

Martin Bubers Projekt einer philosophischen Anthropologie

Autor(en): **Fellbaum, Aaron**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **54 (2007)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760529>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

AARON FELLBAUM

Martin Bubers Projekt einer philosophischen Anthropologie

Wegen seiner Vielgestaltigkeit allein im 20. Jahrhundert können wir auf keinen unumstrittenen Begriff philosophischer Anthropologie zurückgreifen. Philosophische Anthropologie kann jedoch von den Wissenschaften, die eine partielle (z.B. biologische, medizinische, physiologische oder psychologische) Erkenntnis des Menschen anstreben, abgegrenzt werden. Sie versucht, ohne eine erkenntnistheoretische Begründung der Wissenschaften vom Menschen leisten zu können, das Selbstverständnis des Menschen aufzuklären. Sie widmet sich der „Explikation der leitenden Begriffe, Gedanken und Vorstellungen, die wir bei unserer alltäglichen und wissenschaftlichen Selbsterkenntnis als Menschen immer schon mitbringen.“¹ Philosophische Anthropologie beruht auf einem Vorverständnis des Menschen von sich selbst. So wird in unserer westlichen Kultur der Mensch seinem Wesen nach als *Handelnder* bestimmt.² Indem sich das Wesen des Menschen somit nicht auf seine Rationalität reduziert, sondern ein praktisches Vermögen impliziert, kann man Anthropologie epistemisch weiter kennzeichnen als eine nichtreduktionistische Disziplin, die den Menschen „als Ganzes“ betrachtet. In Anlehnung an die Ausführungen O.F. Bollnows können wir zwei negative Kennzeichen zur Charakterisierung des anthropologischen Ansatzes anführen: (1) In seiner Kritik der Erkenntnistheorie wendet sich Bollnow gegen die Suche eines „archimedischen Punktes“ der Wissensbegründung, eines Punktes, auf dem definitiv gesichertes Wissen aufgebaut wird. Dem cartesischen Ansatz, der die neuzeitliche Erkenntnistheorie geprägt hat und demzufolge Erkenntnis auf einem Punkt von unerschütterlicher Gewißheit fußen muß, stellt Bollnow gegenüber, daß es keinen „absoluten Nullpunkt“ der Erkenntnis gibt und das vorauslaufende Verständnis immer schon Bedingung der Erkenntnis ist: „Anfangslosigkeit gehört zu den unentrinnbaren Bedingungen menschlicher Erkenntnis.“³ Erkenntnistheorie müsse umgedeutet werden in das Begreifen von

¹ SCHNÄDELBACH, Herbert: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 134.

² Vgl. HAEFFNER, Gerd: *Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie*. In: ThPh 80 (2005) 92–98, hier 94. Haeffner schlägt einen etwas weiteren Wesensbegriff (Wissen, Handeln und Hoffen) in Anlehnung an Kant vor.

³ BOLLNOW, Otto Friedrich: *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*. Stuttgart: Kohlhammer 1970, 21.

Wesen und Möglichkeit der Erkenntnis aus ihren anthropologischen Voraussetzungen. (2) Zweitens sei der Mensch nicht in erster Linie durch seine Vernünftigkeit, als „animal rationale“, charakterisiert. Das Mißtrauen gegenüber den Organen der Vernunft, das Odo Marquard in seiner These, daß Anthropologie wesentlich Absetzbewegung von der Geschichtsphilosophie ist, als Ausgangspunkt für das Entstehen moderner Anthropologie beschreibt, wird von Bollnow bestätigt: Anthropologie ist erst in dem Augenblick als echtes Anliegen der Philosophie entstanden, „wo sich die überlieferte und bis dahin selbstverständliche Wesensbestimmung des Menschen als eines animal rationale aufgelöst hat.“⁴

Schon mit diesem Vorverständnis können wir in Martin Buber einen Vertreter des anthropologischen Ansatzes vermuten. Odo Marquard zählt Buber zu den Vertretern anthropologischen Denkens, ohne jedoch dieser These ausführlicher nachzugehen.⁵ Tatsächlich finden wir bei Buber eine Ontologie, die die Wesensbestimmung des Menschen als Handelndem konkretisiert: Das Menschsein hat sein Fundament in dem Zusammenspiel der drei Momente Gott – Mitmensch – Welt. Menschen sind ontologisch zuerst Beziehungswesen. Ihr Sein erhalten sie dadurch, daß sie mit ihrem Gegenüber in Beziehung treten. Ohne ihn als Beziehungswesen zu betrachten, ist der Mensch seinem Sein nach gar nicht zu begreifen. Das wird deutlich in dem berühmten *Ich und Du* herausgearbeitet. Hier unterscheidet Buber zwei menschliche Grundhaltungen (oder: Grundworte): Ich-Es und Ich-Du. Dieser Terminologie folgend können wir in unserem Vorverständnis von dialogischer Philosophie zunächst zwei als anthropologisch zu kennzeichnende Fragen unterscheiden.

(1) Die Frage nach der *Korrelation* der beiden Grundhaltungen zueinander: Menschen nehmen beide Grundhaltungen ein. Durch jede dieser Haltungen treten sie mit Welt in Verbindung. Demgemäß wird Eswelt und Duwelt unterschieden. Am Ende des ersten Teiles von *Ich und Du* stellt Buber fest, daß menschliches Leben weder ausschließlich in der Gegenwart (die das Ich-Du-Verhältnis kennzeichnet), noch ausschließlich im Ich-Es-Verhältnis stattfindet: „In bloßer Gegenwart läßt sich nicht leben, sie würde einen aufzehren, wenn da nicht vorgesorgt wäre, daß sie rasch und gründlich überwunden wird. [...] [denn] ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.“⁶ Es gehört zur Bestimmung des Menschen als solchem, daß er in beiden Verhältnissen steht, Es *und* Du spricht.

⁴ BOLLNOW, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1956, 14.

⁵ MARQUARD, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, 122–144.

⁶ BUBER, Martin: *Werke*. München/Heidelberg: Kösel/Lambert Schneider 1962–64, Bd. 1, 101.

(2) Die zweite Frage richtet sich darauf, was den besonderen Status des Ich-Du-Verhältnisses ausmacht. Der Mensch ist gerade durch sein *dialogisches Wesen* ausgezeichnet. Ich-Du ist im Gegensatz zu Ich-Es ein Grundwort, das mit dem *ganzen* Wesen des Menschen gesprochen wird. Das Du-Sagen des Ich liegt „im Ursprung alles einzelnen Menschwerdens“. Die Beziehung zum Du ist eine „Urchance des Seins“. Sie ist somit in besonderem Maße Gegenstand der Anthropologie.

1. DAS PROGRAMM VON „ICH UND DU“

(1) Die Kritik des „erfahrenden und gebrauchenden Ich“ durch die Persönlichkeitskonzeption menschlichen Selbstverständnisses: In *Ich und Du* führt Buber eine Kritik des Ich-Es-Verhältnisses durch, und zwar in der Analyse der beiden Träger dieses Verhältnisses, dem Es-Ich („erfahrendes und gebrauchendes Ich“) und der Eswelt. In seinen Vorlesungen von 1922 am Freien Jüdischen Lehrhaus wird die Entwicklung menschlichen Selbstverständnisses anhand zweier Beispiele verfolgt: (i) bei der Kindheitsentwicklung und (ii) durch die Sprachentwicklung der „Naturvölker“. Diese Ausführungen lassen uns folgende Stufen der Entwicklung des Beziehungswesens Mensch bis hin zur Entwicklung des Es-Ich rekonstruieren: (a) Das Du und die Beziehung zum Du gehen der vollen Entwicklung des Ich voraus. Auf der Stufe, auf der Menschen nur in den Beziehungsakten zu einem Du leben, ist das Ich noch nicht als eigenständiger Partner der Beziehung aus den Beziehungsakten herausgelöst. Es gibt noch keine Identität des Ich, kein Selbstbewußtsein. (b) In einer zweiten Stufe entsteht das Ich aus der Beziehung. „Der Mensch wird am Du zum Ich.“⁷ Das Ichbewußtsein entwickelt sich an der Beziehung. Es ist zunächst Bewußtsein von der Teilhabe an der Beziehung. (c) Durch die völlige Ablösung des Ich aus den Beziehungsakten entsteht das Es-Ich. Hier wird das Ich zum „Träger der Empfindungen“, dem eine Welt gegenübersteht, die zu seinem Gegenstand wird. Mit der Entstehung des Es-Ich ist die Trennung von Subjekt und Objekt verknüpft. Der bewußte (durch Reflexion statt durch Beziehung zustande gekommene) Ichakt ist die erste ‚Gestalt‘ des Grundwortes Ich-Es.

Als Strukturelemente des entstandenen Es-Ich sind neben der Reflexion des Ich auf sich selbst als beziehungslosem „Eigenwesen“ sein Verhalten als „erfahrendes“ und „gebrauchendes“ Ich zu nennen. Das „Eigenwesen“ übt neben dem „Sichabsetzen“ von seiner Welt auch eine „Besitznahme“ aus. Letztere muß von dem Begriff der Begegnung unterschieden werden. Kennzeichnend für diese „Besitznahme“ ist die Ich-Erfahrung, in der Gegenstandswissen, Wissen von einem Etwas erworben wird.

⁷ BUBER: *Werke*, Bd. 1, 97.

Buber diagnostiziert die Vorherrschaft des Es-Ich-Verhältnisses als eigentliche Krankheit unseres Zeitalters. Diese Vorherrschaft wird besonders in der unsere Zeit kennzeichnenden Entwicklung eines „entwirklichten“ Ich kritisiert. Die Analyse dieses Ich bringt eine Dynamik zwischen „Eigenwesen“ und „Subjekt“ an den Tag. Michael Theunissen deutete diese Dynamik einst recht überzeugend als Dialektik des Es-Ich. Demzufolge bestimmt zunächst das „Eigenwesen“ sich selbst als ein Wesen, das unabhängig gegenüber seiner Welt der Gegenstände ist. Das zweite Moment der Dialektik ist das „Subjekt“, das *per se* keinen Gegenstände betrachtenden *Eigenbereich* mehr darstellt, sondern nur noch der „funktionelle und *punkthafte* Pol der Intentionalität“ ist. In ihm reduziert sich das Ich auf einen substanzlosen Punkt als nur noch scheinbar vorhandenem Bezugspunkt des „Erfahrens und Gebrauchens“. Beide Momente, so Theunissen, „kommen überein in der Leere des Vorhandenseins, das dem Subjekt als Eigenwesen zugesprochen wird.“⁸ So fördert diese Dialektik das substanzlose Eigene, die *Leere des Ich* zutage. Theunissens Interpretation mag gewagt erscheinen, doch läßt sie uns Bubers eigene Sprachbilder besser verstehen: Der übermächtig gewordenen Eswelt steht ein Ich gegenüber, das sich nicht behaupten kann. Es ist ein Gespenst, das scheinbare Gegenüber der Eswelt, die scheinbare Substanz.⁹ Diese Kritik des „entwirklichten“ Ich wird allgemeiner zu einer Kritik des Kausalitätsprinzips entwickelt. Ursache und Wirkung, so die Kritik an unserem Zeitalter, werden zur alleinigen Gesetzmässigkeit menschlichen Verhaltens.

Die Personhaftigkeit ist der wirksame Gegenentwurf zu diesem verarmten Menschenbild. Das „Sondersein“ des Ich wird durch seine Relationalität jedoch nicht aufgegeben. Personsein bedeutet nicht ausschließlich nur als Beziehungswesen zu existieren. Das Ich-Du ist kein Ersatz für das Ich-Es. So ist mit dem Begriff der Person die anthropologische Frage nach der Korrelation der beiden Grundworte gestellt. Die transzendente Struktur des Personbegriffs beinhaltet, daß Personen Schnittpunkte von Du und Es sind. Während der Mensch wesentlich durch sein Handeln bestimmt ist, kommen wir nun zur *Voraussetzung* für Handlungsfähigkeit, Verantwortungsfähigkeit und Gewissen. Diese über den wichtigen Bereich der Ethik waltende Voraussetzung ist damit angesprochen, daß der Mensch als Person in der Situation einer „religiösen Antinomie“ leben muß.

(2) Der Begriff „religiöse Antinomie“ wird in Anlehnung an Kants Antinomieverständnis entwickelt. Während jedoch in Kants „philosophischer Antinomie“ These und Antithese nur in einem scheinbaren Widerspruch zueinander stehen, wird bei Buber die Paradoxie des scheinbaren Widerspruchs

⁸ THEUNISSEN, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter 1965, 270.

⁹ BUBER: *Werke*, Bd. 1, 109, 117 und 146.

nicht aufgelöst. In der „religiösen Antinomie“ können wir dem Widerspruch nicht durch Zuweisung der unverträglichen Sätze an zwei gesonderte Geltungsbereiche entkommen. Der Widerspruch ist nicht mit dem Denken aufzulösen, sondern er will mit dem Leben ausgetragen sein. Er umfaßt nicht nur Denkmöglichkeiten, sondern das menschliche Dasein, das immer schon in der „religiösen Situation“ steht.

Die These dieser Antinomie bezieht sich auf das Grundwort Ich-Es, die Antithese auf das Grundwort Ich-Du. Diese ist die Einordnung des menschlichen Lebens in das *Kontinuum der Eswelt*. Antithese ist unsere Einordnung in die Welt der Wesensbeziehungen und dem durch sie konstituierten Zusammenhang im *Kontinuum der Duwelt*. Das Eigentümliche am Menschsein ist zunächst überhaupt sein Bezug zu einer Welt, wie es am Eindringlichsten in *Urdistanz und Beziehung* formuliert wird: Nur am Menschen ist „der Allheit ein Wesen entsprungen [...], begabt und befugt, sie [die Allheit] als Welt von sich abzusetzen und sie sich zum Gegenüber zu machen“.¹⁰ Doch der Mensch ist Bürger *zweier* Welten. Das Kontinuum der Eswelt ist der Zusammenhang der Dinge in Raum und Zeit. Aufwendiger gestaltet sich der Nachweis eines Kontinuums der Duwelt in unserer Textrekonstruktion. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das Ich-Du-Verhältnis zunächst nur aus Du-Momenten besteht. Buber löst diese Schwierigkeit durch den Begriff des „ewigen Du“, das in jedem Beziehungsakt mitklingt und so einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Du-Momenten herstellt. Der Blick auf das „ewige Du“ verbindet auch die verschiedenen „Sphären“ der Beziehung miteinander: (a) das „untersprachliche“ Leben mit der Natur, (b) das „sprachgestaltige“ Leben mit den Menschen und (c) das „sprachzeugende“ Leben mit den geistigen Wesenheiten.

Die paradoxe Situation des Menschen besteht nun darin, daß sich in seinem Wesen beide Weltkontinua schneiden, obwohl es keinen Übergang zwischen den getrennten Ordnungen von Kausalität und Beziehung geben kann. In unserem Verständnis von philosophischer Anthropologie kommen wir nicht darum herum, uns mit dem sich so problematisch gewordenen Menschen zu beschäftigen. Bevor wir auf Bubers weitere Entwicklung seiner Lehre vom Menschen eingehen, gilt es jedoch noch kurz auf zwei Probleme in der Konstruktion des Beziehungsverhältnisses aufmerksam zu machen.

2. PROBLEME DES ICH-DU-VERHÄLTNISSSES

(1) Das Problem der Präreflexivität der Beziehung: Die Erhaltung der Unmittelbarkeit des Ich-Du-Verhältnisses führt in der dialogischen Periode zu einer Dichotomisierung zwischen Reflexion und Beziehung. So findet sich in den dialogischen Schriften der Unterschied von unbegrifflicher, unmittelbarer

¹⁰ BUBER: *Werke*, Bd. 1, 415.

Wirklichkeit und den Begriffen, in denen sie gefaßt wird. Buber verwickelt sich jedoch in die Widersprüchlichkeit, daß das Ich-Du-Verhältnis einerseits dem Bereich des „Unbegrifflichen“ angehört und nur in den Beziehungsakten zugänglich ist, aber andererseits die Ich-Du-Philosophie nur mit *Begriffen* des Ich-Du-Verhältnisses operieren kann. An dieser Stelle ist die Frage berechtigt, ob die von ihm vorgenommene Unterscheidung von Beziehung und Begriff der Beziehung aufrechtzuerhalten ist. Nathan Rotenstreich ist diesem Problem in seinem Aufsatz zu „Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken“ nachgegangen.¹¹ Der *Begriff* der Beziehung ist für Buber eine „Abstraktion“ des „konkreten“ Geschehens, das sich zwischen Ich und Du ereignet. Rotenstreich zufolge kann jedoch die Beziehung nicht abgetrennt werden vom Begriff der Beziehung, da die Beziehung erst durch ihren Begriff als solche erkannt werden kann.

„Es scheint uns richtig zu sagen, daß, um dieses oder jenes Gebiet als Beziehungsgebiet zu erkennen, wir den *Begriff* der Beziehung voraussetzen und ihn in das Gebiet einer konkreten Beziehungsverwirklichung hineinlesen müssen. Wir können sie nicht einfach als diesem oder jenem Gebiet zugehörig erkennen, das heißt, sie von der Wirklichkeit ablesen.“¹² (Hervorhebung von A.F.)

Voraussetzung für die Erkenntnis von Wirklichkeit ist das Reflexionsvermögen. Erst durch die Reflexion können aus dem Fluß der stattfindenden Beziehungsakte Begriffe gebildet werden, die Beziehungen als solche erkennen lassen. „Nur dank ihrer Gründung in Reflexion oder Selbstbewußtheit überschreiten wir die Tatsächlichkeit des Stromes wechselnder Beziehungen“¹³ und gelangen so zu Aussagen über sie. Schon die Anerkennung des anderen Menschen in der Beziehung setzt eine begriffliche Vorstellung von ihm voraus. Durch Vermeidung von Reflexion und Selbstbewußtsein, so können wir Rotenstreich zustimmen, übersteigt der Dialog sowohl den sprachlichen Ausdruck, wie auch jede Inhaltlichkeit.

(2) Das Problem der Vorsprachlichkeit der Beziehung: Buber differenziert einen engen und einen weiten Sprachbegriff: (a) Sprache als „sprachgestaltige“ Rede, die die Verwendung von Wörtern einschließt. (b) Sprache, die sich unterteilt in „sprachgestaltige“ und „nicht sprachgestaltige“ Sprache.

Der erste und wenig differenzierte Sprachbegriff kann im Rahmen dieses Aufsatzes vernachlässigt werden. Er findet sich noch in *Ich und Du*, wird aber in weiteren dialogischen Schriften zunehmend vom zweiten Sprachbegriff verdrängt. So ist bereits in *Zwiesprache* nur noch der zweite Sprachbegriff in

¹¹ In: SCHILPP, Paul Arthur / FRIEDMANN, Maurice (Hgg.): *Martin Buber*. Stuttgart: Kohlhammer 1963, 87–119.

¹² ROTENSTREICH, Nathan: *Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken*. In: SCHILPP / FRIEDMANN (Hgg.): *Martin Buber*, 110.

¹³ ROTENSTREICH: *Gründe und Grenzen*, 114.

Verwendung, wenn darauf hingewiesen wird, daß Sprache zwar einerseits Wortsprache ist, andererseits aber keines Lautes bedarf: „Sprache kann sich aller Sinnenfälligkeit begeben und bleibt Sprache.“¹⁴ Mit dieser weiten Begrifflichkeit wird nicht nur eine doppelte Bedeutung von Sprache als sprachlicher Rede und lautloser Sprache entwickelt. Im Textbefund finden sich auch widersprüchliche Aussagen über die Vollendung der Sprache: Einerseits vollendet sie sich in der Sphäre des „Lebens mit den Menschen“, in der Rede als An- und Gegenrede. Andererseits vollendet sich die Beziehung nur in derjenigen Sprache, die „keines Lautes mehr bedarf“, die keine Vermittlung von Inhalten mehr anstrebt und nur noch Schweigen ist. Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich durch die nähere Textanalyse zu einer Auflösung bringen: Die Beziehung vollendet sich nämlich in der „mit dem ganzen Wesen gesprochenen“ Sprache, in der Wesensbegegnung von Ich und Du. Die vollendete Dialogik zwischen Ich und Du verzichtet auf den sprachlichen Ausdruck von Rede und Gegenrede. Sie ist die unsagbare und daher schweigsame „Gegenwärtigkeit“ der Gesprächspartner. Doch wie ist *Ich und Du* zu verstehen, wenn darin von einer Vollendung der Sprache nicht im Schweigen, sondern durch An- und Gegenrede gesprochen wird? Das muß geklärt werden, bevor Sprache als Wesensbegegnung verstanden werden kann. Einen ersten Hinweis liefert der Textbefund in *Zwiesprache*. Dort wird Rede und Gegenrede vom dialogischen Leben unterschieden. Rede und Gegenrede können nämlich die Form eines „dialogisch verkleideten Monologs“ oder die Form eines nur „technischen“ Dialogs, der zur sachlichen Verständigung dient, annehmen.

Daß Buber die Vollendung der Dialogik des Menschen nicht in Rede und Gegenrede sieht, läßt sich auch daraus erkennen, daß die Zeitfolge von Rede und Gegenrede nicht in der Gleichzeitigkeit geschehen kann, mit der die Beziehungspartner den Beziehungsakt eingehen. Erst nach der Anrede kann die Antwort erfolgen. Gleichzeitigkeit bzw. „Augenblicklichkeit“ des dialogischen Geschehens ist in Rede und Gegenrede ausgeschlossen. Mit Anrede und Antwort ist darüber hinaus ein Wechsel von der Duwelt in die Eswelt verbunden: „Alle Antwort bindet das Du in die Eswelt ein.“¹⁵ Von einer Vollendung der Beziehung in An- und Gegenrede spricht Buber in *Ich und Du* demnach nur, insofern das Gespräch zwischen Menschen eine Analogie der Beziehung des Menschen zum „ewigen Du“ ist. In Ansprache und Entgegnung ist das Gespräch zwischen Menschen „das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott“.¹⁶ Rede und Gegenrede sind lediglich ein *Bild der Sprache*, eine Metapher für das, was sich zwischen Beziehungspartnern ereignet. Die gerade angeführten doch sehr speziellen Kritikpunkte (1) und (2) führen später zu unserer all-

¹⁴ BUBER: *Werke*, Bd. 1, 175.

¹⁵ BUBER: *Werke*, Bd. 1, 104.

¹⁶ BUBER: *Werke*, Bd. 1, 104.

gemeinen Kritik an der Dialogik, sofern diese als Analyse des alltäglichen Menschseins entworfen wurde. Widmen wir uns jedoch zunächst den Erweiterungen des Programms von *Ich und Du*.

3. SPÄTERE VARIATIONEN DER LEHRE VOM MENSCHEN

Aus dem Krisisbewußtsein des modernen Menschen, so das 1942 entstandene *Das Problem des Menschen*, entsteht die Forderung nach einem dritten Weg zwischen individualistischer Anthropologie und kollektivistischer Soziologie. Die philosophische Anthropologie sei dieser dritte neue Weg der Selbstkonzeptionierung des Menschen, der zur Überwindung der Krise des Denkens gegangen werden muß. Diese neue Disziplin habe zwei ihr eigene Methoden: (1) Die Aufgabe der Erfassung des „ganzen Menschen“ wird nun als Frage nach seiner Bestimmung aufgrund der ihm eigenen besonderen Stellung in der Natur verstanden. Die Erfassung erfolgt durch Zusammenfassen der Unterschiede der Menschheit und dem Vergleich mit der nichtmenschlichen Natur. Durch *Unterscheidung und Vergleich* kann so die Sonderstellung des Menschen bestimmt werden. (2) Die zweite Methode der Erfassung des „ganzen Menschen“ ist die philosophische Selbstbesinnung. Nur durch sie wird „vitale“ bzw. „philosophische“ Selbsterkenntnis gewonnen. Diese Erkenntnis unterscheidet sich von Objekt-Erkenntnis. Solange wir uns als Objekt erfassen, erfahren wir uns nur als „Ding unter Dingen“, was unserer inneren Erfahrung nicht gerecht wird. Mit diesem neuen nichtgegenständlichen Erkennen wird der proklamierte Bruch mit der bisherigen Entwicklung der westlichen Philosophie deutlich. Es ist kein Wunder, daß Bubers Haltung zu der Anknüpfung der neuen anthropologischen Disziplin an die philosophische Entwicklung seit Kant uneindeutig bleibt.

Konkreter darstellen läßt sich die Methode der Selbstbesinnung anhand des später entstandenen Beitrags *Urdistanz und Beziehung* (1952). Hier wird die Beziehung auf ein Du selbst wieder zurückgeführt auf die notwendige Urdistanz zu einem Gegenüber. Der transzendente Rahmen für Beziehungsakte wird nun abgesteckt. Ohne Urdistanz kann es auch keine Beziehung geben. Der Mensch „als Ganzem“ ist nicht schon Beziehungswesen, sondern es ist in seiner Macht, die Urdistanz zu Beziehungsakten zu nutzen. Die „vitale“ Erkenntnis sagt uns, welche Möglichkeiten im Menschen stecken, nämlich, daß er *beziehungsfähig* ist. Der Aspekt der *Möglichkeiten* menschlicher Existenz treten nun ins Zentrum der Frage „Was ist der Mensch?“. Er ist das, wozu er fähig ist und gerade von dieser anthropologischen Untersuchung seiner Fähigkeiten können wir Orientierung für unser Leben gewinnen.

4. DAS PROBLEM DES UMGANGS MIT DER ALTERITÄT

Ich vertrete in diesem Aufsatz die These, daß die Anthropologie Martin Bubers als eine Beschreibung der Wirklichkeit menschlichen Seins scheitert. Ihm gelingen lediglich Ausführungen darüber, was der Mensch sein *könnte*. Dieses Scheitern kommt zum Ausdruck durch das Problem dialogischen Denkens, das sich am philosophischen Umgang mit der Alterität kristallisiert. Peter Stöger hat jüngst darauf hingewiesen, daß die Abkehr von der frühen mystischen Periode nicht absolut ist, sondern letztere in der Dialogik nur „dialektisch aufgehoben“ ist.¹⁷ Ich gehe noch einen Schritt weiter: Eine sorgfältige Textanalyse enthüllt, daß Begegnungsmystik das Ziel der Lehre vom dialogischen Leben ist. Das steht zwar im Gegensatz zu einer Lehre vom Umgang mit dem Gegenüber des Menschen, die das Ernstnehmen der Alterität in den Mittelpunkt ihres Programms stellt, kann aber anhand des Textbefundes nicht von der Hand gewiesen werden. Wir beschränken uns auf zwei Angriffspunkte in der Analyse der Lehre vom Menschen.

(1) Das Problem der Unsagbarkeit des Anderen: Sie ergibt sich aus der Unaussagbarkeit des Vergegenwärtigungsgeschehens, in dem der Andere erkannt wird. Die Vergegenwärtigung des anderen Menschen ist, wie das Begegnungsgeschehen zwischen Wesen überhaupt, ein Vorgang der „Gegenwart“, des „Überlogischen“. Sie schließt die „Logisierung“, die „Übersetzung“ des Begegnungsgeschehens in widerspruchsfreie Aussagen über das Geschehen aus: „Eine festhaltbare, bewahrbare, sachlich zu übermittelnde Ich-Du-Erkenntnis gibt es nicht“, wie wir in *Antwort* lesen.¹⁸ Der Andere, der Gehalt des Geschehens ist, unterliegt derselben Unaussagbarkeit wie das Begegnungsgeschehen selbst. Dies deshalb, weil die Unterscheidung von Begegnungsgeschehen und Gehalt der Begegnung nur eine begriffliche Trennung ist. Das ganze Begegnungsgeschehen kann nicht in die Form einer Aussage gebracht werden. Dabei bleibt jedoch offen, ob diesem Geschehen die Sagbarkeit gänzlich verweigert ist, oder ob sich die Unsagbarkeit nur auf die Unmöglichkeit logisch widerspruchsfreier Aussagen bezieht. Für ersteres spricht Bubers Rede von einem Geheimnis des in der Begegnung „Widerfahrenden“. Für die andere Position spricht, daß das philosophische Anliegen im „Zeigen“ der im Begegnungsgeschehen entdeckten Wirklichkeit besteht. Die durch das „Zeigen“ vollzogene „Logisierung“ des Geschehens kann nicht zu widerspruchsfreien Aussagen führen, sondern nur zu paradoxen Aussagen über das Gezeigte. In beiden Interpretationen ist die Erkenntnis des Anderen einer „festhaltbaren, bewahrba-

¹⁷ STÖGER, Peter: *Martin Buber. Eine Einführung in Leben und Werk*. Innsbruck: Topos plus 2003, 25.

¹⁸ In: SCHILPP / FRIEDMANN (Hgg.): *Martin Buber*, 592.

ren, sachlich zu übermittelnden Erkenntnis“ entzogen. In beiden wird der Andere nicht zum Gegenstand, nicht zu einem bestimmten Etwas.

(2) Der Gegenwartsbegriff untergräbt den Begegnungsakt: Buber schreibt das Ganze des raumzeitlichen Zusammenhangs und die Zeitlichkeit des Menschen der „Vergangenheit“ zu. Von ihr setzt er die „Gegenwart“ als eigenen Bereich ab. Die „gegenwärtige“ Begegnung durchbricht die Kontinuität des zeiträumlichen Zusammenhangs. Sie entrückt den Menschen aus der Zeitlichkeit in die *Zeitlosigkeit*. Obwohl der Gegenwartsbegriff in der dialogischen Periode neu geprägt wird, ein Begriff, den unser Autor zuvor nur gelegentlich und selten an zentraler Stelle verwendet, weist der Textvergleich Parallelen mit dem Ekstasebegriff der vordialogischen Periode auf. Es liegt die Vermutung nahe, daß der Gegenwartsbegriff Aspekte dieses vordialogischen Ekstasebegriffs aufnimmt. Die seit den Vorlesungen von 1922 gängige Unterscheidung von „Gegenwart“ und „Gegenstand“ findet ihre Entsprechung in früheren Texten: *Daniel* (1913) stellt dem „Netz des Raumes und der Zeit“ des sich orientierenden Menschen die „gerichtete Kraft“ gegenüber, die den Menschen aus der Enge des Eingordnetseins ins „Raumlose“ befreit. 1922 unterscheidet Buber zwischen „Kraft“ und „Inhalt“. „Kraft“ wird dabei mit „Gegenwart“ identifiziert, „Inhalt“ hingegen mit „Gegenstand“. In früheren Schriften wird „Kraft“ aber mit „Ekstase“ identifiziert. Der Begriff der Ekstase wird eindeutig später durch den Gegenwartsbegriff ersetzt. Die Ekstase jedoch ist um ein Auslöschen des Anderen bemüht. Der Andere steht als Begrenzung und Bindung der ekstatischen Einheit entgegen. So wird noch in der Entstehungszeit von *Ich und Du* das Programm einer Dialogik unterwandert.

5. SCHLUßBEMERKUNG

Abschließend können wir festhalten, daß Bubers philosophisches Bemühen spätestens seit *Ich und Du* sicherlich als Anthropologie zu verstehen ist. Anthropologie ist eine Wissenschaft, die den kosmischen Rahmen für alle Bereiche menschlicher Wirklichkeit entwirft. Diese verschiedenen Bereiche haben ein gemeinsames Zentrum, die menschliche Person. Philosophische Anthropologie ist darüber hinaus eine Wissenschaft, die ein interkonfessionelles Forum darstellt, weil sie divergierenden theologischen Gotteskonzeptionen neutral gegenüber steht. Die Erfassung des Wesen des Menschen ist in diesem Sinne voraussetzungslos, und doch führt uns gerade das Studium des Menschen zu Gott.

Entgegen dem ersten Eindruck, der sich insbesondere aus der Lektüre von *Ich und Du* ergibt, fußt Bubers Anthropologie *nicht* auf dem Beziehungswesen des Menschen. Die Möglichkeit des Inbeziehungtretens von Ich und Du setzt nämlich die Identität jedes der beiden Beziehungspole schon voraus. In der Reflexionslosigkeit menschlicher Gegenwart kommt diese Identitätsbildung je-

doch nicht zustande. Kennzeichnend für Buber ist vielmehr der *ethische Imperativ*, sich als handelndes Beziehungswesen zu verhalten. Dieser Imperativ wird gerade durch die philosophische Selbstbesinnung gewonnen. Der philosophischen Anthropologie kommt entscheidende Bedeutung bei der menschlichen Selbstfindung zu, die letztlich zu richtigem Handeln innerhalb des nun entstehenden Rahmens der Selbsterkenntnis aufruft. Jenseits dieses ethischen Sollens hat der Mensch nur eine geistige Existenz, die ein Inbeziehungtreten zu einem Gegenüber noch nicht zuläßt. Aus dieser bloßen Geistigkeit gilt es auszubrechen. Das Geschöpf Mensch muß erst zu seinem wahren Wesen als Person finden. Das ist eine Erkenntnis, die mit großer Wahrscheinlichkeit aus der persönlichen Erfahrung des Vernichtungswahns zweier Weltkriege hervorgeht. Zur Selbstfindung als verantwortlich Handelndem bedarf es einer Selbstbesinnung, die der kantischen Selbstbesinnung auf die vernunftgeleitete Natur des Menschen nicht unähnlich ist.

Abstract

Martin Buber's dialogical thinking is part of his larger project to investigate human nature. I and Thou already articulates the paradoxical situation of the human person clearly. Living in the world of the Thou, the Duwelt, seems to exclude any participation in the world of the It, the Eswelt. And yet our insight into human nature reveals that humans must manage these two heterogeneous life-spheres. The relation to a Thou turns out to be problematic: instead of a dialogical relation we have a mystic union. In spite of its problems in detail, Buber's framework project of a philosophical anthropology is quite promising. This anthropology claims to provide us with a basic orientation of how to live a life in accordance with our nature.