

Helmuth Vetter: Heidegger im Kontext der dialogischen Philosophie – mit Blick auf Eberhard Grisebach

1. Umgrenzung des Themas

Hat Heidegger mit einigen Philosophen, die zur dialogischen Philosophie gezählt werden, einen Dialog gepflegt? Man wird diese Frage wohl verneinen müssen. Das ist umso verwunderlicher, als dies durchaus möglich gewesen wäre, und dies für beide Seiten nicht unbedingt zum Nachteil. Aber sowenig Heidegger die Dialogiker (um einen abkürzenden Sammelbegriff zu verwenden) wahrnehmen und ernstnehmen konnte oder wollte, haben sich diese auf den Verfasser von *Sein und Zeit* – in der Zeit ihrer Akmé – näher eingelassen. Eine Ausnahme hätte Franz Rosenzweig sein können, doch dessen Krankheit und früher Tod ließen eine genauere Rezeption nicht zu. Das alles ist bekannt, doch damit sollte es nicht sein Bewenden haben.

Es ist zweifellos noch immer eine Überlegung wert, daß Heidegger die Dialogiker zu einer vertieften Grundlegung dessen hätte bringen können, was Buber das dialogische Prinzip nennt. Doch darüber hinaus stellt sich die vielleicht wichtigere Frage, wieweit Heidegger selbst einen anderen Weg eingeschlagen hätte, wäre er auf jene Zeitgenossen eingegangen. Freilich bleibt vieles hypothetisch. Es lohnt aber immer noch und heute besonders, darüber nachzudenken, weil gleichsam in einer Wiederkehr des Verdrängten in den letzten Jahren Argumente gegen Heidegger eingebracht wurden, die Anstoß zu einem erneuten Durchdenken der Frage der Andersheit geben. Die bekannte Kritik von Lévinas, Heidegger bleibe der Tradition als Denker der Identität verhaftet, läßt sich mit Blick auf das dialogische Denken schon viel früher ausmachen – eine versäumte Gelegenheit wohl von beiden Seiten.

Zunächst sei eine kurze Bestandsaufnahme der Philosophen des Dialogs versucht. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* nennt unter den Stichworten „Dialog, dialogisch“ mit Blick auf die „neue Sicht des Du im 20. Jh.“ Ferdinand Ebners Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* und Martin Bubers *Ich und Du*. In Bernhard Caspers Werk *Das dialogische Denken* stehen gleichfalls Rosenzweig, Ebner und Buber im Zentrum².

Das *Wörterbuch* nennt auch den Theologen Friedrich Gogarten, der mit Karl Barth und Eduard Thurneysen einer der Begründer der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* war. Otto Pöggeler zitiert aus einem Brief Bultmanns, der Gogarten einen Mitstreiter genannt habe: „Es war mir interessant, daß Heidegger auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und besonders ein Verehrer Herrmanns [eines der Lehrer Bultmanns] ist – auch Gogarten und Barth kennt und besonders den ersteren ähnlich einschätzt wie ich.“³ Bultmann hat Gogarten geachtet, dies trifft zumindest teilweise wohl auch auf Heidegger zu. In der Aufzählung des erwähnten Wörterbuchartikels finden sich ferner Gabriel Marcel und Eugen Rosenstock-Huessy als Vertreter der Dialogphilosophie.

Zu all den hier Genannten finden sich bei Heidegger so gut wie keine Hinweise, sieht

1 HWPh 2, s. v. „Dialog, dialogisch.

2 Bernhard Casper: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg u.a. 1967.

3 Otto Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München 1992, 467 und 466. Zu Gogarten Hermann Götz Göckeritz: Friedrich Gogarten, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.): *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert*. Gütersloh 1998, 215-258.

man von Gogarten und Marcel ab. Jener findet einige Male Erwähnung im noch unveröffentlichten Briefwechsel Heideggers mit Bultmann. Zu Marcel allerdings wird nur die doch sehr böse Bemerkung überliefert: „Eine Null, die aufgebauscht wird von katholischen Kreisen“⁴ – Heidegger duldet keine Parodien seiner Philosophie.

Einen weiterreichenden Begriff des Dialogischen hat Theunissen in seiner Habilitationsschrift *Der Andere* entwickelt. Er kommt dort ausführlich auf Löwith zu sprechen, der sich mit der Arbeit *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* 1928 bei Heidegger habilitiert hat. Für Buber war dieses Buch „der eigentliche Beitrag der Phänomenologie“⁵ in der Geschichte des dialogischen Prinzips. Somit wäre zumindest ein Bezug zu einem dieser Philosophen herzustellen, wobei aber fraglich ist, ob der Löwith der Habilitationsschrift als Dialogiker angesehen werden kann.

2. Heidegger zum Ich-Du-Verhältnis

Im Sommersemester 1928 hat Heidegger über *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* gelesen, jene berühmte letzte Marburger Vorlesung, von der die Späteren erstmals aus der Festschrift für Bultmann Kenntnis erhielten. Darin findet sich – ohne hier vorschnell einen Bezug zu Löwith herstellen zu wollen, dessen Habilitationsschrift ja im selben Jahr erschien – die meiner Kenntnis nach ausführlichste Stellungnahme zu dem, was man dialogisches Denken nennen könnte, auch wenn Heidegger diesen Namen nicht gebraucht. Die betreffenden Ausführungen enthält der § 11, „Die Transzendenz des Daseins“, Abschnitt c) „Freiheit und Welt“.

Dasein, sagt Heidegger, „existiert umwillen von etwas“, und er stellt die Frage nach dem „Endzweck, um dessentwillen der Mensch existiert“⁶. Antwort: „[...] es ist das Auszeichnende des Daseins, daß es diesem Seienden in seinem Sein in einer spezifischen Weise um es selbst geht. Das Sein und Seinkönnen des Daseins ist es, umwillen dessen es existiert.“

Heidegger wendet nun gegen sich selbst ein, diese Bestimmung sei ein „extremer Egoismus, der hellste Größenwahn, zu behaupten, alles Seiende, die Natur und Kultur und was es noch geben mag, sei je nur vorhanden für den einzelnen Menschen und seine egoistischen Zwecke.“ Er stimmt natürlich diesem Befund zu, kann und muß er doch einräumen, daß sich viele Menschen „für andere opfern und in der Freundschaft für andere und der Gemeinschaft mit ihnen aufgehen“. Diese Zustimmung ist kein Widerspruch, denn jener Einwand trifft nur dem Anschein nach zu. Heidegger entzieht ihm den Boden, indem er ihn als ontische Behauptung qualifiziert, während die Aussage: „zum Wesen des Daseins gehört es, daß sein eigenes Sein in seinem Umwillen steht“ ein ontologischer Satz sei.

Heidegger erläutert dies näher an der Egoität des Daseins und nimmt ausdrücklich zur Ich-Du-Beziehung Stellung: „Heute ist das Problem der Ich-Du-Beziehung aus ganz verschiedenen Motivierungen von weltanschaulichem Interesse. Es sind soziologische, theologische, politische, biologische, ethische Probleme, die der Ich-Du-Beziehung eine besondere Bedeutung geben; doch das philosophische Problem wird dadurch verdeckt.“ Wen er damit konkret meint, läßt er offen.

4 Heinrich Wiegand Petzet: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976. Frankfurt 1983, 88.

5 Martin Buber: Werke. Erster Band. München 1962, 300.

6 Diese und die folgenden Heideggerzitate GA 26, 238 ff. - Zitiert wird nach der Gesamtausgabe mit Angabe von Band- und Seitenzahl.

Es folgt ein längeres Zitat; obwohl es heute als bekannt vorausgesetzt werden kann, sei es - nur unwesentlich gekürzt - angeführt: „Gegenstand der Frage ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt. Imgleichen, wenn das ‚Ich‘ Gegenstand der ontologischen Interpretation ist, dann ist das nicht die individuelle Ichheit meiner selbst, sondern Ichheit in der metaphysischen Neutralität; diese neutrale Ichheit nennen wir Egoität. Aber auch so liegt noch die Gefahr eines Mißverstehens vor; man könnte sagen: muß dann nicht auch die Duheit in der gleichen Weise zum Thema werden und muß nicht Duheit gleich ursprünglich mit Ichheit zusammengenommen werden? Gewiß ist das ein mögliches Problem. Aber die Ichheit als Gegenphänomen zum Du ist immer noch nicht die metaphysische Egoität. [...] Egoität meint diejenige Ichheit, die auch dem Du zugrundeliegt und welche gerade verhindert, das Du faktisch als ein alter ego zu fassen. Warum ist aber das Du nicht einfach ein zweites Ich? Weil das Ichsein im Unterschied zum Dusein gar nicht das Wesen des Daseins trifft, d. h. weil ein Du ein solches nur ist qua es selbst, und ebenso auch das ‚Ich‘. Daher gebrauche ich meist für die metaphysische Ichheit, für die Egoität den Ausdruck *Selbstheit*. Denn das ‚selbst‘ kann vom Ich und Du in gleicher Weise gesagt werden: ‚Ich-selbst‘, aber nicht ‚Du-ich‘.“

Ich hebe hier drei Punkte heraus. 1. Thema ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt; parallel dazu der Befund, es ginge nicht um die individuelle Ichheit meiner selbst, sondern die Ichheit in der metaphysischen Neutralität = Egoität. 2. Ichheit und Duheit können gleichursprünglich „zusammengenommen“ werden; dies ist zwar ein mögliches Problem, berührt aber nicht die metaphysische (oder, was hier das Gleiche bedeutet, ontologische) Ebene; Begründung: Die Egoität liegt auch dem Du zugrunde. 3. Das Du ist kein alter ego, kein zweites Ich, weil sowohl das Ich wie auch das Du ihren Grund im Selbst haben (weshalb für „Egoität“ besser „Selbstheit“ steht).

Was bedeutet das für die Ich-Du-Philosophie? Deren Aussagen sind ontisch, wie die Punkte 1 und 2 zeigen. Dabei zielt Punkt 1 auf die positive Feststellung des Selbst als einer ontologischen Bestimmung ab unter gleichzeitiger Abwehr der individuellen Ichheit als einer ontischen Aussage; Punkt 2 präzisiert dies noch unter Hinweis auf die Möglichkeit, Ichheit und Duheit „gleich ursprünglich“ „zusammenzunehmen“. Punkt 3 verdeutlicht die Zusammengehörigkeit von Ich und Du als einer im Selbst, der Egoität qua Selbstheit. Es handelt sich also 1. um eine thematische Festlegung, 2. um eine methodische Unterscheidung und 3. um die Abgrenzung gegen eine bestimmte Auslegung der Ich-Du-Beziehung.

Diese zum Problem zu machen, heißt für Heidegger, „das je faktische Ich und faktische Du [zu] transzendieren“, als „Daseinsbeziehung“ zu fassen, „d. h. in ihrer metaphysischen Neutralität und Egoität“. Die Ich-Du-Beziehung setzt stillschweigend das Dasein voraus, ohne dieses von sich aus zum Problem machen zu können. Hier kommt ein Gesichtspunkt ins Spiel, der den ganzen § 11 leitet, die Transzendenz des Daseins oder, anders gewendet, das Dasein als In-der-Welt-sein.

3. Löwiths Habilitationsschrift

Hier kann an Löwith angeknüpft werden. Da Heidegger dessen Habilitationsschrift wohl genau gelesen haben wird, mag dieses Buch als Leitfaden dienen, Gesichtspunkte des dialogischen Denkens zur Geltung zu bringen, auch wenn sein Verfasser selbst nicht zu den Dialogikern gezählt werden sollte.

Für ihn ist der erste, der nach Friedrich Heinrich Jacobi das Ich-Du-Verhältnis überhaupt als philosophisches Problem ergriffen hat, Ludwig Feuerbach. Löwith beginnt denn auch mit dessen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* von 1843, in denen die „wahre Dialektik“ gegenüber Hegels spekulativer Philosophie als „ein Dialog zwischen Ich und Du“ bestimmt wird⁷. Löwith unterstreicht den Satz, das menschliche Dasein sei „wesentlich an ihm selbst angewiesen auf das ‚Dasein einer Welt oder eines Du‘“⁸. Aber bei diesem „oder“ hakt Löwith ein. Denn Feuerbach thematisiert gar nicht die Welt, näherhin die Mitwelt, sondern fokussiert diese „auf das Du eines Ich; ‚Ich und Du‘ verbindet keine Welt“, lautet der Kern der Kritik (56).

Man könnte daraus den Schluss ziehen, schon im Anfang des dialogischen Denkens sei so etwas wie Weltvergessenheit zu konstatieren, und weiter nach den Wirkungen dieses Faktums auf die späteren Dialogiker fragen. Von Heidegger her läge darin ein Überspringen der Grundverfassung des Daseins als des In-der-Welt-seins. Doch Löwith redet nicht von einem Überspringen, sondern sieht in jener Zuspitzung ein Selbstmißverständnis Feuerbachs, der gleichwohl etwas Wesentliches erblickt habe: die Mitwelt in ihrer konstitutiven Bedeutung für Welt überhaupt, ohne daß er diesen Fund weiter beachtet hätte. Löwith kommt zum Ergebnis: „Ursprünglicher als das Sein bei der ‚Welt‘ ist das Miteinandersein, weil die Welt vor allem [und hier zitiert er Jacob Burckhardt] ‚das Menschenleben ist, welches jeden umgibt und sich als vorherrschende Quelle der Sorgen ausweist.“ (ebd.) Das Sorgen für Andere, so Löwith weiter, sei „anthropologisch ursprünglicher als jedes Besorgen von Zuhandenem“, denn es „entspringt der Sorge für sich selbst und andere“ (57).

Löwith gebraucht hier das Wort „anthropologisch“, das für Heidegger einen Rückfall in eine der Fundamentalontologie unangemessene Fragestellung darstellen mußte. In der Tat kündigt sich hier so etwas wie eine Trennung der Wege an. Diese scheint zunächst in der gegensätzlichen Position der „metaphysischen Isolierung“ des Selbst bzw. des Daseins einerseits und der fundierenden Bedeutung der Mitwelt auf der anderen Seite zu bestehen. Denn Löwith moniert zwar an Feuerbach, die Art des Verbundenseins von Ich und Du sei unbestimmt geblieben, der Ansatz beim Ich-Du-Verhältnis gehe über eine „personifizierte Subjekt-Objekt-Beziehung“ nicht hinaus (58). Gleichwohl komme mit Feuerbach der Gedanke eines Verhältnisses ins Spiel, der trotz mißverständlicher Aneignung weiter entfaltet werden könne. „Das Fehlen der Welt, welche immer schon Mitwelt ist, bedeutet somit in F.’s These keinen prinzipiellen Fehler seines Ansatzes, sondern einen positiven, wenn auch von ihm selbst nicht begründeten Charakter des exklusiven Miteinanderseins von ‚Ich und Du‘.“ (57)

Diese Differenz zwischen Heidegger und Löwith wird von Letzterem aber relativiert, indem er durchaus im Sinne Heideggers zwar auf der Selbständigkeit von Ich und Du besteht, aber zwischen einer „schlechthinnigen“ und einer „gegenseitigen“ Selbständigkeit unterscheidet, letztere vom wechselseitigen Verhältnis von Ich und Du her zu interpretieren – „und zwar so, daß die Selbständigkeit des einen für den andern im *Verhältnis selbst* als einem gerade nicht verabsolutierten, sondern absoluten Verhältnis von ‚Ich‘ *selbst* und ‚Du‘ *selbst* zum Ausdruck kommt“. Für Löwith ist damit das Programm vorgegeben zu zeigen, „daß du *als zweite Person* dich *zugleich* in *erster Person* zur Geltung bringst“ (128). Was er dabei genauer meint, stellt er in Abhebung zu Max Sche-

7 Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 64, in: ders.: Werke in sechs Bänden, Band 3. Frankfurt 1975, 321.

8 Karl Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Darmstadt ²1969 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe München 1928) 10. – Die Seitenzahlen im Text beziehen sich in diesem Abschnitt auf dieses Buch.

ler, Ferdinand Ebner und Friedrich Gogarten dar. Weil damit bestimmte Voraussetzungen des dialogischen Denkens berührt werden, möchte ich diese Gedanken kurz weiterverfolgen, wobei ergänzend Eduard Grisebach einbezogen werden soll, auf den Löwith merkwürdigerweise nirgends eingeht, obgleich dieser damals als philosophisches Pendant zum Theologen Gogarten verstanden wurde.

Löwith bezieht sich bei Scheler vor allem auf das Werk *Wesen und Formen der Sympathie*, u.zw. auf die zweite Auflage von 1923, nach einer unfreundlichen Bemerkung Heideggers „vor einigen Jahren in zweiter Auflage, allerdings wesentlich verschlechtert erschienen“⁹ (Vorlesung SS 1925). Heidegger könnte in der Passage aus GA 26, wo abgelehnt wird, „das Du faktisch als ein alter ego zu fassen“, direkt auf Scheler Bezug genommen haben. Dieser wendet sich implizit gegen Husserls Einfühlungstheorie, wobei er meint, hier werde die „Selbstwahrnehmung“ qua Selbsterkenntnis ebenso unter- wie die Fremdwahrnehmung überschätzt; zwischen beiden bestünde kein prinzipieller Unterschied¹⁰. Selbständigkeit der Individuen gibt es Scheler zufolge nur im Bereich der Leiblichkeit, während auf der Ebene des Psychischen bereits eine gewisse Gemeinsamkeit bestehe. Scheler bringt als Beispiel einerseits die auf bestimmte Leibteile lokalisierte Sinneslust bzw. den Schmerz, Zustände, die jeder für sich habe und die damit niemals identisch sein könnten; andererseits Psychisches, das verschiedenen Individuen gegeben ist, so etwa im Satz: „Es ging dieselbe Begeisterung durch die Reihen der Soldaten“¹¹ – wo schon das Beispiel grundsätzliche Fragen aufwirft. Mit dem Hinweis auf Scheler – er beschränkt sich bei Löwith auf gut 2 Seiten – sollte nur ein „undialogischer“ Versuch vorgestellt werden, das Ich-Du-Problem zu lösen.

Soweit ich sehe, hat Heidegger von Ferdinand Ebner in der in Frage stehenden Zeit keinerlei Kenntnis genommen; er ist ihm erst sehr spät begegnet. Vermittler war Ludwig von Ficker, ein früher Förderer Ebners. An der Feier anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats der Freien Universität Berlin an von Ficker nahm auch Heidegger teil (und hielt dort eine kurze improvisierte Rede, mit einem Motto von Saint-Exupéry: „Stifte die Liebe zu den Türmen, denn sie beherrschen die Wüste“¹²). Anlässlich seiner Dankansprache hat Ficker mehrfach auf Ebner hingewiesen, und im Briefwechsel mit Ficker finden sich Bezugnahmen Heideggers zu Ebner, die Heideggers Achtung bezeugen. Rückblickend läßt sich auch eine gewisse Nähe Ebners zum späten Heidegger ausmachen, nämlich in Ebners Versuch, „alles Sein als Gabe“ zu begreifen¹³. Er läßt es aber bei Andeutungen bewenden, ohne diesen Gedanken weiter zu entfalten.

Ebner betrachtet die Ich-Du-Beziehung als für das geistige Leben schlechthin fundamental, so aber, daß sich das Du einem Ich mitteilt oder besser: immer schon mitgeteilt hat. Was Ebner „Icheinsamkeit“ nennt oder – mit Pascal – *le moi haïssable*, sei nur der defiziente Modus einer ursprünglichen Kommunikation von Ich und Du, das Resultat

9 GA 20, 128. - Max Scheler: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Halle 1913. – 2., durchgesehene Auflage u.d.T. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn 1923, worauf auch die folgenden Ausgaben basieren.

10 Max Scheler: *Gesammelte Werke*, Band 7. Bern/München 1973, 244 f.

11 Ebd. 252.

12 Heideggers Rede in Ludwig von Ficker: *Denkzettel und Danksagungen. Aufsätze – Reden*. München 1967, 348 f.

13 So in der Aufzeichnung vom 5. September 1922, in: Ferdinand Ebner: *Schriften II*. München 1963, 293. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld bemerkt zu dieser Stelle: „Für Ebner ist nun charakteristisch, daß er sich im Gegensatz zu *Heidegger* bei dem Sein, das es gibt, leider nicht weiter aufhält, weil er vom anscheinend bloß apersonalen Sinn des ‚Es gibt‘ wegdrängt zum eindeutig personalen Sinn des Gegebenseins, genauer: des Sich-Gegebenseins im Wort.“ *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*. Wien u.a. 1985, 25.

einer Abschließung. Nicht das Ich, sondern die Beziehung auf ein Du sei das Erste, wobei dieses Du nicht selbst wieder die Stelle des Ich einnehmen könne – eine für manche Dialogiker reale Gefahr. Ebner deutet diesen Sachverhalt religiös (wobei er sich zu jeglicher Theologie äußerst skeptisch verhält): Die wahre Beziehung von Ich und Du sei in der Liebe gegründet, und Ebner gebraucht dafür das evangelische Wort vom Reich Gottes. Es sei „nicht im Menschen in der inneren Einsamkeit seiner Existenz, sondern darin, daß sich das Ich im Wort und in der Liebe und im Wort und in der Tat der Liebe dem Du erschlossen hat [...] als die Gemeinschaft geistigen Lebens“¹⁴.

Ebner bezieht sich in der Abhandlung *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft* auf Buber, Rosenzweig und auch Friedrich Gogarten, aus dessen Buch *Ich glaube an den dreieinigen Gott* er einige längere Zitate bringt. Dabei ist es für Ebner, „fraglich, ob die Theologie überhaupt noch zu retten ist, handle es sich um eine katholische oder irgendeine ‚protestantische‘ des handfesten Bibelglaubens“¹⁵. Ebner zitiert Gogarten zustimmend, daß nicht „an die Stelle des absoluten Ich ein absolutes Du gesetzt“ werde, „womit doch nur wieder die Einheitlichkeit, der Monismus der Wirklichkeit behauptet wäre und durchaus nicht anerkannt würde, daß die Wirklichkeit zweieitlich, gegensätzlich ist“¹⁶.

Löwith schreibt mit Blick auf solche Übereinstimmungen, Gogarten habe unter „Aufnahme der Gedankengänge Ebners [...] den Begriff vom ‚Du‘ ausdrücklich theologisch bestimmt“ (133). Doch bleibt er den Nachweis dieser Verbindung schuldig. Man wird die Parallelen zu Ebner nicht übersehen, doch ist dieser bei Gogarten zu wenig präsent, als daß von einer „Aufnahme der Gedankengänge“ die Rede sein könnte.

Auch Löwith bezieht sich auf Gogartens zwei Jahre vor Abschluß seiner Habilitationsschrift erschienenen Buch *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, einer „Untersuchung über Glauben und Geschichte“, orientiert am „Geschehnis der Offenbarung Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“, wie der Verfasser im Vorwort schreibt. Sosehr aber der Beziehung von Ich und Du Aufmerksamkeit geschenkt wird, so ist doch der Akzent auf das Du gelegt – „weil erst Du mich als Ich ‚setzen‘ und in Anspruch nehmen kannst“ (133). Die Formulierung ist m.E. eine Überinterpretation, die sich weniger auf Gogarten als auf Kierkegaards *Krankheit zum Tode* stützen kann, wo das Selbst der Verzweiflung insofern entgeht, als es sich für den Sachverhalt freigibt, daß es „durch ein Andres gesetzt“ ist¹⁷. Diese fichteanische Formulierung ist hier schöpfungstheologisch gemeint.

Für Gogarten ist zwar der Glaube „ganz in die Du/Ichbeziehung hineingestellt“, doch ist dies sozusagen nur das *proteron pros hemas*; denn *proteron physei* ist nicht jene Beziehung, sondern der Glaube, der freilich nicht anders denn in der Zweierbeziehung erscheint. „Begegnung mit dem konkreten Du“ ist sein Inhalt, doch ist er stets „Glaube an die Schöpfung“, der darin beruht, „daß alles Glauben in den Glauben an den Herrn [Jesus Christus] gestellt ist. Glaube ist nicht die Erkenntnis einer allgemeinen Vernunftwahrheit – und er wäre dies auch dann, wenn dieses als Schau von Gottes unsichtbarem Wesen ausgelegt würde –, sondern Glaube, der an ein „Ereignis“ gebunden ist, näherhin „Glaube an ein zeitliches Ereignis“.

14 Ferdinand Ebner: Schriften I. München 1963, 272 f.

15 Ebd. 810.

16 Friedrich Gogarten: *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*. Jena 1926, 37.

17 Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. Gütersloh 1985, 9. Zum Sachverhalt, daß Ebner zu sich gefunden hat, indem er sich schrittweise von Kierkegaard befreite, vgl. Verf.: Ferdinand Ebner und Sören Kierkegaard, in: W. Methlagl u.a. (Hg.): *Gegen den Traum vom Geist. Ferdinand Ebner — Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*. Salzburg 1985, 116-125.

Daß sich der Glaube überhaupt zeigt – als *proteron pros hemas* –, setzt die Anerkennung voraus, „daß die Wirklichkeit zweieitlich, gegensätzlich ist“; damit sei „das Ich endgültig aus seiner Isoliertheit herausgedrängt“. Könnte es sein, daß Heidegger mit stillschweigendem Bezug auf solche Aussagen von einer „metaphysischen Isolierung“ der Egoität bzw. Selbstheit spricht?

Löwith meint eine Verkehrung der zunächst natürlichen Richtung vom Ich zum Andern „in eine Du-mich-Beziehung“ zu erkennen (133). Doch widerspricht dem nicht Gogarten selbst? Mit der Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit und dem damit verbundenen Durchbruch durch den „Monismus der Wirklichkeit“ sei „nicht an die Stelle des absoluten Ich ein absolutes Du gesetzt“ – so in der von Ebner zitierten Stelle –, weil damit der Monismus nur restituiert wäre.

Gogarten will keine philosophische Deutung der menschlichen Existenz geben, sondern nur (aber auch nicht weniger als dies) die falschen Ansprüche der Philosophie – „einer systematischen Philosophie“¹⁸ – zurückweisen, und er fundiert diese Zurückweisung im Glauben, da alle Zweieit von Ich und Du der Welt als Schöpfung fundiert sei. Darin wird der Mensch der Geschichte inne¹⁹.

Heidegger hätte wohl große Bedenken gehabt, die Ich-Du-Beziehung in die Gottesbeziehung hineinzunehmen. Gerade in der in GA 26 dokumentierten Vorlesung geht er ja über die frühere Selbstcharakteristik der Philosophie als Atheismus hinaus und richtet nun direkt einen Angriff gegen „die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche‘“ und „gar die ‚Theologen‘ jeder Konfession“ (Ebner hat Ähnliches gesagt). Heißt es früher: „Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus [...]“ und noch einige Jahre zuvor: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell atheistisch sein“ so spricht Heidegger nun von der „gewaltsam unechten Religiosität“, bei der „der dialektische Schein besonders groß ist“²⁰. Sollten die Hörer vielleicht auch daran denken, daß selbst die Dialektische Theologie dem dialektischem Schein verfällt? Jedenfalls stellt Heidegger hier anklingen, der „echte Metaphysiker“ sei vielleicht religiöser als die üblichen Gläubigen oder gar Theologen jeder Konfession.

4. Eberhard Grisebach

Ob der Protestant Gogarten, „Mitreiter“ des von Heidegger offenbar stets mit größter Achtung behandelten Bultmann, hier gleichfalls gemeint ist, läßt sich aus dem Text nicht herauslesen. Immerhin hätte Löwith auch einen nichttheologischen Zeugen anführen können. Gogartens philosophische Bezüge deuten weniger, als Löwith meint, auf Ebner, als vielmehr auf einen Philosophen, der heute weithin vergessen ist, während er in den Zwanzigerjahren gerade im Umkreis der Dialogiker eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat, ohne allerdings diesen sich zuzurechnen, ja sogar in einem gewissen Gegensatz zu ihnen: Eduard Grisebach.

In seiner *Theologischen Enzyklopädie* – sie ist in Marburg entstanden, als Heidegger dort lehrte – spricht Rudolf Bultmann kurz von jener Philosophie, die „das Problem der Existenz auch von sich aus behandelt“ und zählt lapidar auf: „Heidegger, Jaspers, Grisebach“²¹. Diese Auflistung zeigt, wie präsent der Letztere war. Daß ihn Löwith nicht

18 Gogarten (Anm. 16) 60, 61, 48 (vgl. 1), 37, 38.

19 Es wäre hier anzumerken, daß Gogarten später die Säkularisation als ein positives Phänomen zu begreifen versucht hat vgl. sein Buch *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1958.

20 GA 26, 211₃, GA 20, 109 f, GA 61, 197.

21 Rudolf Bultmann: *Theologische Enzyklopädie*, hg. v. Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller. Tübingen 1984, 11₁₈.

erwähnt, hat später auch Binswanger bei seinem großangelegten Versuch, das „Miteinandersein von Mir und Dir“ darzustellen, festgestellt²².

Heideggers Stellung zu Grisebach war äußerst negativ. Bisher ist nur die eine Stelle im Briefwechsel mit Jaspers veröffentlicht, wo Heidegger schreibt, die philosophische Fakultät der Frankfurter Universität habe ihn gebeten, für die Schelernachfolge einen Dreivorschlag zu erstellen; ins Spiel wurden gebracht: Grisebach, Jaspers, Kroner, Tillich und Wertheimer. Heidegger an Jaspers: „[...] ich schrieb ihnen, es sei eine völlige Unmöglichkeit, Sie mit den übrigen auch nur zu nennen. Der einzige Weg: Jaspers unico loco [...]“²³ In einem Brief an Bultmann, 29. März 1927, äußert sich Heidegger vorsichtig skeptisch zu Barth und Gogarten, eindeutig ablehnend aber gegenüber Grisebach, dem er unterstellt, „daß er alles viel zu leicht nimmt und aller ‚Ernst‘ für ihn nur Thema einer konfusen Theorie bleibt“²⁴. Zwei Jahre später ist von der „Kläglichkeit“ von Grisebachs Philosophieren die Rede, „unbeschadet seiner persönlichen Anständigkeit“²⁵. Auf Heideggers fragwürdiges Verhalten ist noch hinzuweisen.

Doch fiel nicht überall das Urteil über Grisebach so ungünstig aus. Buber bescheinigt diesem sogar die „strenge und überstrenge Folgerichtigkeit der radikalen Kritik“, wenn sie auch „manche konkreten Gehalt der Du-Beziehung opfere“²⁶. Theunissen hat ihm verhältnismäßig viel Raum gegeben und wahrscheinlich am sachlichsten in die Geschichte des dialogischen Denkens einbezogen, ohne besondere Sympathie, doch mit großer Umsicht. Wenn er ihn als „Variante des Dialogismus“ behandelt, ist er sich darüber im Klaren, dem Selbstverständnis des so Beurteilten zuwiderzuhandeln²⁷.

Klaus-Michael Kodalle hat den Versuch unternommen, Grisebach zu entreißen; Anlaß war der 50. Todestag²⁸. Das Buch enthält einen Hinweis auf Heidegger, der noch nachträglich erschreckt: „Mit welchem Mangel an Souveränität Heidegger auf die Herausforderung ‚Grisebach‘ reagierte, mag man daran ersehen, daß er das Buch ‚Gegenwart‘ (wie auch Werke anderer Autoren!) aus der Bibliothek des Freiburger Philosophischen Seminars verbannte.“²⁹

Daß Grisebach für sich ein „kritisches Denken“ in Anspruch nimmt, das ihn von allem anderen Denken unterscheidet, mag überzogen erscheinen; doch ist auch bei anderen Denkern des Dialogs das Bewußtsein vorhanden, ein „neues Denken zu bringen“. So stellt Rosenzweig in seiner Rezension zur Zweitaufgabe von Hermann Cohens *Religion der Vernunft* 1929 (1930 posthum erschienen), fest Heidegger habe in der Davoser Disputation gegen Cassirer „eine philosophische Haltung, eben die Haltung unseres, des neuen, Denkens vertreten [...]“³⁰.

Worin besteht nun das „Neue“ im Denken Grisebachs? Neu ist es dem eigenen Selbstver-

22 Ludwig Binswanger: Ausgewählte Werke, Band 2. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Heidelberg 1993, 79.

23 Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963. Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt und München/Zürich 1990, 110.

24 Briefwechsel Heidegger-Bultmann, Nr. 4. Für die Möglichkeit zur Einsichtnahme in den Heideggerteil danke ich dem Mitherausgeber, Herrn Dr. Andreas Großmann, sehr herzlich.

25 Ebd. Nr. 31, Brief vom 9.4.1929.

26 Buber (Anm. 5) 312.

27 Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965, 363.

28 Geboren am 27. Februar 1880 in Hannover, gestorben am 16. Juni 1945 in Zürich.

29 Klaus-Michael Kodalle: Schockierende Fremdheit. Nachmetaphysische Ethik in der Weimarer Wendezeit [Eberhard Grisebach]. Wien 1996, 47.

30 Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Dordrecht et al. 1984, 236.

ständnis nach insofern, als es sich gegen die transzendentalphilosophische Konstitution der Welt durch das Ich wendet. Zu den von seinem „kritischen“ Denken Zurückgewiesenen gehört auch Heidegger. Er zählt für ihn zu jenen, deren „konkreteres System“ „dem Vorwurf einer „Standpunktphilosophie“ dadurch zu entgehen hofft, daß es hinter alle Systeme auf die Vorgegebenheit des Seins zurückgreift“³¹. Grisebach versucht die „alte“ Philosophie zu unterlaufen, indem er ähnlich wie Gogarten bei der Ursprünglichkeit der Ich-Du-Beziehung ansetzt, doch dies weiter zuspitzt. Anders als Buber und selbst Gogarten sieht er keine Möglichkeit einer Äquivalenz der Beziehungsglieder von Ich und Du. Der übliche Ausgang vom Mitmenschen erweise sich in seinem Kern als „Eitelkeit und Selbstliebe“ (560). Er sei eine bloße „Entfaltung der Egoität“ (man wird hier wohl nicht von einer Reaktion Heideggers in GA 26 sprechen können, doch die Nähe verblüfft), denn der Mitmensch gehöre „zunächst mit zum eigenen Wesensbestande, *so lange er mir nur als Mit-Mensch begegnet*“ (561). Die Trennung mit Bindestrich „Mit-Mensch“ zeigt an, daß er nur „Mensch mit Mensch“ ist, wie bei Scheler bloß eine Dublette des Ich, nicht in seiner Andersheit. Diese Begegnung sei bloß die mit einem „wesensgleichen Menschen“ (562).

Die Ursprünglichkeit des Ich-Du-Verhältnisses kann Grisebach zufolge darin nicht liegen. Es ist mehr als eine bloß psychologische Feststellung, wenn er schreibt: „Der Mitmensch ist trotz aller Versicherung der Menschenliebe meist nur ein wesentliches Moment, das die Entwicklung der Egoität fördert.“³² Doch in der Auslegung dieses Gedankens, der ein zumindest hypothetisches Gespräch mit Heidegger ermöglichen könnte, fällt Grisebach hinter seine eigene Intention zurück.

Im Versuch nämlich, die Andersheit rein zu bewahren und vor ihrer Vereinnahmung in eine – wie immer gedachte – Egoität zu schützen, setzt er nun alles auf das Du. Es geschieht damit das, was Löwith eigentlich Gogarten zugeordnet hat, bei diesem aber durch die biblische Fundierung doch einen bestimmten Sinn erhält: die Umkehrung der Fundierungsrichtung von Ich zum Du zu einer „Du-mich-Beziehung“. Dietrich Bonhoeffer hat in seiner Antrittsvorlesung das Neue an Grisebach darin gesehen, „daß er den Menschen nicht denken kann ohne den konkreten anderen Menschen“, ein Scheitern dieses Rettungsversuchs aber darin erblickt, daß Grisebach „an Stelle des Ich nun das Du verabsolutiert und ihm eine Stellung gibt, die nur Gott selbst zukommen kann“³³. Das ist ein theologisches Argument, das am Ende das eigentliche Verhängnis jener Verabsolutierung des Du gar nicht trifft. Denn in dieser Radikalisierung des Du vollzieht sich strukturell nur eine Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in ein Du-Objekt-Verhältnis, in welchem dem Ich die traditionelle Rolle des Objekts zukommt. Ist das Du als selbst-looses Wesen nur noch Objekt, so wird hier dem Ich das Selbst genommen und es folgerichtig damit zum Objekt depotenziert. „Gogartens Begriff vom ‚Du‘ als dem eigentlichen ‚Subjekt‘ der Ich-Du-Beziehung“³⁴ trifft unter diesem Gesichtspunkt auf Grisebach zu.

Das zeigt sich nicht zuletzt selbst dort, wo von Grisebach positive Anstöße für ein Denken des Anderen ausgehen. Dabei ist von jenem Problem auszugehen, das im Zentrum des Buches steht und worauf auch der Titel *Gegenwart* anspielt: das „Zeitproblem“ (576). Es stellt sich als Problem der „wirklichen Zeit“ und unter Infragestellung aller „Zeitsysteme“ (555). Der Buchtitel *Gegenwart* meint dialogische Gegenwart. Dies ist kein Spezifi-

31 Eberhard Grisebach: *Gegenwart. Eine kritische Ethik*. Halle 1928, 88. – Die Seitenzahlen im Text beziehen sich in diesem Abschnitt auf dieses Buch.

32 Ebd.

33 Bonhoeffer-Auswahl 1. Anfänge 1927-1933. München/Hamburg 1970, 95. Zu Grisebach und Bonhoeffer ausführlich Kodalle (Anm. 29) 135 ff.

34 So der § 36 bei Löwith.

cum Grisebachs, wie überhaupt das Zeitproblem den „einheitlichen Grundzug“ der Philosophie des Dialogs ausmacht, wie Theunissen festgestellt und mit zahlreichen Beispielen belegt hat. Dabei spielt das Moment der Zukunft die entscheidende Rolle. Theunissen sagt sogar: „Diese Zukünftigkeit der dialogischen Gegenwart hat am eindringlichsten Grisebach bedacht [...]“³⁵

Diesem geht es primär um Ethik, was besagt: sich einer immer schon vorausgehenden, unvorhersehbaren und unverfügbaren Wirklichkeit zu stellen. Das schlägt auf die Methode durch: Die wissenschaftliche Methode hat nur einen *wissenschaftlich erinnerten* Gegenstand als Objekt theoretischer Besinnung. Ihr Grundzug ist Erinnerung, das Wissen auf Vergangenes bezogen. In einer früheren Sammlung von Reden zieht Grisebach daraus den für diese Zeit bemerkenswerten Schluß, auch die Erwartung einer Führerrolle sei die Beziehung auf schon Vergangenes, da Bekanntes: „In der Wirklichkeit des Menschen kann nicht mehr von einem einzelnen Führer gesprochen werden.“³⁶

Das Erwarten bleibt im allgemeinen auf ein Eintretendes in das „System“ der Zeit bezogen (576). Allerdings gebe es auch eine „Erwartung der eigenen Infragestellung“, die „auf eine Welt der Erfahrung hoffen“ darf (70). Doch im Allgemeinen gilt, daß die Erwartung mit Zukunft rechnet, diese „in Rechnung“ stellt, wobei selbst Tod und Gewissen nicht ausgenommen sind. Erwartung ist nur insofern auf die eigentliche Zukunft bezogen, als sie auch für das nicht Erwartete offen ist. Ansonsten sind aber selbst „Tod und Grab, das Du und das Absolute“ schon Erinnertes und damit „zu berechnende Gegenstände“, wie Grisebach offenkundig auch gegen Heidegger einwendet. Das Gewissen sei sogar „das bedeutendste Beispiel einer Berechnung des Zukünftigen als Erwartung“, weil in ihm nichts anderes gesagt werde, „als was wir schon wissen konnten“ (576 f).

Nur in einer Fußnote wehrt Grisebach Heideggers Analyse des Todes aus *Sein und Zeit* ab (589, f). Die Auseinandersetzung mußte für ihn zentral sein, weil Heidegger dem Moment der Zukunft ein besonderes Gewicht zumißt. Trotzdem, so behauptet Grisebach, sehe jener „am Problem der ethischen Wirklichkeit“ vorbei. Zwar versuche er, „gegenüber dem Unendlichkeits- und Ewigkeitstaumel eines sterilen Idealismus das ‚endliche‘, wirkliche Dasein wiederzugewinnen“, doch sei dies nicht die eigentliche Zukunft. Heidegger erblicke das ursprüngliche Phänomen der Zukunft im Vorlaufen zum Tod und interpretiere jene von da aus als „die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Sein können auf sich zukommt“. Heidegger weiter: „Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.“³⁷

Grisebach greift dieses Wort „Gegenwart“ auf und wendet ein, hier sei nur scheinbar „die Arroganz des Fichtischen Ich durch das entschlossene Bekenntnis des Daseins zu sich selbst, zu ‚seinem wesenhaften Schuldigsein‘, überwunden“, hier sei „nicht weniger grenzenlose Egoität als die Absolutheit des Fichtischen Ich“, ja hier feiere der „antike Schicksalsglaube [...] im Mythos vom eigentlichen Menschen Auferstehung“ (dies auch als Denkanstoß für Theologen gemeint). Das Resultat dieser Einwände: „Von einem wirklichen Ende, das zur Analyse der ‚Gänze‘ des Daseins wahrhaftig nicht mehr benutzt werden kann, weil es nur im jeweiligen Widerspruch und Leid erfahren wird, sieht Heidegger nichts.“

Die zukünftige Gegenwart in Grisebachs Entwurf muß aus inneren Gründen *auf die*

35 Theunissen (Anm. 27) 298.

36 Eduard Grisebach: Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung. Halle 1924, 52.

37 GA 2, 431.

Frage nach der Ganzheit des Daseins verzichten. Angesichts dessen erscheint das Vorlaufen zum Tod, der „je meiner“ ist, als Ausweichen vor der eigentlichen Gegenwart, die nicht in der Erwartung, sondern der Begegnung aufgehe. Diese stelle sich einer Zukunft, die wesentlich „Zufall“ sei. Grisebach kündigt programmatisch eine „Lehre von den Modalitäten des Zufalls“ an, in der die verschiedenartigen Weisen von Zufall vom „einzigen echten Zufall“ zu unterscheiden wären (579 f). Man kann unabhängig davon auf einen Sprachbefund hinweisen, der dies verdeutlichen mag. Das griechische *kata symbebekos* wie das lateinische *accidens* meinen solches, das zugefallen ist, überhaupt das nicht zum Wesen Gehörige. Das mittelhochdeutsche *zuoval* kommt dem von Grisebach gemeinten Sachverhalt näher: „Anfall, Angriff, das Zuteilwerden“³⁸. Im Zufall tut sich Zukunft auf, Zukunft, die selber als Zufall konkret wird, als ein von Außen Kommandes: „Die entscheidende Zukunft als Zufall kommt von außen zu allem, was sich denken und schauen läßt, als *die radikale Verneinung jeder selbstsüchtigen Hoffnung und Berechnung*“ (580). In solcher Zukunft liegt „*die Erfüllung der realen Zeit*“ (586). Und umgekehrt: „Die reale Zeit beginnt erst außerhalb der berechenbaren Zeit durch Zufall.“ (587) Die sich solcher Zukunft stellen, sind in Grisebachs Sprache – und, wie wir heute wissen, nicht nur in seiner³⁹ – „die Zukünftigen“ – „*die, die im Heute die Begrenzung durch den Zufall annehmen und der Begegnung nicht mehr ausweichen*“ (593).

Solche Begrenzung durch den Zufall kann nicht heißen, die eigenen Grenzen erkennen, was immer noch eine auf die eigene Identität bezogene Leistung wäre; sondern durch ein Ereignis von außen *an die eigenen Grenzen gebracht* werden. Die Zukünftigen erfahren in der Zukunft – Gegenwart. Wer nichts von der Zukunft erwartet, dem begegnet sie, und dies ist „*völlige Befreiung von allen Erwartungen und Illusionen*“ (578).

In solch gegenwärtiger Zukunft begegnet der Andere. Grisebach scheint dieses Wort dem vor allem bei Buber üblichen „Du“ vorzuziehen, vielleicht einerseits zur Betonung der Eigenart seines „kritischen“ Denkens, wohl aber auch deshalb, um dessen „Andersheit“ hervorzuheben. Schon in den *Grenzen des Erziehers* galt die pädagogische Situation als Leitmodell, und auch in der *Gegenwart* widmet sich Grisebach ausführlich Beispielen der Erziehung. Daher wird der Andere aus dieser Situation heraus dargestellt: „Es steht dem Erzieher nun ein anderer gegenüber, der durch den Glauben an die Mächtigkeit der Identität nicht mehr in Wirklichkeit zu bewältigen ist.“ (138) In diesem „andren“ erfüllt sich der Sinn von Begegnung – nicht als Eintritt in ein gemeinsames Einverständnis, was wiederum auf Identität hinauslief, sondern im Wort.

Grisebach unterscheidet zwischen dem Wort als „Ausdruck eines Sachverhalts“ und als Wort, das „durch einen Anspruch herausgefordert“ wird (162). Erst dieses gibt den Anderen in seiner Andersheit frei, erst darin zeigt sich der „Widerspruch der gesonderten Person“ (163). Der andere Mensch ist, da der Sprache und des Widersprechens mächtig, der Einzige, der Andersheit verbürgt: „*Der andere Mensch ist das einzige Geschöpf in der Natur, das sich der Besitzergreifung ausdrücklich widersetzt.*“ Die Begegnung mit Andersheit wird zur exklusiven Beziehung der Widersetzung bzw. des Konflikts. Erst mit der „Beziehung zum Menschen als Konflikt“ wird der gleiche Wesensbereich der Erinnerung verlassen und der Schritt auf den „Boden der Erfahrung“ getan (303).

Wird damit der Andere instrumentalisiert und am Ende der Widerspruch absolut gesetzt, was doch einer methodischen Grundvoraussetzung Grisebachs zuwiderlief? Den Widerspruch „prinzipiell und absolut anzuerkennen“ wäre immer noch ein Entschluß des Identi-

38 Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet [...] unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. München 1997, 1625.

39 Heidegger, GA 65, Abschnitt VI „Die Zukünftigen“.

tätsdenkens, ein letzter Rettungsversuch der Erkenntnis (152). Der Widerspruch ist, könnte man sagen, kein Prinzip, sondern der jeweils in Erfahrungen begegnende – Widerspruch, und darüber hinaus nichts. Den Widerspruch zum Prinzip erhoben zu haben, wirft Grisebach Kierkegaard vor, weil dieser den „wirklich vernehmbare[n] Widerspruch“ nicht gesehen und ins eigene Ich hineinverlegt hätte (154). Kierkegaard unterliege demnach immer noch der Erkenntnis mit ihrem Absolutheitsanspruch, dagegen gelte: „*Jeder Versuch der Erkenntnis, die Gegenwart zu beherrschen, muß fehlschlagen, weil die Erkenntnis in ethischer Hinsicht selbst eine Verfehlung ist.*“ (155)

Die völlige Befreiung geschieht im Hören als dem eigentlichen Akt, „*das Heute offenzuhalten*“: „Wo die eigene Rede abbricht, beginnt das Hören. [...] Die Offenheit des Ohres und nicht des Mundes wird bedeutsam. Der Hörende behält all sein Wissen, [...] er vergißt nicht das Bewußte, wohl aber den Anspruch des Wissens und des Gefühls.“ (577) Dies klingt nach der psychoanalytischen Grundregel für den Arzt, von Freud daraufhin zugespitzt: „Man höre zu und kümmere sich nicht darum, ob man sich etwas merke.“⁴⁰

Grisebach hat die Andersheit des Anderen gerettet, allerdings um den Preis dessen, der vom Anderen angesprochen wird. Das Ergebnis ist eine Entselbstung des Selbst, nicht als Entfremdung, sondern in der noch weitergehenden Weise der Objektivierung. Grisebach sagt es selbst: „Es ist ja das Subjekt der Erkenntnis in praktischer Hinsicht Objekt geworden.“ (308) Objekt werden – heißt das noch: Hörenkönnen? Buber, der die „unerbittliche Lauterkeit“ Grisebachs würdigte, hat in dieser einseitigen Verlagerung auf das Du-Subjekt vermißt, „daß ich in einer wirklichen Begegnung mit meinem Nächsten vor lauter Übung des geforderten Hörens auf die Anderheit des Anderen gerade jene Hilfe verfehlen kann, auf die es ankam: die Erschließung eines gemeinsam zu Betrachtenden. Sich vom Du wirklich begrenzen zu lassen ist wichtig, aber weit wichtiger mag es sein, sich zusammen mit ihm dem uns beide einander entgrenzenden Unbegrenzten auszusetzen.“⁴¹ Aber würde ein solches „gemeinsam zu Betrachtendes“ nicht gerade wieder verfehlen, worum es Grisebach ging, nämlich die Andersheit?

5. Ausblick

Die Frage: Was wäre gewesen, wenn ...? ist nicht nur Historikern obsolet. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob manches am dialogischen Denken, hätte Heidegger reagiert, zu einer beiderseitigen Korrektur hätte führen können. Ich sehe davon ab, daß mit *Sein und Zeit* – neben der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik* und dem Kantbuch für einige Zeit das Einzige, das den damaligen Zeitgenossen zugänglich war – ein so außerordentliches Werk vorlag, daß daneben die meisten anderen Schriften aus jener Zeit verblassen. Ich habe am Beispiel Grisebachs zu zeigen versucht, wie Absicht und Ausführung zuweilen eigene Wege gehen. Aber ist das Motiv deshalb falsch? Ich möchte hier nochmals Heideggers Unterscheidung von ontologischer und ontischer Aussage und deren Parallelisierung mit der metaphysisch isolierten Egoität bzw. Selbstheit einerseits, der Ich-Du-Beziehung auf der anderen Seite heranziehen.

Es fragt sich, ob hinreichend ausgewiesen ist, daß diese Beziehung, die Differenz selbst im ontologischen Entwurf keinen Ort hat. Worin gründet der Vorgriff auf Einheit, die erst die Differenz aus sich entläßt (wobei die neuplatonischen und gnostischen Anklänge nicht zu überhören sind)? Versteht sich die metaphysisch isolierte Egoität von selbst, ist sie phänomenal hinreichend ausgewiesen? Was hindert sachlich daran, jene Differenz im Dasein selbst zu entdecken? Das Dasein, sagt Heidegger in der letzten Marburger Vor-

40 Sigmund Freud: Studienausgabe, Ergänzungsband. Frankfurt ³1975, 172.

41 Buber (Anm. 5) 301.

lesung, sei „in sich überschüssig, d. h. durch eine primäre Ungenügsamkeit an allem Seienden bestimmt“, und dies „sowohl metaphysisch überhaupt als auch existenzial in der faktischen Vereinzelung“⁴². Wenn faktische Vereinzelung schon in sich auf Anderes verweist, was bedeutet dies dann „metaphysisch überhaupt“? Darf gar die Faktizität als Indikator aufgefaßt werden, daß Dasein immer schon und nicht erst nachträglich „zerstreut“ ist und deshalb zwiefältig existiert? Woher sonst die Ungenügsamkeit? Hat Heidegger am Ende mit der Gleichursprünglichkeit von Existenz *und* Faktizität einen Weg eröffnet, die *ursprüngliche* Differenz (also nicht eine empirisch konstatierte Zweiheit der Geschlechter) und damit auch das „dialogische Prinzip“ in exemplarischer Weise zu fundieren?

Grisebach hat in der Todeserfahrung nur eine „Entfaltung der Egoität“ erblickt; bei diesem für Heidegger wohl typischen Mißverständnis läßt er es bewenden. Er hätte aber das ausgezeichnete Seinkönnen im Sein zu Tode – wie es *Sein und Zeit* so überaus eindringlich vor Augen stellt – auch daraufhin befragen können, wie es damit steht, daß das Sterben der Anderen dort einzig aus der Perspektive des Geredes, des Man, der Nivellierung begegnet⁴³ – und somit aus der Sicht dialogischen Denkens im strengen Sinn *nicht* begegnet. In einer der beiden Vorlesungen aus dem letzten Jahr seiner akademischen Lehrtätigkeit hat Emmanuel Lévinas in seinem letzten Vorlesungsjahr gerade das Sterben des anderen Menschen als jene Beziehung aufgewiesen, in der wir den Tod in seiner Negativität denken (erfahrbar ist er nur über diese Beziehung): „Unruhe des Selben durch das Andere, ohne daß das Selbe jemals das Andere verstehen, es einschließen könnte“⁴⁴. Ich behaupte nicht – das wäre in mehrfacher Hinsicht unsinnig –, Lévinas habe Grisebach weitergedacht⁴⁵ doch scheinen hier Antworten eingefordert zu werden ähnlich solcher im früheren dialogischen Denken, ohne daß Heidegger darauf Bezug genommen hätte. Ist bei Lévinas die extreme Begegnung mit dem Anderen, dem ich Geisel bin, der mir mit seinem Antlitz bedeutet, ihn nicht zu töten⁴⁶, nicht eine Situation, in dem das Auszeichnende der Begegnung ebenfalls der Konflikt ist, und dies im Widerspruch zu dem die Tradition kennzeichnenden Denken der Totalität – Grisebachs „Vorgegebenheit des Seins“ nicht ganz unähnlich?

Das Gespräch zwischen Heidegger und Philosophen des Dialogs bzw. einigen, die diesen nahegestanden sind, hat trotz mancher Bezüge nicht wirklich stattgefunden; manches erscheint erst in der Retrospektive als Verlust. Doch ist dies nicht auch ein Indiz, daß von Heidegger her nicht nur der *eine* Denkweg, dem Otto Pöggeler nachgegangen ist, weiterführt, sondern *von Anfang an* auch, wieder mit Pöggeler, „neue Wege mit Heidegger“ möglich sind?

Erstveröffentlichung in: Annemarie Gethmann-Siefert, Elisabeth Weisser-Lohmann: Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. München 2001, 157-171.

© Helmuth Vetter

42 GA 26, 248.

43 GA 2, 336.

44 Emmanuel Lévinas: Gott, der Tod und die Zeit. Wien 1996, 22 und 29.

45 Auf den Bezug Grisebach-Lévinas weist Kodalle (Anm. 29) mehrfach hin, vgl. 48 f.

46 Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München 1983, 281 ff.