch sie entschieden. Vor diesem Hintergrund verliert die Gerichtetheit des traditionellen Erkenntnisbegriffs seine Geltung: Es entfällt das Ziel der sukzessiven Annäherung an die Wirklichkeit, mit ihm die Vorstellung einer – sei es ins Unendliche projizierten – Konvergenz der Sprachen und Interpretationen. Gerade im Blick auf das Fragen wird dieser Gedanke vertieft: Nicht nur die Konvergenz der Antworten, auch die Gerichtetheit des Fragens und Erprobens verliert sich im Spiel der Deutungen. Die Verabschiedung der teleologischen Fokussierung erschöpft sich nicht im Negativen, sondern ist Kehrseite der affirmativen Bekräftigung eines kreativen, nie abgeschlossenen, immer sich erneuernden Sprechens, Infragestellens und Entwerfens. Die Nicht-Endgültigkeit jeder Version ist nicht dem geschuldet, daß die Wahrheit im Unendlichen liegt, sondern der Tatsache, daß nichts – wie Rorty mit Derrida unterstreicht – „den nichtrelationalen, absoluten Charakter hat, nach dem Metaphysiker suchen“.²⁶ Ausschlaggebend ist weder die radikale Fraglichkeit, die jede Antwort übersteigt, noch das prometheische Weiterfragen, das jede Fixierung aufsprengt; die unendliche Neubeschreibung, die Rorty vor Augen steht, läßt die Linearität, die solchen Konzepten als implizite Richtschnur noch zugrunde liegt, hinter sich und wendet die ausbleibende Konvergenz in die positive Vorstellung einer „unendlichen, immer weiter ausgreifenden Verwirklichung von Freiheit“ um.²⁷

²⁴ A. a. O. 25.

²⁵ Ebd.

²⁶ A. a. O. 213.

²⁷ A. a. O. 17.

6. Dekonstruieren und Verstehen

In einem gewissen Sinn markiert ein solcher Denkgestus die weiteste Entfernung von klassischer Metaphysik, sofern er nicht nur deren Ideale negiert, sondern sich entschieden jenseits ihrer ansiedelt, sie hinter sich läßt, gleichsam vergißt (oder zu vergessen vorgibt). Wenn wir damit das Denken von Jacques Derrida – auf den sich Rorty in eben diesem Punkt ausdrücklich bezieht – vergleichen, so zeigt es sich von eigentümlicher Zwiespältigkeit. Zum einen ist seine Distanzierung von substanzontologischen Prämissen noch dezidierter und tiefergehend als Rortys Verabschiedung des Essentialismus; auf der anderen Seite artikuliert er ein deutlicheres Bewußtsein von der Schwierigkeit dieses Verabschiedens, reflektiert er – im Rückgriff auf Heidegger, der seinerseits Nietzsches mißlingende Überwindung der Metaphysik reflektiert – das Dilemma, in das sich eine radikale Kritik begibt, die in der Gegenwendung dem Kritisierten verhaftet bleibt. Es ist die Aporie einer „Ökonomie des Vermeidens“, die dasjenige, was nicht gedacht sein soll, doch nennen muß – analog Heideggers Durchstreichung des Seinsbegriffs –, der unmögliche Versuch, von etwas „nicht zu sprechen“.²⁸ Nach Rorty ist es zwar gerade Derrida mit seinem Buch *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*²⁹ gelungen, ein wirklich anderes Buch der Philosophie und über die Philosophie zu schreiben, in welchem er ohne „Heideggersche Nostalgie“ der Philosophie gegenüber Autonomie erreicht, ohne sie noch in ihrem eigenen Argumentationsspiel widerlegen zu wollen.³⁰ In der Tat ist Derridas ‚Ausweichen‘ insofern radikaler, als er in zahlreichen Texten entschieden eine andere Art des Schreibens praktiziert, ohne diese Absetzung thematisch zum Fokus zu machen: ein Schreiben, das keine Lehre vertritt, kein philosophisches Schreiben ist – und insofern dem Motto entspricht, das Derrida seiner *Grammatologie* voranstellt (und in *La carte postale* wieder aufgreift): „Sokrates, derjenige der nicht schreibt“³¹. Gleichwohl bleibt das Nichtschreiben oder Nichtphilosophieren

²⁸ J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, a. a. O. 8, 32; ders.: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 535–595: „Comment ne pas parler“.

²⁹ Paris 1980.

³⁰ R. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a. a. O. 226.

³¹ *De la grammatologie*, Paris 1967, 15. Zu Nietzsche, dem er die Formel entlehnt, merkt Derrida an, daß er vom Grund dieses Nichtschreibens nichts verstanden habe und auch in seiner ‚Umkehrung‘ ganz im Glauben an Platon befangen geblieben sei, wie nach ihm Freud und Heidegger (*La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, 25.). – Nietzsches Diktum „Sokrates als ‚Nichtschreiber‘: Er will nichts mitteilen, sondern nur erfragen“ stammt aus den Vorbereitungen für eine Platon-Vorlesung in Basel, Herbst 1869: *Kritische Studienausgabe*, München/Berlin/New York 1980, Bd. 7, 17; vgl. W. Stegmaier: „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Interindividuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida“, in: J. Simon (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt am Main 1995, 213–238 (233).

nicht berührungslos neben dem, wovon es sich ablöst. Vielmehr zeigt sich, daß ohne den Bezug zu ihrem Anderen die nachmetaphysischen Leitbegriffe, ja die Gegenwendung zur Metaphysik selber gleichsam ihre Pointe einbüßen. Durch das Bewußtsein dieses konstitutiven Spannungsverhältnisses sind die Ideen der *différance* und der Dekonstruktion radikaler, als Antithesen zur Metaphysik tiefer als Rortys Leitbegriff der ‚Ironie‘.

Was Derrida „*différance*“ nennt, ist als Gegenfigur zum metaphysischen Identitätsbegriff konzipiert und soll bezeichnen, was jeder Identität vorausliegt: die ursprüngliche Prozessualität und ebenso ursprüngliche strukturelle Differenzierung. Lebt metaphysische Sprach- und Bedeutungstheorie von der Utopie des richtigen Namens, der das feste Wesen der Dinge trifft, so knüpft Derrida an die Einsicht der strukturalistischen Linguistik an, daß Sinn ein Differenzphänomen sei und nichts für sich Bedeutung habe. Die *différance* meint jene „reine Bewegung“³², die alles hervorbringt und zugleich jedes Mitsichzusammenfallen verunmöglicht, jeden Ursprung als vergangenen entgleiten läßt und jedes Präsentsein mit einem nie einholbaren Aufschub versieht. Wenn Derrida diesen Prozeß als den eigentlichen Ursprung von Sinn beschreibt,³³ so bringt er Merkmale ins Spiel, die strukturanalog die sinnstiftende Kraft des Fragens charakterisierten. Daß etwas nicht in seiner Fixiertheit auf sich, sondern in der Relationierung und der Differenz zu anderem Bedeutung besitzt, ist der erste Einsatzpunkt jener Virtualisierung, die das Fragen voraussetzt; die *différance* eröffnet den Raum der Erscheinung und der Bedeutung,³⁴ innerhalb dessen etwas als etwas wahrgenommen werden kann. Daß Sinn in diesem Spiel des Differierens und Aufschiebens zustande kommt, wendet sich gegen traditionelle Vorstellungen auf der Subjekt- wie der Gegenstandsseite: gegen die phänomenologische Idee eines Subjekts, das in der intentionalen Beziehung mit sich eins wird, wie gegen die Vorstellung eines mit sich identischen Gemeinten, eines reinen Signifikats. Die Idee einer konstituierenden, absoluten Subjektivität ist zu ‚durchstreichen‘, wie auf der Gegenseite die Vorstellung eines in sich bestimmten, letzten Bedeutungsgehalts zur metaphysischen Chiffre wird. Jede Setzung, die etwas als etwas fixiert, etwas zum Gegenstand gerinnen läßt, ruht auf einem vorgängigen, nie zur Gänze einholbaren Unterscheiden und Inbezugsetzen auf, worin jede Differenz einen Variationspielraum umreißt und das bestimmte Seiende implizit in den Raum seines Möglichen zurücknimmt. Das eine hat nur mit Bezug auf das andere, das Wirkliche nur vor dem Hintergrund des Möglichen seine Bestimmtheit und Sinnhaftigkeit.

Deshalb bleibt seine Explikation immer unabgeschlossen. Wie die Sinnkonstitution nicht in die Bildung eines umgrenzten Gegenstandes in der Präsenz eines Bewußtseins mündet, so kommt das Verstehen nicht im Anschauen des Gegenstandes oder im Nachvollzug subjektiven Meinens zur Erfüllung. Die Dekonstruktion verbindet, wenn man so will, das Unternehmen der Konstruktion mit dem Anliegen des Verstehens: Sie praktiziert ein Weiterbauen im Dienste des Erfassens eines Gegebenen. Sie geht einen Schritt weiter zurück als das fragende Verstehen, das eine These von der ihr zugrunde liegenden Frage her begreift: Sie will auch das für den Sprecher selber Fraglose mit bedenken, es in den Horizont des Fragwürdigen einrücken. Nicht nur die Antwort, auch die Frage verliert in der Dekonstruktion ihre Kompaktheit und konzise Gestalt. Auch was das Problem – nicht nur was die Lösung – sei, liegt nicht auf der Hand (schon für die in einer Situation Tätigen, nicht erst die nachträglich Verstehenden). Doch verliert sich die Frage nicht ins Unbestimmte. Dekonstruktion ist weder destruirende Auflösung noch das Wuchern der reinen Konstruktion. Sie ist eine Vertiefung des Verstehens, sie ist trotz der proklamierten Opposition von einem hermeneutischen Impuls getragen, doch abgelöst von der Unterstellung eines linearen Zurückgehens und Weiterfragens, eines irgendwo feststehenden, endgültigen Signifikats. Sie vereinigt gleichsam die drei Stoßrichtungen hermeneutischen Verstehens in sich: das Auflösen, das Entwerfen und das Vernehmen von Sinn.³⁵ Dekonstruktion bewegt sich im polyzentrischen Bezugsfeld der Assoziationen, die in unterschiedlichen Dimensionen operieren und je nachdem aktualisiert werden oder im Potentiellen verbleiben. Der Übergang vom Impliziten zum Expliziten bemißt sich nicht nach der idealen Intention eines Sprechers oder Handelnden, sondern kann gerade gegenläufig zu dieser erfolgen. Im verstehenden Weitergehen – das *sensu stricto* kein Weiter-Gehen ist, sondern zwischen Vorangehen, Zurückweichen, Anderswohingehen oszilliert – werden die Trennlinien zwischen Frage und Antwort verschoben und in sich verkehrt. Die von Derrida mehrfach betonte Affinität der Dekonstruktion zur Übersetzung³⁶ hat ihre Pointe in der These, daß die Übersetzung nichts Sekundäres gegenüber dem Ursprungstext ist,³⁷ ja daß letztlich die Idee des Originals selber fragwürdig wird; auf das Wechselspiel von Frage und Antwort bezogen kann man sagen, daß die Übersetzung an beiden Polen ansetzen, eine alternative Version der Frage oder der Antwort formulieren und darin das Verstehen vertiefen,

³⁵ Die erste und die dritte Richtung faßt P. Ricoeur als die entgegengesetzten Idealtypen der „Hermeneutik des Verdachts“ (Marx, Nietzsche, Freud), welche falsche Sinnansprüche auflöst, und der theologischen Schriftexegese: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.

³⁶ Vgl. die beiden Aufsätze „Theologie der Übersetzung“ und „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: A. Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt am Main 1997, 15–36, 119–165.

³⁷ Vgl. *Psyché*, a. a. O. 393.

³² *La voix et le phénomène*, Paris 1967, 93.

³³ A. a. O. 92ff.; *De la grammatologie*, a. a. O. 95 passim.

³⁴ *De la grammatologie*, a. a. O. 95.

verändern, auf andere Wege lenken kann. Die Dekonstruktion ist ein Zurückgehen in jene Schicht, in der Problemformulierung und Lösungsvorschlag interagieren; Dekonstruieren ist erprobendes Fragen *und* Antworten. Aufschlußreich ist die Feststellung, daß das Dekonstruieren weder eine erlernbare Methode noch ein subjektiver Akt, sondern eher eine Art objektives Geschehen sei („ça se déconstruit“), in welches das Subjekt selber involviert ist;³⁸ ähnlich hatte die Hermeneutik das Fragen und Verstehen der subjektiven Beherrschung entzogen und als ein der Subjektgenese vorgängiges, für sie selbst konstitutives Geschehen beschrieben.

Daß „die Selbstidentität des Signifikats sich unablässig entzieht und verschiebt“,³⁹ ist eine Seite jener Unabgeschlossenheit, die unter anderen Aspekten als Unendlichkeit des radikalen Fragens oder Vorläufigkeit jeder interpretierenden Konstruktion beschrieben wurde. Unterstrichen wird ein Grundzug des Verstehens, den die Hermeneutik herausgehoben hatte: Wenn das bestimmte Ereignis in den Horizont des Möglichen zurückversetzt wird, so ist dies nicht ein einmaliger, abgeschlossener Akt. Horizontbewußtsein ist Bewußtsein der Überschreitbarkeit der Horizonte. Für die Funktions- und Fragelogik ist jede Antwort für andere Fragen anschlussfähig und anschlussbedürftig: Hermeneutik betreibt, wie Gadamer einmal formuliert und damit den äußersten Gegensatz zur klassischen Metaphysik markiert, „eine Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit“.⁴⁰ Die Unabschließbarkeit ist darin nicht einfach Leere. Man hat an das Modell der Thora, die immer neue Auslegung der Schrift, die Nichtdefinierbarkeit Gottes erinnert.⁴¹ Jean-François Lyotard hat zwei Arten des Fragens unterschieden, deren eine auf Offenbarung, auf Antwort und Rückkehr drängt, während die andere, vom Respekt für das Geheimnis und Fremde getragen, das lange Warten, die Verhüllung oder das Ausbleiben der Antwort, das Unversöhntbleiben der Existenz mit dem Sinn zuläßt.⁴² Denken muß nicht nur bereits Gedachtes weiter bestimmen und systematisieren, sondern noch nicht Gedachtes, nicht Bestimmtes zu Wort kommen lassen, immer voraussetzend, „daß noch nicht alles gesagt, aufgeschrieben, aufgezeichnet ist“.⁴³ Solches Suchen ist offen für neue Worte und neue Ereignisse, aber auch für die Möglichkeit, daß etwas auf sich warten läßt, daß es fraglich bleibt, daß nichts kommt.⁴⁴ Daß aber solches Offensein Warten ist – und nicht indifferente Absenz –, bedeutet auch, daß das

Festhalten an der Unabgeschlossenheit des Sinns nicht selber auf sich geschlossen ist. Die unendliche Verweisung im Fragen, Verstehen und Übersetzen weist auf ihr Anderes, auf das Zusichkommen im Ganzen. Derrida erinnert an Walter Benjamins Konzept der Übersetzung, wonach der einzelne Text in sich mangelhaft, ergänzungsbedürftig und das heißt übersetzungsbedürftig ist: Das Original verlangt nach der Tradierung und immer wieder aufgenommenen Übersetzung, um seine eigene Fülle zu erlangen – mit dem Fluchtpunkt der reinen Sprache als dem „Versöhnungs- und Erfüllungsbereich“, den keine Übersetzung erreicht, den aber jede in dem Maße, wie sie gelingt, verspricht.⁴⁵ Am Gegenpol zur Stückwerkideologie, aber auch entfernt von einer in sich befriedeten, mit sich zur Ruhe gekommenen endlosen Konstruktion stellt sich der offene Prozeß des Übersetzens, Auflörens und Umdichtens in den Dienst eines nie eingeholten Versprechens. Dekonstruktion teilt hier den hermeneutischen Vorgriff auf Vollkommenheit: den Ausgriff auf ein vollendetes Verstehen, das auch als nie realisiertes dem Prozeß des Überlieferens, Interpretierens und Weiterfragens, dem Fortführen des Gesprächs seinen Impuls und seine Richtung gibt.

7. Hermeneutik jenseits von Metaphysik und Subjektivitätsphilosophie

Interpretation und Dekonstruktion, Nachfolgebegriffe und Spezifizierungen des Verstehens, umreißen neue Verortungen des Sinngeschehens mit dem Augenmerk darauf, daß Sinnstiftung und -tradierung ein vielschichtiges, sich verzweigendes, in sich gegenläufiges Geschehen ist. Sie erschöpft sich nicht in der kumulativen Sedimentierung gerichteter Sinnvermeinungen im Sprechen und Handeln, sondern schließt die mannigfaltigen Vollzüge des Fragens, Entwerfens, Zweifelns, Korrigierens, Neuschreibens ein. Gegenüber der phänomenologischen Bewußtseinslehre nimmt die hermeneutische Verstehenstheorie zwei bedeutsame Verschiebungen vor, die vom Interpretationismus und Dekonstruktivismus, auch ohne eigens Thema zu sein, geteilt werden: Hinter der Gegenstandsverneinung wird die virtualisierende Tiefe des Möglichen, des Frageraums eröffnet, innerhalb dessen das Gemeinte erst in seinem Sinn faßbar ist; und hinter dem Subjekt wird die Intersubjektivität, hinter dem Denken das Gespräch als Ort der Sinnbildung aufgezeigt. Interpretation und Dekonstruktion sind Reformulierungen eines fragenden Denkens, das nicht nur die Ungesicherheit jeder Setzung, sondern ebenso das kreative, sinnerschließende wie -konstituierende Potential des Fragens unterstreicht. Sie stehen für Wege eines Philosophierens, das nicht nur vom geschlossenen Dogma in die Offenheit des Fragens zurückführt, sondern in gewissem Sinn die lineare Gerichtetheit des Fragens selbst suspendiert, sie ins Spiel

³⁸ A. a. O. 390ff.; vgl. R. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a. a. O. 222.

³⁹ *De la grammatologie*, a. a. O. 72.

⁴⁰ H. G. Gadamer: „Selbstdarstellung“ in: *Hermeneutik II*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen, 1986, 505.

⁴¹ W. Stegmaier: „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre“, a. a. O. 237.

⁴² J. F. Lyotard: *L'inhumain*, Paris 1988, 98.

⁴³ A. a. O. 103.

⁴⁴ A. a. O. 104.

⁴⁵ „Babylonische Türme“, a. a. O. 148.

der Differenzen und Deutungen auflöst, wobei der entscheidende Unterschied bestehen bleibt, ob diese Auflösung total ist oder radikales Fragen auf Wahrheit, auch als ‚durchgestrichene‘, bezogen bleibt. In bestimmter Hinsicht hat sich die Dekonstruktion als Vermittlung zwischen Hermeneutik und Interpretationismus, zwischen einer stärker an der Rezeption und einer primär an der Produktion orientierten Sinntheorie gezeigt. Sie bringt die drei Pole des Fragens und Verstehens ins Spiel, die teils auseinanderstreben, teils aufeinander antworten und sich ergänzen: das auflösende Hinterfragen, welches Sinnansprüche problematisiert und Festlegungen als kontingente Setzungen analysiert, das konstruktive Entwerfen von Sinngebilden und Eröffnen von Deutungshorizonten, das Vernehmen der Mitteilung und Aufdecken des gemeinten, aber auch des nicht-intendierten oder verdeckten Sinns. Wichtig ist, bei aller Differenz, die Gemeinsamkeit: Ungeachtet der mehrfach akzentuierten Frontstellung zwischen Interpretation und Dekonstruktion auf der einen, Hermeneutik auf der anderen Seite⁴⁶ ist an einer gemeinsamen Fragerichtung, einem gemeinsamen Anliegen, vor allem einer gemeinsam vollzogenen Transformation des Philosophieverständnisses festzuhalten. In diesem Sinn verbindet R. Rorty seine Kritik an den traditionellen Selbstaussagen philosophischer Theorie mit dem Plädoyer für eine ‚bildende Philosophie‘, die sich am Gespräch der Menschheit beteiligt, worin Diskurse verschiedenster Provenienz ohne vereinheitlichendes Regelsystem kommunizieren, und deren Interesse wesentlich „auf die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs“ (statt auf die Absicherung traditioneller Thesen und Problembestände in diesem Gespräch) gerichtet ist.⁴⁷

Philosophie, als reflexive Besinnung auf dieses Gespräch, ist Hermeneutik. Hermeneutik hat in gewissem Sinn die Nachfolge der *prima philosophia* angetreten. Sie ist Nachfolgerin als Kritik der Metaphysik, entfernt anschließend an jene Gegenwendung, die bereits in Platons Besinnung auf das Dialogische, auf die Unabgeschlossenheit des Gesprächs aufscheint. In ihren Leitideen der Offenheit, Potentialität, Unendlichkeit und Nichtfestgelegtheit kristallisiert sich der Gegenentwurf zur klassischen Ontologie heraus, deren Hauptbestreben der Verankerung in einem bestimmten, identischen, wahrhaften Sein galt; als Rehabilitation der ‚schlechten Unendlichkeit‘ will sie eben in dem, wovor Metaphysik zurückschrickt, sich einrichten und Halt finden. Gleichwohl bleibt sie als Negation auf das von ihr Kritisierte und Überwundene bezogen: Hermeneutik ist nicht, obwohl ihr auch dies angesonnen wird, der Übergang ins orientierungslos Viele und Verschiedene. Sie suspendiert nicht den spannungsgeladenen Bezug der Dif-

⁴⁶ Für den Interpretationsbegriff trifft dies für G. Abel zu (*Interpretationswelten*, a. a. O. 16 ff.), während R. Rorty ausdrücklich an Gadamer und die Hermeneutik anschließt; zum Verhältnis von Hermeneutik und Dekonstruktion vgl. die Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Derrida in: Ph. Forget (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984.

⁴⁷ R. Rorty: *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt am Main 1981, 427.

ferenz auf die Identität⁴⁸, die Rückverweisung des Gangs ins Offene auf die Rückkehr. So darf die Unabschließbarkeit des ‚Gesprächs, das wir sind‘, letztlich nicht die schlechte im Sinne Hegels sein: diejenige, in der sich das Subjekt verliert, weder zu sich noch zur Sache kommt. Dem hermeneutischen Gespräch bleibt die Spannung immanent, die dem Fragen innewohnt: als Hinterfragen, Auflösen und Hinausgehen über alles Bestimmte zum einen, als fragendes Suchen nach der Wahrheit und Streben nach Einigung und Verständnis zum anderen. Es gibt kein wirkliches Verstehen, keine menschliche Verständigung, die nicht an beiden Seiten teilhätte. Schon Sokrates wurde beides zugeschrieben und beides zum Vorwurf gemacht.⁴⁹ Indem Philosophie das Fragen, sein kritisches wie kreatives Potential, in sich aufnimmt, transformiert sie sich, löst sie sich von der Gestalt ab, die Metaphysik sich gab, von den Dogmen, die Metaphysik vertreten hat, von den Fundamenten, deren sie sich versichern zu können glaubte. Ihre Fragen ist sie damit nicht losgeworden.

⁴⁸ Vgl. J. Derrida: *L'écriture et la différence*, a. a. O. 412 ff.

⁴⁹ So hat man umgekehrt auch sein Verfahren geradezu als Dekonstruktion (und seine Ironie als Dekonstruktion der Metaphysik) bezeichnen können; vgl. W. Stegmaier: „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre“, a. a. O. 237.