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: 12 (1965)

Heft: 2-3

Artikel: Thomismus und Ich-Du-Philosophie

Autor: Anzenbacher, Arno

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760396

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Arno Anzenbacher

Thomismus und Ich-Du-Philosophie

In seinem erfrischenden, wenn auch in der Grundtendenz den Fragestellungen nicht gerecht werdendem Büchlein «Jargon der Eigentlichkeit – Zur deutschen Ideologie» setzt sich T. W. Adorno (Frankfurt) mit jenem Pathos auseinander, das nicht nur in Deutschland im Irrationalen das Eigentliche, in der unaussprechlichen Tiefe das Wesentliche gefunden zu haben glaubt. Mit diesem Pathos tritt auch die sogenannte Ich-Du-Philosophie auf. Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, das, was in dieser Strömung als Eigentlichkeit verkündet wird, des Jargons zu entkleiden und die ihm zugrunde liegenden berechtigten Anliegen auf dem Boden der traditionellen Philosophie neu zu durchdenken. Wenn dabei auch nur eine grobe Übersicht über die sich stellenden Probleme gefunden werden kann, so ist doch damit ein Beitrag zu der Erkenntnis geliefert, daß neue Hinweise auf Eigentlichkeit nicht über das hinauszugehen vermögen, was virtuell im traditionellen Denken enthalten ist.

§ 1. Die historische Bedingtheit des Ansatzes der Ich-Du-Philosophie

Bereits die Fensterlosigkeit der Monade bei Leibniz hob die Unmittelbarkeit der Erkenntnis- und Willensbezüge hinsichtlich ihrer intentionalen Bezogenheit zur Bewußtseinstranszendenz auf und ersetzte die Möglichkeit eines Transzendierens der Immanenz auf die Transzendenz hin durch die prästabilierte Harmonie. Descartes hatte diese Trennung durch die rigorose Scheidung von res cogitans und res extensa unterstrichen. Die sogenannte kopernikanische Wende Kants gelangte auf diesem Boden zu einem Objektbegriff, der die bewußtseinstranszendente Wirklichkeit des Dinges an sich in den numenalen Bereich völliger

Unerkennbarkeit verweist. Dabei fand Kant für seine transzendentale Apperzeption nicht etwa die Deutung des absoluten Begriffs im Sinne Hegels oder des Bewußtseins überhaupt im Sinne der Marburger, sondern er faßte sie als «mein» Ich, als das individuelle Cogito. Ist auf diese transzendentale Subjektivität hin die Gesamtheit des Objektiven immanent, so hat die Konstruktion des Objekts durch die Synthesis der Sinnlichkeit und des Verstandes nichts mehr zu tun mit jenem Bereich des Dinges an sich. Aber auch die transzendentale Apperzeption bleibt als «leeres Etwas» außerhalb des objektiven Bereichs, was Kant in die Aporie des 2. Paralogismus führen muß.

Der historische Ursprung des dialogischen Denkens versteht sich als Reaktion auf Kant, als Hinweis auf die Tatsächlichkeit des Lebens. Bereits die «Metakritik» Hamanns ließ die Vernunft fundiert sein in einer sie als «Deipara» bedingenden Dimension: in der Sprache [1]. Die letztlich mit dem Glauben selbst zusammenfallende Sprache stellt den irrationalistisch gefaßten Grund des Menschseins überhaupt dar. Vor aller Vernunft ist der Mensch immer schon sich vorweg in der Sprache, durch die Sprache, die sich in den «Chyffern» der Natur und der Geschichte dartut, steht er immer schon in der Beziehung zu Gott und Mensch. In ähnlicher Weise reagiert G. H. Jacobi auf Kant und kommt zu der Annahme, im Menschen müsse «eine ursprüngliche Kraft liegen, deren Richtung ihn fähig macht, den Geist zu empfangen, von dem er nicht weiß, von wannen er kommt, noch wohin er fährt, der aber die Wahrheit selbst ist» [2]. Gehörte bereits die Annahme der Existenz der Dinge bei Hamann zum Glauben, so folgte ihm Jacobi hinsichtlich dieser irrationalistisch gefaßten intuitiven «Kraft», indem er deren dem Lebensgefühl Rechnung tragende Überlegenheit dem Denken Kants entgegenstellt: «Die Philosophen analysiren und räsonniren und expliziren, welcher Maßen es zugehe, daß wir erfahren: Etwas sey außer uns. Ich muß der Leute lachen, unter denen auch ich gewesen bin. Ich öffne Aug und Ohr, oder ich strecke meine Hand aus und fühle in demselben Augenblick unzertrennlich: Du und Ich; Ich und Du» [3].

Daß Kant gerade vom dialogischen Aspekt her in Schwierigkeiten kommt, ist klar. Das Du, sei es nun Gott oder Mensch, ist als Ideal oder Objekt im Sinne Kants Konstruktion meiner transzendentalen Vermögen.

[1] Nadler III. 239.
[2] Werke I. 401.
[3] Briefwechsel I. 330.

Die Ursprünglichkeit der Spontaneität vom Du her, welche ebenso die Bedingung der Möglichkeit der Religion wie der Kommunikation ist, wird bei Kant entweder in den numenalen Bereich des transobjektiven Dinges an sich oder in den der objektiven und produktiven Erkenntnis verwiesen. Dabei brauchten die Initiatoren der Ich-Du-Philosophie das Gebäude Kants gar nicht zu sprengen. Die Paralogismenproblematik entzieht die transzendentale Subjektivität aller kategorialen Bestimmtheit und setzt sie völlig transobjektiv. Eine Akzentverschiebung dieses bei Kant selbst virtuell vorliegenden Irrationalismus genügt, um hier die «Eigentlichkeit» zu finden. Man setze dieses irreale, transobjektive Ich und das transobjektive Numenon zueinander in eine irrationalistisch geglaubte Beziehung interpersonaler Art und kommt so zu einer Unterscheidung des Objektiven (des Es) und des Transobjektiven (des Du), wobei letzteres ebenso wie das Ich selbst im Gegensatz zum Verstand dem Glauben, Fühlen, der Liebe oder einer anderen «Kraft» zugänglich ist.

Dieser Gedanke fand seinen klassischen Ausdruck seit 1800 bei Fichte. Das schlechthin freie Ich der Wissenschaftslehre von 1794 fand seit 1800 (Die Bestimmung des Menschen) eine gewisse Ein- bzw. Unterordnung. Das Umfassende dieser Einordnung ist (in chronologischer Reihenfolge) die moralische Weltordnung, der Wille in seiner Unendlichkeit, das Göttliche, Leben und Liebe und zuletzt Gott als das absolute Sein. Aus der Überlegung, daß einerseits nur die Spontaneität des Subjekts hinsichtlich der dinglichen Erkenntnis die Freiheit vor dem Determinismus retten kann, dem jede «dogmatische» Erkenntnistheorie notwendig verfällt, daß aber andererseits unbedingte Freiheit sich zu völliger Unbestimmtheit verflüchtigt, kommt Fichte zu einem neuen Überdenken der Korrelation Bestimmtheit und Grenze. Ist das Dinglich-Objektive Produkt spontaner Setzung, vollzieht sich also das Wissen im Sinne der Wissenschaftslehre als reine Spontaneität des Ich, wie kann dann dieses Ich Bestimmtheit erlangen? Auf einer anderen (letztlich derselben) Ebene erneut sich die Paralogismenproblematik Kants. Für Kant liegt die Schwierigkeit so: Alles Kategoriale ist objektiv. Das transzendentale Subjekt ist nicht Objekt. Folglich kann es nicht kategorial gefaßt werden: es ist unfaßbar. Alles Reale ist für Fichte Setzung des Ich und insofern Objekt. Wie ist dann aber das Ich selbst als bestimmt zu verstehen? Woher kommt ihm Grenze? Die Grenze kann nicht dinglich sein. Der Ausweg Fichtes ist irrationalistisch. Er führt in die Welt eines vom Wissen geschiedenen Glaubens. Die nicht-dingliche Realität des mir gleichen Wesens, des Andern, ist in seiner transzendenten Spon-

taneität Grenze meiner Freiheit. Diese Grenze ist nicht mehr objektiv sondern geglaubt. Hier ergibt sich in völliger Klarheit der Weg aus einer transzendentalphilosophischen Aporie in den Irrationalismus dessen, was wir heute Ich-Du-Philosophie nennen.

Denn darin liegt das Typische des dialogischen Ansatzes. Fichtes Gedankengang findet eine eminent bedeutsame Entsprechung in der Spätphilosophie Schellings, dem es vor allem um die religiöse Bewandtnis des Glaubens geht. Die äußerste Radikalisierung dieser Problemstellung zeigt sich im Gegensatz zwischen Hegel und Kierkegaard, wobei Kierkegaard diese andere Dimension, den Glauben, im schärfsten Gegensatz zum Wissen als das Paradox schlechthin faßt. Feuerbach geht in seiner Hegelkritik, auf der sich sein dialogischer Humanismus aufbaut, den Weg Fichtes, allerdings auf weit niedrigerem Niveau. Sein Erfahrungsbegriff (auch Liebe genannt) läuft ähnlich dem Glaubensbegriff Fichtes auf die Begrenzung der Selbsttätigkeit hinaus und führt so ebenfalls in eine dialogische Weltordnung, die vom gegenständlichen Wissen nicht erreicht werden kann. Die Philosophie kommt nach Feuerbach nur zu gedachtem Sein, während das wirkliche Sein, das Du, jenseits bleibt.

Die Ich-Du-Philosophie entspringt der Thematik nach in erster Linie aus der Transzendentalphilosophie und kann nur von dieser her verstanden werden. Die Scheidung von Existenz und Objektivität, wie sie Marcel durchführt, die von Existenz und Dasein bei Jaspers, von Person und Eigenwesen bei Buber etc. verstehen sich nur auf diesem Boden historischer Bedingtheit.

§ 2. Die Ausgangsposition der Fragestellung bei Thomas von Aquin

Ist die Dimension des Ich-Du für die dialogischen Denker ihrer methodischen Bedingtheit gemäß irrationalistisch gefaßt, so besteht keine Möglichkeit, nach der Bedingung der Möglichkeit derartiger dialogischer Beziehungsakte zu fragen. Mit der Beziehung bleibt auch die sie bedingende Subjektivität, das subjektive Vermögen der Akte, Sache irrationalen Glaubens. Da jedoch das Ich im Ich-Es, also das Subjekt objektiven Erkennens, nicht das «eigentliche» Ich ist, das «eigentliche» Ich aber nicht objektiv werden kann, tendiert die Ich-Du-Philosophie dazu, Menschsein überhaupt zu verstehen als Vollzug von Akten und hinsichtlich der Akte zwei Klassen zu unterscheiden, nämlich objektive und existentiell-dialogische. Das Menschsein in seiner Eigentlichkeit

liegt dann im Vollzug von Akten, die nur uneigentlich gefaßt werden können, da sie die Dimension objektiver Faßbarkeit transzendieren.

Der berechtigte Aspekt, der im Ursprung der Ich-Du-Philosophie liegt, weist darauf hin, daß das göttliche und das menschliche Du nicht im Sinne Kants als Objekt bzw. als Postulat der praktischen Vernunft verstanden werden können. Die Flucht in den Irrationalismus ist Reaktion auf den Rationalismus um Gottes und der Kommunikation willen. Eine derartige Reaktion wäre gegen Thomas von vornherein undenkbar. Der Entwertung des Objekts und der «reinen» Fassung der Subjektivität steht bei ihm eine völlig andere philosophische Situation gegenüber. Die Paralogismenproblematik Kants sah die Seele als Substanz, als Person, und den Leib als Außenwelt. Natürlich führt diese für das neuzeitliche Denken des Kontinents so typische Scheidung in eine Aporie, als deren letzte Konsequenzen Hegel oder der Positivismus die Möglichkeiten des Auswegs verkörpern, wenn man den Weg in den offenen Irrationalismus vermeiden will. Die Anwendung des aristotelischen Hylemorphismus auf die Psychologie führt von vornherein zu einer so anderen Ausgangsposition, daß keiner der Paralogismen Kants die aristotelische Fragestellung überhaupt betrifft. Es ist nicht «dogmatischer» Mangel an Reflexion, was Thomas zum Hylemorphisten in der Psychologie macht, sondern das sich in den Akten des Bewußtseins selbst aufdrängende Phänomen der materiellen Konditioniertheit, die der Subjektivität nicht als ein substantiell Anderes, Äußeres gegenübergestellt werden kann, sondern substantiell-konstitutiv zu fassen ist, ohne daß damit die Heterogenität von Geist und Materie verwischt wird. Thomas faßt also das Subjekt der bewußten Akte (principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis) als geistige, also immaterielle, und subsistente Realität (aliquid incorporeum et subsistens) [4]. Dennoch wird die Subsistenz der Subjektivität nicht gefaßt als Substanz. Die Seele ist nicht forma per se, sondern subsistente Form in substantieller Bezogenheit (relatio transcendentalis) zur materia prima, die durch die Seele als Akt Körper wird. So ist die Subjektivität actus corporis, principium vitae, materiae quodammodo unitum, wie Thomas sich immer wieder ausdrückt. Sie ist – selbst subsistent – Form der einen menschlichen Substanz, womit Thomas gerade etwa das Problem der bewußten Empfindungen widerspruchsfrei lösen kann, welches ja Kant in die ungangbaren Wirrnisse seiner Affektionenlehre führte.

[4] S. Th. I. 75, 2.

Durch diese hylemorphistische Auffassung des Leib-Seele-Problems fallen nun Leib und Seele nicht schlechthin auseinander. Die thomistische Psychologie der Sensitivität vermag diese aus der substantiellen Einheit des Menschen zu verstehen. Die Rezeptivität des Subjekts wird somit aus seiner materiellen Bewandtnis verstanden, die jedoch der subsistenten Seele nicht als ein völlig Fremdes gegenübersteht, sondern durch sie als die Form erst körperliche Bestimmtheit erlangt. Die erkenntnistheoretische Grundfrage der Neuzeit: wie kann geistige Subjektivität Materielles erkennen? – zeigt sich auf dieser Ebene als ein Mißverständnis des Problems. Der psychophysische Parallelismus, der aus einer Schulphilosophie verständlich wird, deren Tradition mehr dem Formenpluralismus des Duns Scotus verpflichtet ist als dem aristotelischen Denken, versteht nicht, daß die geistige Subjektivität selbst als anima humana Akt jener spezifischen Einheit ist, die wir als Menschen jeweils immer schon sind. Aber dann ist das Affektionsproblem kein Problem mehr. Dann kann die Fundierung der geistigen in den sinnlichen Akten ohne Aporie begriffen werden. Dann ist die Subjektivität nicht mehr zur Immanenz verurteilt, sondern durch die substantielle Komposition mit der Materialität in Raum und Zeit gesetzt, durch die spezifische Rezeptivität der Sinnlichkeit befähigt, intentional jede Scheidung von Objekt und «An-sich» zu transzendieren und durch die Fundierung in der Materialität das Materielle in Raum und Zeit sinnlich zu empfinden und noetisch die Empfindungen (phantasmata als intelligibilia in potentia) zu durchleuchten, wodurch das Materielle begriffen wird als die Konkretion des Universale. So ist die Subjektivität, die forma subsistens bei Thomas, durch ihren Formcharakter gegenüber der materia prima produktiv und rezeptiv sachlich, welthaft, bei der Objektivität des Seins selbst (omne ens est verum), ohne im Sinne eines «Dogmatismus» dem Determinismus der «Welt» zu verfallen und so die Ichheit einzubüßen. Die Ichheit des Menschen gründet in der Subsistenz der Seele, ist aber als spezifisch menschliche Ichheit zugleich welthafte Sachlichkeit. Die Scholastik unterwarf nicht die platonische Idee der Ichheit, der geistigen Subjektivität, der Welthaftigkeit, sondern brachte beide Aspekte in jenes Gleichgewicht, das den Menschen als die substantielle Einheit versteht, die er spezifisch ist. Daß die Reaktion der Ich-Du-Philosophie auf den Deutschen Idealismus seit Kant mit vollem Recht zeigt, daß der Mangel an Welthaftigkeit des Ich der Ichheit selbst die Möglichkeit nimmt, Gott und den Menschen «Du» zu nennen, spricht für das Gleichgewicht, das in der Neuzeit nicht zuletzt dadurch gestört

wurde, daß die großen Denker der Epoche die echten Leistungen des Mittelalters nicht verwenden konnten, weil sie diese nicht kannten. Die Flucht in den Irrationalismus jedoch war kein Ausweg, vielmehr der Abgrund des Widerspruchs und der Paradoxie.

Es geht also im Sinne des gerechtfertigten Hinweises auf die soziale und religiöse Bewandtnis des Lebens nicht darum, das Objekt zu unterscheiden von etwa göttlichen oder menschlichen Transobjektiven, sondern darum, die Fundierungsverhältnisse von subjektiver Produktivität und Rezeptivität, von Materialität und Geistigkeit, von Konkretheit und Universalität so zu begreifen, daß die Alternative Ich oder Welt sinnlos wird und verstanden werden kann, daß Ich als der Mensch, eben als das, was ich spezifisch bin, Spontaneität in welthafter Bewandtnis und Bestimmtheit bin. Dann ist das Objekt, was immer es sei, nicht mehr «nur» Objekt, nicht mehr Erscheinung im Gegensatz zu etwas, was dahinter liegt. Dann sind Gott und Mensch, als Objekte gefaßt (wie könnte man sie so verstanden anders fassen?), nicht mehr «nur» Objekte, aber ebensowenig etwas Transobjektives. Vielmehr gelangt die erkennende Spontaneität des Ich mit der Spontaneität des Nicht-Ich zur Erkenntnis als der objektiven Synthesis. Daß die letzte transzendentale Bedingung der Möglichkeit dieser Synthesis der Erkenntnis das absolute Ich Gottes ist, das hat Thomas über Augustinus von Platon gelernt.

§ 3. Die phänomenologische Unterscheidung von naturalistischer und personalistischer Einstellung

Die Terminologie verweist auf Husserl. Seine Ausführungen (vor allem in den «Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie») waren von bedeutendem Einfluß für die Entwicklung der Ich-Du-Philosophie und stellen zugleich das weitaus Gründlichste dar, was hinsichtlich des zu behandelnden Phänomens darzutun ist. Daß diese Ausführungen im Zusammenhange einer Transzendentalphilosophie stehen, tut hier nichts zur Sache, da Husserls Transzendentalphilosophie sich selbst als durch die Durchführung der Reduktionen lediglich methodisch bedingte versteht. Hier geht es darum, die genannte Unterscheidung als den Ausgangspunkt zu sichten, von dem aus die Grundproblematik der Ich-Du-Philosophie entwickelt werden kann. Zugleich ist zu zeigen, daß diese Entwicklung, des Jargons der Eigentlichkeit entkleidet, durchaus im Thomismus nachvollzogen werden kann.

Die Art, wie Husserl diese Unterscheidung durchführt, ist gekennzeichnet durch die Befreiung von allen Fesseln eines methodisch bedingten Irrationalismus. In den verschiedensten Formen stand sie im Mittelpunkt der neuen philosophischen Bestrebungen zu Beginn unseres Jahrhunderts und muß als Reaktion gegen den Ausschließlichkeitsstandpunkt des positivistischen Wissenschaftsideals gewertet werden. Das Verständnis des Lebens und der Person bei Bergson und Dilthey, bei Simmel und Eucken, vollzieht diese Reaktion ebenso wie der Existentialismus. Der Wertaspekt, den die Badener Neukantianer betonen verdient ebenso Erwähnung wie die neuen Bestrebungen der Metaphysik. Triebkraft war das im Gegensatz zum Positivismus sich aufdrängende Phänomen, daß Leben, Person, Umwelt, Wert etc. Tatsächlichkeiten sind und die Wissenschaftlichkeit der Positivisten dieses Phänomen nicht in den Blick zu bringen vermag, da dieser Blick durch eine gewisse Bestimmtheit des thematischen Interesses eingeschränkt ist.

Hier setzt nun Husserl mit seinem Begriff der «Einstellung» ein. Die Erkenntnis des Gegenständlichen steht in Funktion einer Einstellung, welche bestimmt ist von der Art des thematischen Interesses des Ich. Der Naturwissenschaftler vollzieht in seiner Praxis von vornherein hinsichtlich des Gegebenen Einklammerungen bestimmter Art. Die Gegenständlichkeit, auf die sein wissenschaftliches Interesse geht, ist stets eine durch die Bestimmtheit des Interesses reduzierte Gegenständlichkeit, wobei ihn das Eingeklammerte thematisch nicht interessiert. Es darf ihn nicht interessieren, sofern er seine Wissenschaft betreibt. Begibt er sich jedoch aus seiner Wissenschaft in den Alltag, so fallen die Klammern weg, so ergibt sich eine neue Einstellung und damit eine völlig andere Sicht des Gegenständlichen. Was im Hinblick auf den Ansatz des Ich-Du-Problems besonders wichtig ist, ist die Unterscheidung zwischen dem thematischen Interesse des Naturwissenschaftlers bzw. des Wissenschaftlers überhaupt und dem Eingestelltsein des Menschen in der gewöhnlichen Alltäglichkeit. Der Unterschied ist unmittelbar einsichtig. Husserl charakterisiert das Phänomen so, daß er die naturwissenschaftliche, naturalistische Einstellung als jene faßt, die das Psychische als eine Schicht am Leib sieht, also als «vom Leib real Abhängiges mit ihm real-kausal Verflochtenes» [5]. Es geht also nicht um das Psychische selbst in seiner personalen Einmaligkeit und Bewandtnis, sondern um das

[5] Husserliana IV. § 49.

Psychische, das als Phänomen am Leib Naturobjekt, Thema der Naturforschung sein kann. In der personalistischen Einstellung jedoch ergibt sich eine völlig andere Perspektive. Im natürlichen Umgang mit dem Freund bin ich anders eingestellt, als wenn ich einen Menschen z. B. psychologisch teste. Die «habituellen Scheuklappen» fallen ab. Ich sehe mich dann als Mittelpunkt einer Umwelt, in der es nicht bloße Naturobjekte gibt, sondern auch niedliche Katzen, heimelige Stuben und ärgerliche Kollegen. Mit anderen Worten: Es treten eine Fülle von Motivationsbeziehungen auf und ich lebe sie ohne Hemmung. Die Fundierung ist eine andere. Das Psychische ist nicht mehr ein Geschehen am Leib, sondern wird in seiner Personalität, in seiner Einmaligkeit als Geistiges faßbar. Dabei ist die Möglichkeit der einschränkenden Einstellung nicht eine einzige, sondern eine sehr vielfältige, je nachdem das thematische Interesse bedingt wird. Personalistisch eingestellt lebe ich aber ohne derartige Einschränkungen.

Der Irrtum des Positivismus – wir kennen ihn bereits als eine der beiden Alternativen, die aus dem Ansatz Kants resultieren – liegt demnach darin, daß er die methodisch notwendige wissenschaftliche Beschränkung der Einstellung verallgemeinerte und so den uneingeschränkten Blick auf das ganze Phänomen nicht verstand. Analysiert man das gemeinsame Anliegen der Ich-Du-Philosophen, so scheint mit dem phänomenologischen Aufweis der Einstellungen in ihrer Verschiedenheit zweifellos ein wichtiger Punkt getroffen. Die Abwertung des Es im Vergleich zum Du betrifft bei den neueren Ich-Du-Philosophen in erster Linie das Naturobjekt, also den Gegenstand in seiner theoretischen oder praktischen Sichtung, kurz: den reduzierten Gegenstand. Bubers Rede von der Filterkonstruktion der Es-Welt trägt deutlich die Züge der im Sinne Husserls naturalistisch gefaßten Welt und auch die Daseinskommunikation Jaspers' geht im Gegensatz zur existentiellen Kommunikation eher auf das, was bei Husserl der reduzierte Gegenstand ist. Marcels Einklammerung der Inkarnation im Vollzuge des objektiven Erkennens scheint ebenfalls letztlich Reduzierung des Objekts durch die Bestimmtheit des thematischen Interesses zu sein. Zweifellos liegt hier ein fundamentales Phänomen vor, in welchem die Grundintention der Unterscheidung von Du und Es in den Griff gebracht scheint, wenn auch nur teilweise. Denn das Es ist für die Ich-Du-Philosophen zugleich auch das Nichtmenschliche Nicht-Ich in personalistischer Einstellung, wenn auch gerade Buber sich in seinen Ausführungen über das Dialogische hinsichtlich der «Vorschwelle», die «von Steinen zu Sternen» reicht, und der

Schwelle, die das Tier betrifft [6], die Unterscheidung seiner Grundworte weitgehend im Sinne der Unterscheidung von personalistischer und nicht-personalistischer Einstellung faßt. Klammern wir die religiöse Seite des Problems vorläufig aus, so geht es jedoch den Ich-Du-Philosophen primär um einen ganz bestimmten Modus interpersonaler Beziehung innerhalb der personalistischen Einstellung, was im Folgenden näher zu zeigen sein wird.

Husserls bleibendes Verdienst ist es hinsichtlich unserer Fragestellung, daß er, während die vitalistische Reaktion auf den Positivismus weitgehend mit irrationalistischem Vorzeichen arbeitete, durch seine (intellektualistische) phänomenologische Methode die Tatsächlichkeit des Lebens und der Person aufzeigte und jedem positivistischen oder mechanistischen Zugriff entzog, ohne im Irrationalen das Eigentliche suchen zu müssen. Er knüpft damit an die große Tradition aristotelisch-thomistischen Denkens an und es gilt zunächst zu zeigen, wie diese Unterscheidung der Einstellungen bei Thomas selbst nachvollzogen werden kann.

Husserls Unterscheidung der Einstellungen findet ihre Entsprechung in der thomistischen Abstraktionslehre. Aus der Zuordnung des singulär-materiellen Seins hinsichtlich des sensitiven Vermögens und der des Universale hinsichtlich des intellektiven und der Verbundenheit beider in der Einfachheit der Form resultiert für die Erkenntnis des Individuellen folgende Lage: Der Verstand (intellectus) erkennt das Individuelle nur indirekt, (secundum quamdam reflexionem) [7]. Das sensitive Vermögen geht in seinen Empfindungen auf die apodiktisch-konkrete «ecceitas». Das gewöhnliche, alltägliche Erkennen vollzieht sich so, daß das Singulär-Materielle konkret empfunden und durch die Aktuierung des mit der Empfindung (phantasma) gegebenen möglicherweise intelligiblen Gehaltes (intelligibile in potentia) universell verstanden wird, auch wenn sich dieses universelle Verstehen in einer nicht expliziten Art vollzieht. Dieses alltägliche Gegenstandsverständnis schließt nichts thematisch aus, sieht von nichts grundsätzlich ab, geht zwar fortschreitend auf diesen oder jenen Aspekt des Gegenstandes, ohne aber im Sinne eines thematisch bestimmten Interesses sich selbst zu beschränken. Es geht also auf den Gegenstand, versteht ihn, als das, was er ist, übersieht nicht seine konkreten Bezogenheiten, die ihn umwelthaft bestimmen, sieht

[6] I. 162 f.
[7] S. Th. I. 86, 1.

wertend seine Gutheit, weiß auch – wenn auch nur implizit – um seine wesenhafte Bestimmtheit etc. Die in der Sinnlichkeit fundierten Akte gehen durch die Sinnlichkeit auf das Individuelle, die Abstraktion läßt Universalien entstehen, substantieller oder akzidenteller, theoretischer oder werthafter Art, die jedoch immer auf deren Konkretion gehen, immer diese bestimmten Bestandteile der Umwelt als inferiora betreffen. In diesem Freisein meines thematischen Interesses bin ich personalistisch eingestellt.

Sobald ich aber von der individuellen Konkretion des Gegenstandes absehe, reduziere ich den Gegenstand, bestimme ich mein Interesse. Mit dem, was Thomas die Abstraktion von der materia sensibilis individualis, nennt, beginnt bereits die geänderte Einstellung. Natürlich lebt der Intellekt immer in der Abstraktion, jedoch in der gewöhnlichen, unreduzierten Einstellung bezieht er sich universell verstehend unreflektiert auf Umwelthaft-Individuelles. Auf dem ersten Grad der Abstraktion wird jedoch dieses faktisch Individuelle thematisch reduziert zu einem zufälligen Exemplar des Universale. Im Blick habe ich dann das Konkrete gefaßt als Einzelfall einer Art, einer Gattung. Meine Reflexion geht auf das Universale, das wohl begrifflich Materialität einschließt (materia communis), aber selbst nicht mehr in unmittelbarer Intentionalität auf sinnlich-individuelle Konkretheit geht. Im Absehen von der Konkretheit expliziere ich, was zuvor implizit in meinem Gegenstandsverständnis da war, ich verstehe «separatim vel seorsum» [8], wobei diese Ausdrücke gerade die Thematisierung meines Interesses zum Ausdruck bringen. Hierher gehören die Naturwissenschaften, deren Gegenstände reduzierte Gegenstände sind. Von hier ergibt sich die Möglichkeit der Mathematisierung des Phänomens durch das Absehen von der virtuell-individuellen Materialität (materia communis) und der Reduzierung des Phänomens auf die Materialität als reiner Quantität im Sinne der materia intelligibilis, von der abgesehen der höchste Grad gegenständlicher Reduzierung erreicht wird, der der Metaphysik. Wobei die Ausdrücke «Reduzierung» und «Beschränkung» keineswegs wertende Bewandtnis haben, denn mit steigender Universalität bleibt die schwindende inhaltliche Bestimmtheit virtuell erhalten, während sich der Umfang möglicher inferiora erweitert. Die Universalität erst ermöglicht vollkommene Erkenntnis. Die Stufen der Abstraktion sind demnach nicht Stufen von der Konkretheit hinab, sondern hinauf, zur Vollkommenheit. Vom Standpunkt der personali-

[8] 3 anim. 12g.

stischen Einstellung aus betrachtet ist die thematische Abstraktion jedoch ein Absehen von der Umwelt, eine Preisgabe eben dieser Einstellung.

Wenn die Ich-Du-Philosophie betont, daß durch diese Preisgabe der personalistischen Einstellung das Eigentliche verloren wird und kein thematisches Interesse (eshaft) das Verlorene zu verstehen vermag, so liegt darin zweifellos ein richtiges Moment: Mit der Bestimmung meines thematischen Interesses verliere ich den nicht-reduzierten Gegenstand. Ich kann nicht zugleich ohne thematische Scheuklappen die Konkretheit sehen und sie wissenschaftlich erforschen. Aber was immer ich wissenschaftlich erforsche, ist in der nicht-reduzierten Gegenständlichkeit impliziert; in der Sprache der Ich-Du-Philosophen: Das Es ist im Du aufgehoben. Da aber die Bestimmtheit des Interesses beliebig variieren kann, gibt es schlechthin nichts, was nicht Gegenstand dieses Interesses werden kann. Was in der personalistischen Einstellung als Konkretes in impliziter Universalität verstanden wurde, ist dasselbe, dessen implizites Gegenstandsverständnis ich thematisch explizieren kann, indem ich im weitesten Sinne Wissenschaft treibe. Als «Erlebnis» werde ich den nicht-reduzierten Gegenstand durch die thematische Reduzierung nie einholen. Aber in der Reflexion auf das Erlebnis und seine Implikate «verstehe» ich das Erlebnis. Das Erleben des Erlebnisses und das Verstehen des Erlebnisses fallen also nicht auseinander. Nicht am Phänomen selbst zeigt sich die Unterscheidung von Objektivität und Transobjektivität von Es und Du, sondern diese Unterscheidung gründet im Versuch, einen Ausweg aus einer Problematik zu finden, die für Thomas (und Husserl) ein Pseudoproblem ist.

Wenn auch mit der Unterscheidung von personalistischer und naturalistischer Einstellung noch keineswegs die ganze Fülle der Problemstellung sichtbar wird, es zeigt sich methodisch bereits die Unnötigkeit des Irrationalismus auf dieser fundamentalen Stufe. Die Erlebnishaftigkeit des Ich-Du, auf welche die Ich-Du-Philosophen einmütig hinweisen, liegt in der unreflektierten, implikativen Weise der personalistischen Einstellung. Die Tatsache, daß ich mich sowohl dieser Erlebnishaftigkeit erinnern als auch das Erinnerte reflektiv explizieren kann, also nach und nach in den Griff auch meines thematischen Interesses zu bringen vermag, beweist, daß die personalistische Einstellung als das Grundphänomen der Ich-Du-Beziehung sich keineswegs der wissenschaftlichen Betrachtung grundsätzlich entzieht.

§ 4. Das Interpersonale in der personalistischen Einstellung und sein Vorrang

Die Umwelt der Person ist stets kommunikative Umwelt und die Besonderheit, durch welche das Interpersonale sich von allen anderen Beziehungen in personalistischer Einstellung abhebt, liegt darin, daß hier nicht, wie bei anderen Gegenständen, Motivationszusammenhänge lediglich anhaften, sondern daß hier auch von der anderen Seite, von der anderen Person selbst her, Spontaneität da ist, also Motivationsbeziehungen kommunikativ geschaffen werden können. In der Sprache Marcels: Die Möglichkeit von Anrede und Antwort ist da.

Der Irrationalismus der Ich-Du-Philosophie faßt die Ich-Du-Beziehung sowohl hinsichtlich des Ich als auch hinsichtlich des Du als transobjektiv. So ist für Marcel die Liebe die einzig wirkliche Erkenntnis [9], wobei hier «Erkenntnis» durchaus äquivok zu objektiver Erkenntnis verwendet wird. Für Buber liegt das Ich-Du auf einer Ebene, für die der Satz vom Widerspruch keine Geltung hat [10]. In Kenntnis der methodisch bedingten Ausgangsposition der Ich-Du-Philosophie soll hier nicht auf die Widersprüchlichkeit eingegangen werden, die letztlich unausweichlich ist, wenn das Irrationale philosophisch zur Sprache gebracht wird, das Unaussprechliche seinen Ausdruck findet und das Überkategoriale seine kategoriale Bestimmtheit im System erlangt. Hier soll zunächst ein Doppeltes untersucht werden: Worin liegt der wesentliche Grund der Auszeichnung des Interpersonalen überhaupt? Wie ist ferner die Wechselseitigkeit der interpersonalen Beziehung erkenntnistheoretisch zu verstehen?

Was die erste Frage betrifft, eröffnet der Thomismus Möglichkeiten, die den Darlegungen der Ich-Du-Philosophie weit überlegen sind. Der Aktualismus der dialogischen Denker läßt den Vorzug der interpersonalen Beziehungen letztlich nur in einer bloßen Forderung bestehen, die eine Klasse der unterschiedenen Akte anders zu werten als die andere. Der letzte Grund, warum der im Es verbleibende Mensch nicht «der» Mensch ist, wie sich Buber ausdrückt [11], läßt sich auf aktualistischem Boden nicht angeben. Nur die Angemessenheit hinsichtlich der wesentlichen Beschaffenheit des Subjekts, nur die substantialistische Konzeption der

[9] Journal Métaphysique, Paris: Gallimard 1927 63.
[10] I. 1112.
[11] I. 101.

Akte ermöglicht die Wertung. So kann für Thomas dieser Vorzug in einem klaren Begründungszusammenhang stehen: Der Mensch ist auf Grund seines Wesens ein soziales Seiendes. Auf den ersten Blick wirkt im Zusammenhang mit den Darlegungen der Ich-Du-Philosophen die Begründung der Sozialnatur bei Thomas befremdlich: Sie liegt darin, quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo [12]. Auch wenn dazu noch die Erwägung kommt, daß die gegenseitige Hilfeleistung zur Erreichung des letzten Zieles unerläßlich ist [13], auf den ersten Blick scheint diese Argumentation nichts mit dem zu tun zu haben, was das Anliegen der Ich-Du-Philosophie ist. Aber nur auf den ersten Blick. Der Aufweis der Unfähigkeit des Menschen, allein zu existieren, ist ein radikaler Ansatz, den Vorzug der interpersonalen Beziehungen auf einer Ebene zu verstehen, die den Ich-Du-Philosophen verschlossen bleibt. Der Blick auf konkrete Akte kommt letztlich nie über die individuelle Vereinzelung hinaus. Die ethische Grundintention der Ich-Du-Philosophen ist niemals in der Lage, zur Forderung des rechtlichen Soll aufzusteigen und somit Ich und Du im Zusammenhang einer echten Normbewandtnis zu verstehen. Fasse ich aber Ich und Du ihrem Wesen nach als gesellschaftlich, so kann ich sie in einer Gesellschaft verstehen als berechtigt und verpflichtet. Solange die Ich-Du-Philosophie nur bloße Forderung nach der Setzung irrationaler Akte ist und von der konkreten Vereinzelung dieser Akte nicht zu echter Universalität vorzustoßen vermag, wird sie ihrer eigensten ethischen Grundintention nicht gerecht. Fasse ich aber den Menschen als seiner Natur nach sozial, so sichte ich die konkrete menschliche Beziehung zum Du in ihrer universellen Tragweite. Die Ebene der Abstraktion, die hier zunächst befremdlich wirkt, besitzt die virtuelle Applizierbarkeit auf das Konkrete. Im personalistischen Einstellungsvollzug bin ich in meiner Umwelt in der Lage, die normativ-universelle Bewandtnis ganz auf die Konkretheit meiner Beziehungen zu diesen Menschen da konkret werden zu lassen. Konkretheit und Universalität, Situation und Norm, Ich-Du und Ich-Es fallen nicht auseinander, sondern ermöglichen auf Grund ihrer phänomenalen Vereinbarkeit echte Ethik.

[12] CG III 85.
[13] CG III 128.

Sind so die interpersonalen Akte in ihrer Bedeutung vom Wesen des Menschen selbst her gesichtet, können sie auch hinsichtlich ihrer besonderen Eigenart phänomenologisch untersucht werden. Es gilt, das Licht der Phänomenologie in jene Abgründe des Unaussprechlichen zu bringen. Für Thomas ist es klar, daß diese Akte in der Sinnlichkeit fundiert sind. Da die forma subsistens und damit auch die Substantialität des Du in ihrem An-sich nicht konkret gegeben sind, baut sich das der Ich-Du-Beziehung anhaftende Erkenntnisproblem auf der Sinnlichkeit auf. Die (geschichtliche) Einheit von Daseinskommunikation und existentieller Kommunikation bei Jaspers, die Überlegungen Marcels über die Bedeutung des Es im Dialog, Bubers Auffassung von der Realphantasie fanden bei Husserl eine phänomenologische Entsprechung in seiner ganz im Sinne des Aquinaten liegenden Lehre von der Einfühlung. Die Einfühlung umfaßt bei Husserl einerseits die Wahrnehmung der Urpräsenz der Leibkörper und andererseits die Appräsenz ihrer Innerlichkeit. «Das Objekt Mensch ist also ein transzendentes, äußeres Objekt, Objekt einer äußeren Anschauung, und zwar ist es eine zweischichtige Erfahrung: mit äußerer urpräsenter Wahrnehmung verflochten ist appräsentierende (bzw. in das Äußere introjizierende) Einfühlung, und zwar in einer Apperzeption, die das ganze Seelensein realisiert zu einer Art Erscheinungseinheit, nämlich einem Identischen mannigfaltiger Erscheinung und darin lokalisierter Zuständlichkeiten, die sich einigen in Form von Dispositionen» [14]. Nur indem ich Selbsterfahrung mit äußerer Wahrnehmung des anderen verbinde, komme ich zu einer Vorstellung seiner Innerlichkeit. Das Verständnis der Innerlichkeit des andern ist also immer vermittelt durch äußere Wahrnehmung; unmittelbar und gewiß ist jedoch immer nur die äußere Wahrnehmung, während die einfühlend appräsentierte Innerlichkeit immer ein gewisses Maß von Zweifelhaftigkeit mit sich bringt, da ich ja stets nur das einfühle, was sich bei mir selbst mit äußerlich wahrnehmbarem Geschehen verbunden an innerem Geschehen vollzieht. Der Grundgedanke der Ich-Du-Philosophie besteht jedoch gerade darin – in Husserls Terminologie ausgedrückt – daß diese Innerlichkeit in der dialogischen Beziehung selbst unvermittelte, urpräsente Innerlichkeit wird. Gerade insofern ist die irrationale Liebe bei Marcel die höchste Erkenntnis überhaupt, als in ihr die Individualität, die eigentliche Innerlichkeit des Du gegeben ist [15] und Buber spricht geradezu

[14] Husserliana IV § 45.
[15] Vgl. n. 9.

von einer dialogischen «Berührung mit der Substanz» des Du [16]. Dieses irrationalistisch gefaßte Vermögen, diese «Kraft», von der Jacobi sprach, überspringt also die objektive Vermittlung und macht das Du als Du, in seiner Innerlichkeit präsent. Was Husserl phänomenologisch stets mit einer gewissen Zweifelhaftigkeit verbunden versteht, wird hier höchste, subtilste, wenn auch unaussprechliche und unbegreifliche Erkenntnis. In dieser Irrationalität liegt die Eigentlichkeit des Menschseins. Hier scheiden sich Existenz und Objektivität, Ich-Du und Ich-Es, Person und Eigenwesen. Und dennoch erweisen alle phänomenologischen Untersuchungen der Ich-Du-Philosophie, etwa Bubers Darlegungen über die Realphantasie, die in Wahrnehmungen gründende also vermittelte Einfühlung als Voraussetzung aller Ich-Du-Philosophie. Die phänomenologische Sichtung der Fragestellung zeigt, daß an den Phänomenen selbst kein Anhaltspunkt gegeben ist, eine von der objektiven Ebene verschiedene Dimension zu hypostasieren. Und wenn die Liebe zum Du noch so groß, das Gefühl noch so stark ist, es ist nichts zu lieben oder zu fühlen als was wahrgenommen und auf Grund der Wahrnehmung eingefühlt, also durchaus objektiv wäre. Die dialogische, transobjektive Dimension ist schlechthin nicht aufweisbar. In letztlich willkürlicher Annahme wird hier die Ich-Du-Philosophie eine methodisch bedingte Mythologie von Eigentlichkeit und Tugend.

Sieht man von dieser methodischen Bedingtheit vom Ursprung her ab, so zeigt sich hier in klarem Licht jenes Mißverständnis, auf das schon im vorhergehenden Paragraphen hingewiesen wurde. Natürlich ändert sich für mich das Objekt, wenn ich die Einstellung ändere. Wenn ich liebevoll in personalistischer Einstellung auf mein Du bezogen bin, so ist der intentionale Gegenstand meiner Akte ein anderer als wenn ich auf die hier vollzogene Einfühlung reflektiere. Natürlich verliere ich die unreflektierte, unmittelbare, alles Unterscheidbare implizierende Ganzheit des Du als des Gegenstandes personalistischer Einstellung aus dem Griff, wenn ich unterscheidend und explizierend in einer bestimmten Weise an diesem Gegenstand thematisch interessiert bin; wiewohl ich erinnernd diese Ganzheit im Griff behaltend unterscheiden und explizieren kann. Aber trotz des Unterschieds zwischen einem thematisch bestimmten und unbestimmten Interesse, zwischen personalistischer und nicht-personalistischer Einstellung bleibe ich in der objektiven Ordnung. Mein thematisches Interesse geht auf etwas Bestimmtes an dem, was Gegenstand

[16] I. 1075.

meiner Liebe ist, was im Akt unreflektierten, unmittelbaren Liebens impliziert war und jetzt expliziert wird. Ich hole explizierend das Implizierte ans Licht und habe dabei denselben Gegenstand, dasselbe Objekt im Griff, das ich zuvor in seiner unreflektierten und nicht explizierten Ganzheit verstanden und geliebt habe.

Husserl scheint in den zitierten Darlegungen unanfechtbar zu sein. Die interpersonalen Beziehungen gelangen nur zu einer durch Wahrnehmung und Einfühlung vermittelten Innerlichkeit des Du. Ihre werthafte Bewandtnis aber ist im Aufweis der Vernunftsmotivationen darlegbar, die einsichtig werden durch die Einsicht in die soziale Natur und in die darauf gründende Ethik.

§ 5. Die Ich-Du-Beziehung als interpersonale Beziehung in personalistischer Einstellung im Modus der Wahrhaftigkeit

Im vorhergehenden Paragraphen wurden zwei völlig verschiedene Schritte vollzogen. Einerseits wurde die Wertung der interpersonalen Beziehung im Rückgriff auf den thomistischen Substantialismus aus dem aktualistischen Formalismus in den materialen Horizont der Sozialethik gehoben und andererseits der Irrationalismus des interpersonalen Ich-Du-Bezugs vom Phänomen selbst her aufgehoben. Beide Schritte sind nun zu vereinigen und damit scheint, wenn auch nur in ganz groben Zügen, die Durchführung des Gedankens der Ich-Du-Philosophie im thomistischen Sinne umrissen.

Die ethische Grundintention des dialogischen Denkens kommt in einem wesentlichen Kennzeichen der Ich-Du-Beziehung in voller Schärfe zum Ausdruck: in der Forderung nach Wahrhaftigkeit. Ob hiebei von Treue, Rückhaltlosigkeit, Offenheit etc. gesprochen wird, tut hier nichts zur Sache. Es geht um die Wahrhaftigkeit als Haltung, als Einstellung. Die Ich-Du-Beziehung ist immer wahrhaftige Beziehung. Zur Klärung dieser Forderung ist nun auf das eigentlich dialogische Moment einzugehen, auf die Sprache.

Aus den Reihen der Ich-Du-Philosophen stammen bedeutsame Anregungen bezüglich einer philosophischen Betrachtung der Sprache; Anregungen, die jedoch längst zu Forschungen unvergleichlich höheren Niveaus führten. Man denke an die klassische Analyse, den Wiener Kreis, an Wittgenstein und seine Schüler oder an die Schule von Oxford. Bei genauerer Betrachtung ergeben sich jedoch im Sprachdenken der Ich-

Du-Philosophen schon im Ansatz Schwierigkeiten. Schon Hamann faßt Sprache einerseits im eigentlichen Sinne und andererseits so, daß die Dreiheit Natur-Geschichte-Offenbarung ebenfalls als Sprache gefaßt sind. In diesem weitesten Sinne ist Sprache Kundgebung überhaupt. Kundgebung Gottes – man denke an die Chiffre bei Jaspers – und Kundgebung des Menschen. «Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung» [17]. Soweit gefaßt ist Sprache die Gesamtheit der kundgebenden Akte. Zwischen beiden Bedeutungen besteht in der Ich-Du-Philosophie immer eine gewisse Spannung, die leicht zu Mißverständnissen führen kann.

Faßte Aristoteles den Menschen als das Lebewesen, welches das Wort hat, so wandte sich die traditionelle Philosophie in ihrem Interesse in erster Linie diesem Wort insofern zu, als es Aussage ist. Sie nahm die Aussage in den Griff und analysierte sie hinsichtlich Inhalt und Struktur. Das Lebewesen, welches das Wort hat, wird hiemit betrachtet als dasjenige, das in bestimmter Weise Begriffe bildet und verknüpft. Die Betrachtung des Logos wurde eine logische und das zoon logon echon wurde demgemäß verstanden als das animal rationale. Die philosophiegeschichtliche Leistung der Ich-Du-Philosophie liegt hinsichtlich des Sprachdenkens darin, daß sie ihr Interesse gerade nicht dem logischen Aspekt zuwandte, sondern einem anderen: der Gesprochenheit der Sprache. Sie betrachten also nicht die Sprache als die Aussage im logischen Sinne, sondern die Sprache als Vollzug des Sprechens und den sprechenden Menschen in der Bewandtnis des Sprechens. So gefaßt setzt das zoon logon echon, wie es besonders klar bei Ebner zum Ausdruck kommt, als Bedingung seiner Möglichkeit ein Du voraus. Denn in ihrer Bewandtnis ist Sprache Anrede und Antwort. Thomas ist dieser Gedanke keineswegs unvertraut. Er argumentiert von der der Schöpfung innewohnenden Finalität her und kommt so vom Faktum der menschlichen Fähigkeit zu sprechen zur Sozialnatur [18].

Die logische Betrachtung der Sprache als Aussage geht auf ihre logische Wahrheit und Falschheit. Die Sprache als Vollzug des Sprechens und als Bewandtnis dieses Vollzugs wird durch die logische Betrachtung nicht unmittelbar getroffen. Es hat wohl einen Sinn, auch hier von Wahrheit und Falschheit zu sprechen, jedoch erhalten diese Ausdrücke einen ganz anderen Sinn. Von der Gesprochenheit und Bewandtnis der Sprache

[17] Buber I. 84.
[18] I Polit. lect. 1 (Ed. Marietti n. 34 sqq.).

her gesehen ist Wahrheit Wahrhaftigkeit (veritas – veracitas) und Falschheit Lüge, oder doch wenigstens das Fehlen der Wahrhaftigkeit. Es geht hier um die in der Sprache zum Ausdruck kommende Haltung des Sprechenden, eine Haltung, die dem gilt, den das Gesprochene angeht.

Diese Betrachtungsweise entstammt einem offenkundigen Phänomen. Auch die logische Betrachtung der Sprache als Aussage stößt bei der Analyse von Aussagen in vielen Fällen auf diese andere Bewandtnis. Man denke etwa an die Schwierigkeiten, die Aristoteles hinsichtlich der Analyse der Frage hatte. Wie ist die Frage als Aussage zu verstehen ohne Rückgriff auf die Bewandtnis des Sprechens? Man denke ferner an J. L. Austin und seine Unterscheidung von konstativen und performativen Aussagen. Den konstativen Aussagen kommt die Eigenheit zu, logisch wahr oder falsch zu sein. Die performativen Aussagen, z. B. «Ich bitte um Entschuldigung»; «Ich wünsche Ihnen alles Gute» etc. sind nicht in diesem Sinne wahr oder falsch, sondern «dienen zum Vollzug einer Aktion» [19].

Hier liegt also der entscheidende Punkt, auf welchen sich Hamann stellte und von dem er archimedisch die Philosophie Kants aus den Angeln heben wollte. Hier hatte anscheinend der «Purismus der Vernunft» seine Grenze. Marcel vollzieht ausdrücklich diese Gegenüberstellung von Sprachvollzug und Aussage als gleichbedeutend mit Ich-Du und Ich-Es, wenn er die «invocation» dem Objekt im Urteil verglich [20]. Sprache erscheint also hier in zwei verschiedenen Dimensionen; der logischen, welche die Aussage als solche betrachtet, und der dialogischen, welche Sprache als ein Geschehen zwischen Ich und Du sieht. Beide Betrachtungsweisen sind phänomenologisch begründet. Noch schärfer könnte man die Unterscheidung fassen, indem man Sprache versteht einmal als logischen Gegenstand und das andere Mal als Beziehung. Das ethische Kriterium der Ich-Du-Beziehung, diese gefaßt als Sprache, wäre dann die Wahrhaftigkeit. Die Ich-Du-Beziehung ist Sprachbeziehung im Modus der Wahrhaftigkeit.

Von diesen Erkenntnissen ausgehend gelangt die Ich-Du-Philosophie nun in folgende Aporie: Die Ich-Du-Beziehung als Sprachvollzug ist nicht nur unterschieden von der logischen Betrachtungsweise der Sprache als Aussage, sondern von dieser überhaupt nicht einholbar; sie läßt keine Prädikation zu. Prädikation mag es geben hinsichtlich des sprachlich

[19] La philosophie analytique. Editions de Minuit, Paris: 1962 S. 271 ff.
[20] Journal Métaphysique 277 f.

Transmittierten, aber nicht hinsichtlich der Transmission, der Gesprochenheit als Haltung zum Du. Das Eigentliche der Sprache, der Sprachvollzug als die Ich-Du-Beziehung ist selbst unaussprechlich. Den Ursprung der methodischen Problematik in der Auseinandersetzung mit Kant kennen wir. Können Ich und Du nicht gefaßt werden als Objekte, so sind sie nur transobjektiv faßbar und auch die Beziehung zwischen ihnen kann nur eine transobjektive sein. Jaspers spricht vom logischen Zirkel, Buber vom Nichtgelten des Widerspruchsprinzips. Während es tatsächlich offenkundig ist, daß auch die Sprache in ihrer Gesprochenheit, also als Sprachbeziehung durchaus wißbar ist, wird mit dieser merkwürdigen Verknüpfung von Transobjektiv-Existentiellem und Objektiv-Inhaltlichem in kühnster Weise operiert. Die phänomenologische Ungewißheit der appräsentierten Wahrhaftigkeit des Du wird als transobjektive Gewißheit verstanden und diese schlägt in der Religionsphilosophie um in eine inhaltliche Gewißheit des Logos als Christus und Offenbarung.

Soll die Wahrhaftigkeit der Beziehung Forderung sein – und so ist sie bei den Ich-Du-Philosophen offenkundig gedacht, so ist sie zu verstehen als gesollt. Eine philosophische Fundierung der Forderung nach Wahrhaftigkeit kann jedoch nur durchgeführt werden im Rückgriff auf eine Norm. Hier erweist sich der thomistische Begriff der Sozialnatur als Bedingung der Möglichkeit vom konkreten Akt zum gesollten Wert zu kommen. Nur wenn sich in ihr die Wahrhaftigkeit in universeller Ordnung als gesollt ausspricht, kann sie ethische Forderung werden. Veritas est quaedam specialis virtus, per quam homo exteriora sua vel verba vel facta vel signa debito ordine disponit [21]. Die Einsicht in diesen ordo debitus, seine normative Universalität ist Voraussetzung der Wahrhaftigkeit. Diese Einsicht bringt Licht in die Tragweite der konkreten Akte, erfaßt deren Subsumierbarkeit unter Normen und kommt von der konkreten Vereinzelung zu den Zusammenhängen innerhalb des Ich und Du und allen möglichen Du aufgetragenen Gemeinwohls, das als wesenhafter Integrationsbereich des Menschen überhaupt der Inbegriff gesollter interpersonaler Beziehungen darstellt.

Wenn an dieser Argumentation im Vergleich zu den Darlegungen der dialogischen Denker gerade der rechtliche Aspekt irritiert, der Hinweis auf das Soll, so ist dazu zu sagen, daß Thomas keineswegs das Moment der Liebe in der interpersonalen Beziehung, Thomas würde sagen: in der

[21] S. Th. II-II. 109, 2.

sozialen Bewandtnis der menschlichen Natur, übersieht. Überblickt man jedoch seine Argumentation in ihrer vollen Stringenz, so erkennt man, daß hier wohl gegen die Irrationalität des Ich-Du argumentiert wird, daß aber beides, die phänomenologische Durchschaubarkeit des Ich-Du im Gegensatz zur Transobjektivität und die Universalität der Bewandtnis des Ich-Du im Gegensatz zur bloßen Vereinzelung die Bedingungen der Möglichkeit darstellen, das Ich-Du philosophisch bzw. ethisch zu begreifen und damit nicht der Gnosis und der Dichtung das letzte Wort über das dialogische Phänomen zu lassen. Verloren geht dem Ich-Du damit nichts. Die ganze Tiefe des Liebens und Fühlens hat Raum in diesem Denken. Aber soll das Ich-Du Bedeutung in der Ethik erhalten, so kann es letztlich nicht Sache emotionaler Spontaneität zufällig-individueller Konkretheit sein. Der Gedankengang einer Ich-Du-Philosophie im Sinne des Thomismus vollzöge sich folgendermaßen: Im Wesen des Menschen sprechen sich die Normen menschlichen Existierens aus. Das «Mensch werde wesentlich!» ist die im göttlichen Willen fundierte ethische Grundforderung. Die Einsicht in die Sozialnatur zeigt, daß dieses Wesentlich-Sein des Menschen nur als Gesellschaftsintegration möglich ist. Auch hier ist das Du Bedingung der Möglichkeit des Ich, aber der universelle Horizont des Wesens stellt die konkrete Ich-Du-Beziehung in die Bewandtnis der gesollten Gesellschaft, des Gemeinwohls, das als Universale gesollt ist, da nur auf das Gemeinwohl hin Menschsein möglich ist. Auch bei Thomas hat es einen Sinn, von Selbstverwirklichung zu sprechen. Das Wesen des Menschen ist nicht von Anfang an «fertig», sondern soll und muß im Lebensvollzug Bestimmtheit erfahren. Die Bestimmtheit aber, um die es in der Ethik geht, ist der Habitus der Tugend. Die Forderung nach Tugend gründet jedoch nicht in Gefühlen, in individuellen Regungen, sondern resultiert aus der Einsicht in die Universalität des Wesens. Der tugendhafte Mensch ist der, welcher wesensgemäß handelt, dessen Handlungsweise ihm zur «zweiten Natur» geworden ist. Aus der Einsicht in die Sozialnatur kann Thomas die soziale Liebe als soziale Tugend fordern; est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant [22]. In diesem Sinne ist auch die Wahrhaftigkeit gefordert; non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus; et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti [23]. Wie

[22] CG III 117.
[23] S. Th. II-II. 109, 3.

die thomistische Argumentation von der Konkretheit der Erfahrung ausgeht und durch die Ideation zur Universalität gelangt, so bleibt die Ebene der Universalität nicht Selbstzweck, sondern hat ihren Sinn in ihrer Applizierbarkeit, in ihrer Situationsnähe. Die konkrete interpersonale Beziehung wird also nicht bloß unreflektiert gelebt, sondern sie ist auch verständlich, sie hat ihren Sinn im ordo debitus. Dem tugendhaften Menschen bei Thomas entspricht insofern etwa der dialogisch lebende Mensch bei Buber. Der Tugendhafte bedarf nicht mehr der Reflexion auf das hier und jetzt Gesollte; das richtige, das sollgemäße Handeln ist ihm selbstverständlich. Die soziale Liebe ist ihm nicht mehr als debitum bewußt, sondern «zweite Natur». Dennoch ist der Weg über die Universalität, über die Einsicht in den Sollcharakter der sozialen Bewandtnis notwendig, denn sonst blieben Wahrhaftigkeit und Liebe Sache situationsbedingter emotionaler und individueller Regungen ohne jede ethische Bewandtnis. Die zutiefst gerechtfertigten ethischen Aussagen der Ich-Du-Philosophen sind nur möglich, weil diese Denker immer schon die von ihnen selbst methodisch gesetzten Grenzen übersteigen, immer schon das Ich-Du in universeller Bewandtnis sehen, obwohl sie das nicht zugeben können. Das Verständnis der ethischen Bewandtnis des Ich-Du in ihrer vollen Bedeutung ist jedoch nur dann möglich, wenn die dialogische Wahrhaftigkeit, die Gesprochenheit der Sprache als solche, selbst inhaltlich verständlich sind, selbst Prädikation zulassen, wenn also nicht nur die Inhaltlichkeit des sprachlich Transmittierten, sondern auch die der Transmission selbst als Bewandtnis des Aktes verstanden werden kann. Gibt man diese Möglichkeit nicht zu, so wird man das Ich-Du nicht verstehen können, nicht leben können, wenn es etwa um die «saure» Liebe geht, um Situationen, die nicht nach Engels-, sondern nach Teufelszungen klingen, wie sich Buber einmal ausdrückt.

Ist damit dem Akt selbst in seiner Konkretheit etwas genommen? Keineswegs. Er bleibt in seiner ganzen konkreten Fülle, was er ist: aber er ist verstanden, d. h. er wird nicht nur in Funktion bloßer Konkretheit gesehen. Seine gesollte Bewandtnis bleibt auch dann einsichtig, wenn sich die konkreten Bedingungen ändern, die Gefühle etwa unter ganz anderen Vorzeichen stehen und die gesollte soziale Liebe mit der Antipathie zu kämpfen hat. Nicht die Irrationalität ist das Eigentliche des Ich-Du. Und wenn es auch unmöglich ist, die Gesamtheit des Gefühlten verstandesmäßig zu explizieren: es ist nicht das Eigentliche. Das Eigentliche des Ich-Du muß verständlich sein.

§ 6. Das Irrationale

Wenn man begriffen hat, daß das Eigentliche des Ich-Du das Verständliche ist, darf die Frage aufgeworfen werden, inwiefern denn überhaupt der Hinweis auf das Irrationale berechtigt ist. Dieser Hinweis ist so alt wie die Philosophie selbst und die dagegen grundsätzlich vorgebrachten Einwände dürften sich die Fragestellung doch zu leicht gemacht haben. Das Irrationale zum Gegenstand philosophischer Forschung machen zu wollen, scheint zwar paradox und methodisch abwegig. Die methodischen Bedenken lassen sich jedoch mit dem Hinweis aufheben, daß es zweifellos möglich ist, ein nicht Intelligibles durch die Negation eines Intelligiblen so zu umschreiben, daß die Fülle der Möglichkeit von Prädikationen durch die Negation einzelner eine Einschränkung erfährt, wodurch in negativer Weise positiv etwas ausgesagt wird, wenn auch dieses Positive als solches nicht Prädikat wird. So gefaßt ist das «Irrationale» jedoch keineswegs mehr ein schlechthin Irrationales. Es fällt – thomistisch gesprochen – in den Horizont des Seins und ist in diesem Horizont «irgendwie» verstanden.

Damit wurde aber bereits eine negative Bestimmung des Irrationalen gegeben, nämlich daß es unaussprechlich sei. Fassen wir das Intelligible als das prädikamental Aussagbare, so sagen wir damit, daß Bedeutungen in einer gewissen (kategorialen) Bestimmtheit gefaßt und verbunden mit Ausdrücken eine sprachliche Transmission zulassen. Das Irrationale wäre damit verstanden als dasjenige, hinsichtlich dessen eine solche Möglichkeit nicht besteht.

Das ist an einem Phänomen zu erläutern. Ich höre eine Bachsche Fuge. Ein Musikwissenschaftler vermag darüber vieles zu sagen. Bach bringt jedoch in dieser Fuge offenbar etwas zum Ausdruck und zwar auf einer von der Sprache verschiedenen Ebene. Was Bach zum Ausdruck bringt, vermag jemand, der die Fuge hört, zu erfassen. Zweifellos ist das zum Ausdruck Gebrachte etwas Bestimmtes. Was immer jedoch ein Musikwissenschaftler darüber sagen kann, zwischen dem, was Bach in seiner Fuge zum Ausdruck bringt, bzw. dem, was ich beim Hören der Fuge erfasse, und dem, was der Musikwissenschaftler darüber sagt, besteht eine Diskrepanz. Diese Diskrepanz besteht evidenterweise darin, daß die Bestimmtheit dessen, was Bach zum Ausdruck bringt und ich erfasse, sich bedeutungsmäßig nicht so fassen läßt, daß ich bestimmte Bedeutungen mit Ausdrücken verbinden und sprachlich transmittieren

kann, ohne in die offenkundige Diskrepanz zu geraten. Diese Diskrepanz tritt unmittelbar im Sprachgefühl auf, wenn ich die Ausdrücke «Bedeutung» und «Verstehen» auf das anwende, was in der Fuge zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung dieser Ausdrücke verschiebt sich. Das zum Ausdruck gebrachte ist offenbar ein Gegenstand, aber ein solcher, der nur inadäquat die prädikamentale Sichtung und den sprachlichen Ausdruck zuläßt. Zweifellos ist jedoch sowohl das Komponieren als auch das Erfassen der Fuge ein geistiges Produzieren und Rezipieren. Mein Hören ist nicht bloß pure sensatio; ich erfasse nicht nur eine Masse von Sinnesdaten, sondern eben das, was die Fuge zum Ausdruck bringt. Derartige Beispiele lassen sich überall anführen, wo es um Kunstwerke geht; selbst bei der Dichtung, die sich ja nicht nur auf der Ebene der Transmission von Bedeutungen durch den sprachlichen Ausdruck vollzieht, sondern – man denke an den Reim, das Versmaß, den Aufbau – die Sprache noch auf einer ganz anderen Ebene faßt. Aber auch die Naturbetrachtung führt zu diesem Phänomen. Man spricht von der Schönheit einer Landschaft, kann jedoch das, was damit gemeint ist, niemals sprachlich so transmittieren, daß damit nicht dieselbe Diskrepanz zwischen Gesagtem und Erfaßtem offenbar würde, die sich oben zeigte, obwohl die Möglichkeiten der Landschaftsschilderungen sehr vielfältig sind. Ich verstehe die Schönheit der Landschaft nicht, aber ich erfasse sie.

Hier scheinen die Phänomene auf eine ganz andere Weise des Verstehens hinzuweisen, auf einen Prozeß, in welchem sich die Fundierung geistiger Akte und der Sinnlichkeit anders vollzieht. Es ist kein schlechthin Irrationales in Frage, denn es sind durchaus verstandesmäßige Reflexionen möglich. Ich kann das Erfaßte – wenn auch nur im Sinne einer Diskrepanz – verstehen.

Bringt man das Dargelegte in einen Zusammenhang mit der dialogischen Problematik, so wird offenkundig, daß gerade diese Phänomene mit der von Kant stammenden methodischen Schwierigkeit verknüpft wurden. Darin liegt zweifellos ein Mißverständnis; aber im Hinweis auf das Irrationale auch eine gewisse Berechtigung. So übernehmen beispielsweise Marcel und Buber von Bergson den Begriff «Gegenwart». Sie unterscheiden die dialogische Verwendung dieses Ausdrucks von der eshaften. Eshaft gefaßt ist Gegenwart, das bloße Jetzt des zeitlichen Ablaufs, Gegenstände sind gegenwärtig, sofern sie in diesem Jetzt «da» sind. Dialogisch gefaßt ist Gegenwart – da fehlt die Definition. Die Darlegungen schlagen in Dichtung um. Bezeichnend ist jedoch der Ausweg ins Beispiel: Ein Bombenangriff, der Luftschutzkeller, Angst – und zwei

Menschen sehen sich an [24]. Man versteht unmittelbar, was hier mit Gegenwart gemeint ist. So sind sich Liebende gegenwärtig. So geschieht eucharistische Gegenwart. Ich verstehe diese Gegenwart nicht im üblichen Sinne des «intelligere». Wohl verstehe ich etwas, aber was ich verstehe, ist diese «eshafte» Gegenwart und das Wissen um etwas, was mehr ist als diese. Dieses «Mehr» kann ich umschreiben, aber nie adäquat zum Ausdruck bringen.

Hier gibt die Ich-Du-Philosophie zweifellos dem Thomismus etwas auf, was in dem vermögenspsychologischen Ansatz einzubewältigen ist. Welcher Art ist dieses Produzieren und Rezipieren, dieses andersartige Erfassen? Wie verhält es sich zur Sinnlichkeit und zum Intellekt? Es scheint, was die dialogische Problematik selbst betrifft, dieses Phänomen keineswegs über den Bereich dessen hinauszugehen, was oben als «Einfühlung» festgelegt wurde. Aber die Einfühlung vollzieht sich hier auf eine besondere Weise.

So berechtigt der Hinweis der Ich-Du-Philosophie aber auch ist, es ergibt sich von diesen Überlegungen her ein Blick auf die Gefährlichkeit, in dem so verstandenen «Irrationalen» das Eigentliche zu sehen. Denn wenn ich auch – liebend oder hassend – das Du in unaussprechlicher Weise fühle, so muß ich doch die gesamte konkrete Besonderheit der Beziehung in Funktion von dem verstehen, was verstanden werden kann. Mein Lebensvollzug kann nicht auf irrationalen Motivationen gründen, sonst zerfällt die Ethik in individuell-emotionaler Zufälligkeit. Es müssen Verstandesmotivationen das «Eigentliche» sein. Die Ich-Du-Beziehung muß gesehen werden können in ihrer einsichtigen Gesolltheit innerhalb des ordo debitus.

§ 7. Gott als Du und Es

Nach diesem Korollar über das Irrationale ist abschließend auf das dialogische Denken als Religionsphilosophie einzugehen. Während die sinnliche Fundiertheit der interpersonalen Beziehung von den Ich-Du-Philosophen übereinstimmend zugegeben wird, fällt nun diese bei der religiösen Ich-Du-Beziehung vollkommen weg. Der andere Mensch ist Du oder Es, je nach meiner Einstellung. Gott aber «ist das Du, das niemals Es werden kann» [25]. Diese Ausdrucksweise, die bei Ebner, Marcel

[24] Buber I. 406.
[25] I. 128.

und Buber vorzufinden ist, kann als die Grundthese des dialogischen Denkens als Religionsphilosophie gewertet werden. Die Paradoxie der Aussage ist unmittelbar einsichtig: Das Subjekt der Aussage, Gott, ist als Subjekt als Es gefaßt. Die Bestimmung «Du» wird in dieser Verwendung ebenfalls eshaft. Damit ist der Widerspruch gegeben. Der Irrationalismus wird hier am krassesten und vermochte – ausgehend von den dialogischen Denkern – in der protestantischen dialektischen Theologie etwa bei Barth zur Feststellung zu gelangen, die Analogia entis sei Werk des Antichristen.

Die interessanteste Argumentation, welche von der Ich-Du-Philosophie angeführt wurde, um die Grundthese «Gott ist das absolute Du, das niemals Es werden kann» zu rechtfertigen, stammt von Marcel: Alles Es steht in duhafter Bewandtnis; es kann als Es in Anrede und Antwort Mittel des Dialogs mit dem Du sein. Dieses Du kann objektiviert wieder Es im Dialog mit einem anderen Du werden. Dafür gibt es aber eine Grenze. Es muß ein Du geben, das auf kein anderes hin Es ist, sondern absolutes Du ist. So wird Gott gefaßt als der schlechthin unerkennbare, hinsichtlich dessen alle Prädikation widersprüchlich ist. Selbst «Er» ist lediglich äquivoke Metapher; «Du» aber nicht [26].

Es bleibt zweifellos ein Verdienst der Ich-Du-Philosophie, besonders Ebners, Marcels, Bubers und Rosenzweigs, auf echte Religiosität hingewiesen zu haben. Es ist zweifellos richtig, daß echte Religiosität in erster Linie Akte der Beziehung umfaßt, daß sie letztlich nicht im Sprechen über Gott, sondern im Verhältnis zu Gott gründet. Es war bedeutsam, daß diese von den Ich-Du-Philosophen verkündete Religiosität so verstanden werden konnte, daß die Kierkegaardsche Alternative Gott oder Mensch im dialogischen Gedanken der Mittlerschaft der interpersonalen Ich-Du-Beziehungen überwunden wurde. Das kann aber nicht über den entscheidenden Widerspruch weghelfen, der diesem Denken zugrunde liegt. Nähme sich dieses Denken selbst ernst, es könnte als Denken niemals Religionsphilosophie werden. Hat man aber einmal durchschaut, daß Objekte nicht «nur» Objekte sind, hinter denen sich ein unaussprechliches An-sich verbirgt, dann kann man auch der Tatsache ins Auge sehen, daß die religiöse Beziehung eine gegenständliche Beziehung ist und daß diese Beziehung völlig sinnlos wäre, wäre Gott nicht als ihr Objekt gewußt. Wie alle bewußte Bezogenheit setzt auch die religiöse ein

[26] I. 154.

Wissen von ihrem Terminus als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Nur ein als Es gewußter Gott kann Du sein und läge zwischen Es und Du die Diskrepanz der Äquivozität, wie die Ich-Du-Philosophen annehmen, so wäre diese Diskrepanz vollkommen unerkennbar, denn sobald Äquivozität begriffen ist, ist eben die Verschiedenheit des Verschiedenen begriffen, also das Verschiedene als solches verstanden. Damit träten aber beide «aequivoca» in den Bereich des Es. Entzöge sich Gott jeder Möglichkeit eshaften, objektiven Verstehens, so wäre Religion vollkommen unmöglich. Sagt man wie Buber, alles Reden über Gott sei Irrede, aber dennoch notwendig, weil wir ein Es als Voraussetzung für das Du nötig haben, so wäre das, was wir als Gegenstand der religiösen Beziehung wissen schlechthin nichts und die Beziehung liefe ins Leere. Der zwar sinnlose, aber für uns notwendige eshafte Gott wäre nichts anderes als die Kantsche Idee des Ideals, die auf unsere praktische Vernunft zurückverweist und vor der die Ich-Du-Philosophie gerade in den Irrationalismus geflohen ist, um Gott als Gott zu retten.

Noch viel krasser als bei den jüdischen Ich-Du-Philosophen (Buber, Rosenzweig) wird diese Sachlage bei den christlichen. Wie kommt Ebner von seinem Logos zwischen Ich und Du zum Gottmenschen Jesus Christus? Wie kommt man ohne analogia entis zu inhaltlicher Offenbarung? Liegt die Eigentlichkeit des Menschseins in der irrationalistisch gefaßten dialogischen Dimension, von der als defizienter Modus des Menschseins die objektive geschieden ist, und wird Existenz als notwendig verbunden mit Dasein im Sinne von Jaspers verstanden, dann entspricht die werthaft sekundäre Inhaltsschicht der Sprache (im Gegensatz zu ihrer Gesprochenheit) dem Subjekt, auch wenn dieses als Geschichtlichkeit Existenzbewußtsein besitzt. Wird aber der objektive Bereich als defizienter Bereich von der Eigentlichkeit des Irrationalen abgehoben, so ist Erkenntnis absoluter Wahrheit unmöglich. Es müßte dann ein einerseits transobjektives und andererseits doch Inhaltlichkeit erfassendes nichtobjektives Vermögen angenommen werden, das im radikal irrationalen dialogischen Geschehen objektive Mitteilung transobjektiv zu vernehmen vermöchte, ohne mit dem Ich-Es etwas zu tun zu haben. Das ist jedoch absurd. Die Aporie läuft darauf hinaus, daß in einer inhaltlich-gegenständlichen Erfassung des Logos als Offenbarung auch das Gegenstand wird, was man als Partner des Dialogs und was man als Dialog selbst setzt. Ist diese Gegenständlichkeit zulässig, dann steht man mitten in der analogia entis. Ist sie nicht zulässig, so hat es keinen Sinn, von Offenbarung zu sprechen.

Natürlich läßt sich das dialogische Anliegen verstehen. Man versteht Kierkegaard, wenn man Hegels Gottesbegriff überdenkt. Man versteht auch Hamann und Jacobi, wenn man Kant gelesen hat. Das Pathos der Positivisten läßt jede rationale Begründung der Religion durch eine Metaphysik im klassischen Sinne fragwürdig erscheinen. Dennoch: Wenn es explizit oder implizit schlechthin keine Metaphysik im klassischen Sinne gibt, so gibt es auch keine Religion. Der Irrationalismus der Ich-Du-Philosophie kann in diesem Punkt keinen Ausweg bieten. Ihr berechtigter Hinweis auf Religiosität ist nur möglich durch die Voraussetzung metaphysischer Implikate.

Der Vorwurf der Ich-Du-Philosophie gegen eine metaphysische Begründung der religiösen Beziehung ist im Grunde derselbe, der oben im Zusammenhang mit der interpersonalen behandelt wurde. Gott als Gegenstand der Metaphysik, als actus purus, prima causa, also der Gott der Philosophen, kann ebensowenig mein Du sein wie der Mensch, sofern er Objekt ist. Auch in diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf den Unterschied der Einstellung. Natürlich ist es etwas anderes, personalistisch eingestellt mit Gott in religiöser Beziehung zu stehen als mit bestimmtem thematischen Interesse auf diese Beziehung zu reflektieren oder die Existenz des Gegenstandes der Beziehung zu beweisen. Der Gott der Philosophen kann letztlich kein anderer sein als der Gott Abrahams, nur denken wir Abraham in einer anderen Einstellung als den Philosophen. Salva analogia entis geht mein thematisches Interesse in den theologischen Untersuchungen auf denselben Gott, an den ich glaube, zu dem ich bete, wenn ich auch glaubend und betend nicht Theologie expliziere. Implizit jedoch ist das theologisch Explizierte durchaus Gegenstand meines Betens. Ich bete nicht zum actus purus und zur prima causa; mein thematisches Interesse bestimmt sich nicht auf diese Aspekte, wiewohl ich einsehen kann, daß das Du, zu dem ich bete, prima causa und actus purus ist. Es wird der religiösen Beziehung nichts genommen, wenn ich sie in dem Wissen vollziehe, daß der Gegenstand dieser Beziehung derselbe ist, den ich zum Gegenstand wissenschaftlicher Analysen machen kann; ebensowenig wie die interpersonale Beziehung dadurch verliert, daß mein Du von einem Psychologen getestet werden kann. Nicht Gott ist in beiden Fällen ein anderer bzw. im einen Fall das Du und im anderen nichts; nicht der andere Mensch ist ein anderer ob er nun mit mir als seinem Du in Beziehung steht oder getestet wird: sondern unsere Einstellung ist eine andere; unser Interesse impliziert oder expliziert und wir wissen, daß das wissenschaftlich Explizierte nichts

anderes ist, als was im Du impliziert ist. Wenn der Philosoph Theodizee betreibt, so betet er nicht und wenn Abraham betet, so betreibt er nicht Theodizee. Dennoch ist der, zu dem Abraham betet, derselbe, den der Philosoph in seiner Theodizee bedenkt.

Der Schwerpunkt dieser Untersuchung lag in der Darlegung, daß nicht die Problematik selbst, nicht die Stringenz der Phänomene den irrationalistischen Weg der Ich-Du-Philosophie weist, sondern vielmehr die unkontrollierte Übernahme des Gerüsts der Kantschen Philosophie. Anhand des Gedankens der Mittlerschaft, auf den letztlich die Vertreter der zeitgenössischen Ich-Du-Philosophie übereinstimmend hinweisen und der den Höhepunkt, die wesentliche Aussage dieser Denker beinhaltet, läßt sich zeigen, daß ihre Grundintention im Thomismus längst seine Erfüllung gefunden hat, wenn es auch noch manches neu und gründlicher zu überdenken gibt. Die Überlegung, daß das menschliche Du auf das göttliche Du hin transparent ist, daß zwischen Gott und Mensch kein Entweder-Oder statthat, sondern vielmehr die Welt mit ihren Menschen, unserem Du, die Bahn zu Gott ist, diese Überlegung hat bei den Ich-Du-Philosophen zu herrlichen Ausführungen geführt. Es sei hier auf zwei Stellen bei Thomas hingewiesen, die zeigen, mit welcher philosophischen Präzision ohne die geringsten irrationalen Implikate hier dasselbe gesagt wird. Thomas vergleicht (S. Th. II-II. 15, 1) die Liebe zu Gott mit dem Sehen des Lichtes. Das Sehen des Lichtes selbst (actus, qui fertur in rationem objecti) und das Sehen der Farbe auf Grund ihrer Bewandtnis hinsichtlich des Lichtes (actus, qui fertur in objectum sub tali ratione) sind gleichartige Akte (eadem specie), denn die Farbe kann nur secundum luminis rationem gesehen werden. Wie das Licht selbst (als ratio objecti) zur Farbe (als objectum in ratione luminis) so verhält sich Gott und der Nächste, das Du, zur Liebe. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur deus et quo diligitur proximus. Noch schärfer kommt das Anliegen der Ich-Du-Philosophie zum Ausdruck in einer zweiten Stelle (S. Th. II-II. 27, 8): Thomas fragt, ob es verdienstvoller sei, den Nächsten zu lieben oder Gott zu lieben. Thomas unterscheidet im Corpus zwei Möglichkeiten, diese Frage zu verstehen. Man könnte zunächst beides völlig isoliert voneinander betrachten und dann steht die Gottesliebe über der Nächstenliebe. Vergleicht man aber die Gottesliebe, welche den Nächsten einbezieht, und jene, die ihn ausschließt, so handelt es sich um eine comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectum ... Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet. Beide

Stellen zeigen deutlich, daß das jedem Irrationalismus völlig abholde Denken des Thomas von Aquin durchaus auf dem Weg philosophischer Reflexionen den berechtigten Intentionen der Ich-Du-Philosophie gerecht zu werden vermag. Der Thomismus als «offenes» System vermag nicht nur Anregungen aus dem dialogischen Denken aufzunehmen, sondern dessen Leistungen als virtuell in ihm selbst schon vorgegeben zu erkennen.