

Joachim Stiller

Philosophie im
dialogischen Bezug

Zur Dialogphilosophie

Alle Rechte vorbehalten

Philosophie im dialogischen Bezug

Ich lasse nun den kompletten Teil „Denken aus dem dialogischen Bezug“ aus dem Werk „Philosophie des 20. Jahrhunderts“ von Ehlen, Haeffner und Ricken folgen...

„Wie die Existenzphilosophie sind die nun vorzustellenden Denker nur wenig interessiert am Ideal der Wissenschaft und der darauf bezogenen methodologischen Reflexion. Vielmehr sind sie bewegt von den Fragen nach dem Sinn des persönlichen Lebens. Diese möchten sie erhellen und eine Antwort auf sei skizzieren. Charakteristisch für sie alle ist, dass sie die Frage des Ich nach dem Sinn des Lebens durch die Entdeckung des Du beantworten. Damit setzen sie sich ab von der Hauptlinie des neuzeitlichen Denkens, das seit Descartes von der Faszination durch das Ego-cogito geprägt war, und greifen Motive der frühen Kritik an diesem auf, wie sie etwa bei F.H. Jacobi und L. Feuerbach geäußert worden war.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Martin Buber

Ich gebe hier das entsprechende Kapitel aus dem Werk (Philosophie des 20. Jahrhunderts) von Ehlen, Haeffner und Ricken wieder:

„Buber wurde am 08.02.1878 in eine gut situierte jüdische Familie in Wien geboren. Als er kaum drei Jahre alt war, verschwand seine Mutter mit einem andern Mann, und niemand sprach davon mit ihm. Der kleine Martin wurde zu seinen Großeltern nach Lemberg (heute Lviv/Ukraine) gegeben, das damals die Metropole des österreichischen Kronlandes Galizien und dominant polnisch, aber auch jüdisch und deutsch bewohnt war. Der Großvater Salomon Buber war ein reicher Geschäftsmann und zugleich ein bedeutender Gelehrter, der alte Midrasch-Texte (aktualisierende Kommentare zum Alten Testament) herausgab. Die Vertrautheit mit dem Hebräischen und die Ehrfurcht vor dem Lernen ist Buber von daher geblieben. Auch die Kontakte mit den Resten der chassidischen Gemeinden, die er auf den Landgütern der Familie hatte, beeindruckten ihn. Mit 14 Jahren bezog er das polnische Gymnasium, doch blieb seine Sprache das Deutsche. Bubers Studium in Wien, Leipzig, Zürich und Berlin war das typische Studium eines gut dotierten jungen Mannes, der nicht auf eine Beschäftigung hin studieren musste, sondern nur „Bildung erwerben wollte. Buber genoss die Weite der europäischen Kulturtradition, gelöst vom orthodoxen Judentum, das er nun als eng empfand. Vielen gleichaltrigen Juden ging es so, und früher oder später standen wie vor der Wahl, ihr Judentum ganz abzustreifen und in die sogenannte christliche Gesellschaft einzutauchen.

Als Buber während seiner Zeit in Berlin (1898) mit einer zionistischen Gruppe in Kontakt trat, spürte er in sich jedoch die Wurzeln seiner Kindheit: Er wollte doch Jude bleiben, ja erst richtig werden. Sofort engagierte er sich. Aus dem Zionismus, d.h. aus der Wahrnehmung der verstreuten Juden als Volk und ihrer Rückbindung an das Land, das ihren Vätern verheißen war, erhoffte er sich eine Erneuerung des Judentums. Vorübergehend schloss er sich Theodor Herzl an, konnte sich aber bald nicht einverstanden erklären mit Herzls bloß politischem Zionismus. Buber kämpfte für das Recht der Juden, nach Palästina auszuwandern, war aber sehr reserviert gegenüber der Idee (und später auch der Realität) eines jüdischen Staates. Wie sein Freund, der 1919 in München ermordete Gustav Landauer, dessen Schriften er herausgab, war Buber (nicht-marxistischer) Sozialist) Die im heiligen Land entstehenden Landkommunen (Kibbuzin), in denen der gemeinsame Boden von Menschen bearbeitet wird,

die alle sowohl körperlich wie auch geistig arbeiten und ihr Schicksal basisdemokratisch entscheiden, entsprachen seinem Ideal.

In den Jahren 1904 bis 1913 widmete sich Buber, der selbst von einem lebensphilosophischen Impetus im Schwange Nietzsches beseelt war, neben der Herausgabe einer Reihe von sozialphilosophischen Monographien („Die Gesellschaft“) dem Studium der Mystik: einerseits der jüdischen Mystik des Chassidismus, andererseits der mystischen und mythischen Überlieferung anderer Kulturen. Der Chassidismus, der im 18. und 19. Jahrhundert in Osteuropa blühte, war eine Form orthodoxen, von der Kabbalah geprägten enthusiastischen Judentums, das sich um charismatische Führungsgestalten (Zaddiks) herum entfaltete. Die Erfüllung der rabbinisch verschärften Verhaltensvorschriften trat demgegenüber in den Hintergrund. Buber erblickte im Chassidismus eine Mystik des Lebens. Die Betonung der Freunde und die Aufhebung des Unterschieds zwischen heilig und profan schien ihm eine Möglichkeit für jeden zu eröffnen. Buber sammelte die Überlieferungen des Chassidismus, der zu seiner Zeit schon fast ganz erloschen war. Indem er sie in sein expressionistisches Deutsch des 20. Jahrhunderts übertrug und alles Befremdende wegließ, schuf er sie neu. So entstanden „Die Geschichte des Rabbi Nachman“ (1906), „Die Legende des Baalschem“ (1908) und später „Die Erzählungen des Chassidim“ (1946). Buber deutete diese Überlieferungen zunächst, seiner eigenen Tendenz folgend, in der Perspektive der Einheitsmystik, die er programmatisch in der Sammlung „Ekstatische Konfessionen“ (1909) zum Ausdruck brachte. In dieser Perspektive interpretierte er auch die „Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse“ (1910) sowie keltische und finnische Sagen. Immer ging es dabei darum, den einen Ton des unmittelbaren Gott-Erlebens herauszuhören. Die Wende zu dem philosophischen Gedanken, der Bubers eigenster werden sollte, bahnte sich an in der Schrift „Daniel“ (1913). War das Leitwort bisher die Ekstase, in der sich die Einheit als das Letzte, Unsagbare „jenseits des Getriebes der Welt“ erleben lassen sollte, so ist es nun die „Verwirklichung“. Es geht darum, die vielfältigen Tendenzen des Ich zur Einheit einer Persönlichkeit zu bündeln, - eine „Richtung“ zu finden für die Selbstaussage in ein Werk und damit in die Welt hinein. Wie der Durchbruch zur realisierenden Weltsicht geschieht, weiß Buber im „Daniel“ noch nicht zu sagen. Dass es durch die Entdeckung des „Du“ geschieht, wird dann zur zentralen Aussage seiner Schrift „Ich und Du“. Dort wird die Identitätsmystik mit ihrer Betonung des Schweigens endgültig abgelöst durch das Pathos der Beziehung mit seiner Betonung des Wortes.

„Ich und Du“ ist 1923 erschienen. Dem Buch zugrunde liegen Vorträgen die er 1922 auf Einladung von Franz Rosenzweig am jüdischen Lehrhaus in Frankfurt gehalten hat, unter dem Titel „Religion als Gegenwart“. Das Buch ist in einer expressionistischen, stellenweise beschwörenden Sprache geschrieben. Buber nimmt, wie die neuzeitliche Philosophie überhaupt, seinen Ausgang vom Subjekt-Objekt-Verhältnis. Aber er führt eine wesentliche Änderung ein. Das, was entgegensteht, kann zwei grundsätzlich verschiedene Formen annehmen. Es ist entweder Objekt der Erkenntnis und des Handelns *oder* Gegenüber der Beziehung. Es ist, um Bubers Formel aufzunehmen, entweder „Es“ oder „Du“. Entsprechend modifiziert sich der Gehalt des Ich. Das Ich ist nicht der gleichbleibende Identitätsträger. Vielmehr unterscheidet sich das Ich-sein des Ich, das Subjekt für Objekte ist, qualitativ vom Ich-sein desjenigen Ich, das in der Beziehung zu einem Du steht. So ergeben sich zwei „Grundworte“ (bzw. Grundwortpaare): Ich-Du und Ich-Es. Unter dem Grundwort Ich-Es dominiert das „Haben“ einer objektiven, erfahrbaren Welt. Das Ich hat erkennend und darüber verfügend eine ihm gegenüberstehende Sphäre des Objektiven, innerhalb derer es vom einen zum anderen übergehen kann. Dieses ist, wie es sein Name sagt, bestimmt als Gegenstand und damit relativ auf das Ich. Ungeachtet ihrer transzendentalen Relation zum Ich steht die objektive Welt in sich. Sie hat eine getrennte, absolute Realität. Das heißt aber auch, dass sie dem Ich gleichgültig gegenübersteht. Sie hat keinen Bezug zum Ich und dieses hat keinen Anteil an ihr. Kants „Natur“ als „Welt der Erscheinungen“, die räumlich und zeitlich

strukturiert und nach dem Gesetz der Kausalität geordnet ist, ist ziemlich genau das, was Buber mit dem Es im Auge hat.

Im Gegensatz dazu impliziert das Grundwort Ich-Du, dass das Ich an der jeweiligen Wirklichkeit, die sich ihm erschließt und es ganz in Anspruch nimmt, Anteil bekommt und nimmt, so dass ein gegenseitiger Austausch stattfindet. Durch die Begegnung mit dem Du findet sich das Ich in seiner personalen Mitte angesprochen. Umgekehrt gilt freilich auch: nur mit der gesammelten Ganzheit seiner Wesenskräfte kann das Ich dem Du entsprechen.

Der Ausdruck „Du“ lässt an den Mitmenschen denken und damit an eine Klasse von Wesen – die Personen – im Unterschied zu den Dingen, die dann zum „Es“ gehören würden. Aber so denkt sich Buber die Sache nicht. Er will nicht Gegenstände klassifizieren, sondern auf einen Unterschied in der Art des Bezugs hinweisen: das „Es“ hat bloß Gegenständlichkeit, während für das „Du“ die Gegenwart kennzeichnend ist: es ist „das Gegenwartende und Gegenwährende“ (13), das durch Suchen nicht ohne weiteres gefunden werden kann, da es sich nur „von Gnaden“ ereignet. Buber unterscheidet drei „Sphären“, in denen dieses Ereignis von mich meinender Gegenwart stattfinden kann: die Wahrnehmung von Naturwesen, die mitmenschliche Begegnung und das künstlerische Schaffen. In allen diesen Fällen spricht er vom „Du“, obwohl dieses Wort im mitmenschlichen Austausch zu Hause ist. In der Tat hatte Buber sein ursprüngliches Du-Erlebnis im Gegenüber zu einem Baum. Und das Gegenüber der Gestaltidee, die sich dem Künstler aufdrängt und durch ihn Werk werden will, bringt Bubers Idee der Du-Gegenwart noch reiner zum Ausdruck, da die Idee nicht mit einem vorhandenen Objekt verwechselt werden kann, während ein Mitmensch jederzeit vom Du zu einem bloßen „Er“ werden kann. Denn was die Worte „er“ und „sie“ meinen, rechnet Buber eher zum Es als zum Du.

Damit ist der Unterschied zwischen Du und Es ideell charakterisiert. Wie verhalten sie sich geschichtlich zueinander? Buber äußert dazu zwei Sätze: Jedes Du muss irgendwann zum Es werden; das sei die „erhabene Schwermut unseres Loses **[und unseres Lebens]**“ (17). Umgekehrt gilt: Jedes, was als Es angesprochen worden ist, kann (wieder) zum Du werden. Denn „im Anfang ist die Beziehung“ (18), im menscheitsgeschichtlichen Anfang ebenso wie in der individuellen Entwicklung. Darin liegt eine Hoffnung angesichts des Zustandes unserer Kultur, die mehr und mehr von einer einseitigen Verstandeskultur und damit vom „Es“ beherrscht wird.

Zielpunkt von „Ich und Du“ sind die religionsphilosophischen Ausführungen seines dritten Teils. Deren leitende These lautet: „Die verlängerten Linien der Beziehung scheiden sich im ewigen Du“ (71). Buber denkt dabei wohl an die Parallelen, die sich „im Unendlichen“ schneiden. Die Parallelen sind die einzelnen Beziehungen, die sich durch ihre innere Sturkturdynamik selbst im Ewigen „schneiden“, nicht etwa durch ein Hinzudenken eines transzendierenden Bezugs, denn dieses Hinzudenken käme zum Erleben nur äußerlich dazu und würde die einzelnen Beziehung zu einem Mittel degradieren. Das Problem ist, wie der innere Vorrang der Ich-Du-Beziehung durchgehalten werden könne angesichts der übermächtigen Kontinuität der Ex-Welt. Denn die einzelnen Ich-Du-Beziehungen sind diskontinuierlich, weil ich in jeder ganz aufgehe und nicht vergleichend nach vorne oder rückwärts schaue. Begegnung, Gegenwart ereignet sich immer je im Augenblick. Jede Du-Beziehung ist somit jeweils ein neuer Anfang. Darin liegt, ontologisch gesehen, eine fundamentale Schwäche der Ich-Du-Beziehung gegenüber dem stabilen Zusammenhang der Ich-Es-Verhältnisse. Diese Schwäche soll nun durch eine Kontinuität eigener Art kompensiert werden, die darin liegt, dass ich jedem einzelnen Du das ewige, wesenhaft mit sich selbst identische Du angezielt wird. Woher weiß Buber das? Wohl so, dass ich in jedem echten Angesprochensein erlebe, dass meine Schöpfung nicht abgeschlossen ist mit der Tatsache, dass ich schon einmal da bin. Vielmehr erlebe ich vom Du aus eine weitere Phase des Erschaffen-Werdens. Nun aber ist das Erschaffen wesentlich das Werk Gottes, auch wenn dabei endliche Formen des Du eine vermittelnde Rolle spielen. Also verweist jede Du-

Beziehung auf das ewige Du. Umgekehrt ergibt sich daraus: „Du“ ist der einzig wirklich adäquate Gottes-„Name“. Alle anderen sind von daher ableitbar, oder aber sie tragen das Stigma jenes tragischen Abfallen-müssens in die Es-Sphäre. – Von hier aus bestimmt sich Bubers Stellung zu bestimmten Formen des ausdrücklichen Gottesbezugs. Offenbarung ist für ihn nicht Mitteilung verborgener Inhalte, sondern ein reines Zusprechen von Kraft und Gegenwart. Den Gottesnamen „Ich bin, der ich bin“, offenbart am Sinai (Ex 3,14), der seit Philo bei Juden wie Christen gedeutet wurde als Selbstaussage Gottes mit dem Inhalt „ich bin der Seiende“, liest Buber so: „Ich bin da als der ich dasein werden“. Seinen Gehalt umschrieb er so: „Der ewige Kraftquell strömt, die ewige Berührung harret, die ewige Stimme tönt, nichts weiter“ (107). Nur wir, die dem Es verhafteten Menschen, machen daraus Lehren *über* Gott. Die Einheitsmystik, der er selbst einst angehangen hatte, lehnt Buber nun entschieden ab. ER sieht in ihr nun eine Schwäche, eine Sehnsucht nach Auslöschung. Ihr gegenüber hält er fest: „Größer als alle Rätselwebe am Rande des Seins ist uns die zentrale Wirklichkeit der alltäglichen Erdenstunde mit einem Streifen Sonne auf einem Ahornzweig und der Ahnung des ewigen Du“ (84).

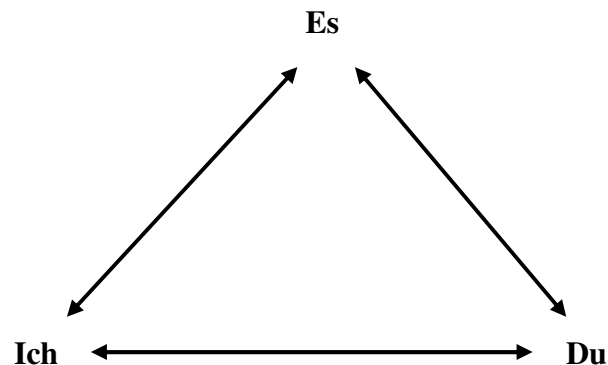
Buber hat eine Erfahrung gemacht, die er unter das Wort „Du“ stellt; von ihr glaubt er, dass sie auch für andere Menschen wichtig sei. So wurde er zum Erzieher und Schriftsteller. Philosoph ist er nur insofern, als er teilweise die Sprache der Philosophie sprechen musste, um verstanden zu werden. – Die Alternative von Du und Es, die zunächst nur eine Zeigefunktion haben sollte, gerät ihm freilich zu einem starren Schema ohne Zwischenstufen. – „Ich und Du“ hielt Buber immer für sein Hauptwerk. Seine schriftstellerische Tätigkeit nach 1923 hat vor allem die Funktion, es zu erläutern und zu erweitern. Außerdem beschäftigte ihn die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche, die er zusammen mit Rosenzweig unternahm und nach dessen Tod (1929) allein weiter- und zu Ende führte (1961). Sie war den deutschsprachigen Juden zugedacht, die nicht (genügend) hebräisch konnten und sich bis dahin mit der Lutherübersetzung behelfen. Sie sollte den Sprachgeist der Ursprache spürbar machen; zugleich ist sie ein Zeugnis des expressionistischen Zugs der damaligen deutschen Literatur. Buber übernahm auch die Leitung des Freien Jüdischen Lehrhauses und einen Lehrauftrag (später Professur) an der Universität Frankfurt a.M. Dem Entzug der Professur zuvorkommend, legte er sie selbst 1933 nieder und widmete sich den noch offenen Möglichen jüdischer Erwachsenenbildung. 1938 sah er sich gezwungen, nach Israel auszuwandern, wo er an der Hebräischen Universität in Jerusalem bis 1951 Sozialphilosophie dozierte. In den 50er Jahren erhielt er zahlreiche Anerkennungen (den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, den Erasmuspreis u.a.) und wurde sehr berühmt. Er reiste in die USA und auch nach Deutschland. In Israel selbst war er eher isoliert aufgrund seiner Insistenz darauf, dass auch nach der Staatsgründung ein friedliches gleichberechtigtes Zusammenleben von Arabern und Juden möglich sein müsse. Buber starb hoch betagt am 13.06.1965 in Jerusalem.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Ich selbst bin sehr sehr angetan von der Philosophie Bubers, auch wenn ich selbst nicht so philosophiere. Aber Seine Philosophie bringt eine ganz tiefe Saite in mir zum Schwingen. Dabei ist mein persönlicher Zugriff eher ein existentieller. Das kann sich aber bis zu einer ganz ganz tiefen spirituellen und religiösen Mystik steigern. Ich finde es großartig.

Die Dreistrahligkeit der Sprache

Es gibt in der Sprachphilosophie das inzwischen klassisch gewordenen Modell der Dreistrahligkeit der Sprache: Ich redet mit Du über Es... Es stammt von Liebrucks und kommt dem Bei Buber Gesagten schon sehr nahe... Zumindest ist es anschlussfähig...

Wenn zwei Menschen sich unterhalten, so redet immer ein Ich mit einem Du über ein Es. Wir nennen dies die Dreistrahligkeit der Sprache:

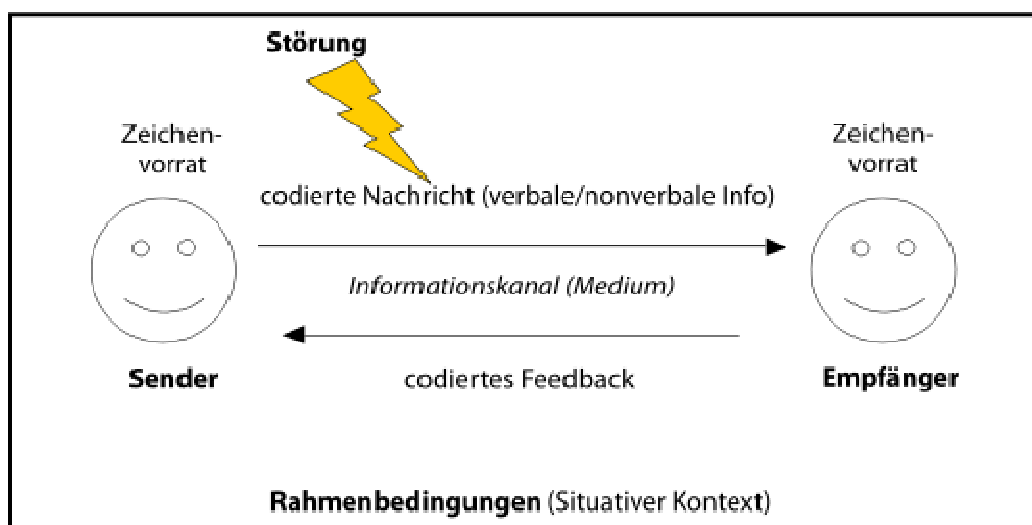


„Nach B. Liebrucks „hat jede menschliche Rede die Eigentümlichkeit, dass sie immer etwas von dem enthält, der spricht, immer etwas von dem, der angeredet wird, und immer etwas von der Sache, „über die“ gesprochen wird. Dieser nach drei Seiten gerichtete Grundcharakter aller menschlichen Aussagen zeigt schon die nur eingeschränkte Bedeutung der berühmten Subjekt-Objekt-Relation innerhalb der menschlichen Erkenntnis“ (I, 218).

Erkenntnis und Sprache vollziehen sich also stets in der Beziehung „Subjekt-Subjekt-Objekt“. Wir sprechen immer mit anderen über etwas. Diese dialogische Bewandnis der Sprache wurde auch von einer dem Existentialismus nahestehenden Gruppe von Denkern betont, die man oft als Dialogisten (z.B. M. Buber, F. Ebner, G. Marcel) bezeichnet, weil sie besonderen Wert auf die Unterscheidung der beiden Grundverhältnisse Ich-Du und Ich-Es legten.

(...) Das ursprüngliche Sprechen geht unmittelbar in der Dreistrahligkeit auf. Ich spricht mit Du über Es.“ (Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, S.171)

Wiki: Das Sender-Empfänger-Modell



Das **Sender-Empfänger-Modell**, auch **Shannon-Weaver-Modell**, beschreibt die Kommunikation zwischen zwei Parteien als Übertragung einer Nachricht ^[1] von einem Sender zu einem Empfänger. Dem Modell zufolge wird diese Nachricht zunächst vom Sender kodiert und dann als Signal über einen Übertragungskanal übermittelt. Auf diese Übertragung können verschiedene Störungen wirken, die die Nachricht verfälschen. Diese (eventuell verfälschte bzw. veränderte) Nachricht wird dann nach dem Eintreffen beim Empfänger vom selbigen entsprechend seinem Code dekodiert und interpretiert. Voraussetzung für eine erfolgreiche Kommunikation ist folglich, dass Sender und Empfänger denselben oder zumindest annähernd gleichen Code für die Nachricht verwenden, sodass die mitgeteilte Nachricht nach Kodierung und Dekodierung identisch ist - andernfalls kann es zu Kommunikations- und Verständnisproblemen kommen.

Inhaltsverzeichnis

- [1 Beispiel](#)
- [2 Kommunikationspsychologie](#)
- [3 Störungen](#)
- [4 Nachrichtentechnik](#)
- [5 Einzelnachweise](#)

Beispiel

Ein einfaches Beispiel für dieses Modell wäre die verbale Kommunikation zweier Personen A und B: Wenn Person A etwas mitteilen möchte, fasst sie dies in Worte, wodurch die Nachricht entsprechend ihrer Sprache kodiert wird. Diese Aussage wird nun verbal über die Luft (die in diesem Fall den Übertragungskanal darstellt) übermittelt. Während dieser Übermittlung können beispielsweise verschiedene Störgeräusche die Übertragung beeinflussen, sodass bei Person B eine verfälschte Nachricht ankommt. Diese Nachricht dekodiert nun Person B, indem sie ihre Sprachkenntnisse (Code) zur Hilfe nimmt und dem Gehörten eine Bedeutung zuweist. Im optimalen Fall waren die Störfaktoren zu geringfügig, um die Nachricht tatsächlich zu verfälschen und der Code beider Personen gleich, sodass die Interpretation der Nachricht von Person B gleich der Intention hinter der Nachricht von Person A war.

Kommunikationspsychologie

In der Kommunikationspsychologie (Watzlawick) und in der Gruppendynamik wird das Modell zunehmend erweitert und verfeinert. Das Vier-Seiten-Modell (1981) von Friedemann Schulz von Thun ist eine bedeutende Modellvariante und beruht auf der Annahme, dass Nachrichten sowohl vom Sender als auch vom Empfänger nach den vier Seiten Sachinhalt, Selbstoffenbarung, Beziehung und Appell interpretiert werden können.

Ein weiteres Sender-Empfänger-Modell, welches den Kommunikationsprozess auf ähnliche Art und Weise wie das Shannon-Weaver-Modell darstellt und das in der Organisationspsychologie Anwendung findet, wurde von Graumann entwickelt. Kommunikationsbarrieren bzw. Störungen können dabei zum einen durch Fehler bei der Enkodierung und Dekodierung und zum anderen durch einen ungeeigneten Kommunikationskanal entstehen.

Störungen

Der Sender hat eine Idee und möchte diese mitteilen und damit etwas erreichen. Zwischen Sender und Empfänger lauern jedoch viele Kommunikationsstörungen:

„gedacht“ ist nicht gesagt...
„gesagt“ ist nicht gehört...
„gehört“ ist nicht verstanden...
„verstanden“ ist nicht gewollt...
„gewollt“ ist nicht gekonnt...
„gekonnt und gewollt“ ist nicht getan...
„getan“ ist nicht beibehalten...

(in anl. [Konrad Lorenz](#) (1903–1989), österreichischer Verhaltensforscher, 1973 Nobelpreis)

Mögliche Störungen bei der Kodierung und bei der Dekodierung:

- Unterschiedliche Sprachen und Übersetzungsfehler
- Mehrdeutigkeit
- Kulturelle Unterschiede
- Mangelnde Aufmerksamkeit
- Eingegrenzte Wahrnehmung
- Selektion begrenzter Merkmale etc.

Mögliche Störungen bei der Übertragung:

- Verfälschende oder verfremdende "[Stille Post](#) Faktoren"
- Übertönender [Lärm](#)
- Unterschiedliche [Wahrnehmungskanäle](#)
- Andere Filter- oder Veränderungseinflüsse etc.

Aufgrund dieser vielen möglichen Störfaktoren bei der Kommunikation, ist es wichtig, dass der Empfänger eine Rückmeldung ([Feedback](#)) an den Sender gibt, wieweit er die Botschaft verstanden hat und was er damit zu tun gedenkt und welche Bedingung er daran knüpft oder welche Unterstützung er dafür braucht.

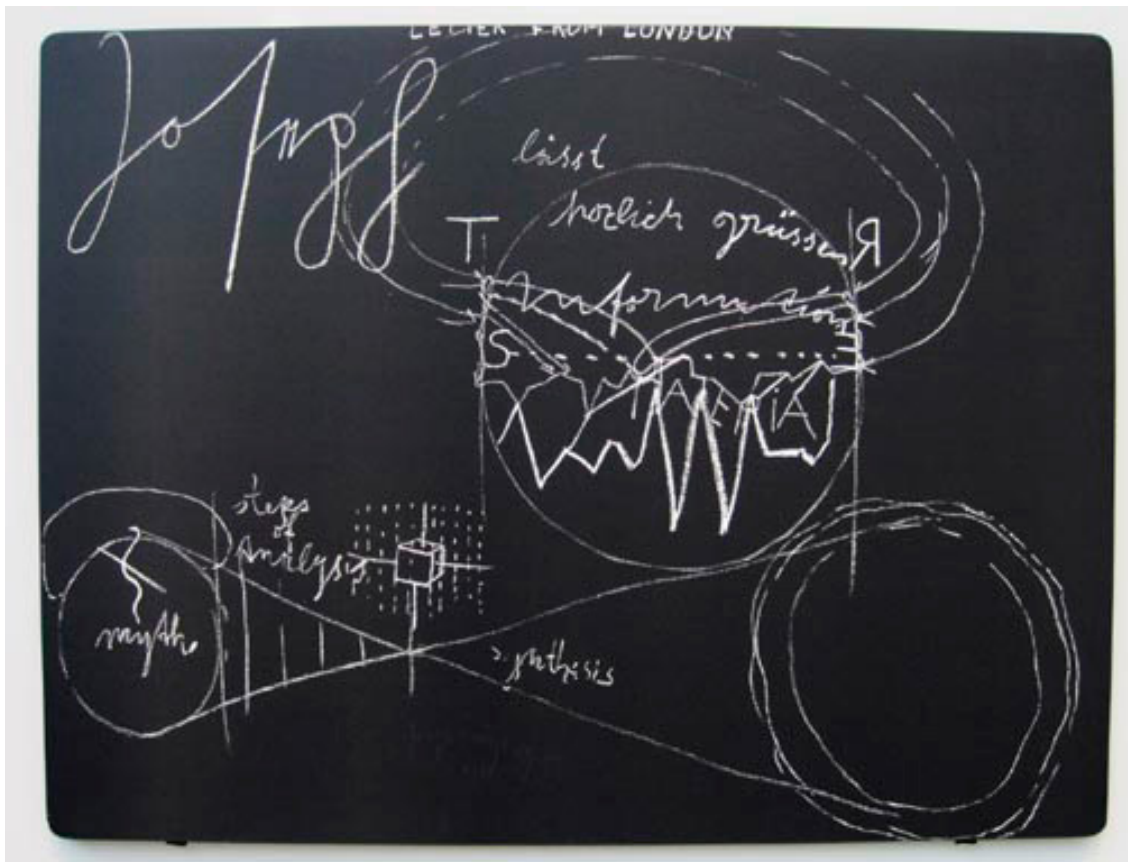
Joseph Beuys und das dialogische Prinzip

Mein "großer Lehrer" Joseph Beuys (ich bin Beuys-Schüler in der zweiten Generation) hat nie etwas Schriftliches hinterlassen... Selbst der "Aufruf zur Alternative" stammt nicht von Beuys selbst, sondern ist eine Kollektivarbeit des Internationalen Kulturzentrums Achberg um Wilfried Heidt, wie ich aus erster Hand weiß... Beuys hat diese Arbeit damals an Wilfried Heidt abgetreten und delegiert... ("Wilfried, Du kannst das besser als ich...")

Von Beuys selbst sind nur Diskussionsmitschnitte und Vortragstranskriptionen erhalten. Beuys liebte das "gesprochene" Wort... Die freie oder dialogische Rede, das war für ihn das Medium, in dem er sich ausdrücken wollte und auch konnte... Da war er in seinem Element. Da war er zu hause... Er griff damit einen Gedanken von Steiner auf, der sich ursprünglich auch nur im gesprochenen Wort mitteilen wollte... Als aber dann schlecht stenographische Mitschnitte seiner Vorträge zirkulierten, entschloss sich Steiner doch, die Vorträge professionell mitstenographieren zu lassen....

Was Beuys hier wichtig war, war nicht nur das gesprochene Wort, sondern ganz bewusst das "dialogische Prinzip"... Das war für ihn eine eminent pädagogisches Prinzip, aus dem er auch sein pädagogisches Schul- und Hochschulkonzept ableitete: "Das Lehrer-Schüler-Verhältnis ist jeder Zeit umkehrbar".

Beuys war ein Meister des Dialoges... Beuys musste immer alles mündlich und vor allem "direkt" verhandeln... Aber das dialogische Prinzip war für Beuys nicht das Einzige... Er war auch ein erklärter Anhänger des Sender-Empfänger-Modells... Zahlreiche Kunstwerke von Beuys geben lebendig Zeugnis davon... Hier zwei besonders markante Beispiele... Zunächst der "Letter from London", eine Schultafel, die Beuys anlässlich eines Besuches in England per Post an seine Klasse in Düsseldorf schickte:



Die wohl urbildlichste Darstellung des Sender-Empfänger-Modell stellt wohl das Dosentelefon dar, das sich die Meisten wohl einmal als Kind gebaut haben... Und es darf eben auch im Werk von Beuys nicht fehlen...Beuys hat es sogar als Multiple aufgelegt...



Ferdinand Ebner

Ich gebe hier das entsprechende Kapitel aus dem Werk (Philosophie des 20. Jahrhunderts) von Ehlen, Haeffner und Ricken wieder:

„Ebner (geboren 31.01.1882 in Wiener Neustadt) fühlte sich zum Dichter berufen, musste sich aber mit dem ungeliebten Dasein eines Volksschullehrers in einem Dorf im Wienerwald abfinden, von wo aus er, sooft es ging, in die Wiener Kultur flüchtete. An der Enge des damaligen Klimas in der österreichischen Gesellschaft und Kirche litt er. Er war von Krankheiten geschlagen, körperlichen wie seelischen. In seinem 43. Jahr musste er wegen Depressionen den Schuldienst quittieren. Am 17.10.1951 erlag er in Gablitz/NÖ der Tuberkulose

Ebners Denken lässt sich in zwei Perioden einteilen, wobei die zweite die erste kritisiert und die eigentliche Botschaft enthält. Die erste, idealistische Periode erstreckte sich etwa von 1912 bis 1916. „Leben“ und „Idee“ sind die zwei korrelativen Begriffe, unter deren Glanz das Denken Ebners in dieser steht. Das Leben ist ihm die Unwirklichkeit, die Fichte und Bergson folgend, nur in der Innenperspektive zugänglich ist. Die Erschließung des Lebens darf sich nicht im theoretischen Erkennen erschöpfen, das alles „erstarren“ lässt. Vielmehr soll sie zur Steigerung des Lebens selbst dienen. Denn „Leben will und soll gelebt werden“. Es nicht zu leben, bedeutet, schuldig zu werden. Schuldig wird der Mensch insbesondere, wenn er sich den Ansprüchen des Lebens, das Selbsttranszendenz ist, nicht öffnet, sondern sich freiwillig den Gesetzen des bloß biologischen Daseins unterwirft. Als gesolltes steht das Leben dem Ich in der Form der Idee entgegen. Anders als Begriffe, die dem „Haben“ dienen, entspringen Ideen aus dem Sein-Wollen heraus. Der Entwurf der Ideen ist die größte Leistung des

menschlichen Geistes. Sie sind das Heilmittel gegen die Gebrochenheit des menschlichen Daseins, die sie freilich erst aufdecken. Die höchste Wertung des Lebens liegt im (postulatorischen) Glauben an das göttliche Sein, dessen Leben sich nicht, wie bei uns, am Widerstand des Anorganischen bricht. Eine eigentliche Transzendenz Gottes ist für Ebner in seiner idealistischen Epoche nicht konzipierbar. Das unlösbare Problem seines Idealismus bestand darin, die zwei folgenden Sätze zusammenzubringen: (a) Die Idee wird entworfen aus dem Ich-will; (b) Die Idee drückt eine unbedingte Forderung aus, die sich an den Willen richtet.

Ebners Idealismus erfuhr einen ersten Riss 1904 durch die Lektüre Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ sowie von J.G. Hamanns Schriften. Endgültig abgelöst wurde Ebners erste Periode durch die „Entdeckung“ des Prologs zum Johannesevangelium („Im Anfang war das Wort“); damit verbunden war die Wiederaneignung seines katholischen Glaubens. Die Aufzeichnungen, die sein neues Denken dokumentieren, beginnen im Jahr 1906. Nach Vorabdrucken in der von Ludwig von Ficker herausgegebenen Zeitschrift „Der Brenner“ erschienen sie 1921 als Buch „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente“. Den Grundgedanken formuliert Ebner so: Wenn das Geistige *im* Menschen (d.h. sein ich) einer naturalistischen Deutung entgehen soll, so muss es von Grund auf angelegt sein auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem *außer ihm* (dem Du), durch das es und in dem es existiert. Der objektive Ausdruck dieses Angelegtseins liegt in der Tatsache, dass der Mensch ein sprechendes Wesen ist, dass er das ‚Wort‘ hat. Die sprachliche Ureinheit, der Satz, hat insofern immer einen Realitätsbezug, als mit ihm notwendig die beiden „Sätze“ unausgesprochen mit-gesetzt sind: „Ich rede“ und „Du höre!“. Der eine ist ein performativer, der andere ein exhortativer Satz; als solcher drücken beide eine unbezweifelbare Realität aus, denn sie setzen ein Verhältnis des Sprechenden zu einem Hörenden. Anders gesagt: Das Wort setzt das Ich in das Verhältnis zum Du und damit in die Realität seiner Existenz. Im Zentrum der überlieferten Sprachtheorie jedoch steht der unpersönliche Aussagesatz: A ist b. Vom „ist“ dieser Aussage her deutet man sich dann ganz allgemein das Sein. Dass das Sein nicht nur im ausgesprochenen „ist“, sondern auch im ausgesprochenen oder verschwiegenen „bin“ und „bist“ zum Ausdruck kommt, das dem Ist-Sagen zugrunde liegt, wird „vergessen“. Die zeitlose Vorstellung des Objektiven verdeckt den zeitlichen Vollzug des Ich vom Du her; m.a.W. das sich ereignende, werdende Sein des Ich. „Der wirkliche Mensch: das bist du, das bin ich – diese einfachste aller Wahrheiten erfasst der Idealismus niemals“ (I, 189). Damit ist die dominierende Rolle der Idee abgeschafft. An erster Stelle steht jetzt das „Wort“. Sein Ereignis ist der erste Boden der Seinsenthüllung. Die Idealistische Selbstauffassung des Denkens und kulturellen Schaffens nennt Ebner jetzt insofern einen (bloßen) „Traum vom Geiste“, als sie noch vor dem Erwachen des Menschen zu sich selbst liegt. Sie verhinderte auch die Konfrontation mit dem Du, und damit, da „Du“ für Ebner *der* Gottesname ist, mit Gott.

Alles Sprechen aber ist ursprünglich ein Antworten. Wenn jedoch das monologische Denken als abhängig erkannt wird vom lebendigen Sprachgeschehen, an dem das Ich vom Du her teilbekommt, - von einem Sprachgeschehen, das das Ich nicht setzt, sondern in das, als ein länger schon laufendes, es einsteigt und auf seine Weise mitmacht, dann ist nicht der Mensch vor der Sprache, sondern diese vor dem Menschen. Wenn andererseits das lebendige Sprachgeschehen eine (liebende)Anerkennung des Ich als Du enthält. Dann erweist sich das Ereignis der Sprache letztlich begründet im göttlichen Sich-Mitteilen, das sich den Menschen als seinen Adressaten aus dem Tierreich schafft. Die Bezeichnung „pneumatologische Fragmente“ macht deutlich, dass sich Ebner biblischen Gedanken angenähert hat. Er unterscheidet nur zwei Bedeutungen von „Geist“: Der Geist als menschliche *psyche* und *ratio* entwickelt sich aus seinen natürlichen Vorgestalten heraus, bis er, durch die Erfahrung der Gebrochenheit des Lebens, sich ins Ideale zu übersteigen versucht. Geist als göttliche *pneuma* bricht in dieses Gefüge ein bzw. bricht aus dem tiefsten Grund des Menschseins auf, der im

Angesprochensein durch Gott besteht. Die göttliche Selbstmitteilung im Wort und im Geist der Liebe ist ein Ansprechen und Aufrufen, und zwar so, dass sich menschliche Sprache und Intersubjektivität entfalten können.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Man muss Ferdinand Ebner wohl gleichberechtigt neben Martin Buber stellen, und das wird auch üblicher Weise getan... Er ist großartig... Auch bei mir selbst steht das Wort im Vordergrund: „Die Tat ist nichts, das Wort ist alles...“ Und so lautet mein erstes Motto der Sozialethik auch: „Heilsam ist immer nur das Gespräch...“

Franz Rosenzweig

Ich gebe hier das entsprechende Kapitel aus dem Werk (Philosophie des 20. Jahrhunderts) von Ehlen, Haeffner und Ricken wieder:

„Am 25.12.1886 einer weitgehend assimilierten, wohlhabenden jüdischen Familie in Kassel entsprossen, studierte Rosenzweig (nach einem medizinischen Intermezzo) Geschichte und Philosophie, vor allem bei Friedrich Meinecke, der zum südwestdeutschen Neukantianismus gerechnet wird. Er zeichnete sich durch Forschungen im Bereich des Deutschen Idealismus aus. Er edierte ein Manuskript von der Hand Hegels, das er in dessen Nachlass in der kgl. Bibliothek in Berlin gefunden hatte; er schätzte es als das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ ein und vermutete Schelling als dessen Verfasser. Seine Doktorarbeit (1909-1914) galt dem Werden der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie. Sie erschien erst 1920, nach dem Krieg und einer Revolution, für die Rosenzweig wenig Sympathie hatte, unter dem Titel „Hegel und der Staat“. Einen größeren Einfluss als seine Lehrer übten auf Rosenzweig seine Freunde aus, die selbst bedeutende Gelehrte wurden: seine Cousins Rudolf Ehrenberg, Hans Ehrenberg und vor allem sein engster Freund, Eugen Rosenstock („Angewandte Seelenkunde“, 1924). Sie hatten aus Überzeugung den Schritt vom Judentum zum Christentum getan und drängten auch Rosenzweig, sich taufen zu lassen. Dieser erklärte sich in einem intensiven Gespräch in der Nacht des 07.07.1913 dazu bereit, wollte dies aber „als Jude“ tun und begann sich aus diesem Grund intensiver mit seinem eigenen Judentum zu beschäftigen. Dadurch kam er jedoch zwei Monate später in Berlin zum Entschluss, einfach Jude zu bleiben; als Glied des auserwählten Volkes brauche er die Vermittlung Christi zu Gott nicht. Eine Stütze in diesem Entschluss war ihm die Bekanntschaft mit Hermann Cohen, dem Schulhaupt des Marburger Neukantianismus, der nach seiner Emeritierung an der neugegründeten „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ tätig war und daran arbeitete, sein System mit dem Buch „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ abzuschleifen. Rosenzweig stilisierte diesen Schritt Cohens (unzutreffend) als einen Abschied vom Idealismus und eine Rückkehr zum Judentum. In der Folgezeit beschäftigte ihn, den am Idealismus Hegels und der Dichtung Goethes Gebildeten, die Frage, wie Offenbarung und wie überhaupt geschichtliche Individualität gedacht werden könne. Aus diesen Überlegungen ging sein Hauptwerk hervor, „Der Stern der Erlösung“ (auf Feldpostkarten im Herbst und Winter 1917 an der makedonischen Front skizziert, vom August 1918 bis Februar 1920 wie im Rausch geschrieben, 1921 veröffentlicht). Die Briefe an seine Freunde und an seine Geliebte Margrit (genannt „Gritli“), die Frau seines Freundes Rosenstock, die Rosenzweig in dieser Zeit geschrieben hat, sind der beste Kommentar zu seinem „Stern“. Besonders zu nennen ist ein Brief an Rudolf Ehrenberg vom November 1917, der als „Urzelle“ des „Stern“ bezeichnet wird (GS III, 125ff.), und der nachträglich (1925) geschriebene Aufsatz „Das neue Denken“ (GS III, 139ff.).

Den „Stern der Erlösung“ präsentiert Rosenzweig als dreiteiliges „System der Philosophie“, allerdings eines, das zentrale Motive der hebräischen Bibel erinnernd aufgreift, im Gegenentwurf gegen die vom Identitätsgedanken beherrschten Systeme des Idealismus.

Gegen diesen unternimmt Rosenzweig im *ersten* Teil des „Stern“ die philosophische Rechtfertigung des gesunden Menschenverstandes, der das, was in individueller Gestalt erscheint, auch als solches nimmt, während die Philosophie „von Jonien bis Jena“ immer wieder der Versuchung zum Monismus nachgibt und die Erscheinungen auf das zurückführt, was nicht erscheint (beim Jonier Thales das Wasser, beim Jenaer Hegel der Geist – beide Male eine Ganzheit, die die Differenz in sich aufgehen lässt). Insbesondere geht es Rosenzweig um die wechselseitige Unrückführbarkeit der Welt, des Menschen und Gottes, deren zueinander differentes Sein als un-vor-denkbare letzte Ur-Sache aller Erfahrung und aller ontologischen Konstruktion zugrundezulegen ist. Daher versteht man die negative Funktion und den Titel des ersten Teils des „Stern“: „Die Elemente oder Die immerwährende Vorwelt“. Das jeweilige Wesen der drei Ur-Sachen fasst Rosenzweig in elementare, minimale Begriffe: Was immer Gott sein mag, so gehört zu ihm sicher eine „ruhig dahinfließendes“ Wesen, aber auch die „aufschießende“ Tat schrankenloser, selbstbezüglicher Freiheit. Was immer die Welt sein mag, so gehört zu ihrem Begriff das vielfach gestaltete, gedanklich durchdringbare aber nicht selbst gedankenartige Sein. Was immer der Mensch sonst noch sein mag, so gehört zu ihm sicher Freiheit und charakterliche Eigenart. Die Irreduzibilität dieser drei diskreten Größen Gott – Welt – Mensch legt sich aus der Beobachtung nahe, dass die monistischen Konstruktionen jeweils eine von ihnen als Bezugspunkt deklarieren: sei es als Pantheismus, oder als Pankosmismus (Naturalismus, Materialismus) oder als Panhumanismus (in der Reflexionsphilosophie). Sie ist für Rosenzweig auch festmachbar an der Erfahrung, dass sich das denkende Individuum nicht in die gedachte Totalität aufheben kann: Seine Todesfurcht, die durch die versuchte Selbsteinbergung ins universelle System überwunden werden sollte, bleibt hartnäckig bestehen – und ebenso die (vom System der Wahrheit her sinnwidrige) Möglichkeit, sich mit anderen über die praktische Bedeutung des Systems zu unterhalten. „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da“ (Gs II, 127) – auch nachdem die Vermittlung des absoluten Gedankens mit sich selbst zu Ende gekommen ist. Damit zeigt sich die Grenze der idealistischen Entwürfe, aber auch die Möglichkeit, sich mit Hegels Selbstverständnis, er repräsentierte das Ende der Philosophie, einverstanden zu erklären: nach dem Ende der Philosophie der Identität soll nun die der Differenz kommen, und das heißt: die Philosophie individuell existierender Philosophen und damit der unableitbaren Erfahrung und der offenen Zeit.

Schade, dass Franz Rosenzweig nicht den Zugang zu Spinoza gefunden und sich an ihn angelehnt hat. Spinoza war ja auch Jude. Das wäre sicherlich sehr fruchtbar gewesen. Ich verstehe Spinoza allerdings nicht als Pantheisten, was von Rosenzweig ja abgelehnt wird, sondern als Panentheisten.

Denn ähnlich wie Heidegger denkt Rosenzweig das wirkliche Sein als Zeitlichkeit, als Geschehen zwischen den elementaren Ur-Sachen. Dieses ist das Thema des *zweiten* Teils des „Stern“ mit dem Title „Die Bahn, oder Die allzeiterneuete Welt“. Er gliedert sich in drei Bücher, die biblische Namen tragen: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. – Der konkrete Name dafür, dass jedes Denken und Handeln sich sozusagen immer als sein bleibendes Perfekt das differente Sein von Welt und Mensch voraussetzen muss und darf, ist „Schöpfung“. Der Schöpfungsgedanke gibt den Grund dieses Unterschieds an und sichert das Denken so gegen die Versuchungen, das eine im anderen aufgehen zu lassen: entweder den Menschen in der Welt oder die Welt im Menschen. In diesem Licht analysiert Rosenzweig insbesondere sehr kritisch den Idealismus der Transzendentalphilosophie, der mit seiner Forderung, nur solche Gegenstände als solche gelten zu lassen, die durchsichtig „erzeugt“ werden können, dem realen Sein der Dinge niemals gerecht werden können. Zur Schöpfung gehört auch die seit jeher überkommene Menschensprache als das Medium, indem das Vorgefundene zu Wort kommt: zuerst im wertenden Adjektiv („gut!“), dann in hinweisenden

Worten wie „das da“, das dann zum „Ding“ wird, mit dem das und das, in Zeitwörtern ausgedrückt, geschieht. Der Idealismus verwarf die gewachsene Sprache; aber im selben Augenblick „vergötterte er die Kunst“ (GS II, 165). Sie, die (auch) aus unbewussten Gründen lebt, soll die Einseitigkeit seines Rationalismus heilen: das Kunstwerk, „gewirkt und doch pflanzenhaft gewachsen“ (162). Hier glaubte man die „Wirklichkeit des Alls“, das „Absolute“, „in sicherer Gestalt zu erblicken“. Immer wieder greift Rosenzweig im „Stern“ das Thema der Kunst auf, als ein zentrales Paradigma des neuzeitlichen Denkens, hier als Ersatz des Schöpfungsgedankens.

Dieser aber benennt nur die „Vergangenheitsdimensionen“ der Wirklichkeit, wie wir sie erleben, - das, was immer schon geschehen sein muss, damit diese überhaupt sein kann, was sie ist. Vergangenheit ist aber noch nicht Gegenwart. Dieser ist das „Mittelstück dieser ganzen Schrift“ (II, 194) gewidmet, das unter dem Stichwort „Offenbarung“ steht. Sie ist das Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Gott zeigt sich als Liebender, je neu, je einzelnen Menschen und Völkern. Dadurch wird der Mensch in seiner Individualität als geliebter angesprochen. Darin wird wohlthuend bestätigt, was er schon ist. Denn das Menschenwesen hat „nicht mehr seinen Ort in der Welt, seinen Augenblick im Geschehen, sondern es trägt sein Hier und Jetzt mit sich herum; wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang“ (II, 208), - was es in der Welt der bloßen Dinge nirgendwo gibt. Ausgedrückt ist diese Individualität, die die Gattung hinter sich lässt, im „Du“ oder im Eigennamen, der im Imperativ gerufen wird, und dann auch im „Ich“. Jede Berufung auf unpersönliche Lebensmaßstäbe wie den „der“ Geschichte, die urteilt und Unterwerfung fordert, fällt damit weg. Der Mensch kommt zu sich, indem er den Ruf Gottes hört, der „sagt“: ich liebe dich, liebe auch mich! Das ist der „Inhalt“ der Offenbarung. Deswegen ist für Rosenzweig das „Lied der Lieder“ die Schrift der Bibel, in der sich die Offenbarung am besten ausdrückt. – Die Offenbarung impliziert unmittelbar die Befreiung der Liebeskraft des Einzelnen für den anderen neben ihm; sie ermöglicht und gebietet es, den anderen in seiner Anderheit überhaupt wahrzunehmen und zu wollen; dadurch wird das „Reich Gottes“ ausgebreitet. So steht das dritte Buch unter der Forderung der Zukunft, und unter dem Titel der Erlösung. Es ist ja der Mensch, der befähigt ist, die Welt zu zerstören oder kraft seines Geliebtseins zu vollenden. Seine Kraftquelle wird erneuert durch das Gebet. „Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung“ (II, 298). Und das gemeinsame Gebet ist auch schon der Ausdruck für das Dasein der Ewigkeit in der Zeit, für deren Kommen zugleich gebetet wird.

Das allgemein Menschliche hat sein Dasein in geschichtlicher Differenzierung: als das ohne Offenbarung lebende, die humane Immanenz vervollkommnende Heidentum, als die vorweggenommene Ewigkeitsgestalt des Judentums und als die missionarische Übergangsgestalt des Christentums. Während der II. Teil des „Stern“ Überzeugungen ins Wort brachte, die Juden und Christen gemeinsam sind und beide vom Islam und den östlichen Religionen absetzen, behandelt nun der *dritte* Teil das Verhältnis von Juden und Christen als unterschiedener Glaubensgemeinschaften. Hier antwortet Rosenzweig als Jude seinen christlichen Freunden. Er zeigt die bleibende Verschiedenheit und zugleich Komplementarität von Juden und Christen am Kalender ihrer jeweiligen Feste auf. In der Geschichte kann und soll diese Differenz nicht aufgehoben werden; das bleibt das Privileg der Ewigkeit selbst. Die Juden brauchen Christus nicht für sich, denn sie sind schon immer beim ewigen Vater. Sie brauchen ihn und das Christentum aber, um ihrer an sich universalen Botschaft eine universale Wirkung über die partikulären Grenzen ihres ersten Adressaten hinaus zu verschaffen. Das kann das Judentum nicht, das soll die Kirche tun. Der Christ ist folglich immer ein getaufter Heide, ein adoptierter Sohn. So versucht Rosenzweig, den Streit zwischen Juden und Christen zu schlichten, jedenfalls dem Christentum offener entgegenzukommen, als dies bis dahin den meisten Juden möglich war.

1920 heiratete Rosenzweig ohne seine Liebe zu Margrit Rosenstock-Hüßy, die Christin war, aufzugeben, eine jüdische Frau, um einen jüdischen Haushalt mit Nachkommen zu haben.

Man zog von Kassel nach Frankfurt am Main, wo viele Juden lebten. Nach dem Erscheinen des „Stern“ widmete sich Rosenzweig dem dort von ihm gegründeten Freien Jüdischen Lehrhaus und der Übersetzungsarbeit (Die Bibel, zusammen mit Buber; und die Hymnen des mittelalterlichen Dichters Jehuda Halevi). Eine rapide fortschreitende Lateralsklerose versagte ihm den Gebrauch von Stimme und Hand. Mit Hilfe seiner Frau und einer speziell konstruierten Maschine konnte er sich jedoch noch irgendwie ausdrücken, zuletzt allerdings nur noch mit den Augenliedern. Sein Haus blieb dennoch ein Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit bis zu seinem frühen Tode am 10.12.1929.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Gabriel Marcel

Ich lasse nun das Kapitel von Ehlen, Haeffner und Ricken folgen (Philosophie des 20. Jahrhunderts):

„Marcel wurde am 07.12.1889 in Paris geboren und starb dort am 08.10.1973. Die vielseitigen Verbindungen seines Vaters, eines hohen Amtsträgers, mit der kulturellen Elite Frankreichs und die eigene musikalisch-literarische Begabung machten ihn früh empfänglich für das Geistige. Marcel studierte Philosophie an der Sorbonne. Eine erste rationalistische Phase überwand er mit Hilfe von H. Bergson, den er 1908-1910 hörte. Angeregt von Schelling, Coleridge und Royce wurde nun ein „höherer Empirismus“ sein Ideal. 1910 erhielt er die Lehrbefugnis und dozierte in der Folge Philosophie für die Oberstufe an verschiedenen Gymnasien. Diese immer wieder unterbrochene und 1941 schließlich ganz aufgegebene Lehrtätigkeit wurde freilich stark überwogen von seiner weitgespannten Aktivität als Literaturkritiker, als Lektor bei verschiedenen Verlagen und nicht zuletzt als Verfasser von zahlreichen Dramen, von denen einige genannt seien: „La grâce“/„Die Gnade“ (1914); „Un homme de Dieu“/„Ein Mann Gottes“ (1925); „Le Mort de demain“/„Der Tote von morgen“ (1931); „Le monde cassé“/„Zerbrochene Welt“ (1933); „La soif“/„Durst“ (1938); „L'Émissaire“/„Der Bote“ (1948). In seinen Dramen, die alles andere sind als Lehrstücke mit einer klaren Moral („pièces à thèses“), sah Marcel die ursprünglichsten Mitteilungen dessen, worum es ihm ging.

Seine philosophische Produktion, die eng mit seinen dramatischen Dichtungen verzahnt ist, entwickelt sich aus Tagebucheinträgen, und das gilt nicht nur für sein erstes, ein eigenständiges Denken dokumentierendes Werk, das „Journal métaphysique“ (I. 1927). Der Versuch, in immer neu angesetzter Beschreibung das Drama des menschlichen Daseins ins Wort zu heben, vertrug sich für ihn nicht mit der Absicht aufs System. Seine Schriften sind Ausdruck von Gesprächen, die Marcel mit sich selber und mit den Zuhörern seiner Vorträge führt, auf dem Weg des Lebens hie und da innehaltend, aufs innere Licht unserer immer bedrohten Seinsaffirmation sich für einen Augenblick zurückziehend. Zum dialogischen Charakter des Marcellschen Denkstils gehört es auch, dass er sich immer wieder von dem überraschen ließ, was ihm die – von ihm zwar erfundenen, aber ein Eigenleben behauptenden – Gestalten seine Dramen zu sagen hatten.

Die Erfahrung, die Marcel mit vier Jahren durch den Tod seiner Mutter machen musste und die sein Lebensgefühl prägte, steht vielleicht am Anfang seines Denkens. Er fragte sich: welche Art von Sein haben die Toten? Wie muss unser Verhältnis zu ihnen sein? Wie muss mit dem Wissen umgegangen werden, dass alle sterben werden, mein Du ebenso wie ich? Viele der Personen in Marcells Theater sind Agnostiker, die vom Gedanken des Todes nicht loskommen. Er selbst versuchte die Grenzen der Empirie auszuloten, indem er sich parapsychologischen Experimenten öffnete. Dass die Abwesenheit der Verstorbenen, mit denen wir in Liebe verbunden waren, kein einfaches Nichtmehr-Sein, sondern eine neue Weise der Anwesenheit (présence) ist, deutet sich an, wenn man darauf achtet, dass auch

ihnen gegenüber Treue gefordert ist, soll nicht schon die Treue zu Lebenden durch einen Vorbehalt eingeschränkt sein. Treue, Gerechtigkeit und dergleichen sind zwar allgemeingültige Ideale, haben aber Sinn nur in Bezug auf individuelle Wesen – den jeweils Anderen –, deren innere Würde und Bedürftigkeit durch sie zum Ausdruck kommt. Die „inkarnatorische“ Bewegung vom Idealen zum Konkreten, die für Marcel typisch ist, geht gegenläufig zur Bewegung der Intellektualisierung oder abstrakten Moralisierung. Sie führt aber nicht zum theoretischen oder praktischen Materialismus, sondern zu einem Personalismus, der ins Transzendente weist.

Gegen die Fluchtversuche der denkenden Menschen in das Rational-Allgemeine und bloß Funktionale stellt Marcel die Erinnerung an den inkarnatorischen Grundzug des geistigen Seins. Im Zentrum der Helle des Ego-cogito steht ein Dunkel, in dem sich sowohl die Leiblichkeit wie das Geheimnis des Seins als Wertfülle andeuten. Damit sind die miteinander nicht vermittelten abstrakten cartesischen Größen der *res extensa* und der *res cogitans* auf ein Ursprünglicheres unterlaufen und so als Produkt einer abstrahierend-objektivierenden Reflexion dargetan. Diese (für uns) „erste“ muss nun durch eine „zweite Reflexion“ aufgehoben werden: d.h. durch die Prüfung der Ergebnisse, die die naiv vergegenständlichende erste Rückbiegung des Ich auf sich erbracht hat, an der intuitiven Selbst-„Gegebenheit“ des Vollzogenen, die ein Entzug ist und deswegen nur auf dem Umweg über die vorläufige Objektivierung der ersten Reflexion zu thematischer Aussagbarkeit kommen kann. Das an sich Erste und Unmittelbare des Lebens, das auf dem Theater direkt dargestellt werden kann, findet die Philosophie erst in der zweiten Reflexion wieder. Dem Unterschied von erster und zweiter Reflexion entspricht die Unterscheidung von Haben und Sein, die am Phänomen der Leiblichkeit entwickelt wird („*Être et avoir*“, 1955). Ich „habe“ einen Leib, d.h. er ist verfügbar und objektivierbar. Ich „bin“ aber auch mein (nicht: ein!) Leib, d.h. meine Existenz ist, ihr selbst undurchsichtig und unverfügbar, inkarniert. Das Inkarniertsein ist als solches zu übernehmen: es ist die Quelle allen konkreten Sinnes. Es ist nicht erschöpfend in der Weise des Habens auszuleben. Ausgehend von der Leiblichkeit erweitert Marcel den Anwendungsbereich der beiden Kategorien bis zu Grundkategorien der Existenz. Mein(transitiv zu lesendes) „Sein“ ist aktive Passivität; es wird vollzogen in Disponibilität, vor allem für das Sein, das mir im Du begegnet. Den Tod darf man nicht dadurch zu mildern versuchen, dass man ihn vorwegnimmt; man muss ihn kommen lassen zu seiner Zeit. Unser Sein ist immer durch verschiedene Formen der Verzweiflung bedroht, vor denen die Flucht ins Objektive nichts hilft; so deutet sich umgekehrt an, dass ein „glaubendes“ und liebendes Sicheinlassen auf das Sein in seiner Wertfülle möglich ist; zu ihm gehört vor allem auch die Hoffnung, die ins Transzendente weist („*Homo viator*“ 1944). Weit davon, nur ein Rätsel (*problème*) zu sein, erweist sich das Sein, das wir in unserem interpersonalen Dasein in Anspruch nehmen, vielmehr als ein „Geheimnis“ (*mystère*), das auf das Geheimnis Gottes verweist („*Le mystère de l'Être*“, 1951).

Als Marcel mit 40 Jahren katholisch wird, geschieht dies ohne dramatischen Bruch; sein philosophisches Denken findet eine fast natürliche Heimat. Seine Eigenständigkeit hat er denen gegenüber, die (wie z.B. Maritain) meinten, nun müsse er auch noch Thomist werden, verteidigt.

Marcel war einer der größten Anreger der Philosophie dieses Jahrhunderts, nicht zuletzt durch die Freitagabende, die er in seiner Wohnung in der rue Tournon veranstaltet; u.a. haben Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Peter Wust und Max Picard von ihm gelernt. Eine eigentliche Schule freilich kommt dieser originellen, dem Fragmentarischen und Eigenpersönlichen verpflichteten Kopf nicht haben. 1952 wurde er in das Institut de France gewählt. 1964 erhielt er den Friedenspreis des deutschen Buchhandels, 1969 den Erasmuspreis.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Wiki: Kuno Lorenz

Kuno Lorenz (* [17. September 1932](#) in [Vachdorf, Thüringen](#)) ist ein deutscher [Philosoph](#). Er ist Mitbegründer der [Dialogischen Logik](#), [Sprachphilosoph](#) und entwickelt eine [Dialogphilosophie](#) im Anschluss an die pragmatische [Handlungstheorie](#) des [Erlanger Konstruktivismus](#).

Inhaltsverzeichnis

- [1](#) Werdegang
- [2](#) Dialogische Logik
- [3](#) Sprachphilosophie
- [4](#) Dialogischer Konstruktivismus
- [5](#) Indische Denker
- [6](#) Werke (Auswahl)
- [7](#) Literatur

Werdegang

Nach dem Studium der Mathematik und Physik in Tübingen, Hamburg, Bonn und [Princeton](#) promovierte Lorenz 1961 bei [Paul Lorenzen](#) in Kiel mit einer Dissertation über *Arithmetik und Logik als Spiele*. 1969 konnte er sich in Erlangen habilitieren. 1970 wurde er in Nachfolge von [Carl Friedrich von Weizsäcker](#) auf den Lehrstuhl für Philosophie der [Universität Hamburg](#) berufen. Von 1974 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1998 lehrte er an der [Universität des Saarlandes](#) in Saarbrücken, 2013 verlieh ihm die Université de Lorraine (Nancy) den Ehrendoktor (Dr. h.c.). Lorenz ist verheiratet mit der Literaturwissenschaftlerin [Karin Lorenz-Lindemann](#).

Mit [Gerhard Heinzmann](#) und [Dietfried Gerhardus](#) erweiterte Lorenz die sich aus der konstruktiven Wissenschaftstheorie ergebenden Themen mit [Kunsttheorie](#) und der dialogischen Philosophie der Mathematik. Aus der engen wissenschaftlichen Zusammenarbeit mit [Jürgen Mittelstraß](#) entstand seit 1970 die *Konstanzer Schule* und die von Mittelstraß seit 1980 herausgegebene *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* hat Lorenz durch eine große Anzahl von Artikeln insbesondere zu Logik, Sprachphilosophie, Pragmatismus, Semiotik und Buddhismus eindrücklich mitgeprägt. Das facettenreiche Werk von Lorenz umfasst über 100 Veröffentlichungen.

Dialogische Logik

→ Hauptartikel: [Dialogische Logik](#)

Lorenz entwickelte (zusammen mit [Paul Lorenzen](#)) einen Ansatz, Arithmetik und Logik als Dialogspiele zu konstruieren. In der [Dialogischen Logik](#) werden logische [Kalküle](#) upside-down geschrieben, so dass die Anfangsbehauptung eines [Proponenten](#) oben steht und wie in einem Spiel gegen einen [Opponenten](#) verteidigt wird. Dies ist ein semantiknaher Logikansatz, der sich auch als Vorbild für [Argumentationen](#) eignet. Lorenz legte zum ersten Mal einen einfachen Beweis des [Gentzenschen Hauptsatzes](#) auf dieser [spieltheoretischen](#) Basis vor. Fasst man Logik und Mathematik in dieser Weise als Spiele auf, so lässt sich zwanglos ein [intuitionistischer](#) Ansatz als eine Möglichkeit wählen. Dazu wurde eine effektive

Strukturregel für die Verteidigungs- und Angriffspflichten eingeführt. Durch eine weitere Regelmodifikation erhält man dann auch die übliche [klassische Logik](#).

Zu einer *Partie* der dialogischen Logik sind mehr Aussagen zugelassen (dialogdefinit) als üblich. Die Aussagen müssen nicht von vornherein [wertdefinit](#) oder [entscheidbar](#) sein. - Metaaussagen über die dialogische Logik sind auf einer Strategieebene als Aussagen über [Gewinnstrategien](#) möglich.

Sprachphilosophie

Lorenz hat wesentlichen Anteil an der Klärung und Rekonstruktion des sprachlich grundlegenden Vorgangs der [Prädikation](#), der in der *Logischen Propädeutik* des frühen [Erlanger Konstruktivismus](#) und in der [Sprachphilosophie](#) von zentraler Bedeutung ist. Das 1970 erschienene richtungsweisende Werk *Elemente der Sprachkritik* gestaltet von diesem Ansatz her im Anschluss an die Spätphilosophie [Ludwig Wittgensteins](#) eine Sprachkonstruktion der [Elementaraussage](#) und lotet die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Sprache aus. Der Zusammenhang der selbständigen und unselbständigen Verwendung von Prädikatoren der Nomina und Verba für die Dinge und Handlungen wird [sprachkritisch](#) erörtert. Nur die Nomina werden stets selbständig verwendet. Elementaraussagen lassen sich so im unmittelbaren Zusammenhang mit der Prädikation einführen.

Wann ist eine Aussage wahr? - Grundidee ist es, von Lorenz behauptete Defizite der [Korrespondenz-](#) und [Konsenstheorie](#) durch einen „dialogischen Wahrheitsbegriff“ aufzulösen: Die Geltung einer Aussage A hängt vom Vergleich der *Verwendung* von Prädikatoren in A mit der (von A unabhängigen) *Einführung* dieser Prädikatoren ab, die in einer Lehr- und Lernsituation rekonstruiert wird. Die Geltungsprüfung des Satzes: „Dieser Stuhl ist aus Holz.“ wird also durch einen dialogischen Vergleich der aktuellen *Verwendung* des Prädikators „Holz“ mit der *Einführung* des Prädikators unternommen.

Dialogischer Konstruktivismus

Nicht nur die Logik, sondern die gesamte Philosophie erhält bei Lorenz eine dialogische Komponente: *Nur im Spiegel des jeweiligen Gegenüber ist es möglich auf sich zu reflektieren*. Lorenz entwickelt aus der Orientierung an dem *Dialogischen Prinzip* ([Martin Buber](#)) und dem Verfahren der [Sprachspiele](#) des späten [Ludwig Wittgenstein](#) einen *Dialogischen Konstruktivismus*, bei dem Kernaspekte des [Pragmatismus](#) von [Charles Sanders Peirce](#) und des Historismus von [Wilhelm Dilthey](#) zusammengeführt werden.

Der Dialog wird sowohl als Verfahren als auch als Gegenstand philosophischer Reflexion herangezogen, und zwar nicht beschränkt auf die Ebene sprachlicher Interaktion.

Lorenz unterscheidet zwischen einem Handlungen vollziehenden *Agenten* (ICH-Rolle) und einem Handlungen erlebenden *Patienten* (DU-Rolle). Diese komplementären Rollen (auch innerhalb einer Person) sind aufeinander angewiesen. Die Handlungen können auch [Sprachhandlungen](#) (Reden) sein: Die Einnahme der Ich-Rolle (Aneignung) geschieht bei Sprachhandlungen zweifach: Im bloßen Sprechen und im Zu-verstehen-Geben. Die Einnahme der Du-Rolle (Distanzierung) geschieht beim Reden sowohl im bloßen Hören als auch im sinnerfassenden Verstehen.

Nimmt man als Beispiel einer *dialogischen Elementarsituation* das Schwimmenlernen, so wird Schwimmen als zu lernendes vermittelt und als Lernschritt artikuliert. - Die [semiotischen Funktionen](#) einer Handlung werden bei Lorenz (als *Zeigen* in *Vermittlungen* einerseits und als *Zeichen* in *Artikulationen* andererseits) vom [pragmatischen](#) Charakter einer Handlung als Gegenstand unterschieden. Das Erfahrungen-Machen im Zeigen und das Erfahrungen-Artikulieren beim Umgang mit den Gegenständen der Welt wird als aufeinander angewiesen und damit als gleichrangig begriffen. Diese Gegenstände sind konkret auf der Gegenstandsebene oder abstrakt auf der Zeichenebene *gegeben* oder werden konkret durch Handlungen oder abstrakt durch Zeichenhandlungen *erzeugt*.

Mit der *dialogischen Konstruktion* wird der Aufbau unserer Erfahrung theoretisch modelliert, in der *phänomenologischen Reduktion* wird der Abbau derselben Erfahrung praktisch erlebt. Vorgefundenes ([Wilhelm Kamlah](#)) und Hervorgebrachtes ([Paul Lorenzen](#)) werden bei Lorenz aufeinander bezogen und [Welt](#) und [Sprache](#) als gleichursprünglich konzipiert.

Indische Denker

Lorenz hat über die [indische Philosophie](#) und die [indische Logik](#) intensiv gearbeitet. Dabei ist ihm wichtig, dass man der Gefahr entgeht, eine fremde Kultur mit den eigenen Denkmustern zu verstehen. Das Eigene und das Fremde werden in einem Prozess verwandelt, für den es noch gar keine festgeschriebenen Muster gibt. An die Stelle der Trennung in theoretische und praktische Philosophie tritt in der indischen Philosophie die Trennung in philosophische Ansichten ([darshan](#)) und religiöse Regelungen ([dharma](#)).

Die für Lorenz typische komplementäre Gegenüberstellung von zueinander widersprüchlich wirkenden Personen wird unter etlichen anderen auch mit den indischen Philosophen [Nagarjuna](#) und [Shankara](#) durchgeführt.

- Nagarjuna wollte argumentierend den [Mittleren Weg \(Madhyamaka\)](#) des [Buddhismus](#) wiederherstellen, für Lorenz eine tätige Vernunft in Leerheit ([Shunyata](#)) durch Beschränkung auf die Ich-Rolle. Das durchgehende Zurückweisen aller Ansichten und deren Gegenteil bei Nagarjuna darf laut Lorenz nicht als Widerlegung verstanden werden. Denken als Argumentationsvollzug ist vielmehr selbst schon das Üben im Sinne des Weges, der zur [Aufhebung des Leidens](#) führt. Die Lehre von der Leerheit sei laut Lorenz selbst leer und daher kein [Nihilismus](#).
- Shankaras [Advaita-Vedanta](#) vertritt hingegen Lorenz zufolge eine vernehmende Vernunft als Erlebnis der Aneignung des [Veda](#) durch Beschränkung auf die Du-Rolle. Das [brahman](#) (ein Wissen, was den [atman](#) auszeichnet) kann bei Shankara nur als [bhakti](#) personifiziert werden, einer aus [maya](#) bestehenden Gestalt. Die Lehre von der Täuschung sei laut Lorenz selbst täuschend und daher kein Illusionismus.^[12]

Joachim Stiller

Münster, 2016

Ende

[Zurück zur Startseite](#)