

Gesprächsräume

Wege zwischen Selbst und Anderem¹

2006 ging der chinesische Konzeptkünstler Ai Weiwei erstmals mit dem von ihm selbst betriebenen Blog online. In dem ursprünglich als spontanes Experiment gedachten Blog stellt der Künstler sein Leben in Echtzeit, als Onlinetagebuch, dar und macht es einer zuvor ungeahnten Zahl von Nutzer*innen zugänglich. Für viele von ihnen, so Ai Weiwei, sei der Blog längst zu einem festen Bestandteil ihres Lebens geworden. So warteten sie mitunter die ganze Nacht darauf, dass er den Blog aktualisiere, um dann einen sogenannten *shafa*-Kommentar platzieren zu können – *shafa* ist chinesisch und bedeutet Sofa. Der Begriff wird verwendet für den zu den Blogeinträgen jeweils ersten eintreffenden Kommentar, um den die Nutzer*innen bei populären Blogs geradezu wetteifern.

Hinter der Etikettierung als *shafa*-Kommentar steht also die sehr konkrete Vorstellung eines in einem Zimmer befindlichen Sofas: Um die Chance eines möglichst unmittelbaren Kontakts zu dem bekannten Künstler zu bekommen, muss man es schaffen, als Erste oder als Erster in das Zimmer zu kommen und auf dem Sofa Platz zu nehmen.²

Raum und Selbst im Gespräch

Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist der wechselseitige Zusammenhang zwischen Räumlichem und der Konstitution des Selbst im Gespräch. Es ist deshalb interessant zu erfahren, dass das im einleitenden Abschnitt Beschriebene von Ai Weiwei selbst im Rahmen eines Interviews geäußert wurde. Das Interview ist wiederum Teil einer ganzen Serie von Interviews, die der Kurator Hans Ulrich Obrist³ mit Künstler*innen geführt und unter dem Titel *The Conversation Series* in Buchform herausgegeben hat.⁴ Interessant ist es auch deshalb, weil die sich innerhalb der *Conversation Series* zwischen Obrist und den jeweiligen Künstler*innen entfaltenden Gespräche dem von mir hier zugrundegelegten Gesprächsbegriff sehr nahe kommen. Wie noch näher zu zeigen sein wird, handelt es sich dabei um einen Begriff von Gespräch, bei

¹ Dieser Aufsatz ist unter dem gleichnamigen Titel erschienen in: Birgit Stammberger / Lea Bühlmann (Hrsg.): *Das verräumlichte Selbst. Topographien kultureller Identität*. Berlin: Neofelis Verlag 2018, S. 101–120.

² Vgl. Ai Weiwei / Hans Ulrich Obrist: *Ai Weiwei spricht. Interviews mit Hans Ulrich Obrist*, aus d. Engl. v. Andreas Wirthensohn. München: Hanser 2011, S. 13–14, 17.

³ Hans Ulrich Obrist, 1968 in der Schweiz geboren, ist ein renommierter Kunsthistoriker und Kurator für zeitgenössische Kunst. Zurzeit ist er künstlerischer Direktor der Londoner Serpentine Galleries.

⁴ *The Conversation Series* erscheint seit 2006 in unregelmäßigen Abständen im englischen Original bei König in Köln.

dem nicht allein kontrastierende, im Vorhinein feststehende Positionen ausgetauscht werden. Vielmehr hat das Gespräch im Gegensatz zum Dialog im engeren Sinn den Charakter des Ereignisses.⁵

Neben dem oben genannten, besonders plakativen Beispiel von Blog und ‚Sofa-Kommentar‘ findet man im digitalen Netz immer wieder räumliche Metaphern wie beispielsweise *chatroom*, wenn es darum geht, das reale Moment einer virtuellen Begegnung zu unterstreichen. Damit wird Bezug genommen auf ein offenbar auch ganz unabhängig vom Internet bestehendes Bedürfnis, Begegnungen und Gespräche in einem wie auch immer gearteten Räumlichen zu verorten, von dem der virtuelle Raum nur eine Ausformung unter anderen darstellt. Als Beleg dafür kann der Bezug auf Räumliches gelten, der der Bezeichnung für das Führen von Gesprächen in verschiedenen europäischen Sprachen anhaftet: Sowohl die deutschen Wörter *sich unterhalten* und *Unterhaltung* als auch das französische *entretenir*, das italienische *intrattenere* oder das spanische *mantener una conversación* stellen eine Verbindung des Verbs *halten* mit den Präpositionen *unter* bzw. *zwischen* dar. Beide lassen dabei eine räumliche Ausdehnung in horizontaler Richtung anklingen – entweder im Sinne einer Hin-und-her-Bewegung zwischen zwei Individuen, zumindest aber als irgendwie zu überbrückender Zwischenraum. Der Begriff *Konversation* wiederum rekurriert auf die Bedeutungen „verkehren, Umgang haben“; zwei Begriffe, die ihrerseits auf „sich hin und her bewegen“ (*versari*) aus dem 16. Jahrhundert verweisen.⁶

Während das Wort *Umgang* auf eine umkreisende, *Verkehr* dagegen auf eine eher ungeordnete, auch gegenläufige Bewegung im Raum verweist, hebt das die anderen Begriffe stützende Verb *halten* auf die Subjekte der Gesprächsführung ab. Diese sind es, die für das verstetigende Moment der Unterhaltung zu sorgen haben, indem sie sicherstellen, dass der sie trennende Zwischenraum durch beiderseitiges Halten des Gesprächsfadens überbrückt wird: So dürfen einzelne Pausen nicht zu hemmenden Unterbrechungen oder gar zu einem Abbruch des Gesprächs führen.

Von diesen Überlegungen ausgehend werde ich im weiteren Verlauf meines Beitrags der Rolle und Bedeutung nachgehen, die dem Raum im Kontext von Gesprächen bei der Bildung des Selbst zukommen. Zentral ist dabei zum einen die Überlegung, dass sich das Selbst bei einer Unterhaltung erst im Wechselspiel der Äußerungen herausbildet, zum anderen die Annahme, dass dieses Wechselspiel eines Raums bedarf, der wiederum von den Subjekten ‚bespielt‘ werden muss.

⁵ Der Gesprächsbegriff wird im weiteren Verlauf des Beitrags entfaltet beziehungsweise näher erläutert.

⁶ Konversation. In: *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. v. Elmar Seebold. Berlin/Boston: de Gruyter 2011, S. 529. Die Wahl des Beispiels *Konversation* abstrahiert zunächst von den Bedeutungsdifferenzen zwischen *Gespräch*, *Dialog*, *Unterhaltung* und *Konversation*.

Das gesprochene Wort

Im fernöstlichen Verständnis stellt die Begrüßungsformel am Eingang eines Gesprächs ein Zeremoniell dar, bei dem sich beide Partner*innen sehr tief, in Richtung ‚Grundlosigkeit‘, voreinander verbeugen. Mit dieser Art der Verbeugung ist nach Shizuteru Ueda, dem ehemaligen Direktor des Instituts für Religionsphilosophie der Universität Kyoto, der ‚Raum‘ des ‚Zwischen‘ bezeichnet, zwischen Selbst und Anderem, „in dem das Einandergegenüber – vom Nichts durchdrungen – in eine unendliche Offenheit erschlossen wird“.⁷ Erst aus dieser ursprünglichen Tiefe des ‚Nichts‘ heraus ergibt sich aus Sicht des Zen-Buddhismus die Möglichkeit von Dualität, bei der das Ich und Du der Gesprächspartner*innen von der Ununterschiedenheit des „Weder Ich noch Du“⁸ durchdrungen sind. Und erst in diesem Raum des „offenen Zwischen“⁹ entfaltet sich die ganze Erfahrung der Ich-Du-Beziehung, nämlich einmal als eigenes Selbst aktiv im Reden, dann wieder – ganz selbstlos, dem Du überlassen – im passiven Zuhören. Es werden also verschiedene Phasen des Gesprächs durchlaufen, die in der Dynamik von Frage und Erwiderung, Hören und Sprechen liegen.¹⁰

Anders als in dem Konzept fernöstlicher Begegnung, das seinen Ausgang in der ‚Grundlosigkeit‘ des Nichts nimmt, stellt das Wortpaar Ich-Du für Martin Buber eines der beiden Grundworte dar. Bei der Beziehung zwischen Ich und Du handelt es sich um eine umfassende, auf das ganze Wesen des jeweils anderen zielende Beziehung. „Der Mensch“, so Buber, „wird am Du zum Ich“.¹¹ Erst über wiederholte „Beziehungsereignisse“¹² zu jeweils unterschiedlichen Du-Partnern wird das „Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein“¹³, geschärft. Ungeachtet dieser Unterschiede zwischen Zen-Buddhismus und Buber’schem Ansatz gibt es zwischen den beiden Denkweisen jedoch auch Parallelen: Nimmt man nämlich die Beziehung, wie sie Buber beschreibt, in ihrem Wirken, ihrer Funktionsweise, in den Blick und klammert deren ontologischen Status aus, so kann man durchaus zahlreiche Entsprechungen zu der beschriebenen fernöstlichen Sicht auf das Gespräch feststellen. Denn auch für Buber vollzieht sich die

⁷ Shizuteru Ueda: Das Gespräch und das ‚Mon-Dô‘ im Zen-Buddhismus. In: Ernesto Grassi / Hugo Schmale (Hrsg.): *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem*. München: Fink 1982, S. 45–57, hier S. 50.

⁸ Ebd., S. 50.

⁹ Ebd., S. 51.

¹⁰ Ebd., S. 49–51.

¹¹ Martin Buber: *Ich und Du* [1923], mit einem Nachw. v. Bernhard Casper. Stuttgart: Reclam 1995, S. 28. Buber verdeutlicht den umfassenden Charakter der Ich-Du-Beziehung anhand des Unterschieds zur sogenannten Ich-Es-Beziehung. Diese erlaubt die Einordnung der Dinge in eine Kette von Wechselwirkungen und damit die Ordnung von Welt, steht damit aber im Gegensatz zu der durch die Ich-Du-Beziehung begründeten „Weltordnung“ (S. 31). Es handelt sich dabei um eine organisch-präsentische Erfahrung von Welt.

¹² Ebd., S. 29.

¹³ Ebd., S. 29.

Begegnung im Spannungsfeld von Sprechen und Zuhören, Tun und Erleiden, von Aktion und Passion.¹⁴ So spricht er in seinem späten Vortrag „Das Wort, das gesprochen wird“ aus dem Jahr 1962 von der schöpferischen Kraft, die von den Dialogpartner*innen herrührt – auch und gerade in der Literatur. Es geht dabei darum, „aus dem Bestand der Sprache [zu schöpfen]“¹⁵; Bestand sieht Buber dabei im Gegensatz zum Besitz. Er macht darauf aufmerksam, dass sich „nicht bloß ‚an‘ und ‚in‘ uns, sondern auch ganz real, zwischen uns etwas begeben kann“, dass das „Gesprochensein [...] das Zwischen zum Ort“ hat.¹⁶

Was aus diesen Schilderungen hervorgeht, ist der wiederholte Rekurs auf räumliche Vorstellungen im Gespräch. Selbst dort, wo solche nur in Gesten angedeutet sind und also sprachlich implizit bleiben, kann man von der Idee des Räumlichen sprechen. Und in Bezug auf diese unterscheiden sich der Buber'sche Ansatz und das auf den Zen-Buddhismus zurückgehende Denken über Begegnungen und Gespräche meines Erachtens kaum. Gemeinsam ist beiden die Ereignishaftigkeit,¹⁷ gemeinsam auch der Akzent auf das Zwischen als eines ZwischenRAUMS, innerhalb dessen sich die Ereignisse des Ansprechens und Angesprochenwerdens abspielen.

Vorbestimmte Wege – abenteuerliche Parcours

Aus der Antike stammt die Verbindung von räumlichen Vorstellungen und Gedächtnisinhalten. In der Mnemonik werden Orte (*loci*) mit Bildern (*imagines*) verknüpft, um mitunter längere Reden oder Texte zu memorieren. Die ungeheuer starke Anziehungskraft, die Räume – auch oder schon – damals auf die Vorstellungskraft ausübten, wird von Cicero dem Einfluss der sinnlichen Wahrnehmung zugeschrieben, insbesondere dem des herausragenden Sinns, dem Gesichtssinn.¹⁸ So ist nach Frances A. Yates einer der gängigsten Typen des mnemonischen Ortssystems der an eine konkrete Architektur angelehnte:¹⁹

Um im Gedächtnis eine Reihe von Orten zu bilden, erinnere man sich an ein möglichst geräumiges und komplexes Gebäude, an seinen Vorhof, den Wohnraum, die Schlafgemächer und Empfangsräume, nicht zu vergessen die Statuen und anderen Zierstücke, mit denen seine Räume ausgeschmückt sind. Die Bilder, mit deren Hilfe der Vortrag im Gedächtnis haften soll – nach Quintilian benutze man dafür beispielsweise einen Anker oder eine Waffe –, werden in der Vorstellung an die Orte in dem Gebäude gestellt, die man sich gemerkt hat. Ist man so verfahren, können alle diese Orte, sobald das Faktengedächtnis wiederbelebt werden muß, der Reihe nach aufgesucht und die dort verwahrten Pfänder zurückgefordert werden. Wir müssen uns das etwa so vorstellen, dass der antike Redner,

¹⁴ Ebd., S. 11.

¹⁵ Martin Buber: Das Wort, das gesprochen wird. In: Bayrische Akademie der schönen Künste (Hrsg.): *Wort und Wirklichkeit. Sechste Folge des Jahrbuches Gestalt und Gedanke*. München: Oldenbourg 1960, S. 15–31, hier S. 17.

¹⁶ Buber: Das Wort, das gesprochen wird, S. 18.

¹⁷ Vgl. dazu insb. Grassi/Schmale (Hrsg.): *Das Gespräch als Ereignis*.

¹⁸ Vgl. Frances A. Yates: *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*. Weinheim: VCH 1990, S. 11.

¹⁹ Yates: *Gedächtnis und Erinnern*, S. 12.

*während er seinen Vortrag hält, im Geist durch sein Erinnerungsgebäude geht und an allen erinnerten Orten die dort deponierten Bilder abnimmt.*²⁰

Wenn das Gedächtnis dabei „einem inneren Schreiben“ gleicht,²¹ dann entspricht das spätere Abrufen des Memorierten dem Lesen eines Texts. Die in dem vorgefertigten Text im zeitlichen Ablauf enthaltenen Argumente werden umgemünzt in einzelne Bilder an verschiedenen Orten und auf diese Weise dem Gedächtnis zugänglich gemacht. Ein bereits vorhandener, schwer zu vergegenwärtigender Gedächtnisinhalt wird also mittels visueller Hilfskonstrukte in Gestalt eines festgelegten Wegs verräumlicht und anschließend, um ihn wieder abzurufen, nach und nach in der vorher festgelegten Reihenfolge abgesprochen.

Das, was nun die Spezifik des Gesprächs ausmacht, lässt sich anschaulich in Analogie zu diesem Vorgehen beschreiben: Denn in einem tatsächlich stattfindenden Gespräch steht der zu durchlaufende Parcours den Sprechenden erst noch bevor. Man könnte sagen, das Gespräch entwickelt sich entlang unbekannter Pfade mit ungewissem Ausgang. Erst im Vollzug von Begegnung und wechselseitiger Rede werden diejenigen Wege beschritten und die Räume aufgespannt und ausgelotet, die dann im Rückblick – zum Beispiel im Modus des transkribierten Gesprächs – als Gesprächsverlauf beschreibbar werden. Die konkrete Gesprächspraxis entspinnt sich somit in dem noch unbeschriebenen, zwischen den beiden Gesprächspartner*innen erst im Entstehen befindlichen Raum, in den die einzelnen Alternativen und Gesprächspfade im Vollzug ihres Beschreitens gewissermaßen eingeschrieben werden.

Unabhängig davon, ob man die Analogie zu dem räumlichen Aspekt der antiken Mnemonik bis zu diesem offenen Sinn eines ganz und gar aus dem Nichts zu kreierenden Wegs zieht oder ob man von einer unendlichen und dennoch im Vorhinein kalkulierbaren Vielfalt an möglichen Gesprächsverläufen und deren Ergebnis ausgeht: Die Gegenüberstellung mit einer im Voraus festgelegten Rede und deren räumlich-visueller Anschauung stellt das räumliche wie auch das prozessual-kreative Moment des hier verwendeten Gesprächsbegriffs heraus, und es wird deutlich, dass sich im *Gesprächsverlauf* ein Raum aufspannt zwischen den Sprechenden, der später als *der* Gesprächsraum bezeichnet werden kann.

Raum und Sinnordnung bei Ernst Cassirer

Illustrationen des Räumlichen wie diese, die anhand von Imaginationen des empirischen Raums funktionieren, stellen jedoch nur einen Aspekt der möglichen Erscheinungsweisen von Raum dar. Besondere Relevanz gewinnt vor diesem Hintergrund der Ansatz Ernst Cassirers. Ihm zufolge sieht man sich mit der Pluralität von Vorstellungen des Raums

²⁰ Ebd., S. 12.

²¹ Ebd., S. 15.

und deren kultureller Determiniertheit konfrontiert.²² Abweichend vom primären, alltäglichen Raumverständnis, demzufolge Raum nur als Behälter im Sinne eines geschlossenen Containers gesehen wird, sind Raumvorstellungen eben nicht auf dieses einzige, dem Alltag entnommene Konzept zurückführbar. Vielmehr ist von Raumkonzepten unterschiedlicher Provenienz auszugehen, ein Umstand, dem andere Sprachen zumindest ansatzweise Rechnung tragen: Im Englischen wird zwischen *room* für einen abgeschlossenen Raum und *space* für den unbegrenzten Raum oder Weltraum und, schließlich, *place* für den Ort differenziert – ähnlich wie im Französischen zwischen *espace* für Weltraum, *pièce* für Zimmer und *place* für Ort unterschieden wird.

Nach Cassirer handelt es sich bei den Konzeptionen von Räumlichem um sogenannte Sinnordnungen: Räume sind nicht als substantielle Entitäten, sondern als je verschiedene Auffassungsweisen von Räumlichem zu verstehen. Erst aus dem jeweiligen kulturell vorbestimmten Kontext werden die entsprechenden Sinnordnungen gebildet, wie Cassirer in seinem Vortrag „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum“ aus dem Jahr 1930 betont. Die Frage nach dem Sein und damit dem Grund der Dinge, wie sie von Martin Heidegger gestellt wurde, erfährt bei Cassirer eine Abwandlung: Er fragt stattdessen nach dem Sinn. Bezogen auf die vorliegende Fragestellung meint Sinn die jeweilige Erscheinungsweise von Raum. Dementsprechend liegt das wesentliche Moment des kulturphilosophischen Ansatzes in der Überzeugung, bei dem Menschen handele es sich um ein *animal symbolicum*, das sich die Welt durch Objektivation zugänglich machen und fortwährend erschaffen kann, wodurch es zum *homo symbolicus* wird. Erst durch seine herausgehobene Fähigkeit, dem ihm in der Welt Begegnenden eine symbolische Form²³ zu geben, kann der Mensch sich selbst und anderen ‚objektiv‘ werden. Damit einher geht immer eine Ent-Äußerung, also das Herausgehen aus der Innerlichkeit.²⁴

Statt der unmittelbaren ‚Wirklichkeit‘, statt der eigentlichen Existenz umgibt ihn jetzt nur noch eine Welt von Bildern, von Zeichen, von Symbolen – [...] von lauter Mittelbarkeiten und Uneigentlichem – der Übergang in die Welt der ‚Form‘ ist also der Verfall der Existenz u[nd] der Verfall des Lebens an diese Uneigentlichkeit.²⁵

Was aus diesem Zitat hervorgeht, ist die Bedeutung, die dem kreativen Moment auch und besonders für das Zusammenspiel von Gespräch und Raum zukommt; nicht um das Sein geht es Cassirer also, sondern um die Formgebung. Verdeutlichen lässt sich dies weiter anhand der

²² Vgl. hierzu insb. Ernst Cassirer: *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* (1931). In: Jörg Dünne / Stephan Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 485–500; Jörn Bohr: *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*. Erlangen: Filo 2008.

²³ Zu den symbolischen Formen bei Cassirer gehören Mythos, Religion, Sprache und Kunst.

²⁴ Bohr: *Raum als Sinnordnung*, S. 89–90.

²⁵ Ernst Cassirer: *Heidegger-Vorlesung* (1929), Bl. 26r, zit. n. Bohr: *Raum als Sinnordnung*, S. 97.

Redewendung, dass sich „ein Gespräch um etwas dreht“²⁶. Erst vor dem Hintergrund von Raum als Sinnordnung, wie ihn Ernst Cassirer beschreibt, erscheint es jetzt plausibel, diese Formulierung nicht nur als Metapher zu verstehen. Was im Gespräch geschieht, ist, dass

ein thematisch gewordener Gegenstand stets aus seiner Umgebung herausgehoben, seinem bloßen Daliegen als Ding entrissen wird und überhaupt erst einen wirklichen Kontext erhält, indem er Gegenstand eines Gespräches [...] wird, das sich um ihn dreht und dabei seine vielfältigen Facetten abtastet.²⁷

Wenn das Herausgehen aus der Innerlichkeit das menschliche Leben ganz allgemein nach Cassirer kennzeichnet, so gilt dasselbe für das Gespräch im Besonderen: Das Führen eines Gesprächs gleicht dem Herausgreifen eines ganz bestimmten Gegenstands aus der Vielheit an möglichen Gegenständen. Dieser wird anschließend in seiner ganzen Vieldimensionalität Facette für Facette abgetastet und erschlossen. Im Verlauf des Gesprächs wird dem erörterten Gegenstand gewissermaßen ein Stempel durch die Sprechenden aufgedrückt und dadurch die jeweils eigene Form gegeben.

Denkräume – Gesprächsräume

Wesentlich bei Cassirers Ansatz ist der Bezug auf Kontext und konkrete Situation: Erst indem ein Ding oder Problem aus seiner *allgemeinen* Formulierung heraus und in den je spezifischen situativen Zusammenhang eingebettet wird, erhält es seine Bedeutung für die am Gespräch Teilnehmenden. Insofern kann man den Gesprächsraum als einen Raum beschreiben, innerhalb dessen die unterschiedlichsten Perspektiven auf ein Problem oder Thema überhaupt erst zur Entfaltung kommen. Um ein Gespräch in dem hier verwendeten Sinn möglich zu machen, müssen die Sprechenden also erstens der Herausforderung begegnen, grundverschiedene Zugangsweisen zur Welt²⁸ aufeinandertreffen zu lassen. Zweitens stellt dieses Aufeinandertreffen selbst eine Herausforderung dar, denn festgefügte Anschauungen und Konzepte können dadurch leicht ins Wanken geraten.

Im Gegensatz zu einem Dialog, der in der Präsentation eines Themas besteht, die zwar äußerlich auf zwei Sprecher*innenrollen verteilt ist, in Wirklichkeit aber auf einer von vornherein abgeschlossenen Überlegung oder Argumentation beruht, trägt das Gespräch, wie es hier verstanden wird, den Charakter des Prozesshaften.²⁹ Dieser Eigenschaft entspricht

²⁶ Bohr: *Raum als Sinnordnung*, S. 12.

²⁷ Ebd.

²⁸ Zum Aufeinandertreffen zweier Welten und der Eigenschaft von Gesprächen, deren Teilnehmer*innen dadurch zu verwandeln, vgl. auch Hans-Georg Gadamer: *Die Unfähigkeit zum Gespräch* (1972). In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Hermeneutik II. Tübingen: Mohr 1986, S. 207–215, hier S. 210.

²⁹ Die terminologische Unterscheidung zwischen *Dialog* und *Gespräch* wird unter dem nächsten Gliederungspunkt „Gesprächsorte und ein Blick in die Geschichte“ weiter vertieft. Aufgrund unterschiedlicher anzutreffender Verwendungsweisen, die mein Text respektiert, wird im Folgenden jedoch bisweilen von einer strengen Unterscheidung abgewichen.

es auch, wenn im Sich-Ereignen des Gesprächs erst Räume entstehen, man könnte auch sagen: gefunden oder *ein-ge-räumt* werden. Im Verlauf des Gesprächs werden die verschiedenen Auffassungen eines Themas dadurch erschlossen, dass für jede von ihnen der entsprechende Raum geöffnet oder, vielmehr, im Vollzug geschaffen wird. In dieser Perspektive ist ein beginnendes Gespräch nichts anderes als die Schnittmenge aufeinanderprallender, einander zunächst noch fremd gegenüberstehender Räume.

In der Pluralität verschiedener Auffassungsweisen von Raum scheint mir der Cassirer'sche Ansatz auch und gerade für das Verständnis der Möglichkeiten, die Gespräche bieten, fruchtbar zu sein. Der oftmals sehr unterschiedliche Hintergrund der Gesprächsteilnehmer*innen führt mitunter zu einer plötzlichen Konfrontation von Anschauungen, für deren Vermittlung das Gespräch die entscheidende Bühne liefern *kann*. In ihrem abrupten Aufeinanderprallen verschaffen sich die unterschiedlichen Anschauungen und Weltzugänge Raum in Gestalt der quasi erzwungenen Konfrontation. In einem so verstandenen Gespräch setzt die anfangs darin noch herrschende Unvermitteltheit dann sehr bald einen Prozess in Gang, in dessen Verlauf unverhoffte Kombinationen und neue Räume der Überblendung entstehen. Die Wucht des Aufpralls, so könnte man sagen, reflektiert zurück auf die am Gespräch Beteiligten, formt sie und macht einer Neugier Platz, die am ehesten mit dem suchenden Abtasten des Gegenstands beschrieben werden kann.

Was mithilfe des Cassirer'schen Ansatzes dargestellt wurde, macht das Beispiel des 2015 im Passagen Verlag erschienenen Bandes *Landschaft im Gespräch* anschaulich. Der Band vereint sechs Dialoge und einen Epilog, die der Architekturtheoretiker Albert Kirchengast mit unterschiedlichen, jeweils namhaften Vertretern der Disziplinen Architektur, Philosophie und Literatur über Vorstellungen von Natur und deren Wirksamkeit in der heutigen Welt führt. Zwar taucht die Bezeichnung „Dialog“ im Untertitel des Bandes auf – dennoch dient das genannte Beispiel der Illustration des von mir verwendeten Begriffs von ‚Gespräch‘, der vom Prozesshaften bestimmt wird. So heißt es im Vorwort:

Was bedeutet Landschaft für das moderne Naturverständnis – dieses nur auf den ersten Blick so Allgemeine, jedem da draußen scheinbar vor Augen *Liegende*? Eigentümliche Präzision erreichen derartige *Zusammentreffen* dann, wenn *Unabgeschlossenes* immer wieder aufs Neue *aus dem Gesprächshintergrund hervorgeholt* wird – die Frage nach der ästhetischen Dimension von Landschaft für unsere *Gegenwart*.³⁰

In dem Zitat wird das auf den konkret-empirischen Raum bezogene Thema der Landschaft in einen gemeinsamen Raum des Gesprächs eingebettet. Von diesem aus werden Türen geöffnet, d. h. Zugänge geschaffen, zu den Denkräumen der einzelnen Gesprächsteilnehmer*innen. Aus deren jeweiligem disziplinären Hintergrund wird dann zum Thema Passendes, nur Angedachtes oder noch Unfertiges hervor-

³⁰ Albert Kirchengast: *Landschaft im Gespräch. Sechs Dialoge und ein Epilog*. Wien: Passagen 2015, S. 15.

geholt und von unterschiedlichen Seiten beleuchtet. „Indirekt“, so Kirchengast, kann aus einem „[s]olch kolloquialen Vorgehen“ ein „Konzept von Landschaft“ erwachsen, zum Beispiel:

dem sich an unserer eigenen Natur stets Entziehenden nicht unähnlich (Honneth);
Form, die wir voraussetzen müssen, um ein – ökologisches – Ethos zu entwickeln
(Schäfer); [...] schließlich Grund und Aufruf zu poetischem Widerstand (Maier).³¹

Hervorheben möchte ich den zuletzt Genannten, den Schriftsteller Andreas Maier. Im Verlauf des Gesprächs bringt er ganz offen seine Skepsis gegenüber den Möglichkeiten von Gesprächen selbst zum Ausdruck. Im Gegensatz zu den von ihm als kontingent empfundenen Äußerungen in einem Interview führt er die Potentiale von literarischen Texten an: Nur in ihnen sei es möglich, eine „komplette Darlegung einer Person, wie sie in ihrem Kern ist“,³² zu geben; nur über den literarischen Stil könne das, was Arthur Schopenhauer als die „Physiognomie unseres Geistes“³³ bezeichnet, vermittelt werden. Maier setzt also voraus, dass das Erfassen der Persönlichkeit nur mit den Mitteln der Literatur zu erreichen sei, die auf einem kalkulierten Einsatz sämtlicher Register von Inhalt und Stil beruhen. Vor allem aber sei nur die Literatur in der Lage, das abzugeben, was man mit dem Bild einer 360-Grad-Sicht auf die Persönlichkeit beschreiben könne.

Nimmt man aber an, dass Raum und Selbst sich im Gespräch immer neu formieren und wechselseitig bedingen, dann bietet ausgerechnet diese Kontingenz des Gesprächsverlaufs ungeahnte Möglichkeiten, die sonst versteckten Facetten der Persönlichkeit zu enthüllen. Denn gerade in der spontanen Äußerung zeigt sich, was Buber meint, wenn er sagt, der Mensch wohne in der Sprache. Das Gespräch mit Maier ist selbst Beweis dafür. Gewissermaßen *malgré soi*, ohne das geplante Zutun des Sprechenden, stellt sich beim Lesen des Gesprächs ein äußerst plastischer Eindruck von Maiers „Physiognomie des Geistes“ ein, der dem, was Albert Kirchengast in seinem Vorwort als „Möglichkeit eines gelungenen Gesprächs“ bezeichnet – nämlich „die darin verwickelten Persönlichkeiten hinter den Sätzen hervorscheinen zu lassen“³⁴ –, sehr nahe kommt. Zentral ist hier das kreative Moment; in diesem Sinn schreibt Jörn Bohr in Bezug auf Cassirers kulturell bestimmtes Wahrnehmungskonzept: „Ursprünglich gegeben ist dem Menschen *nichts*, nicht einmal der Raum.“³⁵ Zwischen der von Andreas Maier angesprochenen „komplette[n] Darlegung einer Person, wie sie in ihrem Kern ist“, und der Silhouette oder Physiognomie der Persönlichkeit, wie sie sich im spontanen Fließen von Rede und Gegenrede abzeichnet, ist der Unterschied nicht so sehr ein inhaltlicher; vielmehr ist die sich im Gespräch zeigende Physiognomie der Persönlichkeit von Grund auf fluide. So, wie im obigen Zitat auch der Raum selbst auf bestimmte

³¹ Ebd., S. 15.

³² Ebd., S. 28.

³³ Zit. nach Kirchengast: *Landschaft im Gespräch*, S. 28.

³⁴ Ebd., S. 15.

³⁵ Bohr: *Raum als Sinnordnung*, S. 192.

Weisen der Wahrnehmung angewiesen ist, ist auch das Selbst Gegenstand fortwährender Neu- und Umbildungen. So liegt in dem genannten Interview der überwiegende Redeanteil eindeutig bei dem Schriftsteller Maier, und dieser ihm zugebilligte ‚Rede-Raum‘ öffnet seinerseits den Raum, in dem sein Selbst, in Andeutung seiner ganzen Komplexität und mit zahlreichen Widersprüchen, hervortreten kann.

Die „schwingende Sphäre zwischen den Personen, die Sphäre, d[ie] ich [Buber] das Zwischen nenne und die wir niemals in den beiden Teilnehmern aufgehen lassen können“³⁶ schafft einen Raum, in dem sich Ich und Du, Selbst und Anderer ihrer selbst vergewissern und überhaupt erst an Kontur gewinnen. Und im Unterschied zu der geschriebenen, literarischen Sprache liegt die Besonderheit des gesprochenen Wortes darin, dass „es nicht bei seinem Sprecher bleiben will. Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja es macht ihn selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher“³⁷. Dem möglichen Einwand, Denken sei ja bereits ein Sprechen des Menschen mit sich selbst, begegnet Buber mit dem Hinweis, dass die Wirklichkeit, an die damit gerührt werde, unvollständig bleibe. Für ihn entbehrt ein solches Monologisches des Überraschungsmoments. Erst in der Spannung zwischen völliger Identität der Auffassungen und absolutem Missverständnis vollzieht sich menschliche Kommunikation; sie basiert auf der Spannung, die sich im Gespräch bei Abweichen gewisser Begrifflichkeiten ergibt und die durchaus – solange sie nicht zu groß wird – fruchtbar sein kann.³⁸ Im Ringen um den zum Thema gemachten Gegenstand wird ein Raum aufgespannt zwischen den Sprechenden mit den sich unterscheidenden Begriffen. Indem der Gegenstand gedreht und gewendet wird, kann eine Annäherung stattfinden oder gar eine Übereinstimmung an einem vorher unbestimmten Punkt des Raums erzielt werden. Kommt es zu solchen Perspektivverschiebungen auf den Gegenstand, so bleiben diese nicht ohne Auswirkung auf die Sprechenden: Mit der neu gewonnenen Erkenntnis sind auch sie nicht mehr ganz dieselben wie zuvor.

Gesprächsorte und ein Blick in die Geschichte

In ihrem in Gesprächsform angelegten Buch *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem* von 1982 heben Ernesto Grassi und Hugo Schmale einen wesentlichen Unterschied zwischen einer mittelalterlichen *disputatio*, einem sophistischen Gespräch in der griechischen Antike und dem, was sie selbst unter einem Gespräch verstehen, hervor. Während bei der *disputatio* von bestehenden Prämissen ausgehend die formal-logischen Folgerungen gezogen werden, verstehen sie das sophistische Gespräch insofern als teleologisch orientiert, als darin auf ein vorbestimmtes Erkenntnisziel hingeführt wird. Im Gegensatz zu

³⁶ Buber: Das Wort, das gesprochen wird, S. 18.

³⁷ Ebd., S. 17–18.

³⁸ Ebd., S. 19–21.

diesen beiden Formen der Unterhaltung ist das von ihnen als semiotisches, also bedeutungstiftendes Ereignis begriffene Gespräch eins, in dem es „um die jeweilige konkrete historische Bekundung des Seins“ geht.³⁹

Im Hinblick auf das Thema des verräumlichten Selbst scheint mir diese Unterscheidung zentral zu sein. Geht man davon aus, dass der Mensch aufgrund des Bruchs, der sich mit der bloßen organischen Welt ergibt, über das Medium Sprache eine Objektivierung der Welt schafft, also eine *Distanz* zwischen Subjekt und Objekt einzieht, ist die Dimension Raum gerade im Gespräch, das ja über die Sprache stattfindet, immer schon anwesend. Neben diesem bisher als Gesprächsraum Bezeichneten rückt das wechselseitige Zusammenspiel von Selbst und Raum in seiner jeweiligen situativen Einbettung aber noch einen anderen Raum in den Fokus: den realen, empirischen Ort, an dem Gespräche stattfinden. Die Gegenüberstellung von *disputatio* oder rational basiertem Dialog auf der einen und offenem Gespräch auf der anderen Seite kann ebendiese Bindung an den konkreten Gesprächsort plausibel machen. Denn während eine sich in vorab festgelegten formallogischen Volten vollziehende Erörterung, die nur äußerlich in dialogischer Form gehalten ist, auf eine räumliche Situierung verzichten kann, ist das Gespräch in seiner ergebnisoffenen und bedeutungschaffenden Form notwendig an die jeweils persönliche, zeitliche wie örtliche Situierung gebunden.

Anschauliche Beispiele hierfür findet man, wenn man den Blick von der bislang rein synchronen auf eine diachrone Betrachtung hin ausweitet. So etwa, wenn sich in der räumlichen Situierung fiktiver Renaissance-Dialoge die epistemologische Kontingenz in der Wahl jeweils konkreter Schauplätze wie Villen, Gärten oder Säulenhallen manifestiert:⁴⁰ Die Absage an die eine, ewige Wahrheit, wie sie noch für die mittelalterlichen Dialoge kennzeichnend war, macht dort der Pluralität möglicher Standpunkte Platz; unterstrichen wird dies eben durch die Wahl unterschiedlicher, stets profaner Gesprächsstandorte. Im 17. und 18. Jahrhundert setzt sich diese Tendenz fort und mündet in die örtlich ganz konkret stattfindenden Konversationen einer aristokratischen und Geisteselite in den Salons dieser Zeit. Ab dem 19. Jahrhundert erlebt der inzwischen längst zur Institution gewordene Salon dann seinen Niedergang – zum einen aufgrund der zunehmenden Ausdifferenzierung und Spezialisierung des verfügbaren Wissens, zum anderen durch

³⁹ Ernesto Grassi / Hugo Schmale: Das Gespräch als semiotisches Ereignis – Komödie oder Tragödie? Ein Abschlussgespräch zwischen den Herausgebern. In: Dies. (Hrsg.): *Das Gespräch als Ereignis*, S. 195–198, hier S. 196. Bei Buber ist derselbe Gedanke in den Begriff „aktuelles Begebnis“ im Gegensatz zum „präsenten Bestand“ und dem „potentialen Besitz“ der Sprache gefasst (Buber: *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 15).

⁴⁰ Vgl. dazu Marc Föcking: Orte des Denkens, Orte des Redens. Zur Funktion des Raums im italienischen Dialog des Quattrocento. In: Rudolf Behrens / Rainer Stillers (Hrsg.): *Orientierungen im Raum. Darstellungen räumlichen Sinns in der italienischen Literatur von Dante bis zur Postmoderne*. Heidelberg: Winter 2008, S. 83–101; Wolfgang G. Müller: Dialog und Dialogizität in der Renaissance. In: Ders. / Bodo Guthmüller (Hrsg.): *Dialog und Gesprächskultur in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz 2004, S. 17–32.

die Fragmentarisierung einer zur Masse gewordenen Gesellschaft.⁴¹ So beschreibt Georg Simmel in seiner *Philosophie des Geldes* die Tendenz der Gesellschaft zur potentiell unendlichen Multiplikation sozialer Kontakte am beginnenden 20. Jahrhundert: Bindungen werden zunehmend austauschbar, denn der moderne Großstadtmensch steht in abstrakter, durch Geld vermittelter Beziehung zu anderen. Vor diesem Hintergrund einer grundsätzlichen, unüberwindlichen Distanz zwischen den Individuen der Moderne entwirft Simmel seinen Typus des Fremden.⁴² Dieser ist innerhalb eines bestimmten Raums angesiedelt – wobei der Raum als „Tätigkeit der Seele“⁴³ begriffen wird –, bringt aber in ihn von draußen kommende Qualitäten ein. Ist das Verhältnis zwischen Menschen grundsätzlich von der Spannung zwischen Nähe und Distanz geprägt, so Simmel, bedeutet „Fremdsein“ nichts anderes, als „dass der Ferne nah ist“.⁴⁴

Für den Zen-Buddhismus gleicht der Raum des Zwischen einem leeren Brunnen, aus dessen Ununterschiedenheit die Entfaltung der Ich-Du-Beziehung erst möglich wird; für Buber ist das gemeinsame Schöpfen der Gesprächspartner*innen aus dem Reichtum und Bestand der Sprache zentral – auf je eigene Weise betonen also beide die produktive Kraft und Möglichkeit einer Ausgestaltung des Zwischenraums. Dagegen ist die Distanz aus der Simmel'schen Makroperspektive eine grundsätzlich andere: Der moderne Mensch lebt in entfremdeten, weil kalkulierenden und abstrakten Beziehungen, die nur ein Neben-, jedoch kein Miteinander zulassen. In einem solchen Szenario abstrakt vermittelter Beziehungen kann es nötig werden, das bisher skizzierte Verhältnis von Raum und Selbst neu zu definieren. Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Frage: Wie kann oder muss die Überbrückung eines solchen Nebeneinanders beschaffen sein? Welche Spielräume kommen einer Vermittlung durch das Gespräch dann noch zu?

Brüche, Räume, Schrift

Wendet man sich wieder der Metaphorik von *sich unterhalten* zu, das auf das aktive *Halten* des Gesprächsfadens durch die Teilnehmer*innen verweist, stellt sich erneut die Frage nach Subjekt und Selbst.⁴⁵ Dem

⁴¹ Vgl. dazu exemplarisch Roberto Simanowski: Einleitung. Der Salon als dreifache Vermittlungsinstanz. In: Ders. / Horst Turk / Thomas Schmidt (Hrsg.): *Europa – ein Salon? Beiträge zur Internationalität des literarischen Salons*. Göttingen: Wallstein 1999, S. 8–39.

⁴² „Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.“ (Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: von Duncker & Humblot 1908, S. 685.)

⁴³ Ebd., S. 685.

⁴⁴ Ebd., S. 685.

⁴⁵ Die Rolle der Psychoanalyse bei der Unterminierung des ‚starken Subjekts‘ ist hier implizit, kann aber nicht gesondert vertieft werden.

optimistischen Glauben an die Möglichkeiten von Dialog und Verständigung steht dabei ein grundsätzlicher Zweifel entgegen, wie er unter anderem von Jacques Derrida formuliert wurde. Der Zweifel an Autorität und Deutungshoheit, die dem Subjekt im Hinblick auf die von ihm und seinem Gegenüber erzeugte Bedeutung bei Hans-Georg Gadamer zukommt, speist sich aus der Wahrnehmung Derridas, der Dialog versande immer wieder in einem Meer an möglichen, sich permanent multiplizierenden Zeichen. Verständigungsschwierigkeiten, Stockungen und Brüche in der Kommunikation sind die Folge, die Derrida zum Ausgangspunkt seines Nachrufs auf den Tod Hans-Georg Gadamers aus dem Jahr 2003 nimmt. In Gestalt eines inneren Dialogs mit dem verstorbenen Weggefährten gehalten, der nicht ohne Missverständnisse und Abbrüche denkbar ist, setzt sich Derrida mit Gadamers Hermeneutik als einer Methode des verstehenden Aufschließens von Texten auseinander. Entgegen Gadamers „Appell an den guten Willen und die absolute Verbindlichkeit im Bestreben nach Verständigung“, das „sogar noch das Auftreten von Streit und Mißverständnis [regelt]“, führt Derrida den Zweifel an einer „Metaphysik des Willens“ ins Feld; eine solche Bestimmung gehöre einer „vergangenen Epoche“ an.⁴⁶ Das Bemühen, einen endgültigen Sinn festschreiben zu wollen, muss notwendig in den Verdacht geraten, sich den gänzlich Anderen anzueignen und dadurch auszulöschen.

Stattdessen betont Derrida die Unterbrechungen oder Brüche im Dialog, auch und zuvörderst als paradoxe Bedingung für ein Verstehen. Die Unterbrechung gewinnt nun im Zusammenhang mit dem Anlass des Nachrufs – Gadamers Tod und dem Tod überhaupt – ihre eigentliche Pointe: Denn der Tod, dieser endgültige Bruch mit der Welt des anderen, nicht „nur ein Ende“, sondern „jedemal einzigartig, [...] jedesmal unendlich, nichts weniger als ein Ende *der* Welt“,⁴⁷ lässt den Überlebenden „weltlos“⁴⁸ zurück. Ihm wächst die Verantwortung zu, „sowohl den anderen als auch *dessen* Welt weiterzutragen, den verschwundenen anderen und *die* verschwundene Welt“.⁴⁹ Als einer von mehreren Anknüpfungspunkten, den bereits zu Lebzeiten unterbrochenen Dialog zu Gadamer wiederaufzunehmen, gilt Derrida die Lyrik Paul Celans. Es ist der Schlussvers eines der Gedichte Celans, der vor dem Hintergrund der empfundenen „Weltlosigkeit“ ins Zentrum der Auf-

⁴⁶ Jacques Derrida: Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer, aus d. Franz. v. Friedrich A. Kittler. In: Ders. / Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*, hrsg. v. Martin Gessmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 51–54, hier S. 51–52.

⁴⁷ Jacques Derrida: *Der ununterbrochene Dialog. Zwischen zwei Unendlichkeiten das Gedicht*, aus d. Franz. v. Martin Gessmann / Christine Ott / Felix Wiesler. In: Ders. / Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*, S. 7–50, hier S. 15. (Herv. i. Orig.)

⁴⁸ Derrida: *Der ununterbrochene Dialog*, S. 15. (Herv. i. Orig.)

⁴⁹ Derrida: *Der ununterbrochene Dialog*, S. 15. (Herv. i. Orig.)

merksamkeit rückt: „Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.“⁵⁰ Der Vers dient in mehrfacher Hinsicht als Bindeglied zwischen Derrida und Gadamer. Einmal, weil Celan von den beiden Denkern gleichermaßen geschätzt wurde, aber auch, weil sich an der Interpretation seiner Gedichte der Dissens zwischen ihnen entzündet hat.

Worum es mir für meinen Zusammenhang geht, ist der Begriff ‚tragen‘: Indem er ein tragendes Subjekt impliziert, das mit der Last eines anderen, getragenen Subjekts eine gerichtete Bewegung vollzieht, erinnert er an das ‚Halten‘ des Gesprächs, unterscheidet sich aber gleichzeitig von diesem. Nicht das Gleichmäßige, das gegenseitige Einvernehmen und Verstehen, sondern das Asymmetrische, der Bruch rücken hier in den Vordergrund in Gestalt einer Verantwortung, die der Tragende für den Getragenen und, womöglich, für dessen Vermächtnis übernimmt. Der zu Lebzeiten unterbrochene Dialog setzt sich im Inneren des Überlebenden in Gestalt einer unendlich weiter irrenden Spur fort.⁵¹ So sehr ein solcher Dialog eines konkreten empirischen Orts entbehrt, gibt es dennoch einen deutlichen Bezug auf Räumliches. Er ergibt sich im Besonderen und als Parallele über den Hinweis auf Gadammers Interpretation des genannten Celan-Gedichts, die in ihrer Unentschiedenheit jegliche Festschreibung von Bedeutungen in der Schwebe hält und damit ungeahnte Wege der immer neu ansetzenden und nicht endenden Deutungen beschreibt. Dem zeitlich „endlosen Charakter des Dialoges“⁵² analog vollzieht sich eine Bewegung im Raum der Schrift, der sich seinerseits „aufspannt“ wie der „Text“ eines Gedichts von Celan.⁵³

Der Verweis auf das Gedicht als Bindeglied ist bezeichnend. Nicht nur, weil es sich hierbei, so zumindest die rückblickende Interpretation von Derrida, um einen Punkt maximaler Nähe zwischen den beiden Denkern handelt. Sondern auch, insofern es sich dabei um ein aus Worten gefügtes Kunstwerk handelt. Ohne das Gedicht mit dem Text „Der ununterbrochene Dialog“ gleichsetzen zu wollen, kann man auch in diesem eine ästhetisierte Form der Schrift sehen, in die das mäandernde, ausgreifende Moment des imaginären Dialogs gekleidet ist. Bei der Verbindung von Freundschaft und Text ist man überdies versucht, an Montaignes Essays zu denken. In „De l'amitié“ wird ein von Montaignes Freund La Boétie geschriebenes Büchlein zunächst zum Mittler und später, nach dessen Tod, zum Stellvertreter des abwesenden Freunds. Was der Essay vollzieht, ist die schrittweise Annäherung zwi-

⁵⁰ Das Celan-Gedicht, das mit dem Vers „Große glühende Wölbung“ beginnt, stammt aus der Sammlung *Atemwende*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2: Gedichte 2. Frankfurt am Main 2000, S. 97.

⁵¹ Derrida: *Der ununterbrochene Dialog*, S. 13, 23–24.

⁵² Ebd., S. 23. Derrida führt den Begriff aus *Wahrheit und Methode* ein.

⁵³ Ebd., S. 22.

schen Schreibendem und Beschriebenem, wie Montaignes *Essays*⁵⁴ auch in ihrer Gesamtheit als Versuch verstanden werden können, „Freundschaft gegenwärtig zu machen im unendlichen Gespräch, in dem der Freund als Abwesender anwesend ist“.⁵⁵ Das Unterwegssein zur Freundschaft ist also eines, das sich mittels der Sprache entfaltet, die Beziehung wird *in* der Sprache vergegenwärtigt.⁵⁶

Folgt man noch einmal Cassirer, der der ästhetischen gegenüber der mythischen Raumordnung größere Freiheitsgrade zuschreibt, so kann der ästhetische Raum verstanden werden als „Inbegriff möglicher Gestaltungsweisen, in deren jeder sich ein neuer Horizont der Gegenstandswelt aufschließt“.⁵⁷ Dieser Gedanke des *ästhetischen* Raums lässt sich auch auf die verschriftlichte Form des Gesprächs übertragen, und gleichzeitig soll hier der Versuch unternommen werden, diese im Kontext der modernen Entfremdung von Beziehungen als Möglichkeit und Form der „unterbrochenen Überbrückung“ zu beschreiben. Bei dem Gespräch in seiner verschriftlichten Form handelt es sich nämlich um eine doppelte Distanznahme: Einmal wird der Gesprächsraum *zwischen* den Sprechenden geschaffen, dann wird dieser im Zuge eines Medienwechsels in die Textform überführt, welche beim Rezipieren einen weiteren, ästhetischen Raum aufspannt und in der sprachlichen Anordnung selbst sein zweites Gegenüber findet. Die schriftlich-sprachliche Gestaltung setzt das mündliche Gespräch gewissermaßen fort und gestaltet es doch um, indem sie neue Räume des Ästhetischen erschafft, die eine Vergegenwärtigung des Anderen erst über den Umweg der reflexiven Distanznahme leisten.⁵⁸

Mit der Anwendung von Ernst Cassirers Ansatz zur kulturellen Determiniertheit von Raumordnungen auf Gespräche lässt sich zeigen, dass eine Wendung wie „ein Gespräch dreht sich um etwas“ nicht nur als Metapher zu verstehen ist. Vielmehr wird in einem Gespräch in dem hier verstandenen Sinn aus der Vielzahl an möglichen Gegenständen ein einziger herausgegriffen und nach allen Seiten hin beleuchtet. In Rede und Gegenrede wird dann, im Zuge der gegenseitigen Annäherung oft divergierender Sichtweisen und aus dem Bestand der Sprache schöpfend, ein je unverwechselbares Muster an Wegen im Zuge ihres Beschreitens geschaffen. Der Ereignischarakter des Gesprächs ist so

⁵⁴ Michel de Montaigne: *Essays*, 3 Bde., hrsg. v. Maurice Rat, Paris 1962, bzw. Michel de Montaigne: *Essays*, 3 Bde., aus d. Franz. v. Hans Silett. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 2002.

⁵⁵ Maria Moog-Grünwald: Die Gegenwärtigkeit der Freundschaft. In: Katharina Münchberg / Christian Reidenbach (Hrsg.): *Freundschaft: Theorien und Poetiken*. München: Fink 2012, S. 137–151, hier S. 143.

⁵⁶ Ebd., S. 143. Vgl. dazu auch den Titel der Tagung, auf die sich der gesamte Band bezieht: „Unterwegs zur Freundschaft – Acheminement vers l’amitié“, die vom 24. bis 26. September 2010 an der Universität Luxembourg stattgefunden hat.

⁵⁷ Cassirer: *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, S. 499.

⁵⁸ Vgl. dazu Cassirers Bemerkung, dass es sich bei dem ästhetischen Raum im Unterschied zum theoretischen um einen echten „Lebensraum“ handelt (ebd., S. 498).

unauflösbar mit der Überblendung individueller und der Kreation gemeinsamer Räume verbunden. Gleichzeitig verändert sich mit der Perspektive auch das Selbst: Indem es Drehungen und Öffnungen mitmacht, unterliegt es fortwährenden Verschiebungen, Anpassungen und Brüchen. Selbstbildung und Raumbildung bedingen sich gegenseitig. Besonders anschaulich ist der räumliche Aspekt in Gestalt des empirischen Gesprächsorts – nur eine von zahlreichen Auffassungsweisen von Raum. Fehlt ein solcher Ort der persönlichen Begegnung, sei es von Angesicht zu Angesicht oder im virtuellen Raum, kommt es zu einer weiteren Distanzierung in Form von Schriftlichkeit. Die wechselseitige Formung und Schaffung von Räumen ist nicht mehr unmittelbar gegeben. Umso mehr schafft sich das Selbst in der Schrift seinen Raum in der Zeit.