

Dieter Thomä

Das Haden der Philosophie mit dem Alltag und sein Ende

Philosophieren bedeutet Suchen; es impliziert, daß es Dinge zu sehen und zu sagen gibt. Heute wird aber kaum noch gesucht. Man 'kommt' auf die eine oder andere Tradition 'zurück', man 'verteidigt' sie. Unsere Überzeugungen fußen weniger auf erkannten Werten und Wahrheiten als auf den Lasteren und Irrtümern jenes, die wir nicht anerkennen wollen. Wir lieben wenig, verachten aber viel. Unser Denken ist ein Denken im Ruhestand oder im Rückzug. Jeder büßt seine Jugend ab [...]; und was man, aufbauschend, die Ideenbewegung nennt, reduziert sich auf ein Gemisch von Nostalgie, Haß, Schwäche und Angst. In dieser Welt [...] vermeidet man das Sehen. Und so gilt die Philosophie, weil sie zu sehen verlangt, als Ruchlosigkeit.

Maurice Merleau-Ponty

Zwei Gifte gibt es gegen den Alltag: Man kann ihn zerstören oder verstehen. Das erste Gift gegen den Alltag ist der Anfang: Wer immer neu ansetzt und Unerhörtes tut, zerstört die alltägliche Routine und macht aus jedem Tag ein Unikat. An die Stelle des Alltags tritt eine Kette einzelner Tage, und keines ihrer Glieder gleicht dem anderen.¹

Das zweite Gift gegen den Alltag ist die Einsicht. Wer das, was er gerade tut und was ihm gewohnheitsmäßig widerfährt, zu verstehen

¹ Mein Beitrag stützt sich in einigen Passagen auf einen kurzen Text, der als Kommentar zu Paul Veyne angelegt war; vgl. Dieter Thomä: »Die Pharmakologie des Banalen. Philosophische Umwege zum Alltag«, in: *Neue Rundschau* 107/2, 1996, S.15–21; Paul Veyne: »Das Alltägliche und das Interessante. Wider das Pathos der Werte«, in: *Neue Rundschau* 107/2, 1996, S.9–14; ders.: *Le Quotidien et l'intéressant. Entretien avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris 1995, S.181–190.

beginnt als sinnvolles Geflecht von Begebenheiten, wer hinter fast gedankenlos vollzogenen Handlungen geheime Beweggründe und hinter halbherzig beibehaltenen Gewohnheiten versteckte Zusammenhänge entdeckt, bringt den Alltag, indem er ihn versteht, zum Verschwinden.

Schon an den zwei metaphorischen Umschreibungen, die Sokrates für den Philosophen fand – der Hebamme und dem Fleischer – sind jene zwei Ambitionen ablesbar. Die Hebamme steht dafür, »Geburtshilfe« zu leisten und etwas Ganz Neues ans Licht zu bringen. Und der Fleischer – Sokrates meinte, weniger martialisch gesagt, den Meister des Tranchierens – verfügt über die Fähigkeit »zu sehen, was in eins gewachsen ist und in vieles«, um dann »nach Begriffen« zu »zerteilen«, »gliedermäßig wie jedes gewachsen ist«.² Ein später Vertreter der Hebammenkunst, der die Geburtsrate der Gedanken freilich drastisch erhöht hat, war Ralph Waldo Emerson (»Wer ein Mensch sein will, muss Nonkonformist sein. [...] Nimm mal an, du widersprichst dir. Was dann? [...] Mit Beständigkeit hat eine große Seele einfach nichts zu schaffen. [...] Sprich, was du jetzt denkst, in harten Worten aus, und sprich, was du morgen denkst, wiederum in harten Worten aus, mag es auch allem widersprechen, was du heute gesagt hast«). Und ein später Lehrling des sokratischen Fleischhauers war Edmund Husserl (»Die Phänomenologie [...] vergleicht, sie unterscheidet, sie verknüpft, setzt in Beziehung, trennt in Teile, oder scheidet ab Momente. Aber alles in reinem Schauen. [...] Die ganze Kunst besteht darin, rein dem schauenden Auge das Wort zu lassen«).³

Wenn die Philosophen sich vor allem in zwei Haltungen gegenüber dem Alltag hervorgetan haben – nämlich darin, ihn *hinter sich zu lassen* oder *zu durchschauen* –, dann müssen sich diesen zwei Haltungen auch zwei verschiedene Formen philosophischer Sprache zuordnen lassen. Zu unterscheiden ist demnach eine Philosophie, die sich vom Alltag und von der Sprache, die ihm zugeordnet ist,

2 Platon: *Theaitetos*, 150b; ders.: *Phaidros*, 265e. Zur Kunst des philosophischen Fleischschneidens vgl. Dieter Thomä: »Die Welt, die Welt, ihr Esel ist das Problem der Philosophie«, in: Joachim Schulte/Uwe Justus Wenzel (Hrsg.): *Was ist ein »philosophisches Problem«?* Frankfurt a.M. 2001, S.166–185, bes. 173–179.

3 Ralph Waldo Emerson: »Self-Reliance« [1841], in: ders., *Essays*, hrsg. von Joel Porte, New York 1983, S.261, 265; Edmund Husserl: *Die Idee der Phänomenologie* [1907], Hamburg 1986, S.58, 62.

ganz abkehrt, und eine Philosophie, die den Alltag so scharf ausleuchtet, dass die Schatten, die die *ihm eigene* Verständigung wirft, verschwinden; bei dieser zweiten Variante würde der Alltag von der Sprache, die in ihm gesprochen wird, befreit – und umgekehrt die Sprache dem Philosophen alltagsfrei zur Verfügung stehen. Der ersten Sprache liegt die Auffassung zugrunde, dass dem Alltag nur zu entkommen ist, indem man ein anderes Leben an dessen Stelle setzt, dem auch eine andere Sprache gebührt. Der zweiten Sprache liegt die Auffassung zugrunde, dass es mit dem Alltag ein Ende hat, wenn die Welt für das Verstehen durchsichtig geworden ist. So kommt es, dass die philosophische Sprache sich einerseits in äußerster Originalität und Artifizialität ergeht, andererseits um nüchterne Strenge und technische Präzision ringt.

Die beiden Gifte, die hier als »Anfang« und »Einsicht« bezeichnet worden sind, gehören seit jeher ins Repertoire des Philosophen. Mit dem »Anfang« meinte er eine Position gewinnen zu können, die im höchsten Sinne unbefangen war, in der es ihm schien, »als ob er heute das Leben erst beträte«.⁴ Und die »Einsicht« sollte ihm Zugang verschaffen zur Welt, wie sie ist. Wenn diese Bewegungen auch auseinandergingen, so bemühte der Philosoph sich doch darum, jene zwei Gifte zu kombinieren. Hierzu mischte er sie in seine Elixire für das »Staunen« einerseits, das »System« andererseits und setzt diese dann streng nacheinander ein. Zunächst brach er also mit dem Herkömmlichen, um dann doch innezuhalten und zurück auf die Welt zu blicken mit der Distanz desjenigen, der gewissermaßen aus ihr herausgefallen, außer Rand und Band geraten ist. Daraufhin sollte sich die Welt ihm als System zu erkennen geben.

Immer wieder ging beim Handeln mit jenen zwei Elixieren freilich die Kontrolle verloren. Wer allem Halbdurchschauen abgesagt hatte und gerade im Begriff war, sich mit seinem System zur Ruhe zu setzen, wurde doch erneut gepeinigt vom Gift des Staunens, stürzte mit nagenden Zweifeln alles um und begab sich auf die Suche nach einem neuen Vokabular. Selbst Kant war »nicht der Meinung [...], wenn man einmal sich wovon überzeugt hat, daran nachher nicht

4 Heinrich von Kleist: »Fragment aus dem Trauerspiel: Robert Guiskard Herzog der Normanner«, in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Helmut Sembdner, München 1987, Bd.1, S.167 (Vers 365).

mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht.⁵ Umgekehrt gab sich mancher doch der Befangenheit im System hin und wollte nichts mehr wissen von den Grenzen des Wissens. Neben Heidegger, der das System durch den Zusammenschluss mit der Geschichte noch im Fluss halten wollte, traten Sonderlinge wie Charles Fourier hervor, die meinten, dem menschlichen Leben eine vollkommene Ordnung verschreiben zu können. Sie fiel dann freilich so kompliziert aus, dass niemand ihr mehr folgen konnte.

Besondere Risiken traten beim Umgang mit jenen zwei Elixieren auf, wenn sich die Philosophie der politischen Praxis näherte. Ein Dokument, in dem das politisch-philosophische Ringen zwischen »Anfang« und »Einsicht«, »Stauen« und »System« besonders eindrucksvoll zum Ausdruck kommt, ist Rosa Luxemburgs Schrift *Die Russische Revolution*. Sie befasste sich – legt man die mich hier leitenden Maßstäbe an – mit einem »System«, das auf dem Vormarsch war, und drängte darauf, das »Stauen« nicht preiszugeben. So schrieb sie:

Das sozialistische Gesellschaftssystem soll und kann nur ein geschichtliches Produkt sein [...]. Ist dem aber so, dann ist es klar, daß der Sozialismus sich seiner Natur nach nicht oktroyieren läßt, durch Ukase einführen. [...] Das Negative, den Abbau, kann man dekretieren, den Aufbau, das Positive, *nicht*. Neuland. Tausend Probleme. Nur Erfahrung ist instand, zu korrigieren und neue Wege zu eröffnen. Nur ungehemmt schäumendes Leben verfällt auf tausend neue Formen, Improvisationen, erhält *schöpferische Kraft*.⁶

Wenn die philosophischen Gifte sich trennen, beginnen sie, sich gegenseitig anzugreifen: Auf der einen Seite wird das System durch unablässige Befragung untergraben und jede Behauptung vom Zweifel angekränkt. Auf der anderen Seite wird das Stauen zum uner-

5 Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 18: Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 5, Berlin/Leipzig 1928, S. 69 (Nr. 5036; Groß- und Kleinschreibung geändert); vgl. den Kommentar von Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*, München 1979, S. 93: »Das Denken ist auch in gewissem Sinne selbstzerstörerisch.«

6 Rosa Luxemburg: *Die Russische Revolution. Eine kritische Würdigung* [1918], Berlin 1922, S. 10.

wünschten Irrläufer gegen die Sicherung der Gewissheiten. So fallen »Stauen« und »System« auseinander oder gar in sich zusammen – und sie geben auf diese Weise den Blick frei auf eine Philosophie, die an ihren Giften gegen den Alltag irre wird und ihre Stellung zu ihm neu zu bestimmen hat.

Damit kann sich der Alltag auch von den Anschlägen erholen, die auf ihn verübt worden sind. Dem Staunenden wird beschieden, dass er, um seiner Leidenschaft fröhnen zu können, schon auf Alltäglichen, Selbstverständlichen angewiesen ist. Und dem Systematiker wird das Unvordenkliche der alltäglichen Wirklichkeit entgegeng gehalten, um deren Vereinnahmung er sich zwar verbissen, aber vergebens bemüht hat. Statt sich auf den Alltag als ein leichtes Opfer zu stürzen, gilt es dessen Immunität anzuerkennen. Philosophie ist nicht »ihre Zeit in Gedanken erfasst«. Vielmehr ist in den Gedanken die Zeit verloren. Das Flüchtige wird festgeschrieben, das Einzelne wird einer allgemeinen Bezeichnung subsumiert. Angesichts dieser Wandlungen und Wechsel wird die Annahme hinfällig, dem Alltag ließe sich alles Opake nehmen. An die Stelle der souveränen Verwandlung oder systematischen Erfassung des Alltags treten Interpretationen, Modelle, Konstruktionen.

Pflegt man diese Bescheidenheit, so bringt man den Gegensatz zwischen Alltag und Philosophie nicht zum Verschwinden, doch man entschärft die Fronten, die zwischen ihnen bestehen. Wenn der Umgang der Philosophie mit dem Alltag demnach vorsichtiger wird, dann heißt dies nichts anderes, als dass ihre Gifte nur noch in geringerer Dosis eingesetzt werden. So verbreitert, wirken viele Gifte bekanntlich als Heilmittel, und dies gilt auch in diesem Fall.

Was geschieht, wenn man die Dosierungen wechselt? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich, wenn man nochmals zurückblickt auf die eingangs beschriebenen zwei Angriffe der Philosophie auf den Alltag und dann prüft, was bei deren Abschwächung bleibt.

1. *Neu anfangen?* Der Ansatz, den Alltag geradewegs hinter sich zu lassen und in einer anderen Welt *mitami* einer anderen Sprache zu landen, gehört in die lange Reihe der Versuche, etwas »Ganz Anderes« zu verwirklichen, einen »Neuen Menschen« zu schaffen etc.⁷

7 Vgl. Dieter Thomä: »Freiheit und Glück im Streit um den »Neuen Menschen«, in: ders.: *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2003, S. 33–55.

Eine solche Überwindung des Alltags könnte nur besiegelt werden, wenn eine *neue Sprache* eingeführt würde; sie würde man aber *gar nicht verstehen*. Versuche dieser Art kranken daran, dass ihre Vision des »Anderen« polemisch auf das Bestehende fixiert bleibt: Als Erfolgskriterium für das »Andere« steht nur die Abweichung vom herkömmlichen Vokabular zur Verfügung – eine Abweichung, auf die man pochen muss, ohne dabei doch je zur Ruhe kommen zu können.⁸ *Depotenziert* man nun die Ambition auf das Ganz Andere, so steht sie für einen Drang nach Veränderung, der im Alltag als positiver Ausgangspunkt *enthalten* ist. »Kommt ins Offene, Freund! zwar glänzt ein Weniges heute/ Nur herunter und eng schließt der Himmel uns ein. [...] Trüb ist's heute, es schlummern die Gänge und die Gassen und fast will/ Mir es scheinen, es sei, als in der bleiernen Zeit./ Dennoch gelingt der Wunsch [...]«⁹ Der Alltag wird mit dem ihm eigenen Leiden und dem ihm eigenen Wunsch zum Anhaltspunkt, an dem die Veränderung sich misst. Die Philosophie muss in dieser Bewährungsprobe den Bezug zum Bestehenden sogar besonders betonen, weil ihre Sprache – anders als die der Literatur – keine einzigartige Situation zum Ausdruck bringt, sondern sich immer schon auf einer allgemeinen Ebene bewegt. Deshalb steht die philosophische Sprache unter Rechtfertigungsdruck, was die Veränderung von Begriffsbestimmungen, die Konfrontation verschiedener Bedeutungen etc. betrifft. Die *philosophische Arbeit* am Begriff hat den Vorzug, den Vergleich verschiedener Bestimmungen nachvollziehbar zu halten. Dagegen hat ein *literarischer Aufbruch* den Vorzug, diese Rücksicht nicht nehmen zu müssen. Natürlich stehen diesen Vorzügen jeweils symmetrische Nachteile gegenüber – nämlich auf der einen Seite die Schwerfälligkeit der Philosophie, auf der anderen Seite die Verslossenheit der Poesie.¹⁰

8 Zu den inneren Widersprüchen dieses Unternehmens mit Blick auf Richard Korty vgl. Dieter Thomä: »Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität«, in: Thomas Schäfer/Udo Tietz/Rüdiger Zill (Hrsg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Kortys mit Erweiterungen von Richard Korty*, Frankfurt a.M. 2001, S. 292–318.

9 Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Michael Knaupp, Bd. 1, München/Wien 1992, S. 308 (»Das Gasthaus. An Landauer«).

10 Mir scheint, dass Rimbaud von der Literatur her weit auf die Philosophie ausgreift, wenn er in einem Brief vom 15.5.1871 schreibt: »Donc le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des animaux même; il devra faire sentir, palper,

2. *Rein einsehen?* Die Annahme, dass so etwas wie die *Wirklichkeit* übrigbliebe, wenn man vom Alltag die gewohnte, unbedachte, vorurteilsaltige Sprache entfernte, geht deshalb in die Irre, weil sie auf einer falschen Voraussetzung über das Verhältnis zwischen Alltag und Wirklichkeit gründet. Es bleibt bei dieser Operation nicht etwas Gegebenes übrig, das von aller Verwirrung befreit wäre, vielmehr geht *an dem Gegebenen* etwas verloren, wenn ihm die Sprache des Alltags genommen wird. Wie sich die Sprache an dem, wovon sie handelt, *eingespielt* hat, ist diesem selbst nicht äußerlich. Deshalb sind auch die Bemühungen um eine Idealsprache zum Scheitern verurteilt – was natürlich nicht heißt, dass man auf systematische Begriffsklärung verzichten könnte oder müsste. Die Alltagssprache mag Naivitäten mit sich bringen, und manche werden den Satz »Die Sonne geht auf« durch einen Ausdruck ersetzen wollen, der dem astronomischen Sachverhalt, auf den sich jener Satz bezieht, angemessen ist. Doch wenn man solche alltäglichen Redeweisen geradewegs abschafft, beschreibt man die zugehörigen Sachverhalte nicht einfach besser, sondern *meint etwas anderes*. Diese Abkehr vom Alltag ist immer auch ein Verlust. Es ergibt keinen Sinn, den Alltag als platte Gewohnheit zu verunglimpfen und ihm radikale Alternativen entgegenzuhalten. Vielmehr hält der Alltag selbst seine eigenen Brüche bereit, die die Sprechenden dazu veranlassen, Wege an diesen Bruchlinien entlang begehbar zu machen. Wenn man nur auf diese inne-

écouter ses inventions; si ce qu'il rapporte de là bas a forme, il donne forme; si c'est informe, il donne de l'informe. Trouver une langue; – Du reste, toute parole étant idée, le temps d'un langage universel viendrait [...] Cette langue sera de l'âme pour l'âme, résument tout, parfums, sons, couleurs, de la pensée accrochant la pensée et tirant. Le poète définirait la quantité d'inconnu surveillant en son temps dans l'âme universelle: il donnerait plus – que la formule de sa pensée [...]. Il serait vraiment un multiplicateur de progrès!« – »Also der Dichter ist wahrhaftig Dieb des Feuers. Seine Aufgabe ist die Menschheit, sogar die Tiere; er muß seine Entdeckungen fühlen, tasten, hören lassen; wenn es Form hat, was er *von dort unten* mitbringt, so gibt er Form; ist es formlos, gibt er Formloses. Eine Sprache finden; – Da im übrigen jedes Wort Idee ist, wird die Zeit einer Universalsprache kommen! [...] Diese Sprache wird von Seele zu Seele gehen, alles zusammennehmend, Düfte, Töne, Farben, sie wird das Denken an das Denken haken und mit sich ziehen. Der Dichter würde das Maß des Unbekannten bestimmen, das zu seiner Zeit in der Weltseele erwacht. Er würde mehr geben als die Formel seines Denkens, [...] er wäre wahrhaftig ein *Vervielfältiger des Fortschritts*!« (Arthur Rimbaud: *Briefe – Dokumente*, hrsg. von Curd Ochwadt, Reinbek 1964, S. 26f. [Übers. geändert])

re Verfassung des Alltags achtet, wird man daran gehindert, in das »Denken im Ruhestand« zu verfallen, das Merleau-Ponty in dem Zitat aus seiner *Éloge de la philosophie*, das ich meinem Text als Motto vorangestellt habe, gegeißelt hat. So kann man sagen: Der Alltag ist philosophischer, als es zunächst scheint, was auch dazu führt, dass sich die Philosophie nicht so leicht erledigen lässt. Günther Anders:

Wie aber, wenn die Philosophie gar kein »Gebiet« ist? Sondern ein Status des Menschen? Und zwar einer, der in der grundsätzlichen Erweiterung seines Mißtrauen- und Fragenkönnens besteht? Hätte man dann nicht die vom Menschen tatsächlich gefragten Fragen aufzunehmen, hätte man nicht an den ohnehin bestehenden »Rissen« im Menschen mit dem Stemmmeisen anzusetzen und diese »Risse« so weit auseinanderzubrechen, daß die Fragen die Breite wirklich philosophischer Fragen annehmen? Wenn durch diese Operation Fragen entstehen, die »die« Philosophie früher bereits gefragt hat und die zum klassischen Bestand »der« Philosophie gehören, um so besser. Dann ist man legitim bei diesen angelangt. Und der Fragende hat sie am eigenen Leibe erfahren.¹¹

Die Philosophie taugt – »deskriptiv« – zur Erkundung des Alltags, wie sie zugleich – »revisionär« – ein Experimentierfeld ist, auf dem die begrifflichen Zusammenhänge, in denen wir uns verständigen, auf die Probe gestellt und verändert werden.¹² Bei Walter Benjamin heißt es: »Alle Aufmerksamkeit muß in Gewohnheit münden, wenn sie den Menschen nicht sprengen, alle Gewohnheit von Aufmerksamkeit verstört werden, wenn sie den Menschen nicht lähmen soll. Aufmerken und Gewöhnung, Anstoß nehmen und Hinnehmen sind

¹¹ Günther Anders: *Über philosophische Diktion und das Problem der Popularisierung* [1949], Göttingen 1992, S.26

¹² Meine Unterscheidung ist entfernt verwandt mit der Unterscheidung zwischen einem »deskriptiven« und einem »revisionären« Ansatz in der Metaphysik, die von Strawson getroffen worden ist. Er unterscheidet zwischen der Orientierung an der »tatsächliche[n] Struktur« und der Ambition auf »eine bessere Struktur« des Denkens, vgl. Peter F. Strawson: *Einzelding und logisches Subjekt* (*Individuals*). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik [1959], Stuttgart 1972, S.9.

Wellenberg und Wellental im Meer der Seele.«¹³ Man kann auch sagen: Sie sind Berg und Tal in der Landschaft der Philosophie.

Meine These ist also, dass der Alltag gegen die philosophischen Gifte, die zu seiner Beseitigung eingesetzt werden, immun ist, sie jedoch eine heilsame Wirkung entfalten können, wenn ihre Dosis gemindert wird. Umgekehrt profitiert die Philosophie von dieser Verbindung, weil sie damit davor gefeit ist, sich in einer vermeintlich eigenen Welt zur Ruhe zu setzen. Man muss sich mit dem Alltag ins Benehmen setzen und seine Beschaffenheit erkunden. Im 20. Jahrhundert waren die zwei Philosophen, die dies unternommen haben, Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Sie betätigten sich – kurz gesagt – als Immunologen des Alltags. Heidegger sagte, die »Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins« sei »ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden« (SZ 43).¹⁴ Und Wittgenstein meinte, »daß wir bei den Dingen des alltäglichen Denkens bleiben müssen, um nicht auf den Abweg zu geraten« (PhU §106).¹⁵

Beim Blick auf Heidegger und Wittgenstein zeigt sich freilich auch, dass das neue Arrangement, das Ende des Haderens der Philosophie mit dem Alltag, sehr verschiedene Formen annimmt und mit eigenen Problemen behaftet ist. Um dies im einzelnen deutlich zu machen, will ich anhand der konkurrierenden Versuche Heideggers und Wittgensteins erörtern, welche Probleme selbst alltagszugewandte Philosophen mit dem Alltag haben.

Um sich kurz einen Überblick zu verschaffen, kann man sagen: Beide Philosophen sind Nachkommen des Odysseus – und der Alltag ist ein Nachfahre Ithakas. Heidegger und Wittgenstein, die ihre Reise einst notgedrungen beim Alltag begonnen haben, stehen ihm fern und landen dann doch wieder bei ihm; sie unternehmen eine Odyssee, die schließlich an den Ort ihrer Herkunft zurückführt. Die Kreisbewegung, die sie vollführen, ist in ihre Texte eingezeichnet. So sagt Heidegger: »Aus dieser Seinsart«, der Alltäglichkeit, »heraus

¹³ Walter Benjamin: »Denkbilder«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972ff., Bd.VI, S.407f.

¹⁴ Hier und im folgenden Text verweist SZ auf Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.

¹⁵ Hier und im folgenden Text verweist PhU auf Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1984, Bd.1.

und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist« (SZ 43) Und Wittgenstein findet nach all dem metaphysischen »Glatteis«, auf das er sich geraten sieht, am Ende einer »Jagd nach Chimären« nirgendwo Halt als auf dem »rauen Boden« des Alltags, auf den er zurückkommt (PhU §§94, 107). Der Alltag ist für diese Philosophen also ein *déjà vu*. Man mag versuchen, ihn zu überschreiten oder auf sich beruhen zu lassen; vernichten aber wird man ihn nicht können.

In welcher Laune trifft man die Philosophen nach erfolgter Rückkehr zum Alltag an? Grinnig oder glücklich? Erschrocken oder erleichtert? Ist der Alltag eine Last, ein Verhängnis, das es eben hinzunehmen gilt, oder kann man sich in ihm dankbar wiederfinden und in ihm das leichte Glück des Lebens genießen? Die Antwort auf diese Frage lässt sich nicht im Handumdrehen geben, und sie fällt im Falle Heideggers anders aus als im Falle Wittgensteins.

Blicken wir zunächst auf *Martin Heidegger*. Ungachtet der Tatsache, dass er sich als Immunologe des Alltags hervorut, bleibt bei ihm das Hadern mit dem Alltag, das man von der »giftigen« philosophischen Tradition her kennt, in abgeschwächter Form erhalten. Deshalb sind über Heideggers Heinkkehr zum Alltag auch zwei gegensätzliche Gerüchte in Umlauf. Einerseits heißt es, er habe den Alltag philosophisch rehabilitiert, und auf der Basis dieser Position ist es auch gerechtfertigt, ihn – wie gerade geschehen – als »Immunologen« einzuführen. Dazu passt seine Auskunft, »die *eigentliche Existenz*« sei »nichts, was über der verfallenden Allgählichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser« (SZ 179). Andererseits heißt es auch, Heidegger habe den Alltag um der Erfahrungen der »Eigentlichkeit« willen in wütender »Donquijoterie« bekämpft, die Rückkehr zu ihm also verweigert oder verdreht. Das Geheimnis sowohl hinter der Verteidigung des Alltags wie auch hinter deren Widerruf ist ein kaschierter Riss.

Dieser Riss trennt bei Heidegger das Leben in zwei Alltage, scheidet das »Hanterere«, dessen Vertrautheit mit allerlei »Zeug« er

16 Vgl. Veyne: »Das Alltägliche und das Interessante«, a.a.O., S. 131f.; ders.: *Le Quotidien et l'Intéressant*, a.a.O., S. 188f. Es mag sein, dass Veyne hier auf eine Wendung von Roland Barthes anspielt; vgl. Roland Barthes: *Mythologies*, Paris 1957, S. 218: »Contre un certain don-quistisme, d'ailleurs, hélas, Platonique, de la synthèse, toute critique doit consentir à l'ascèse, à l'artifice de la synthèse«.

hingebungsvoll beschreibt, vom »Gerede«, das geradewegs von den Sachen »abreißt« (SZ 68ff.; GA 17 20, 338). Dem ersten Alltag wendet er sich zu: Die »Verschwiegenheit der Durchführung« (SZ 174) des Handwerkers ist direkt verbunden mit der Entschlossenheit des eigentlichen Daseins. Der zweite Alltag – die Öffentlichkeit, die Zerstreuung, das Gerede – wird dagegen zurückgeschlagen. Bei der Erhebung über den einen Alltag hält sich Heidegger also an den anderen; er schützt sich vor dem Alltag, indem er den Alltag vor ihm selbst in Schutz nimmt.

Ein sprachliches Detail ist hier von Belang. Eine Vorlage für Heideggers Analyse des »Geredes« bilden Kierkegaards kritische Überlegungen, die – der deutschen Übersetzung zufolge – dem »Geschwätz« gewidmet sind.¹⁸ Die Umbenennung, die Heidegger zugunsten des »Geredes« vornimmt, steht im Dienst der eben beschriebenen Zerreißung des Alltags. Dem Schwätzen nämlich ist es, als einem Wort aus dem eigenen Dialekt, durchaus gewogen, und um der Ursprungsfähigkeit seines landmannschaftlichen Alltags willen wird nicht das Geschwätz, sondern nur das hochdeutsche Gerede als Ausschluss preisgegeben.¹⁹

Man kann kurzerhand sagen, dass die Topologie von Heideggers zerrissenem Alltag aus drei Instanzen besteht: *Stadt*, *Boden* und *Haus*. Im guten Alltag ist man zu Hause, Heidegger erquickt sich an »Tisch«, an dem »sich die Buben zu schaffen« machen, an den »sich« abends die Frau setzt, wenn sie noch lesen will« (GA 63, 90). Im schlechten Alltag ist man dagegen austausig. Man geht durch »die Straßen einer Großstadt« (GA 29/30, 204), steht im Zug der Öffentlichkeit, befindet sich »in einer Schwebe« (SZ 170), und tingelherum gibt es keinen Halt, keinen Rand mehr. So weist der zugleich warnende und haltsuchende Zeigefinger Heideggers nur noch nach unten: hin zum »Boden«, zum »Grund«, den »das bodenlose Ge-

17 Hier und im folgenden Text verweist GA auf Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975ff.

18 Vgl. zur dänischen Terminologie Peter Fenves: »Chatter«, *Language and History in Kierkegaard*, Stanford 1993, S. 10, 48ff. u. pass. Zu Kierkegaards Wirkungsschichte s.u. Anm. 29.

19 Es gibt zwar eine Stelle, an der Heidegger auch über das »Geschwätz« spricht, hierzu steht er sich aber deshalb bemüht, weil er sich auf Hölderlin-Verse bezieht, in denen vom »Beschwätzen« die Rede ist (vgl. GA 52, 163).

sagte sein und Weitergesagtwerden« verloren hat (SZ 169). Gegen das »Gerede, das gerade aufgrund einer Bodenlosigkeit herrscht« (GA 20, 372), setzt Heidegger die *Bodenständigkeit* (GA 20, 372; GA 16, 522). Heideggers weitere Reise vollzieht sich dann, gut odysseisch, in zwei Schritten: Erst geht es um die Landung – und schließlich um die Rückkehr des aushäusigen Alltagsmenschen nach Hause. Zunächst gilt es also, der »Bodenlosigkeit« des Geredes zum Trotz, wieder zu landen – und Heidegger findet beim »Erhaften«, gelegentlich auch »Bluthaften« (vgl. GA 16, 112), seinen neuen, alten Boden. Am Ende gelangt er dann vollends nach Hause – in ein Haus²⁰, in das der »Hausfreund« (GA 16, 534, 541) gehört, das umgekehrt diesem aber nicht selbst gehört. Heideggers letzte Adresse ist das »Haus des Seins«, und dieses »Sein« ist es auch, das die Hausordnung verfügt; von ihm stammen, wie es heißt, »Gesetz und Regel« (GA 9, 330, 361). In solch ein dem »Sein« gehörendes, aus »Sprache« gebautes Haus hat sich jenes Alltags-Haus verwandelt, in dem einst »die Buben« am Tisch saßen, und Heidegger wartet darauf, dass sich das »Sein«, der geheimnisvolle Hausbesitzer selbst, bei ihm melden wird. Was wie Treue zum Alltag wirkt, bekommt damit eine andere Wendung.

Auf der einen Seite gibt es bei ihm Momente der Hingabe, in denen er die Philosophie aus ihrer Reserve lockt und dem Alltag ausliefert. In diesen Fällen spricht er von der Philosophie als einer »Urwissenschaft«, in der das »Leben als solches sich meldet«, die also ganz in die Immanenz des Alltags eingerückt ist (GA 56/57, 13ff.; GA 61, 137); dann schlägt auch die Stunde seiner großen Umweltanalysen. – Auf der anderen Seite hört Heidegger nicht auf jedes Leben, das sich da »meldet«, sondern nimmt nur bestimmte Anrufe entgegen. Dann setzt seine exkludierende, exklusive Betrachtung des Lebens ein; dann stilisiert er den Alltag in einer Weise, dass er am Ende nur ein Abbild seiner Philosophie ist – man könnte auch sagen: ein *Klischee*. An Heideggers philosophischer Sprache wird dies besonders deutlich. Beim Vertrauten setzt sie ein, weshalb ihre Konkretheit gerühmt wurde. Mit dem Vorsatz oder unter dem Vorwand, das Alltägliche bloß auszudeuten, kommen dann aber diverse Strategien der Überbietung zum Einsatz – so z.B. großflächig eingesetzte Sub-

²⁰ Vgl. Dolf Sternberger: *Über den Tod*, Frankfurt a.M. 1981, S.163: »... hier entsteht ein Bau, ein Haus wird errichtet.«

stantivierungen, mit denen die Sprache selbst gewissermaßen etwas Ungesprächiges, Verkündendes bekommt, sowie Etymologien und Pseudo-Etymologien, die Heidegger zu immer gesuchteren Wendungen führen. Günther Anders hat gemeint, diese Neubildungen sollten besser als »Alt-Bildungen« bezeichnet werden.²¹ Jeweils geht er zwar von altbekannten, alltäglichen Worten aus, führt sie dann aber in seltsam entrückte Zusammenhänge, in denen ihnen zusätzliches semantisches Gewicht aufgeladen wird. So soll die Art, wie wir *sowieso* reden und was wir *sowieso* meinen, auf seinen eigentlichen Kern zurückgeführt und das Vertraute zum Ur-Vertrauten befördert werden. Statt also, wie andere Philosophen, die Abkehr vom Alltag offensiv gegen ihn auszuliegen, wird sie bei Heidegger als Hommage getarnt: Alltägliches wird zur Ursprungsinstanz hochgelobt und eben damit um seine Eigenart gebracht. Heideggers Verteidigung des Alltags entpuppt sich – auf den zweiten Blick – als wählerischer Umgang mit ihm.

Zu fragen bleibt nun, wie der zweite große Immunologe des 20. Jahrhunderts, *Ludwig Wittgenstein*, mit dem Alltag umgeht. Die Topologie von Wittgensteins Alltag besteht – wer hätte das gedacht? – aus drei Instanzen: *Stadt*, *Boden* und *Haus*. Seine Empfehlung, auf den »rauen Boden« zurückzukehren (s.o.), passt, so scheint es jedenfalls, zu Heideggers Warnung vor dem »bodenlosen« Gerede, und auch Wittgenstein lässt sich von Kierkegaards Kritik des »Geschwätzes« inspirieren: »Das Wesentliche des Sprachspiels ist eine praktische Methode (eine Art des Handelns) – keine Spekulation, kein Geschwätz.«²² Schnell hat man es sich dann gemächlich gemacht in einer Überenkunft zwischen Heidegger, der den Schwarzwald den Abendeladungen in der Stadt (GA 29/30, 165ff.) vorzieht, und Wittgenstein, der vor den Clubs in Cambridge nach Norwegen in die Holzlütte flüchtet.²³ Ist also Wittgensteins *Ihaka*, der Alltag, in dem seine philosophische Odyssee endet, ähnlich wie bei Heidegger

²¹ Anders: *Über philosophische Diktion*, a.a.O., S.9. Zu einer besonders merkwürdigen Pseudo-Etymologie vgl. Dieter Thomä: »Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst. Im »Haus des Seins«: eine Ortsbesichtigung«, in: ders. (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, S.306–325, hier S.312.

²² Ludwig Wittgenstein: *Vortrag über Ethik*, Frankfurt a.M. 1989, S.116; s.u. Anm. 29

²³ Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Portraits und Gespräche*, hrsg. v. R. Rhees, Frankfurt a.M. 1987, S.59f. u. pass.

gespalten zwischen echtem Boden und faulem Geschwätz? Verzieht sich auch Wittgenstein am Ende in ein helles Haus?

Die Antwort auf diese Fragen versteckt sich in einem Paradox, das Wittgenstein an der Position dessen entdeckt, der meint, auf einer verlässlichen Basis, »auf dem Boden seiner Überzeugungen angelangt« zu sein: Einen »Boden«, auf den Verlass ist, gibt es hier nämlich gar nicht, vielmehr entstannt die Sicherheit, die man dann verspürt, der Selbstverständlichkeit eines ganzen Geflechts, eines »Nests« von Erfahrungen und Gewohnheiten. Man muss also umgekehrt – so Wittgenstein – von dem »Boden seiner Überzeugungen«, »von dieser Grundmauer [...] sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.«²⁴ Dies ist eine Bemerkung, auf der das ganze Gewicht von Wittgensteins Spätphilosophie liegt. Er dreht hier, was den Alltag betrifft, die Schwerkraft um. Der Knüppel der »Bodenlosigkeit«, den man gegen die gewohnte, alltägliche Verlässlichkeit zücken könnte, wird damit ganz morsch, und Entsprechendes wäre von der Drohung der (nach Georg Lukács gar transzendentalen) »Obdachlosigkeit« zu sagen. Was man nach Wittgenstein gründlich zu wissen meint, beruht nicht auf festen Fundamenten, sondern hat sich als Sicherheit aus dem Alltag abgesetzt, fällt auf ihn zurück und muss sich im Handeln, in der Gemeinsamkeit mit anderen Menschen weiter bewähren: »Wo ich sicher bin, ist der Andere unsicher. [...] Und Andere haben Begriffe, die unsere Begriffe durchschneiden.«²⁵

Wittgensteins Topologie formt also aus eben den Instanzen, derer sich auch Heidegger bedient, eine andere Konstellation. Statt wie Heidegger – gegen den öffentlichen Sprachgebrauch auf einen ursprünglichen »Boden« zu vertrauen, lässt Wittgenstein den »Boden« Luftwurzeln schlagen, die in die Vielfalt der Sprachspiele hineinwachsen und darin Halt finden. Für diese Vielfalt ist schließlich gar kein Platz mehr in dem kleinen »Haus«, in dem sich unsere Überzeugungen zunächst bewähren. Wittgenstein tritt hinaus ins »Chaos«, in dem man sich – wie er meint – »wohlfühlen« muss²⁶,

²⁴ Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, in: ders., *Werkausgabe*, a.a.O., Bd. 8, S. 164, 169 (§§ 225, 248)

²⁵ Ludwig Wittgenstein: *Zettel*, in: ders., *Werkausgabe*, a.a.O., Bd. 8, S. 360 f. (§§ 374, 379)

²⁶ Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlass, hrsg. v. G. H. von Wright unter Mitarbeit v. H. Nyman, Frankfurt a. M. 1994, S. 127.

und die Sprache weitet sich aus zu dem von Heidegger gelohenen öffentlichen Raum: »Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.« (PhU §18) Man kann auch sagen: Diese Kulisse ist unsere »paramount reality«, unsere vornehmliche, ausgezeichnete Wirklichkeit – und diesen Begriff haben Alfred Schütz und Clifford Geertz dem Alltag zugeordnet.²⁷

Während die Rehabilitierung des Alltags bei Heidegger also etwas Unschlüssiges, Zwiespältiges behält, betreibt Wittgenstein sie – so scheint es – ohne Vorbehalt. Wie passt hierzu aber die Kritik am »Geschwätz«, die doch auch bei ihm – wie erwähnt – zu finden ist? Wird das »Geschwätz« als integraler Bestandteil jenes alltäglichen »Chaos« geduldet, in dem Wittgenstein sich »wohlfühlen« will? Hier sind doch auch bei ihm Abgrenzungen zu erwarten, weil sonst die Sprache, die ihm zu Gebote steht, arg verhunzt würde. Das heißt, dass auch bei Wittgenstein eine Selektion innerhalb des Alltags vorgenommen wird, die der Rechtfertigung bedarf.

Sie folgt freilich anderen Kriterien als diejenige Heideggers: Während dieser nämlich den »richtigen« Alltag mit dessen Gegenfigur, mit etwas Ursprünglichem, kurzschließt, gewinnt Wittgenstein die Kriterien für den »richtigen« Alltag aus dem Gelingen der Sprachspiele, der Verständigung, der praktischen Koordination von Lebensformen selbst. Wenn der Alltag damit seine eigene Autorität gewinnt, so fallen ihm nun gerade deshalb die Einwände gegen das »Geschwätz«, das doch als Teil von ihm gilt, schwer. Die Kritik kann sich allenfalls gegen eine Form der Kommunikation richten, die im strengsten Sinne »belanglos« ist, die Lebensführung verwirrt und Komplikationen im Sinne sprachlichen Leerlaufs oder sprachlicher

²⁷ Alfred Schütz [sic!]: *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, hrsg. von Maurice Natanson, Den Haag 1962, S. 341: »We prefer to take as a paramount reality the finite province of meaning which we have called the reality of our everyday life«. Vgl. Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a. M. 1983, S. 139: »Schütz [...] suchte [...] immer die Bedeutungsstruktur dessen aufzudecken, was er als die »ausgezeichnete Wirklichkeit« der menschlichen Erfahrung ansah: die alltägliche Lebenswelt, wie sie der Mensch vorfindet, tätig erlebt und durchlebt.«

Verstiegenheiten mit sich bringt. So gerne Wittgenstein dem »Geschwätz« absprechen will, dass es auf seine Art »gelingt«, so schwierig, geradezu haarspalterisch ist doch diese Ausgrenzung. Muss er es schweren Herzens als Bestandteil des Alltags zulassen? Dann stünde neben der versteckten Aufwertung des Alltags zum Ur-Alltag bei Heidegger eine Spaltung innerhalb des Alltags bei Wittgenstein.

Auch Wittgenstein hat beim philosophischen Umgang mit dem alltäglichen Leben seine Mühe. Es scheint, dass er zwar einen *deskriptiven* Ansatz bei seiner Hinwendung zum Alltag zugrundelegt, letztlich aber doch einen *normativen* Begriff des Alltags verteidigen will, der strengeren Kriterien genügt und auf das *Gelingen* des menschlichen Lebens diesseits des »Geschwätzes« zielt. Doch verfügt er über keine fertige Antwort auf die Frage, wie ein solcher Alltag etwa gegen den »unendliche[n] Jammer«²⁸, den er in der modernen Industriegesellschaft heraufzehen sieht, abzusichern ist. Sein Problem verhält sich damit spiegelbildlich zu dem Heideggers. Bei diesem soll ein gesonderter, »richtiger« Alltag durch Rückgang auf einen echten Ursprung autorisiert werden. In einer solchen Prozedur sieht Wittgenstein eine Verfremdung des Alltags, die eben zu der Verzerrung von Sprachspielen führt, welche das Leben *problematisch* werden lässt. Seine Aufgabe müsste dagegen darin bestehen, das *unproblematische* Leben im Alltag genauer zu bestimmen. Weiterhin gilt, dass er hierzu das alltägliche Leben vom Geschwätz fernhalten will, um damit den positiven Bezug der Philosophie auf den Alltag zu ermöglichen.

Wie kann diese innere Abgrenzung gelingen? Ein Ansatz zu einer Antwort findet sich bei demjenigen, auf den – ich habe beiläufig darauf hingewiesen – Wittgensteins wie auch Heideggers Kritik am Geschwätz zurückgeht: bei Kierkegaard.²⁹ Kierkegaard befasst sich

28 Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, a.a.O., S.339; vgl. Dieter Thomä: »Portschritt und Glück. Über Walter Benjamin und Ludwig Wittgenstein«, in: ders., *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2003, S.59–87.

29 Man darf annehmen, dass beide Philosophen Kierkegaards Überlegungen zum »Geschwätz« in Theodor Haackers Übersetzung kennengelernt haben, die zuerst 1914 in der Zeitschrift *Brenner* erschien; vgl. den Nachdruck dieser Übersetzung in Søren Kierkegaard: *Kritik der Gegenwart*, hrsg. von Theodor Haacker, Innsbruck 1972, S.50. Zu dieser Phase der deutschen Kierkegaard-Rezeption vgl. Allan Janic: »Haacker, Kierkegaard, and the Early Brenner«, in Robert L. Perkins (Hrsg.): *International Kierkegaard Commentary: »Two Ages«*, Macon 1984, S.189–222. Als

in seiner Schrift *Literarische Anzeiger* mit dem Siegeszug dessen, was er »Anonymität« nennt, und bemerkt:

Anonymität hat in unsrer Zeit eine weit bezeichnendere Bedeutung als man vielleicht denkt. [...] Wie ein Schriftsteller seine ganze Seele im Stil sammelt, ebenso sammelt ein Mensch wesentlich seine Persönlichkeit in der Rede [...] – es sei denn, daß kein Geist darin sei. Wirklich kann man heutzutage mit Menschen reden, und man muß zugeben, daß ihre Äußerungen über die Maßen verständig sind, während doch die Unterredung den Eindruck macht, als spräche man mit einem Anonymus.³⁰

Die Antwort auf die Frage, wie es zu der Anonymisierung der Rede, also zur Ausbreitung des »Geschwätzes« kommt, nimmt bei Kierke-

eine neuere, vollständige Übersetzung der Schrift, die Haackers Teilübersetzung zugrunde lag, vgl. Søren Kierkegaard: *Eine literarische Anzeiger* [1846]. Düsseldorf 1954 – Es ist bekannt, dass Heidegger die Zeitschrift *Brenner* gut kannte, da er darauf hinweist, dass er in ihr zuerst auf die Gedichte Georg Trakls gestoßen sei; vgl. Dieter Thomä: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt a.M. 1990, S.34 – Ludwig Wittgenstein muss jenes Kierkegaard-Heft des *Brenner*, dem er eine große Geldsumme für bedürftige Schriftsteller zukommen ließ, verband ihn ein langjähriger Briefwechsel, in dem jedenfalls der Kierkegaard-Übersetzer Haacker erwähnt wird; vgl. Ludwig Wittgenstein: *Briefwechsel*, hrsg. von Brian F. McGuinness/Georg Henrik von Wright, Frankfurt a.M. 1980, S.102; in einem Brief aus dem Jahr 1919 wundert sich Bertrand Russell über Wittgensteins Kierkegaard-Lektüre; vgl. Brian F. McGuinness: *Wittgensteins frühe Jahre*, Frankfurt a.M. 1988, S.432, vgl. S.322 – Ein ergänzender Hinweis ist hier angebracht. Walter Benjamin, der ja seinerseits über das »Geschwätz« philosophiert hat, bezog sich gleichfalls auf Haackers *Brenner*-Übersetzung; vgl. Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd.I, S.407.II, S.153, 936. Und um den Reigen zu schließen: Auch Franz Kafka kannte die Kierkegaard gewidmeten *Brenner*-Hefte; vgl. Gustav Janouch: *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen* [1961], Frankfurt a.M. 1981, S.177. Man sieht, dass eine Theorie des Geschwätzes mit Bezug auf die Philosophie und Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts ein Desiderat ist – Vgl. immerhin mit Bezug hauptsächlich auf die englische und amerikanische Literatur und mit Betonung der »structural affinities between fictional narrative and gossip« Patricia Meyer Spacks: *Gossip*, New York 1985, S.260.

30 Kierkegaard: *Literarische Anzeiger*, a.a.O., S.110

gaard dann verschiedene Formen an, ohne dass diese freilich klar von einander getrennt wären. Zum einen meint er, man könne den Verlust der Persönlichkeit daran erkennen, dass jemand »das Alleregenten-gesetzteste« sagt. Hier ist Kriterium für Nicht-Geschwätziges also die biographische Kohärenz, wie Kierkegaard sie auch in seiner Erörterung der »ethischen« Existenz fordert. Sie soll deutlich machen, dass das, was jemand sagt, »Hand und Fuß« hat, also auf ein geschlossenes Ganzes von Überzeugungen gestützt ist. Doch wie bei Kierkegaards ethischer Existenz neben die narrative Kohärenz die singuläre Verantwortung für Taten und pauschal für das ganze eigene Leben tritt,³¹ so ist auch Kierkegaards Gegenbild zum anonymen Geschwätz zweifach: Neben das Kriterium charakterlicher Kohärenz tritt noch ein zweites, das er freilich nicht eigens herausarbeitet und das weniger mit dem Inhalt der Äußerungen als mit deren Autor zu tun hat. Kierkegaard erwähnt das Beispiel einer »Äußerung der Frau Kommerzientätin Wälder« – der Hauptfigur einer Erzählung, auf die er sich in der Schrift *Literarische Anzeiger* bezieht – und meint, dass diese Äußerung zwar »sehr wahr« sei, doch mache

die Dame [...] eben im Augenblick der Äußerung den Eindruck als wäre sie anonym, ein Leierkasten, eine Spieldose. [...] es bleibt niemand mehr übrig, der redet, sondern eine objektive Reflexion scheidet allgemein ein atmosphärisches Etwas aus, einen abstrakten Schall, welcher die menschliche Rede überflüssig machen wird, ebenso wie die Maschinen die Arbeiter überflüssig machen. In Deutschland hat man sogar Handbücher für Liebende, so endet es wohl noch damit, daß ein Liebespaar dasitzen und anonym miteinander reden kann.³²

Hier erfolgt nun eine zusätzliche Erläuterung zur Anonymisierung der Rede (die in einer neu ausstaffierten Version in Fiedleggers Analyse des »Man« wiederkehrt), und sie geht über Kierkegaards gerade erwähnte Kriterium der »Persönlichkeit« hinaus. Das Problem mit

31 Vgl. ausführlich dazu Dieter Thomä: *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München 1998, S.42–60.

32 Kierkegaard: *Literarische Anzeiger*, a.a.O., S.111; vgl. die abweichende Übersetzung in dets.: *Kritik der Gegenwart*, a.a.O., S.58–60.

diesem Kriterium ist nämlich, dass es nicht dazu taugt, in dem von Kierkegaard gewünschten Sinn die mechanisierte Rede herauszufiltern. Ob sich die Äußerungen einer Person widersprechen und sie die gewünschte Persönlichkeit vermissen lässt, kann erst nach eingehender Beschäftigung mit ihr festgestellt werden; dagegen darf erwartet werden, dass eine mechanisierte Rede in dem von Kierkegaard beschriebenen Sinn *ad hoc* identifizierbar ist. Eine »Spieldose« erkennt man üblicherweise sofort.

Peter Fenves hat in diesem Zusammenhang einen Hinweis gegeben, der beim Verständnis der »Anonymisierung« und des »Geschwätzes« hilfreich ist: »An intention toward ›chatter‹ is self-defeating. Under no condition can one try to ›chatter‹ since ›chatter‹ is then cited, and speaking [...] once again takes over.«³³ Das heißt nichts anderes, als dass der Schutz vor dem Geschwätz in der Intentionalität des Sprechens gesucht werden muss: im Sprechakt. Erkennbar ist die Rede, die sich dem Geschwätz entzieht, nur indirekt, denn Intentionalität liegt den Menschen ja nicht »auf der Zunge«, aber sie ist erkennbar an der *Bereitschaft des Sprechers zur Rechtfertigung dessen, was er sagt*. Genau dadurch unterscheidet sich eine Rede von einer Aussage, von einer mechanischen Mitteilung. Dass Anrußantworten, freundliche Stimmen in Warteschleifen, nicht zu solchen Rechtfertigungen in der Lage sind, überrascht nicht. Doch auch in der gewöhnlichen Rede fehlen sie, wenn jemand auf eine Nachfrage oder einen Einwand hin erwidert, das habe er »nur so gesagt«. Was heißt hier »nur«? Das so Gesagte muss kein Versehen, kein Lapsus sein, aber zu merken ist plötzlich, dass jemand nicht »dahinter steht«, »gedankenlos« dahingeredet hat und nicht bereit ist, dafür Verantwortung zu übernehmen. Damit eben verselbständigt sich das Gesagte zum Geschwätz.

Dies unterscheidet das Geschwätz übrigens von dem sprachlichen Phänomen, das in die Philosophie durch Harry Frankfurt's Aufsatz »On Bullshit« Eingang gefunden hat. Zwar lässt sich »bullshit« auch mit »Geschwätz« übersetzen, aber die Semantik, an die sich Frankfurt in seinem Text hält, ist eine andere. Er engt die Bedeutung von »bullshit« auf die Art von Rede ein, in der jemand dem anderen etwas vormacht, blufft, sich rausredet etc. Immerhin zieht Frankfurt

33 Fenves: »Chatter«, a.a.O., S.233f.

aber einen interessanten Vergleich zwischen »bullshit« und »excrement«, der über jene Spezialisierung hinausgeht: »Wenn wir Gerade als »heiße Luft« charakterisieren, meinen wir damit, was da aus dem Mund des Sprechers kommt, sei nichts weiter als das. Es ist nur Dampf. Seine Rede ist leer, ohne Substanz und ohne Inhalt. [...] In bezug auf den Informationsgehalt macht es keinen Unterschied, ob er etwas sagt oder einfach nur ausatmet. Es gibt übrigens gewisse Ähnlichkeiten zwischen heißer Luft und Excrementen, die *heiße Luft* zu einem ausgesprochen brauchbaren Äquivalent für *Bullshit* machen.«³⁴ Damit trifft Frankfurt das Nicht-Intentionale des Geschwätzes, das schon Kierkegaard (auf den er sich im übrigen nicht bezieht) im Sinn hat. Doch dann wendet sich Frankfurt ohne weitere Begründung von dieser Eigenart ab und hält sich an den »bullshit«, der mit »bluff« und »fake« verwandt ist, also einem Sprecher zugeordnet werden kann, dem es nicht um die Wahrheit seiner Aussagen geht, sondern darum, einen bestimmten Eindruck von sich selbst zu verbreiten, so zu tun als ob ..., ohne zu wissen, wie es ist. Anders als der Lügner kümmert sich der »bullshitter« gar nicht um den Unterschied zwischen »wahr« und »falsch«; er könnte versehentlich eine Wahrheit nach der anderen von sich geben, ohne dieser Tatsache Achtung zu schenken.

Was bei Frankfurt unbeachtet bleibt, ist die Frage, welches *Motiv* dem »bullshitter« für sein Tun noch bleibt, wenn es ihm nicht darauf ankommt, sich »durchzumogeln«, »to bullshit his way through« (wie Frankfurt im Anschluss an eine schöne Pointe von Eric Ambler sagt).³⁵ Wenn der Zweck, sich durchzulavieren, gar nicht gegeben ist,³⁶ dann fällt von der Rede die direkte Intentionalität – auch die des »fake« – ab und der »bullshit« wird zum »Geschwätz« in dem von Kierkegaard beschriebenen Sinn. Die daran teilnehmen, haben

34 Harry G. Frankfurt: *Bullshit*, Frankfurt a.M. 2006, S.49f.; im Original: »When we characterize talk as hot air, we mean that what comes out of the speaker's mouth is only that. It is mere vapor. His speech is empty, without substance or content. [...] No more information is communicated than if the speaker had merely exhaled. There are similarities between hot air and excrement, incidentally, which make hot air seem an especially suitable equivalent for bullshit.« »On Bullshit«, in: ders., *The Importance of What We Care About*, Cambridge u.a. 1988, S.117–133, hier S.127.

35 Frankfurt: *Bullshit*, a.a.O., S.56; ders., »On Bullshit«, a.a.O., S.129.

36 Ebd., S.129.

die Intention der Intensionslosigkeit gemeinsam. In solchen Reden wird die eigene Unverbindlichkeit im sozialen Raum ausgelebt.

Genau diese Unverbindlichkeit ist es nun, mit der die Philosophie bricht. Da mit der Bereitschaft zur Rechtfertigung der Alltag vom Geschwätz abrickt, kann die Philosophie auf *diesen* Alltag auch wieder zugehen und sich mit ihm *gegen* das Geschwätz verbinden.³⁷ Dies löst Wittgensteins Problem, wie man sich im »Chaos« wohlfühlen kann, ohne geschwätzig zu werden, und zugleich erübrigt sich damit Heideggers Ansatz, eine Spezialversion des Alltags zu konservieren.

»Es gibt«, so meint Günther Anders, »im Leben keine ›Sätze‹. Es gibt Mitteilungen, Antworten.«³⁸ Es mag den Anschein haben, dass der Philosoph sich selbst in Gefahr bringt, wenn er Günther Anders' Bemerkung auch als Auskunft für sein eigenes Tun annimmt. Zwar finden sich in seinen Werken in der Tat nur »Sätze«, doch ihm liegt nicht das Dahingesagte, auch nicht die Flucht in die Anonymität der Sprache. Insofern ist er bei »Mitteilungen« und »Antworten« gut aufgehoben. Wenn nun auch im Alltag die Stelle markiert ist, an der das Gesagte in Geschwätz umschlägt, dann kann die Philosophie

37 Rüdiger Zill hat mich nach Abschluss meiner Arbeit an diesem Text darauf hingewiesen, dass meine Überlegungen eine gewisse Ähnlichkeit mit Zygmunt Baumanns Überlegungen zur irritierenden Nähe und Ferne zwischen Soziologie und Alltag (oder *common sense*) aufweisen. Die Nähe besteht nach Baumann darin, dass die Soziologie ihrem Gegenstand aufgrund von dessen symbolischer Verfasstheit verwandt ist; dies verhält sich bei den Naturwissenschaften anders. Die Ferne besteht u.a. in dem rigorosen Rechtfertigungsanspruch soziologischer Aussagen und in der Bereitschaft, im Alltag »als zudringlicher und oft störender Fremder« zu fungieren, der »die scheinbar fixierte und erstarrte Welt wieder in Bewegung« bringt (Zygmunt Baumann: *Vom Nutzen der Soziologie*, Frankfurt a.M. 2000, S.27, 29). Zwei Punkte möchte ich zu Baumanns interessanter Position kritisch anmerken. Zum einen bezieht er seine Charakterisierung ausschließlich auf die Soziologie, obwohl sie doch auf andere Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften gleichermaßen angewandt werden könnte. Zum anderen spricht er dem Alltag die ihm zugehörige eigene Reflexionsfähigkeit ab, um sie zum Privileg der Wissenschaft erklären zu können; damit trägt er zu einem Hochmut gegenüber dem Alltag bei, der ihm doch fremd sein müsste.

38 Günther Anders: *Über Heidegger*, hrsg. von Gerhard Obereschick, München 2001, S.229; vgl. Dieter Thomä: »Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders«, in: Günther Anders: *Über Heidegger*, a.a.O., S.398–433, 471–476, hier S.410f.

auch ihre Furcht vor dem Alltag verlieren; der Rückzug auf eine ganz eigene Sprache erübrigt sich. Hegel: »Die Scheidewand zwischen der *Terminologie* der Philosophie und des gewöhnlichen Bewußtseins ist noch zu durchbrechen; das Widerstreben, das Bekannte zu *denken*. Es soll sein ruhiges Bewenden damit haben, es soll nicht Ernst mit der Philosophie gemacht werden; dies aber tut sie, wenn sie sich an das Gang und Gäbe wendet.«³⁹

39 G. W. F. Hegel: »Aphorismen aus Hegels Wastebok«, in: ders., *Werke*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 2., Frankfurt a.M. 1970, S. 558f.

GANZ ANDERS?

Philosophie zwischen akademischem
Jargon und Alltagssprache

herausgegeben
von
Rüdiger Zill



Philosophie und andere Künste

PARERGA

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:

Claudio Lange, *Kein Wort Meer*, 2002

www.pareрга.de

Erste Auflage 2007

© Pareрга Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

Satz und Umschlaggestaltung: workatbook / Martin Eberhardt, Berlin

Herstellung: buch bücher dd ag, Birkach

ISBN 3-937262-40-7

ISBN 978-3-937262-40-6

Inhalt

<i>Rüdiger Zill</i>	
Dichte des Gedankens oder Rankenwerk eines esoterischen Vokabulars. Philosophische Kritik an der akademischen Sprache: Zur Einleitung	7
<i>Jan Philipp Reemtsma</i>	
Hamanns Einwand. Die Erfindung der Philosophie als akademischer Lebensform	25
<i>Matthias Kroß</i>	
Jargon einmal anders oder: Vom zu engen Schuhwerk der Philosophen. Günther Anders, Robert Musil und Ludwig Wittgenstein als Diagnostiker einer philosophischen <i>déformation professionnelle</i>	49
<i>Dieter Thoma</i>	
Das Hadern der Philosophie mit dem Alltag und sein Ende	77
<i>Josef Früchtl</i>	
Die vielen Stimmen der Philosophie. Eine aktuelle Bestandsaufnahme	99
<i>Konrad Paul Liessmann</i>	
In der Schnuslinie. Günther Anders und die Sprache der Philosophie.	123
<i>Günter Kunert</i>	
Hintergründlichkeiten	145

Elke Schnitter

Nachrichten aus der Katakomben. Günther Anders fabuliert . . . 159

*Rüdiger Zill*Ein Laboratorium der Sprache. Philosophie
zwischen Alltag und Jargon. 169*Odo Marquard*

Zur Sprache der Philosophie: Skepsis und Stil 195

Literatur 207

Über die Autoren 217

Personenregister 221