

# Bubers negative Ontologie des Zwischen

Von MICHAEL THEUNISSEN (Berlin)

In<sup>1</sup> seiner „philosophischen Rechenschaft“<sup>2</sup> bestimmt Buber sein Verhältnis zur Philosophie und zur Theologie. Er sei, so meint er, weder einfachhin als Philosoph noch als Theologe zu klassifizieren. Während er aber mit der Theologie gar nichts zu tun haben will, legt er Wert auf die Feststellung, daß sein Denken in gewisser Hinsicht durchaus philosophisch ist. In gewisser Hinsicht! Bubers Denken ist, seinem Selbstverständnis zufolge, nicht philosophisch, sofern es einer „Glaubenserfahrung“ entspringt. Jedoch wird es dadurch philosophisch, daß Buber versucht, diese Glaubenserfahrung in die Sprache des Begriffs zu übersetzen. Ich möchte hier nur von demjenigen Teil des Buberschen Werkes handeln, in dem eine derartige Übersetzung vorliegt: also vornehmlich von der Schrift „Ich und Du“<sup>3</sup>, in welcher Buber seine Glaubenserfahrung erstmalig und für alle späteren Arbeiten grundlegend philosophisch mitgeteilt hat.

Mit „Ich und Du“ zusammen oder doch nur kurze Zeit vorher und nachher erschienen einige andere Bücher, die zum Teil völlig unabhängig voneinander wie von „Ich und Du“ entstanden sind und in denen sich trotzdem dieselbe Erfahrung ausspricht. Ich nenne nur die wichtigsten: Hermann Cohens „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ (1919), Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ (1921), Eugen Rosenstocks „Angewandte Seelenkunde“ (1924), Ferdinand Ebners Pneumatologische Fragmente „Das Wort und die geistigen Realitäten“ (1921) und Gabriel Marcells „Metaphysisches Tagebuch“, das zwar erst 1927 veröffentlicht wurde, in dem aber im Jahre 1919 eine Reihe von Aufzeichnungen beginnt, die nur wenig mit den Notizen der früheren Jahre, dafür aber um so mehr mit dem von Rosenzweig so genannten „Neuen Denken“ gemein haben. Diesem Denken gab Rosenstock später den Namen „Dialogismus“<sup>4</sup>, und in der Tat ist es das „dialogische Prinzip“, das alle aufgezählten Autoren zu ihrem Programm machen. Negativ aber vereint sie alle die Frontstellung gegen eine Tradition, die sie zumeist vage als „Metaphysik“ oder „Idealismus“ bezeichnen und in oft undifferenzierter Polemik bekämpfen. Was sie damit *zunächst* meinen, illustriert die Tatsache, daß Rosenzweig in Heidegger

<sup>1</sup> Den folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, den der Vf. am 14. 2. 1963 zur Feier des 85. Geburtstages von Martin Buber vor der Gesellschaft der Freunde der Universität Jerusalem in Berlin gehalten hat. Genauer und textgetreuer wird der darin entwickelte Gedanke in dem Buber gewidmeten Abschnitt eines demnächst erscheinenden Buches wiedergegeben, dessen Thema die Sozialontologie des 20. Jahrhunderts ist. Der Hinweis hierauf möge die an manchen Punkten vom Leser gewiß vermißte Erweiterung des Vortrages, in dem es gerade um die knappe Darstellung des Grundsätzlichen ging, ersetzen.

<sup>2</sup> Werke, Bd. I (Schriften zur Philosophie), München/Heidelberg 1962, S. 1111–1113.

<sup>3</sup> Im folgenden zitiert nach dem Sammelband „Die Schriften über das dialogische Prinzip“, Heidelberg 1954 (Abk.: DP).

<sup>4</sup> Eugen Rosenstock-Huussy, Soziologie, Bd. I, Stuttgart 1956, S. 152 f.

einen Repräsentanten des „Neuen Denkens“ sehen<sup>5</sup> und Karl Löwith sogar behaupten konnte, Heidegger habe nur einen einzigen Zeitgenossen gehabt, nämlich Rosenzweig<sup>6</sup>. In der Tat verbindet den Dialogismus mit der Fundamentalontologie Heideggers die Abkehr vom allgemeinen Subjekt oder vom Bewußtsein überhaupt als Rückgang auf die Faktizität des menschlichen Daseins. Diesen Rückgang hat hier wie dort wie fast überall in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg die Besinnung auf Kierkegaard erwirkt. So hat man denn auch die Dialogik Bubers da am begierigsten aufgenommen, wo der Boden schon durch die Kierkegaard-Rezeption bereitet war: auf christlich-protestantischer Seite vor allem in der dialektischen Theologie Friedrich Gogartens, Emil Brunners und Karl Barths, auf philosophischer Seite etwa im existenziellen Kritizismus Eberhard Grisebachs. Indes weist schon der Einfluß des Dialogismus auf die Bemühungen Löwiths und Binswangers um eine Korrektur von „Sein und Zeit“<sup>7</sup> darauf hin, daß sich seine Idealismuskritik noch gegen anderes wendet als bloß gegen den Ausgang von einem allgemeinen Subjekt oder Bewußtsein überhaupt. Sie ist *wesentlich* Kritik der modernen Transzendentalphilosophie, d. h. in ihrem Sinne: der Lehre von der Konstitution des Seienden in und aus der wie auch immer näher charakterisierten Subjektivität. Dieser Kritik verfallen gleichermaßen alle Systeme, welche die Weltlichkeit der Welt aus der faktischen oder gar menschlichen Subjektivität begründen, also auch die Fundamentalontologie Heideggers, soweit sie eben in der gekennzeichneten Bedeutung Transzendentalphilosophie ist.<sup>8</sup> Die Transzendentalphilosophie aber kritisiert der Dialogismus auf eine Weise, die sie, die Transzendentalphilosophie, zugleich als seine Voraussetzung offenbart. Statt daß er nämlich der transzendentalphilosophischen Konstitutionsidee schlechthin entgegenträte, beschränkt er lediglich den Bereich ihrer Gültigkeit – indem er ihr das „Du“ entreißt. Buber zwar unterscheidet sich von den meisten anderen Vertretern des „Neuen Denkens“ gerade dadurch, daß er als innerweltlich begegnendes Du nicht bloß den anderen Menschen auffaßt, aber auch das Du Bubers läßt ungeachtet seiner Universalität, wie wir sehen werden, das durch Subjektivität konstituierte Seiende neben sich zu. Überdies bezieht es sich doch *vornehmlich* auf den anderen Menschen. Nach dieser ihrer anthropologischen Seite gehört auch die Dialogik Bubers ihrer kritischen Tendenz nach zum dialogistischen Aufstand gegen die transzendentalphilosophische Subsumtion des Mitmenschen unter die constituta der weltkonstituierenden Subjektivität. Dieser Versuch des Dialogismus, die Transzendentalphilosophie auf dem Gebiet der Sozialontologie zu hintergehen, lag bereits vor, noch ehe jene ihre eigene Sozialontologie explizieren und literarisch publik machen konnte. Das geschah erst mit dem Hervortreten der Intersubjektivitätstheorie Husserls, derzufolge sich das alter ego auf dem Boden einer Subjektivität

<sup>5</sup> Kleinere Schriften, Berlin 1937, S. 355 f.

<sup>6</sup> M. Heidegger und F. Rosenzweig, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XII (1958), S. 161.

<sup>7</sup> Vgl. Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928; Ludwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942.

<sup>8</sup> Vgl. bes. die Heidegger-Kritik Eberhard Grisebachs in „Gegenwart“, Halle 1928.

tät konstituiert, die bereits ausdrücklich als je meine, faktische, individuelle und geschichtliche begriffen ist. Aus Husserls Intersubjektivitätstheorie entwickelte sich dann die Mitseinsanalyse Heideggers, in der die Idee der transzendentalen Konstitution des Anderen keineswegs aufgegeben ist, wenn auch als konstituierende Subjektivität nun die menschliche fungiert. An ihr Ende kommt die transzendente Sozialontologie erst in der Fremdexistenzlehre Sartres. Diese Lehre weist trotz alles Andersartigen nicht von ungefähr viele dem Dialogismus verwandte Züge auf. Doch ist, wie es scheint, Sartres Vorstoß zu einer Überwindung der transzendentalen Sozialphilosophie deswegen nicht radikal genug, weil er faktisch bloß eine Umkehrung des kritisierten Ansatzes leistet, die Umkehrung sich aber letztlich selbst wieder in das von ihr Umgekehrte umkehrt. Der Dialogismus hingegen *strebt* zumindest danach, in einer Sphäre jenseits der transzendentalphilosophisch erschließbaren Welt Fuß zu fassen. Dieses Streben tritt am kräftigsten bei Buber hervor und innerhalb des Buberschen Werkes wiederum am klarsten in der Schrift „Ich und Du“. Ich möchte deren Interpretation in drei ungleiche Teile gliedern. Fürs erste ist einleitend aus dem soeben umrissenen historischen Zusammenhang heraus ihr philosophisches Ziel zu bestimmen. Fürs zweite, im Hauptteil, müssen wir Bubers Weg zu diesem Ziel nachvollziehen, und zum Abschluß soll angedeutet werden, wie Weg und Ziel sich zum Gegenstand der ursprünglichen Glaubenserfahrung verhalten, die auch noch das philosophisch intendierbare Ziel vorgibt.

## I.

Die Schrift „Ich und Du“ hat bekanntlich zum Hauptinhalt die Beschreibung eines, wie Buber meint, fundamentalen Gegensatzes: des Gegensatzes zwischen dem „Grundwort Ich–Es“ und dem „Grundwort Ich–Du“. Das Grundwort Ich–Es ist der Titel für dasjenige Verhältnis zum Seienden, das das Modell der Transzendentalphilosophie ist und gegen dessen Absolutheitsanspruch Buber protestiert. Das Grundwort Ich–Du ist das, worauf Buber hinzeigen möchte. Was es mit ihm eigentlich auf sich hat und worauf Buber mit ihm hinauswill, zeigt kein anderer Begriff so deutlich wie der des „Zwischen“. Buber nennt einmal sein philosophisches Vorhaben eine „Ontologie des Zwischenmenschlichen“<sup>9</sup>. Heben wir – der eigenen Intention unserer Schrift folgend – die in diesem Zitat vorgenommene Einschränkung auf den anthropologischen Bereich auf, so dürfen wir Bubers Philosophie als Ontologie des Zwischen bezeichnen.

Die „Sphäre des Zwischen“ setzt Buber gegen die „Sphäre der Subjektivität“ ab.<sup>10</sup> Zur Sphäre der Subjektivität gehört nicht nur das Subjekt, das sich in seinen Akten verwirklichende Ich, sondern auch die gesamte Welt, sofern sie Objekt des Ich ist. In der Terminologie Husserls ausgedrückt: es gehören zu ihr sowohl die im intendierenden Ich zentrierte Intention wie das *intendum* oder der

<sup>9</sup> DP, 276.

<sup>10</sup> DP, 295.

intentionale Gegenstand. Das Zwischen ist also weder etwas im Ich noch etwas an dessen Akt noch dessen Gegenstand. Da es überhaupt nicht in die Sphäre der Subjektivität fällt, findet es sich auch nicht in der fremden Subjektivität vor. Das Zwischen soll vielmehr das „ureinfache Faktum der Begegnung“<sup>11</sup> sein. Ureinfauch ist dieses Faktum, weil es sich weder aus den Fakten noch aus den Akten der Partner zusammensetzt, sondern die Partner allererst aus sich hervorgehen läßt. Buber betont nachdrücklich, daß sich nicht etwa nur das Du und das Es voneinander unterscheiden. Qualitativ verschieden sind desgleichen das Ich des Ich-Du- und das Ich des Ich-Es-Verhältnisses sowie die beiden Verhältnisse selbst. Als Begegnung aber unterscheidet sich das Ich-Du-Verhältnis, dem allein Buber den Titel „Beziehung“ zuerkennt, vom Ich-Es-Verhältnis insbesondere eben dadurch, daß es den Sich-verhaltenden wesensmäßig vorangeht. Bubers oft mißverständene These, das Ich werde erst am Du und durch das Du Ich, ist nur der verkürzte Ausdruck einer Chiffre für die Herkunft der Partner aus dem Zwischen, aus dem Ereignis der Begegnung. Nur sofern ich in der *Begegnung* mit dem Du werde, was ich bin, werde ich dies durch das Du<sup>12</sup>. Die Begegnung selbst ist jedoch, wie nicht meine Tat, so auch nicht die Tat des Anderen. Sie ist „Gnade“. Mit diesem der Theologie entnommenen, aber enttheologisierten Begriff versucht Buber die ursprüngliche Faktizität des Faktums der Begegnung zu fassen. Wenn die Begegnung aber auch an sich selbst weder meine Tat noch die des Anderen ist, d. h. auf Grund ihrer Unverfügbarkeit weder von mir noch vom Anderen herbeigeführt werden kann, so fordert sie doch unser beider Tat. Sie kommt – in Bubers Formulierung – aus „Willen und Gnade in einem“<sup>13</sup>. Begegnung geschieht nicht, wenn die Glieder in Passivität verharren, und sie geschieht genausowenig, wenn nur eines der Glieder in Aktion tritt. Es ist die Bedingung ihrer Möglichkeit, daß vielmehr beide Partner in Aktion sind. Daß ich dem Anderen begegne und daß der Andere mir begegnet, das sind nur die für sich genommen unwarhene Seiten des einen Geschehens, das allein in den Worten „*wir* begegnen *uns*“ seinen gemäßen Ausdruck findet. Diesen Sachverhalt artikuliert Buber in dem einen der zwei Begriffe, mit denen er das allgemeinste Wesen der Beziehung kennzeichnet: im Begriff der „Gegenseitigkeit“<sup>14</sup>. Der andere von gleich fundamentaler Stellung ist der der „Unmittelbarkeit“<sup>15</sup>. Damit ist nicht etwa die Unreflektiertheit eines vitalen Gemeinschaftslebens oder die Natürlichkeit des Kontakts in Sympathie und Antipathie gemeint. Was „Unmittelbarkeit“ bei Buber heißt, läßt sich nur von der Bestimmung des Mittels ablesen, welches das Wort negiert. „Mittel“ ist unserer Schrift zufolge primär Medium, nämlich das Medium des Entwurfs, in das ich den Anderen oder überhaupt das Andere einfange. Unmittelbarkeit und Gegenseitigkeit aber grenzen die Ich-Du-Beziehung scharf vom Ich-Es-Verhältnis ab. Gegenüber der Gleichursprünglichkeit und Ebenbürtigkeit

<sup>11</sup> DP, 78.

<sup>12</sup> Vgl. jetzt auch Martin Buber, Antwort, in: Martin Buber, hrsg. v. P. A. Schilpp und M. Friedman, Stuttgart/Evanston 1963 (Philosophen des 20. Jahrhunderts), S. 596, Abschnitt 5.

<sup>13</sup> DP, 11.

<sup>14</sup> DP, 12, 19, 135.

<sup>15</sup> DP, 15 f.

der Partner, welche in der Gegenseitigkeit liegt, stellt sich das Ich-Es-Verhältnis als die Unterordnung des Objekts unter die Herrschaft des Subjekts dar, und die Herrschaft über das Objekt übt das Subjekt vermittels des Entwurfs aus, der dem Objekt den Horizont seines Erscheinens vorschreibt.

## II.

So einfach das von Buber angezielte Faktum ist, so schwierig ist seine gedankliche Bewältigung. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß sie bis heute nirgends wirklich geleistet worden ist und daß es eine durchaus offene Frage bleibt, ob hier nur das faktische Versagen von Philosophen oder nicht vielmehr eine prinzipielle Grenze der Philosophie vorliegt. Auch Buber gelangt lediglich zu einer *negativen* Ontologie des Zwischen. Mit dieser Kennzeichnung spiele ich nicht bloß auf die Tatsache an, daß der jüdische Denker das Grundwort Ich-Du fast durchweg mit Kategorien auslegt, die es lediglich negativ vom Grundwort Ich-Es absetzen. Ich meine damit auch und vor allem den Umstand, daß der Ausgangspunkt des Weges, auf dem er das Zwischen erreichen will, von einem Modell bestimmt wird, welches allein dem Grundwort Ich-Es entspricht, und daß der Weg selber im wesentlichen die Destruktion dieses Modells ist.

Am Anfang der Schrift „Ich und Du“ steht die These, die Welt erscheine dem Menschen zwiefältig, gemäß der Zwiefalt der „Haltungen“, die er, der Mensch, gegenüber der Welt einnehmen kann<sup>16</sup>. Die Welt – das ist hier das Seiende im Ganzen. Die These besagt: das Seiende im Ganzen enthüllt sich dem Menschen entweder als Du oder als Es, je nachdem der Mensch das Grundwort Ich-Du oder das Grundwort Ich-Es spricht. Dem können wir zunächst eine negative Anweisung entnehmen. Du und Es sind, im Sinne Bubers keine getrennten Bereiche von Seiendem. Vielmehr kann alles Du und alles Es sein, so aber, daß das, was Du bist, nicht gleichzeitig Es und das, was Es ist, nicht gleichzeitig Du sein kann. Dabei gründen Universalität und Exklusivität von Du und Es offensichtlich in der Abhängigkeit von den Haltungen oder Einstellungen, in denen ich, dieser Mensch, jeweils Seiendes als Du oder Es entwerfe. Das bedeutet aber: das Modell, von dem Buber ausgeht, ist das transzendentalphilosophische Modell der Intentionalität, das es doch gerade zu überwinden gilt. Es *und* Du sind hier, am Anfang der Schrift, als intentional oder noematisch modifizierte Gegenstände gedacht<sup>17</sup>.

Das Wesen des noematischen Gegenstandes ist durch die dialektische Spannung von zwei sich scheinbar widerstreitenden Zügen geprägt. Einerseits konstituiert er sich erst in dem ihm korrelativen Akt. Er ist also nichts außerhalb des Aktes, für sich Vorkommendes, sondern nur Aktkorrelat. Darauf zielt Bubers Satz: „Grundworte sagen nicht etwas aus, was außer ihnen bestünde, sondern ge-

<sup>16</sup> DP, 7.

<sup>17</sup> Die Differenz zwischen dem Noema und dem intentionalen Gegenstand im spezifisch Husserlschen Sinne kann in unserem Zusammenhang unbeachtet bleiben.

sprochen stiften sie einen Bestand.<sup>18</sup> Andererseits ist der intentionale Gegenstand dem intentionalen Akt doch „irgendwie“ vorgegeben. Nur im Blick auf diese Vorgegebenheit kann ja Buber der Meinung sein, im Grundwort Ich-Es komme die *relatio* nachträglich zu den *relata* hinzu. In der Einheit mit der konstitutiven Gebundenheit an den jeweiligen Akt kann die Vorgegebenheit freilich nur darin beruhen, daß der intentionale Gegenstand, als solcher, nicht das für sich Vorkommende, das für sich Vorkommende *repräsentiert*. Das ist es ja, was Buber meint: Es und Du repräsentieren je auf ihre Weise das Universum des für sich Vorkommenden. Dieses Universum, die Welt oder das Seiende im Ganzen, offenbart sich je als Du oder Es, ohne daß sie in ihrem Für-sich-Vorkommen mit dem Du oder dem Es als solchem identisch wäre.

Das Eigene und Eigentümliche der Schrift „Ich und Du“ liegt, wie gesagt, nicht in der Aufstellung, sondern im Zerbrechen dieses gut transzendentalphilosophischen Schemas. Das Element, in dem sich die Destruktion vollzieht, ist die Sprache. Von vornherein handelt es sich um *Grundworte*, die „gesprochen“ werden<sup>19</sup>. Die Sprache aber, so sagt Buber, steckt „nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache“<sup>20</sup>. Sie, die Sprache, also ist es, die den Menschen allererst in das Setzen des Seienden als Du oder als Es einsetzt<sup>21</sup>. Diese Sprache ist nach Buber mehr als bloß verlaubliche Rede<sup>22</sup>. Das Grundwort Ich-Du vollendet sich sogar jenseits der verlaublichen Rede, in der Sprache des Schweigens<sup>23</sup>. Daß Buber zugleich betont, das Grundwort Ich-Du erfülle sich in der Rede<sup>24</sup>, deutet nicht auf einen Widerspruch, sondern auf die Verschiedenheit der Hinsichten, in denen er da von Erfüllung spricht. Das dialogische Schweigen, das wesenhaft nach und nicht vor der Rede herrscht, stellt das Ende des Du als die Vollendung seines Wesens dar. In der Rede hingegen erfüllt sich das Du, sofern ihm die Rede dank ihrer Artikuliertheit das Höchstmaß an sachlicher Erfassbarkeit gewährt<sup>25</sup>. Wie die Vollendung des Du im Schweigen seine sachliche Erfassbarkeit ausschließt, so schließt seine Erfüllung im Reden die Vollendung seines Wesens aus. Im Reden ist das Du nur unvollkommen gegenwärtig. Gleichwohl gibt nicht die schweigende Sprache, sondern die verlaubliche Rede den methodischen Leitfaden her, an dem sich die Schrift „Ich und Du“ orientiert. Schon die fundamentale Unterscheidung zwischen dem Du und dem Er, Sie, Es ist ja eine solche, die ich im Reden mache. Der methodische Vorrang der Rede legitimiert sich eben durch die sachliche Erfassbarkeit, welche die Rede gewährt. Da es Buber um die sachliche, begrifflich artikulierte Erfassung des Du zu tun ist, muß er sich an der Rede ausrichten. In dieser Orientierung denkt er die Beziehung zum Du primär als *Anreden* und das Verhältnis zum Er, Sie, Es letztlich als *Be-*

<sup>18</sup> DP, 7.

<sup>19</sup> DP, 7.

<sup>20</sup> DP, 41.

<sup>21</sup> Vgl. DP, 7: „Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.“

<sup>22</sup> Vgl. bes. DP, 64, 127 f.

<sup>23</sup> DP, 42.

<sup>24</sup> DP, 104.

<sup>25</sup> Vgl. DP, 129 f.

*reden*. Genauer: er denkt, wie das Anreden als den Anfang des Grundworts Ich-Du, so das Bereden als das Ende des Grundworts Ich-Es.

Die Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität vollzieht sich nun in zwei Schritten. Der erste Schritt ist die Destruktion des *intentionum*, des intentionalen *Gegenstandes*. Buber tut ihn, indem er das Es als ein „Etwas“ und das Du als „nichts“ deutet<sup>26</sup>. Der Begriff des Etwas freilich ist, im Ganzen gesehen, zweideutig. Er bezeichnet zunächst das noematische Etwas, den intentionalen Gegenstand. In der Opposition zum Begriff „nichts“ aber meint er dann auch das Vorkommende selbst. Das zum Etwas in diesem Sinn gewordene Es identifiziert Buber ohne weiteres mit dem „Ding“. Das Zum-Es-Werden und das Zum-Ding-Werden erscheinen ihm als dasselbe. Die Aussage, daß „jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß“<sup>27</sup>, wiederholt Buber ein wenig später mit den nach seiner Meinung offensichtlich sinngleichen Worten: „Jedem Du in der Welt ist seinem Wesen nach verhängt, Ding zu werden oder doch immer wieder in die Dinghaftigkeit einzugehn“<sup>28</sup>. Man braucht sich nur der These zu erinnern, wonach *beide* Grundworte nichts außer ihnen Bestehendes aussagen, um der Modifikation des zugrunde gelegten Modells gewahr zu werden. Das Es *repräsentiert* nun nicht mehr das Vorkommende, es *ist* das Vorkommende. Entsprechend modifiziert sich die Stellung des Du. Das Du ist nichts, weil es nichts Vorkommendes ist. Wäre es aber nur darum nichts Vorkommendes, weil es intentionaler Gegenstand ist, so würde es sich vom Es in der ersten Bedeutung nicht unterscheiden. In der Konfrontation mit dem Es als etwas Vorkommendem ist es vielmehr nichts, sofern es kein intentionaler Gegenstand ist, der Vorkommendes repräsentierte. Die Repräsentanz verwandelt sich in unmittelbare Präsenz: die Differenz von Es und Du ist nach Buber letztlich der Unterschied von „Gegenstand“ und „Gegenwart“<sup>29</sup>. Das mit dieser Gegenwärtigkeit identische Nichts-sein des Du ist es aber, um dessentwillen Buber das Es gewaltsam dem Vorkommenden gleichsetzt. So läßt sich zwar nicht die Gleichung von Es und etwas Vorkommendem, wohl aber das Nichts-sein des Du am Phänomen der Rede ablesen. Es bezeugt sich bereits in der simplen Tatsache, daß ich für das Wort Du kein anderes einsetzen kann, ohne von der zweiten in die dritte Person zu fallen, also das Du preiszugeben. Das Du ist eben in Wirklichkeit kein Pro-nomen mit Repräsentativfunktion. Das hat schon Wilhelm v. Humboldt, dem Buber mehr als allen anderen verpflichtet ist, geahnt. Er sagt in seiner großartigen Abhandlung „Über den Dualis“, mit dem Ich und Er sei „eigentlich Alles erschöpft“ und das Du falle gar nicht in die „Sphäre aller Wesen“, d. h. in das Ganze des Vorkommenden, sondern gehöre einer anderen Sphäre an, die sich nur im gemeinsamen Handeln errichte<sup>30</sup>.

Was hier eine beiläufige Bemerkung bleibt, macht Buber jedoch zum Fundament seiner gesamten Philosophie des dialogischen Prinzips. Er begreift die Be-

<sup>26</sup> DP, 8.

<sup>27</sup> DP, 20.

<sup>28</sup> DP, 21.

<sup>29</sup> DP, 16 f.

<sup>30</sup> Gesammelte Schriften, Akad.ausg., Bd. VI/1, S. 26.

ziehung zum Du grundsätzlich als das Transzendieren alles Vorkommenden. Es ist wichtig, auf die Negativität dieser Transzendenzbewegung zu achten. Sie ist kein Überstieg von etwas Festem zu etwas Festem, sondern das bloße Hinausschwingen über alles, was etwas ist. Zwar wird sie dadurch motiviert, daß das, wohinein sie schwingt, das Sein ist, aber dieses Sein begegnet im Abstoß vom Vorkommenden eben wesenhaft als nichts Vorkommendes. Da Buber Welt zu- meist als das Seiende im Ganzen oder als das Ganze des Vorkommenden versteht, kennzeichnet er das Du-sagen, das Transzendieren alles Vorkommenden, näherhin als Transzendieren der Welt, als ein Transzendieren freilich, in dem die selber nicht vorkommende „Weltordnung“ geschaut wird. Von dieser Welt- ordnung, der Duwelt, hebt Buber die im Du-sagen überschwungene Welt, die Eswelt, dadurch ab, daß er sie die „geordnete Welt“ nennt<sup>31</sup>. Geordnet ist die Eswelt primär durch Raum und Zeit. Sie hat, wie Buber sagt, „Zusammenhang im Raum und in der Zeit“. Die Duwelt aber hat, nach Buber, keinen solchen Zusammenhang<sup>32</sup>. Weil das Du überhaupt nichts Vorkommendes ist, kann es auch nichts sein, was irgendwo und irgendwann vorkäme. Es ist nicht in die räumlich-zeitliche Welt eingeordnet. Das Nicht-eingeordnetsein in den Raum akzentuiert der Begriff der „Ausschließlichkeit“<sup>33</sup>, das Nicht-eingeordnetsein in die Zeit der Begriff der „Augenblicklichkeit“<sup>34</sup>. Die Augenblicklichkeit des Du aber ist Unbeständigkeit im temporalen Sinne, weil sie Unbeständigkeit im ontischen Sinne, nämlich Bestandlosigkeit ist.

Ich wende mich dem zweiten Schritt der Destruktion zu. In ihm hebt Buber die *intentio*, den intentionalen *Akt* auf. Die Auflösung des intentionalen Gegenstandes scheint zunächst zu einer Intensivierung des Aktes zu führen. Seines Gegenstands beraubt, schwingt der Akt, über alles ihm Vorgegebene hinausschwingend, zugleich in sich selbst zurück und wird reiner Akt. Tatsächlich ist die Idee des reinen Aktes eine Grundidee der Buberschen Philosophie, unter dem Titel „Verwirklichung“ schon frühzeitig expliziert und unter diesem wie unter anderen Titeln auch in „Ich und Du“ leitend. Unter den anderen Titeln ragt einer hervor: der der „Wesenstat“<sup>35</sup>. Eine *Wesenstat* ist nach Buber dasjenige Tun, in das die Ganzheit des Tuenden eingeht und das so selber ganzes Tun, nichts als Tun, als Handlung ist. Eine *Wesenstat* in diesem Sinne ist stets das Du-sagen und nie das Es-sagen. Indes erfährt Bubers Bestimmung der *Wesenstat*, sobald er sie als dialogische versteht, eine höchst charakteristische Modifikation. Zwar ist die *Wesenstat* weiterhin der reine, vollendete Akt, aber die Selbstvollendung des Aktes stellt sich nun so dar, daß sie zugleich seine Selbstaufhebung ist. Als dialogischer kann sich der Akt nur so vollenden, daß er sich aufgibt. In der Terminologie Bubers ausgedrückt: die reine „Aktion“ ist nur als reine „Passion“

<sup>31</sup> DP, 34.

<sup>32</sup> DP, 37.

<sup>33</sup> DP, 19, 34.

<sup>34</sup> Martin Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, S. 44; vgl. DP, 34 f.

<sup>35</sup> DP, 13, 15.

möglich<sup>36</sup>. Das Du-sagen ist die Einheit von Aktion und Passion, von „Schicksal“ und „Freiheit“<sup>37</sup>. Hier ist ein Tun, das mir zugleich angetan wird und das so gerade nicht bloß mein Tun ist. Dieser Gedanke, in dem die Schrift „Ich und Du“ kulminiert, holt die große Tradition der Mystiker in die Dialogik herein. Er kristallisiert sich am schönsten im Begriff des „Weges“<sup>38</sup>, der vielleicht als der Zentralbegriff Bubers gelten darf. Der Weg, den ich gehe – das ist sowohl mein Gehen wie auch das, was mich gehen läßt. Er ist die „Wirklichkeit“<sup>39</sup> als Einheit von Aktion und Passion, von Schicksal und Freiheit.

Was Buber mit dieser Einheit im Sinne hat, läßt sich am besten in der Abhebung von Heideggers Konzeption des Daseins als Einheit von Entwurf und Geworfenheit verdeutlichen. Auch nach Heidegger ist der Entwurf geworfener Entwurf. Aber diese Einheit ist bloß eine Einheit der Zusammengehörigkeit. Der Entwurf ist nichts ohne die Geworfenheit und die Geworfenheit nichts ohne den Entwurf. Der Entwurf ist angewiesen auf die Faktizität des Inmitten-von-Seiendem-Seins, das ihm bestimmte Möglichkeiten vorgibt und andere entzieht<sup>40</sup>. Aber er *ist* nicht selbst Geworfenheit, so wenig, daß diese ja im Gegenteil seine Möglichkeiten einschränkt, ihn also hindert, reiner Entwurf zu sein. Hingegen ist die Einheit von Aktion und Passion, an die Buber denkt, Einheit im Sinne von Identität. Der Entwurf ist hier – in Anlehnung an die Nomenklatur Heideggers ausgedrückt – in sich selbst und als solcher Geworfenheit oder genauer: Entworfenwerden. Eben deshalb ist er, im Gegensatz zum Entwurf Heideggers, im Grunde gar nicht mehr Entwurf. Der sich vollendende Akt ist kein Akt im Sinne des selbsteigenen Vollzugs der Subjektivität.

Auch das läßt sich am Phänomen des Anredens ausweisen, allerdings nur in der Unvollkommenheit, in der die Rede das Du offenbart. Jedes Ansprechen ist wesensmäßig Anspruch auf Entsprechung. Im Umkreis des Anredens bedeutet das: jede Mitteilung ist auf Vernommenwerden, jede Frage auf Antwort, jede Bitte auf Zusage und Erfüllung aus<sup>41</sup>. In diesem Aus-sein auf . . . liegt die Zukünftigkeit, die in der Gegenwärtigkeit des Dialogischen impliziert ist und die Buber dadurch zum Ausdruck bringt, daß er die dialogische Gegenwart als das „Gegenwartende“ deutet<sup>42</sup>. Die Zukünftigkeit des Anredens kontrastiert mit dem Vergangenheitsbezug des Beredens. Im Blick auf diesen Vergangenheitsbezug kann Buber den als Antithese zur Gegenwart gedachten Gegenstand zum Vergangenen erklären<sup>43</sup>, und im Blick auf ihn konnten wir das Bereden als das Ende des Grundworts Ich-Es bezeichnen. In der Gegenständlichkeit des Beredeten vollendet sich die schon vor der Rede, in vorprädikativen Akten, intendierte

<sup>36</sup> DP, 15.

<sup>37</sup> DP, 55.

<sup>38</sup> Vgl. u. a. DP, 62, 81.

<sup>39</sup> DP, 13, 65 f., 96, 108.

<sup>40</sup> Vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt/M. 1949<sup>3</sup>, S. 43.

<sup>41</sup> Vgl. dazu die feinen phänomenologischen Analysen von Adolf Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I (1913), S. 705–710.

<sup>42</sup> DP, 17.

<sup>43</sup> DP, 16 f.

Gegenständlichkeit dessen, wovon die Rede ist. In einer etwas wortspielerischen, aber gleichwohl, wie mir scheint, präzisen Definition könnte man sagen: das Bereden ist das ausdrückliche Hervorkommenlassen des schon vorgekommenen Vorkommenden. Sein entscheidender Unterschied zum Anreden besteht darin, daß es mit diesem Hervorkommenlassen gleichsam fertig ist. Es verendet sozusagen am Gegenstand, während das Anreden, über das Vorkommende hinaus-schwingend, auch über alles hinausschwingt, was schon vorgekommen ist und jetzt als solches vorliegt. Mit anderen Worten: das Anreden konstituiert sich erst in seiner und durch seine Intention auf Erwiderung. Die Mitteilung ist nur Mitteilung als Aus-sein auf Vernommenwerden, die Frage ist nur Frage als Erwartung von Antwort. Allein, eines ist die *Intention* auf Entsprechung, ein anderes die faktische Entsprechung. Jene ist mein Akt selbst und damit der Vollzug meiner Freiheit, diese ist als der Akt des Anderen meiner Freiheit entzogen. Die faktische Entsprechung ist mir schlechthin unverfügbar. Dennoch konstituiert sich das Ansprechen *voll* erst in ihm. Die Mitteilung erreicht erst dann ihren Zweck, wenn der Andere sie tatsächlich vernimmt. Die Frage beruhigt sich erst dann, wenn ihr faktisch Antwort zuteil wird. Die Aktion des Anderen ist aber für mich Passion, seine Freiheit mein Schicksal. Der Akt des Ansprechens vollendet sich also, sich als bloßen Akt aufhebend, erst in der Einheit von Aktion und Passion, von Schicksal und Freiheit.

### III.

Dies ist das Ende des Weges, auf dem Buber zu seinem Ziel unterwegs ist. Kommt der Weg an seinem Ziel an? Ist das Ende des Weges schon das Ziel? Ja und nein. Mit dem Gedanken der Einheit von Aktion und Passion, von Schicksal und Freiheit eröffnet sich der Ausblick auf das zum Ziel gesetzte Zwischen, das ja als das ureinfache Faktum der Begegnung Wille und Gnade in einem sein soll. Doch zu dieser Einheit gelangt Buber nur über die in der Selbstvollendung geschehende Selbstaufhebung des Ansprechens, d. h. des Subjekts und seines intentionalen Lebens. Begegnung aber ist, dem Grundansatz der Dialogik zufolge, die Widerfahrnis des Angesprochen*werdens*, und auch diese Widerfahrnis soll nur die Wirklichkeit anzeigen, die weder meiner noch der fremden Subjektivität anhängt, sondern im Zwischen waltet. Buber nennt das Zwischen die Wirklichkeit schlechthin oder das „Sein“ selber<sup>44</sup>, und nur weil er das tut, sind wir berechtigt, seine Philosophie als eine *Ontologie* des Zwischen zu kennzeichnen. Aber diese Ontologie bleibt auch am Ende ihres Weges negativ, weil sie das Sein nur in der Vernichtung dessen, was es nicht ist, aufzeigen kann.

Freilich ist das philosophisch angehbare Ziel für Buber nicht das Letzte überhaupt. Ist es doch selber nur gesetzt in der Übersetzung der ursprünglichen Glaubenserfahrung, die in ihrer Ursprünglichkeit notwendig über es hinausgreift. Und so geht der Weg von der Ontologie weiter zu einer „Theologie“ des Zwischen. Diese Quasi-Theologie fällt einerseits noch in den philosophischen Bereich,

<sup>44</sup> Werke I, 473 („Dem Gemeinschaftlichen folgen“).

in den sich die Glaubenserfahrung übersetzt, und ist doch andererseits, als Logos des Geglaubten, schon die unmittelbare Bekundung der Glaubenserfahrung selbst. Sofern sie das oberste Stockwerk des philosophischen Gedankengebäudes bewohnt, erreicht in ihr auch die Negativität ihren höchsten Grad: der Gedanke bringt sich nicht einmal mehr zu negativen Begriffen, sondern bricht aus der Sprache des Begriffs in die Bildersprache aus. Sofern sie hingegen unmittelbares Zeugnis ablegt von der Glaubenserfahrung, erlöst sie die Ontologie aus ihrer Negativität. Indes ist die Positivität, die sie gewährt, eben nicht die Positivität der Ontologie, sondern die der Theologie. Was das bedeutet, läßt sich hier nur noch andeuten.

In der quasi-theologischen Bildersprache ist Gott die Mitte, in der sich die verlängerten Linien der Beziehungen zu jeweils einzelndem Du schneiden<sup>45</sup>. Darin liegt zunächst: Gott ist nach Buber nicht wie das einzelne, aus der Welt begegnende Du das Worauffhin einer Beziehung. Es gibt nicht neben den Beziehungen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu den geistigen Wesenheiten auch noch eine Beziehung zu Gott<sup>46</sup>. Gott entzieht sich also von vornherein dem Schema der Intentionalität, aus dem das einzelne Du sich erst herauswinden muß. Er ist nie und auch nicht im ersten Ansatz intentionaler Gegenstand. Was aber ist er? Die „Mitte“ setzt Buber dem Zwischen gleich<sup>47</sup>. Doch ist Gott nicht einfach das Zwischen. Denn dieses ist ja die Mitte zwischen dem je einzelnen Ich und dem je einzelnen Du. Demgegenüber soll Gott die Mitte sein, in der sich die *verlängerten* Linien der Beziehungen zwischen dem einzelnen Ich und dem einzelnen Du schneiden. Sie nennt Buber die „ewige“ Mitte<sup>48</sup>. Damit charakterisiert er Gott als das Zwischen allen Zwischens, welches auch die für sich ausschließlichen und augenblicklichen Beziehungen verbindet. In ihm, so sagt Buber, findet die Duwelt die räumliche und zeitliche Kontinuität, die sie als solche nicht hat<sup>49</sup>. Die temporal verstandene Unbeständigkeit des aus der Welt begegnenden Du gründet aber, wie wir sahen, in seiner ontischen Unbeständigkeit, in seiner Beständigkeit. Entsprechend gründet die in Bubers Bild symbolisierte temporale Beständigkeit Gottes in dessen ontischer Beständigkeit. Hieraus ergibt sich: Gott ist für Buber das Seiende, als das das im Zwischen waltende Sein selber vorkommt. Auf diese Konsequenz führt auch der Name, mit dem Buber Gott anspricht. Gott heißt „das ewige Du“. Das ewige Du ist ewig, weil es nie zum Es werden kann<sup>50</sup>, und das kann es nicht, weil es seinem Wesen nach Du ist<sup>51</sup>. Schärfer artikuliert: weil es seinem Wesen nach Du *ist*, d. h. als Du beständig besteht. Dieses ewige, beständig bestehende Du ist zwar nicht das Du, mit dem wir Seiendes in der Welt ansprechen, aber es ist das Du, das wir „ahnen“<sup>52</sup>, wenn wir

<sup>45</sup> DP, 101 f.

<sup>46</sup> Vgl. DP, 10.

<sup>47</sup> DP, 121.

<sup>48</sup> DP, 81.

<sup>49</sup> DP, 102.

<sup>50</sup> DP, 76.

<sup>51</sup> DP, 101.

<sup>52</sup> DP, 37.

Seiendes in der Welt ansprechen und im Ansprechen transzendieren. In solcher Ahnung bleibt es „Geheimnis“<sup>53</sup>. Dabei wird die Ahnung durch den Widerspruch motiviert, daß in der Welt nichts ist, was sich doch in der Urwirklichkeit des Zwischen als wirklicher zu erkennen gibt denn alles weltliche Etwas. Dieser Widerspruch veranlaßt mich, die, wie Buber sagt, „ewige Mitte des Weges“<sup>54</sup>, welchen ich von Beziehungsereignis zu Beziehungsereignis gehe, als das Du schlechthin zu setzen, das außer der Welt und gleichwohl in ihr gegenwärtig für sich vorkommt. In diesem Seienden, in Gott, ist das Sein selbst seiend. Mag es aber auch der „Theologie“ des Zwischen gelingen, die Ahnung eines solchen Seienden aufzuzeigen, der *Ontologie* des Zwischen nimmt sie damit nicht die Aufgabe ab, das Sein, das in Gott seiend ist, als Sein sichtbar zu machen.

---

<sup>53</sup> DP, 80.

<sup>54</sup> DP, 81.