

# MARTIN BUBERS PHILOSOPHIE DES DIALOGS UND DIE EXISTENZANALYSE<sup>1</sup>

SIMON ZANGERLE

In der Arbeit werden Einblicke in die philosophische Anthropologie Martin Bubers eröffnet. Im Zentrum steht dabei eine Rekonstruktion und Interpretation des dialogischen und monologischen Prinzips. Die dialogische Beziehung hat bei Buber eine Existenz stiftende Bedeutung. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Existenzanalyse als einer dialogisch fundierten Methode. In der dialogischen Beziehung kommt der Andere in eine Gegenwart, in der sich die Person aktualisiert. Im Monolog wird der Andere objektiviert und verdinglicht.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Buber, Dialog, Person, Existenz, Begegnung

MARTIN BUBER'S PHILOSOPHY OF DIALOGUE AND EXISTENTIAL ANALYSIS<sup>1</sup>

This paper establishes insights into Martin Buber's philosophical anthropology. A reconstruction and interpretation of the principles of dialogue and monolog is focused in particular. In Buber's thinking, the dialogical relationship has an existence fomenting significance. As a dialogical based method, this leads to consequences for Existential Analysis. In dialogical relationship, the other arrives at a presence in which the person is updated. In monolog the other is objectified and reified.

**KEYWORDS:** Buber, dialogue, person, existence, encounter

## 1. Einführung

In der Psychotherapie-Forschung geht es über weite Strecken darum, zum einen den Nachweis zu erbringen, ob Psychotherapie überhaupt wirkt und zum anderen, welches die entscheidenden Faktoren sind, auf denen die Wirksamkeit beruht. Seit den Untersuchungen von Luborsky (1976) gilt die hilfreiche therapeutische Beziehung als *der* grundlegende therapeutische Wirkfaktor, der über den Erfolg bzw. Misserfolg einer Behandlung wesentlich mitentscheidet. Die Frage, was eine gute und hilfreiche Beziehung zwischen Therapeut<sup>2</sup> und Patient ausmacht, begleitet dabei die Psychotherapie seit ihren Anfängen. In der Existenzanalyse nimmt der Begriff der Person eine zentrale Position ein, von dem aus über eine hilfreiche Beziehungsgestaltung nachgedacht wird.

Die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Therapeut und Patient ist jedoch komplex. Sie ist aus Sicht des Therapeuten auch zentral, denn Beziehung ist zunächst die Voraussetzung jeder therapeutischen Wirksamkeit. Der Maurer hat seine Kelle, der Frisör seine Schere – und der Psychotherapeut? Nun, er hat Beziehung. Darum bemüht er sich um eine tragfähige Verbindung und versucht sie über Widerstände hinweg zu halten. Die therapeutische Beziehung ist zum einen Voraussetzung für alle psychotherapeutischen Interventionen, Techniken und Methoden. Zum anderen entfaltet die Beziehung an sich, als ein In-Beziehung-Stehen und Bei-Sein beim Anderen<sup>3</sup> eine heilsame

Wirkung. Die therapeutische Beziehung ist also mehr als ein Werkzeug. Sie ist für sich selbst schon wirksam. Aber was geschieht in dem Moment, wenn zwei Menschen in Beziehung zueinander treten, sich aufeinander beziehen? Was heißt In-Beziehung-Sein?

In der psychotherapeutischen Arbeit geht es zunächst darum, etwas zu erkennen, nämlich zu sehen, was gerade der Fall ist. „Worum geht es?“ „Was liegt vor?“ Diese ersten Fragen stehen bereits im Licht einer Beziehung zwischen Therapeut und Patient. Deren Beziehung ist eine anfängliche Wirklichkeit innerhalb derer Erkenntnis stattfindet. Erkenntnisprozesse in der Psychotherapie sind niemals beziehungslos. Der Therapeut ist kein einfacher objektiver Beobachter, der sich etwa über ein Mikroskop beugen und sich einem positivistischen Ansatz folgend auf einem eindeutigen Standpunkt ausruhen könnte. Die Bezugnahme auf eine objektive Realität, auf die Faktenlage, berührt nur einen Teilaspekt der Wirklichkeit zwischen Therapeut und Patient. Gleichzeitig ist auf eine objektive Realität auch im therapeutischen Setting nicht zu verzichten. Doch entscheidend ist dabei, dass jede objektive Realität inter- und intrapersonal verwickelt bleibt. Mit anderen Worten: Alle Wahrnehmungen und die darauf aufbauenden Erkenntnisse vollziehen sich im psychotherapeutischen Setting zum einen in einem *Binnenraum* des psychischen Erlebens, zum anderen in einem *Beziehungsraum*, der sich zwischen Therapeut und Patient aufspannt. Beide Räume sind dabei aufeinander bezogen.

Eine erste Herausforderung im Zusammentreffen

<sup>1</sup> Ein Auszug der Abschlussarbeit für die fachspezifische Ausbildung in Existenzanalyse.

Extract from the thesis for specific training in Existential Analysis.

<sup>2</sup> Im weiteren Text wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet. Frauen sind gleichermaßen gemeint.

<sup>3</sup> Der oder das „Anderere“ wird im Folgenden immer dann groß geschrieben, wenn auf die anfängliche Andersheit des Anderen verwiesen wird.

zweier Menschen im Rahmen einer Psychotherapie betrifft also ganz allgemein das Erkennen. „Was ist hier eigentlich der Fall?“ „Was *ist?*“ In Abhebung zu positivistischen Wissenschaften ist in der Psychotherapieforschung eine starke Tendenz zu einem sozialkonstruktivistischen Ansatz zu beobachten (Bettighofer 2004, 24f). Demnach gibt es keine Wirklichkeit, die Therapeut und Patient als eine unabhängig von ihnen gegebene erkennen könnten. Wahrnehmung ist dabei kein einfacher Vorgang der Abbildung einer äußeren Realität. Die je besondere Wirklichkeit von Therapeut und Patient wird durch die Wahrnehmung jedes einzelnen erst konstruiert. Von einem Konstruktionsvorgang ist darum zu sprechen, weil jede Wahrnehmung zum einen (neuro-)physiologischen Gesetzmäßigkeiten folgt und zum anderen an psychische Strukturen gebunden ist. Was mir hier und jetzt als wirklich erscheint, baut auf dem Material meiner Sinne auf und leuchtet am Ende eines komplexen Verarbeitungsprozesses auf. Die Spuren des „Vorlaufs“ zurückverfolgend können der Verarbeitungsprozess re-konstruiert und Rückschlüsse auf die psychische Struktur der Persönlichkeit gemacht werden. Was jemand für wirklich nimmt, ist jedenfalls niemals selbstverständlich.

Was uns zur Wirklichkeit wird, hängt also zualterererst an physischen und psychischen Konstanten, die wesentlich unser Mensch-Sein ausmachen. Nun sind wir aber keine Apparate, die bloß darum so fühlen, empfinden und denken, weil wir an bestimmte psychische und physische Strukturen gebunden sind. Die Anthropologie der Existenzanalyse fokussiert an dieser Stelle einen Freiheitsspielraum, in dem sich der Mensch jenseits seiner psycho-physiologischen Gebundenheit bewegt. Der Existenzanalyse geht es um die Freiheit und Verantwortung des Menschen im Rahmen seiner Gebundenheit. Um das Mögliche im Rahmen des Notwendigen. Also um eine Wirklichkeit, die nicht notwendigerweise so ist wie sie uns jetzt erscheint, die mit anderen Worten kontingent ist. Der Existenzanalyse geht es in einem weiteren Schritt nach Viktor Frankl um jenen personalen Akt, in dem der Mensch sein Psychophysikum übersteigt und dabei sein entscheidendes Stück Freiheit realisiert.

### 1.1. Die existenzanalytische Anthropologie in einem Bild

Um die Anthropologie der Existenzanalyse in ein Bild zu bringen, stelle man sich einen Menschen vor, der in einem Fluss steht. Dieser folgt naturgemäß einem Flussbett und darinstehend strömt diesem Menschen stets anderes Wasser zu. Dass er darin zu stehen vermag und sich dem, was ihm entgegentreibt,

zuwenden kann, macht das spezifisch Menschliche an ihm aus. Er kann in diesem Wasser einen Standpunkt finden und wird nicht zwangsläufig fortgerissen oder überschwemmt. Sagen wir, das Wasser reicht ihm bis zu den Knien. Steigt ihm das Wasser bis zum Hals, dann wird's eng. Mitunter reißt es ihn auch davon. Als Im-Fluss-Stehender und so In-der-Welt-Seiender kommt ihm Welt „in Wellen“ zu, sie geht ihn an und drückt sich ihm auf. Mit Frankl gesprochen: Er ist ein von der Welt Angesprochener und Angefragter. Es kommt etwas an, es kommt ihm etwas zu, das in der Existenzanalyse als konkrete lebensweltliche *Anfrage* zu verstehen ist. Das Ankommende und sich Zeigende ist mit Heidegger gesprochen das Seiende, das sich in Unverborgenheit birgt. Die einzelne Welle zeigt sich in ihrer Besonderheit – das Phänomen zeigt sich in seiner Einzigartigkeit –, zugleich ist die Welle selbst Wasser und insofern stehen wir im Sein.

Nun schaut dieser im Fluss stehende/r Mensch flussaufwärts in die Zukunft, flussabwärts in die Vergangenheit. Er erinnert sich, er hat eine Gegenwart und darum darf er auch versprechen.<sup>4</sup> Nur der Mensch nimmt ein Stück Zukunft als etwas, das von ihm abhängt und für das er einstehen kann. Das macht kein Tier. Der Mensch folgt nicht allein einem tierischen Impuls aus der Gegenwart. Sein Gedächtnis macht aus seinem „Ich will“ ein „Ich werde tun“. Und das fortwährend an ihn heran strömende Wasser symbolisiert die Zeit, in der wir als Menschen stehen und aus der wir nicht heraustreten können, solange wir Menschen sind. In diesem Wasser stehend ringt er um sein Selbstverständnis, er ist, wie Nietzsche sagt, das nicht festgestellte Tier, das heißt: Er ist keine eindeutige und endgültige Gattung. Er ist in gewisser Weise unfertig und etwas, das erst wird. Darum leidet er auch am Problem seines Sinns.

Das Flussbett steht im Bild für die psychischen und somatischen Gegebenheiten und Faktizitäten, die unsere Erfahrung in Bahnen legen. Das Flussbett steht ferner für die eigentümlich gewachsene Psychodynamik eines Menschen. Im Flussbett liegen Steine, Felsbrocken, es bilden sich Strudel. Man bedenke, dass sich auch Psychodynamiken wie Flussverläufe ändern können, entweder gewaltsam und plötzlich oder behutsam und allmählich. Als auf diese Weise Im-Fluss-Stehender kommt dem Menschen ein Freiheitsspielraum zu. Denn er ist kein Treibholz im Wasser, sondern eben einer, der einen Stand darin finden und sich zu dem, was sich ihm entgegen spült, verhalten kann. In den Begriffen der Existenzanalyse: Er kann sich (1) von sich selbst und anderem distanzieren, er hat sich darum selbst als ein Gegenüber; er vermag sich (2) aus-

<sup>4</sup> Für Friedrich Nietzsche ist der Mensch das Tier, das versprechen darf (Nietzsche 1999a, 291).

zurichten auf etwas anderes, also auf etwas, das nicht er selbst ist; und schließlich (3) kann er sich als einer in diesem Fluss Stehender auch selbst in seinem So-Sein annehmen. Es ist nicht so, dass sich ihm Welt bloß ereignet wie einem Tier. Er ragt aus dem Fluss der Welt hervor. Er ek-sistiert, wie Heidegger sagt, sein Wesen bestimmt sich aus dem Ek-statischen seines Daseins und sein Dasein ist insofern ein Wurf des Seins (Heidegger 2004, 71). Als ein Wurf des Seins ist der Mensch selbst bloß eine besondere und interessante „Welle“ im Sein (vgl. Jäger 2012). Der Mensch steht im Sein und zugleich ragt er aus dem Sein heraus. Darin liegt die Existentialität des Menschen. Weil er ein Existierender ist, kann er bei anderem sein (Bei-Sein) und sich Entwerfen auf Möglichkeiten hin (Schon-Sein). Darum kann Frankl mit Blick auf den Menschen von einem fakultativen Sein und einem Immer-auch-anders-werden-können sprechen. Person-Sein lässt sich also auf nichts Statisches und Faktisches reduzieren, sondern meint ein akhaftes Geschehen. Worin aktualisiert sich die Person? Sie aktualisiert sich in ihren Beziehungsmöglichkeiten. Die Beziehungsfähigkeit des Menschen nun nennt Martin Buber „das eingeborene Du“ (Anzenbacher 1965, 363). Nach Buber bekommen wir den Menschen nur zu fassen, wenn wir ihn in der Fülle seiner Beziehungsmöglichkeiten zu allem, was nicht er selbst ist, sehen. Der Andere ist bei Buber immer ein anderer Mensch und nicht das andere in mir.

Im Wasser (im Leben) stehend vermag der Mensch auf dasjenige, was auf ihn zutreibt, zu antworten und sich darin auch zu ver-antworten. Eine spezifisch menschliche Weise des In-Beziehung-Tretens ist darum überhaupt möglich. Alfried Längle sagt dazu: Wo das Faktische auf das Fakultative trifft, beginnt die Existentialität des Menschen (Längle 2004, 181). Allein für den Menschen ist das Faktische vom Möglichen umrandet. Wir können es also aufnehmen mit der Welt – indem wir Antwort geben. Im Antwort-geben können wir nun sehr individuell und besonders sein. Insofern uns dieses Antwort-geben gelingt, verwirklichen wir uns als Person. Wie ist das möglich? Nur darum, weil wir als Menschen dialogische Wesen sind. Das ist ein anthropologisches Axiom der Existenzanalyse. Vor diesem Hintergrund ist es nur konsequent, dass die Existenzanalyse auf eine Aktivierung der Person durch Restrukturierung ihrer Dialogfähigkeit abzielt. Entscheidend ist dafür eine lebendige Persönlichkeit des Therapeuten. Die Beziehungs- und Dialogfähigkeit des Menschen ist nun Thema der vorliegenden Arbeit. Es wird sich zeigen, wie erstaunlich tief die phänomenologische Anthropologie von Martin Buber in die Existenzanalyse der Gegenwart eingeschrieben ist. Treffend wird Bubers Denken auch als Dialog- und Begegnungsphilosophie bezeichnet.

## 1.2. Zwischen Ich und Du

Neben der physischen und psychischen Einbettung von Wahrnehmung ist jetzt einfürend auf den Raum zwischen zwei Menschen einzugehen. In diesem Zwischen-Raum geschieht auch aus erkenntnistheoretischer Perspektive etwas Erstaunliches. Denn *zwischen* wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt, das selbst wiederum als Subjekt in Erscheinung tritt, bestehen neben der bewussten Kommunikation von Anfang an subtile Interaktionen. Gemeint sind an dieser Stelle die vielfältigen Phänomene, die sich zwischen zwei Menschen ereignen. Im psychotherapeutischen Setting wird auf jene Beziehungsphänomene besonderes Augenmerk gelegt. Allein die Tatsache, dass sich in der Psychotherapiestunde zwei Menschen gegenüberstehen und damit in eine Beziehung eintreten, verändert beide Seiten. Zwei Menschen stehen dann im Klima ihrer Beziehung. Darin stehend zeigt sich etwas an ihnen. Sie stehen in gewisser Weise im selben Wasser, jedoch nicht im selben Flussbett. Das sich von sich her Zeigende trifft beim existenzanalytisch geschulten Psychotherapeuten auf eine phänomenologische Haltung (vgl. Vetter 1989). Was wir an unserem Gegenüber, an seiner Erzählung und an uns selbst wahrnehmen und für wirklich nehmen, liegt dabei in gewisser Weise in einem Brutkasten, den wir Beziehung nennen. Was an Psychotherapie wirkt, findet jedenfalls stets innerhalb jenes Brutkastens statt.

In sozialen Beziehungen verändert sich das Objekt allein durch den Vorgang der Beobachtung. Schauen allein schafft Wirklichkeit und schauen allein wirkt, insofern es etwas am Anderen aktualisiert. Wie zu zeigen sein wird, geht es Martin Buber vor allem um eine Gegenwärtigkeit im Schauen, um ein Gewärtig-sein, womit eine „vollkommene Akzeptation der Gegenwart“ (Buber 1954a, 78) gemeint ist. Was in der gegenwärtigen Begegnung zweier Menschen dann erfahren wird, ist Buber zufolge nicht inhaltlich zu fassen. Was mir da im Raum zwischen Ich und Du begegnet, sei – so Buber – zunächst inhaltsleer. Erfahren werde „eine Gegenwart als Kraft“ (ebd., 111). Es ist die Gegenwärtigkeit in der Begegnung, die nach Buber einen heilsamen Beziehungsraum schafft. Dieser Raum eröffnet sich *zwischen* Therapeut und Patient. Es ist ein Zwischen-Raum, in dem etwas sichtbar und phänomenologisch geborgen werden kann. Der Rückzug aus diesem „Zwischen“ oder dessen Erstarrung sind kennzeichnend für psychopathologische Erscheinungen. Psychopathologische Erscheinungen verstehen wir darum als Folge eines abgebrochenen oder verunmöglichten Dialogs. In der Rekonstruktion der Buber'schen Dialogphilosophie werden wir die Frage im Auge behalten, wie durch Gegenwärtigkeit Begegnung stattfinden kann. Eine Begegnung, die nicht primär auf den Trans-

port von Inhalten abzielt und darum nicht den Zweck eines Mittels besitzt. Auch das Verfehlen von Begegnung wird uns in diesem Zusammenhang interessieren. Buber spricht dann von „Vergegnung“ (Buber 1960, 6). Wir fragen: Wie gelingt Begegnung durch Dialog?

In der Existenzanalyse wird davon ausgegangen, dass in der personalen Begegnung das Personale am Gegenüber aktualisiert werden kann. Dieser Gedanke ist zutiefst eingeschrieben in Bubers Dialogphilosophie. Die Person aktualisiert sich nach Buber erst dann, wenn sie zu einem anderen Menschen in Beziehung tritt. Einem Anderen, der selbst als Person sichtbar wird. Der Mensch wird nach Buber erst am Du zum Ich. Das heißt für Buber, dass das Du auf mich wesentlich einwirkt, mich erst wirklich macht als Person. Meine Wirklichkeit – und alle Wirklichkeit ist für Buber ein Wirken – kommt erst in der Beziehung zum Anderen zur vollen Erscheinung. Ich werde zu dem, der ich bin, am und in der Beziehung zum Anderen. Die „Wirksamkeit“ von Psychotherapie steht dann in einem besonderen Licht: Der Patient braucht zu seiner Wirklichwerdung ein Du, das sich ihm nicht vorenthält, das sich ihm als personales Gegenüber zeigt und ihm als solches Beziehung anbietet. Bubers Philosophie ist insofern ein Kontrapunkt zur Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie. Buber folgt konsequent einem erkenntnistheoretischen Relationismus, insofern er Erkenntnis beim Dialog und bei der Intersubjektivität beginnen lässt. Buber selbst spricht nicht von Intersubjektivität, sondern vom „Zwischen“ in der Begegnung von Ich und Du.

Bedeutsam ist für den Verlauf der vorliegenden Arbeit die Beobachtung, dass in das Selbst im existenzanalytischen Sinne der Andere eingeschrieben ist und zwar in Gestalt von Interaktionsrepräsentanzen. Die Ich-Struktur entwickelt sich an einem Du (Längle 2002, 18). Die vielfältigen Beziehungserfahrungen mit anderen sind der Humus für die Entwicklung der Ich-Struktur. Das Du ist die Nahrung für die Entwicklung einer Innenwelt. Das Selbst konstituiert sich über die Internalisierung der Interaktionen mit anderen Menschen. Die Erfahrungen mit anderen finden ihren Niederschlag im Selbst und zwar in der Weise, dass sie dort eine Re-präsentanz finden (lat. *repraesentare*: vergegenwärtigen). Meine Erfahrungen mit Anderen können also in mir zu einer Gegenwart kommen, können mir ein Gegenüber werden.

Die Begegnungen mit anderen sind schließlich vorbildlich für die Beziehung zu sich selbst. Im psychischen Binnenraum können wir uns als Person selbst wahrnehmen und zu Eigenem Stellung nehmen (vgl. Längle 2002, 19). So kann sich eine personale Haltung

in der Beziehung zu sich selbst entwickeln. Auf diesem Weg weitet sich der Binnenraum des psychischen Erlebens und die personalen Verhandlungsfähigkeiten werden gestärkt. In den Worten Martin Bubers: Der Mensch wird am Du zum Ich. Für Buber ist das Du ein anderer Mensch, während die Existenzanalyse das Du als Gegenüber begreift, das mir in der Welt, in mir selbst oder auch in Gestalt von Werten begegnen kann.

## 2. Zur philosophischen Anthropologie Martin Bubers

Worum geht es Martin Buber? Es geht ihm wie der Existenzanalyse um die Verwirklichung der Person durch Aktualisierung derselben. Doch Buber spricht eine andere Sprache als die Existenzanalyse. Er spricht eine eigene Sprache. Die eines Philosophen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.<sup>5</sup> Die Sprache in seinem Werk hat auf den ersten Blick etwas Sperriges und insofern Abweisendes. Sie ist auf den zweiten Blick künstlerisch und poetisch in ihrer Prägung und Konsequenz. Dabei ist die sprachliche Form seines Werks nicht akzidentell, sie ist selbst wesentlich. Die Form wird hier zum Inhalt, Sprache wird zur Tat. – Wie ist das zu verstehen?

Die sprachliche Fassung hat bei Buber eine philosophisch-anthropologische Dimension, insofern mit der Sprache eine bestimmte Haltung am Menschen sichtbar und wirksam wird. Und Buber geht es durchgehend um eine bestimmte Haltung am Menschen. Eine Haltung, die an eine Sprache gekoppelt ist, die eine Sprache einfordert. Bubers Philosophie ist in ihrer sprachlichen Fassung selbst ein Zeugnis des Dialogischen. Nun gibt es für Buber nur zwei grundlegende Haltungen des Menschen zur Welt: Die dialogische und die monologische. In einer Haltung sein, bedeutet für Buber: ein Grundwort sprechen, in einem Grundwort stehen. Und „in einem Grundwort stehen“ heißt: Mensch und Welt sind auf eine spezifische Weise aufeinander bezogen. Die zwei Grundworte verweisen auf eine spezifische Beziehung zwischen Mensch und Welt.

„Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.“ (Buber 1954a, 7)

Mensch-sein heißt also: in einer spezifischen Haltung zu Anderem zu stehen. Buber geht es um die Stellung des Menschen zu Anderem. Er fragt: Wie ist der Mensch in der Welt? Seine Haltung ist bestimmend für die Weise des In-der-Welt-seins. Der Mensch kann sich nun zur Welt in zweifacher Weise verhalten. Die

<sup>5</sup> Martin Buber wurde 1878 in Wien geboren und starb 1965 in Jerusalem.

Zwiefalt der Haltung zeigt sich als eine Zwiefalt des Sprechens. Dabei ist das Sprechen des Menschen nach Buber nicht auf die Formulierung hörbarer und sinnvoller Laute einzuschränken. Sprechende Wesen sind wir durch unsere Haltung. Wir sprechen *durch* unsere Haltung. In der Sprache stehen wir etwa auch im Schweigen. Dabei ist schweigen nicht Nicht-Reden. Im Schweigen halte ich etwas zurück, ich behalte etwas ein und vielleicht gebe ich auf diese Weise dem Anderen Raum wie es sich gegenwärtig von sich her zeigt. Das Phänomen kann sich so Raum nehmen. Ich kann schweigend dabei verweilen. Die psychotherapeutische Praxis zeigt, dass Reden oft genug einer Copingreaktion gleichkommt. Jedenfalls sprechen wir in vielen Zungen, doch jedes Mal sprechen wir nach Buber in dieser oder jener Haltung.

Wir sind nach Buber anfänglich in einer Haltung zur Welt und das bedeutet, dass wir in einem Grundwort stehen. Es ist nicht so, dass wir zuerst eine Haltung einnehmen und dann *etwas* sprechen, sondern als In-der-Welt-Seiende *haben* wir eine Haltung zur Welt und damit stehen wir gleichanfänglich in der Sprache, die auf eine spezifische Bezogenheit von Welt und Mensch verweist. Hier beginnt Bubers philosophische Anthropologie. Der Mensch hat immer schon eine Haltung zur Welt, er muss sie also nicht erst einnehmen. Er ist insofern ein immer schon Gehaltener: dialogisch oder monologisch gehalten in seiner Beziehung zur Welt, zum Anderen. Dieser Gedanke verträgt sich mit dem, was Heidegger unter „Ek-sistenz“ versteht: Hinaus-gehalten-sein aus dem Sein. Bei Buber ist der Mensch durch sein Gehalten-Sein ein immer schon Sprechender. Die Sprache ist die Fassung, in der Mensch und Welt zueinander stehen. Dies erinnert an das Flussbett, in das wir den Menschen zu seiner anthropologischen Bestimmung gestellt haben. Das Flussbett ist jene Fassung, in der sich Mensch und Welt begegnen. Wenn Buber von den zwei dem Menschen offen stehenden Haltungen spricht, dann trifft er eine anthropologische Aussage.

Hier drängt sich eine Assoziation auf, nämlich zu einer Stelle in Friedrich Hölderlins *Friedensfeier*: „Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander.“ (Hölderlin 1999, 341) Wir *sind* ein Gespräch, sagt Hölderlin. Das heißt: Das Sein des Menschen trägt sich ihm aus und zu als Gespräch. Wenn das Auszeichnende am Menschen dasjenige ist, dass er in der Sprache steht, dann ist er einer, der das Sein in einer bestimmten Weise vernehmen/hören kann. Es trägt sich ihm sprechend zu. Der Austrag des Seins ist als Ansprache zu verstehen. Und in diesem Austrag ist nach Buber *Begegnung* möglich, sofern der Mensch die Ansprache als konkrete lebensweltliche Anfrage eines Du vernimmt. Der Mensch ist für Buber jenes Wesen,

das dem Anderen im Wort stehend begegnen kann. Das „Seit“ in dem hier zitierten Vers von Hölderlin kann Verschiedenes bedeuten. Ich verstehe es sowohl phylo- als auch ontogenetisch.

Nun zur Zwiefalt der Grundworte nach Buber: „*Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es. (...) Ich sein und Ich sprechen sind eins. (...) Das Leben des Menschen besteht nicht im Umkreis der zielenden Zeitwörter allein. Es besteht nicht aus Tätigkeiten allein, die ein Etwas zum Gegenstand haben. Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühl etwas. Ich denke etwas. Aus alledem und seinesgleichen allein besteht das Leben des Menschenwesen nicht. All dies und seinesgleichen zusammen gründet das Reich des Es. Aber das Reich des Du hat anderen Grund. Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, dass es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.*“ (Buber 1954a, 8)

Über die zwei Grundworte Ich-Du und Ich-Es ist zu sagen, dass diese nicht Objekte bezeichnen wie wir dies gewöhnlich von Worten gewohnt sind. Bubers Grundworte repräsentieren keine Objekte, sondern stiften einen Bestand, sie verweisen auf eine spezifische Beziehung. Wenn wir *Du* sagen, ist nach Buber das *Ich* des Wortpaares Ich-Du immer schon mitgesprochen. Spricht der Mensch das Grundwort Ich-Du, dann verwirklicht er das dialogische Prinzip. Das Grundwort Ich-Es sprechen heißt: in Distanz erfahren und gebrauchen. Das dadurch verwirklichte Prinzip ist das monologische. Durch das monologische Sprechen weist der Mensch den Dingen einen Platz in der Welt zu. Auf diese Weise werden die Dinge handlich, funktionsbereit und verhandelbar; sie werden bereitgestellt für ihren Gebrauch.

Buber unterscheidet in weiterer Folge zwischen „Erfahrung“ und „Begegnung“. Beides sind bei Buber Formen des In-Beziehung-Seins. Erfahrung bezieht sich immer auf einen Gegenstand und somit auf das Verhältnis zwischen Ich und Es. Begegnung hingegen bezieht sich stets auf eine Gegenwart zwischen Ich und Du. „*Das Ich des Grundwortes Ich-Es, das Ich also, dem nicht ein Du gegenüber leibt, sondern das von einer Vielheit von ‚Inhalten‘ umstanden ist, hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart.*“ (ebd., 8) Ein erfahrener Gegenstand gründet in seiner Be-Ständigkeit. Ein Gegenstand versammelt sich als Bestand und als solcher wird er im Verhältnis zwischen Ich und Es gesichert. Ein Gegenstand ist mir als Objekt gegenüber. Hier hat die Volatilität, die Flüchtigkeit der Begegnung, wie

sie zwischen Ich und Du stattfindet, keinen Platz. Den Gegen-Stand zeichnet anderes aus.

### 2.1. Zwei Haltungen zur Welt: Ich-Es und Ich-Du

Im Grundwort Ich-Es stehend können wir also *Etwas* erfahren: Etwas wahrnehmen, etwas fühlen, etwas vorstellen. Ein Gegenüber/ein Anderes ist uns darin Objekt. Etwas erfahren heißt für Buber: einen Gegenstand im Blick haben. Für Buber bestehen Gegenstände im Gewesensein. Im Verhältnis Ich-Es gibt es nach Buber keine Gegenwart in dem Sinne, dass hier jemand als Gegenüber wartet und für Gegenwärtigkeit sorgt. Gegenwart ist für Buber das „Gegenwartende und Gegenwährende“ (Buber 1954a, 17). Im Verhältnis Ich-Es sind die Dinge als Gegenstände umrissen und festgemacht, nachdem sie gegenwärtig *gewesen* sind. Von da her kommt die Gewesenheit der Gegenstände. Und das hat für Buber etwas Problematisches, insofern Gegenstände für Buber „Stillstand“, „sich versteifen“, „Abgehobenheit“, „Beziehungslosigkeit“ und „Präsenzlosigkeit“ bedeuten (ebd., 17). Jede Erfahrung ist für Buber Du-Ferne.

Das Ich im Grundwort Ich-Es *verfügt* über die Welt. Das Ich erscheint in dieser Konstellation als Verfügungsinstanz. Doch problematisch ist das Ich im Grundwort Ich-Es erst dann, wenn das Ich einseitig und durchgängig in diesem Grundwort verharret. Wenn es, mit anderen Worten, nicht mehr zu einer Gegenwart entflammen kann, wenn seine *vernehmende* Qualität, die es nur im Grundwort Ich-Du hat, verschüttet bleibt. *Verfügen* und *vernehmen* stehen sich hier also gegenüber. Das Ich im Grundwort Ich-Du wird sichtbar in seiner Gegenwärtigkeit. Diese Gegenwärtigkeit wird nach Buber schlicht als Kraft erlebt. Es ist eine wartende, vernehmende und aufnehmende Kraft. Nicht suchend, sondern gewärtig sein, darum geht es in der Begegnung mit einem Du. Etwas gewärtigen heißt: einen Anspruch erwarten, einen Anspruch vernehmen.

Hier gibt es eine deutliche Parallele zu Alfred Längles Konzeption von Person und Ich. Nach Längle entfaltet das Ich seine Verfügungsmacht auf drei Ebenen: Das Ich verfügt (1) über den Körper, (2) über Gefühle und (3) über Kognitionen. Insofern *haben* wir als Menschen Körper, Gefühle und Kognitionen (Längle 2014, 19). Das Ich hat vor diesem Hintergrund eine sehr praktische Funktion. Es objektiviert (verdinglicht) den Körper, die Gefühle und Kognitionen. Das Ich fasst sich nach Längle weiters im Willen und im Handeln, nicht im Sein wie die Person. „Das Ich stimmt seine Fähigkeiten mit den äußeren Möglichkeiten ab, wählt den Wert aus, veranlasst die Handlung. Es ist die Integrationsfläche der inneren und äußeren Ansprüche im Hinblick auf das Handeln.“ (ebd., 18)

Die Person hingegen ist nach Längle jene Instanz, der Körper, Gefühl und Kognition *zukommen*. Die Person ist darum keine Verfügungsinstanz, sondern ein empfangendes, vernehmendes und resonierendes Organ, eine mitschwingende und wiederhallende Instanz (lat. *resonare*: wiederhallen, ertönen). Die Person vermag einen Anspruch zu vernehmen. „Person ist die innere Resonanz aus dem eigenen Ursprung, Resonanz aus der Berührung mit dem, was in einem gerade am Werden ist und sich zu lauten anhebt (Resonanz mit dieser ursprünglichen Stimmigkeit).“ (ebd., 18) Das Buber'sche Ich des Grundwortes Ich-Du hat mit dem Konzept der Person bei Längle gemeinsam, dass es über das Andere nicht verfügt, sondern mitschwingt und in einer gegenwärtigen Wechselwirkung steht. Das Ich des Grundwortes Ich-Du, also das dialogische Ich, schwingt sich auf die dynamische Mitte seines Gegenübers ein. Buber nennt diese Bewegung Hinwendung. Durch sie wird das Gegenüber vergegenwärtigt. Das dialogische Ich hat keinen Gegenstand im Blick, sondern wird allein in ihrer Schwingungsbreite sichtbar/erlebbar.

Die beiden Grundworte Ich-Es und Ich-Du – das dialogische und das monologische Ich – sind für Buber wie zwei Pole in einem Menschen. Beide Haltungen eröffnen jeweils einen spezifischen Raum zwischen Mensch und Welt. Was ich hier „Raum“ nenne, bezeichnet Buber als „das Zwischen“. Zu allen Wesen kann der Mensch nun sein Du sprechen. Zu anderen Menschen, Tieren und Objekten der Natur. Jedes Gegenüber aber – mit einer großen Ausnahme, nämlich Gott – fällt jedoch unvermeidlich im Zeitverlauf in das Grundwort Ich-Es hinein. Das heißt: Jedes Gegenüber wird zum Objekt. Ein Gegenüber kann nicht im Grundwort Ich-Du verweilen, sondern muss nach Buber unaufhaltsam zum Es werden. Darin liegt eine gewisse Tragik. Das Andere wird unvermeidlich in den Es-Bestand überführt. Es kann dort als umschriebener Gegenstand, als umrissene Form verweilen. Das ist das Schicksal eines jeden Du. Aus der Unmittelbarkeit der Begegnung wird die Mittelbarkeit der Erfahrung. Es gibt hier nach Buber nur eine Ausnahme, nämlich die Begegnung mit dem mosaischen Gott. Ist nun aber ein weltliches Gegenüber in die Es-Welt, also in die verdinglichte und erstarrte Welt eingegangen, dann muss es dort nicht bleiben. Vielmehr „soll das Gegenständliche zu Gegenwart entbrennen“ (Buber 1954a, 42), es kann und soll vom Menschen wieder als Gegenwärtiges geschaut und erlebt werden.

„Das aber ist die ewige Schwermut unseres Loses, daß jedes Du in unserer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie es sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand

*unter Gegenständen, zum vornehmsten etwa, dennoch zu einem von ihnen, in Maß und Grenze gesetzt. (...) In der gegenständlichen Sprache wäre zu sagen: jedes Ding in der Welt kann, entweder vor oder nach seiner Dingwerdung, einem Ich als sein Du erscheinen.“* (Buber 1954a, 20f.)

Erst im Grundwort Ich-Es stehend kommen die Dinge dieser Welt in einen räumlich-zeitlich-ursächlichen Zusammenhang. Sie werden zum Objekt eines verortenden Subjekts. So finden wir uns in der Welt zurecht: Durch verstehen, ordnen, handhaben, verfügen. Das Ich im Grundwort Ich-Es wird sichtbar in den zielenden Zeitwörtern, das es spricht. Mit jedem zielenden Zeitwort wird ein Hinauswirken auf einen Gegenstand angezeigt: ich denke etwas, ich stelle etwas vor, ich fühle etwas. Das Ich im Grundwort Ich-Es, also das monologische Ich, vermag das Zeitwort in der Form des (Er-)Leidens (*verbum passivum*) nicht zu sprechen. Beispiele für Verben in der Leidform sind: ich werde geschlagen, ich werde enttäuscht, ich werde gesehen. Die Einwirkung und Rückwirkung des Anderen bleibt im monologischen Sprechen verschüttet. Selbst das Zeitwort „fühlen“, das eigentlich gar nicht anders gedacht werden kann, als dass der (gefühlte) Gegenstand auf das tätige Subjekt (also das fühlende Subjekt) zurückwirkt, kann allein monologisch gesprochen werden. Ich fühle dann einen Gegenstand, der allein im Licht seiner Mittelbarkeit und (Un-)Zweckmäßigkeit steht. Das monologische Ich spricht nicht *aus* sich, sondern bloß *von* sich als Ausgangspunkt einer Tätigkeit. Berühre ich zum Beispiel mit den Händen mein Gesicht, dann kann das monologische Ich die Finger gegenständlich fühlen. Ich fühle dann ein Objekt. Das dialogische Ich hingegen fühlt dabei auch das Berührt-werden, es „erleidet“ auch das Fühlen, es erlebt sich selbst als wirkend und Wirkung empfangend.

Die Es-Welt verweist aber nicht allein auf eine verkürzte, inferiore Form der Beziehung zwischen Mensch und Welt. Das monologische Ich bringt Subjekt und Objekt auf eine handliche Distanz. Darum kann die Es-Welt den Menschen behausen, sie gibt dem Menschen Halt, Raum und Schutz im Sinne der ersten Grundmotivation nach Längle. Die Dinge dieser Welt können als Es-Bestand eine tragende und schützende Funktion erfüllen. Das Ich im Grundwort Ich-Es findet Halt in Gegenständen. Das Ich im Grundwort Ich-Du findet zwar auch Halt, nämlich im Sein, doch dieser Halt sieht anders aus. Er ist nichts, was der Mensch als Gestalter besorgen könnte. Halt im Sein wird erlebt als Getragen-werden, als Vertrauen in eine Welt, aus der wir nicht herausfallen können. Wir sagen: Das dialo-

gische Ich findet Halt im Seinsgrund.

In der Es-Welt ist der Mensch das Subjekt, das die Welt in der Kontinuität von Raum und Zeit erfährt und gebraucht. Ein als Du erlebtes Gegenüber erscheint zwar auch im Raum, „aber eben in dem des ausschließlichen Gegenüber, darin alles andre nur der Hintergrund, aus dem es hervortaut, nicht seine Grenze und sein Maß sein kann“ (Buber 1954a, 33). Ein Du tritt uns also in seiner Ausschließlichkeit, Einzigartigkeit und Gegenwärtigkeit gegenüber. Ein Du kann nicht an einem anderen Du gemessen werden. Ein Du ist insofern unvergleichbar. Es taucht auf wie eine Boje im Meer. Das Du kann auch nicht durch Suchen gefunden werden, es kommt von selbst, eben durch Begegnung. Das Du erscheint oder treibt auf einen zu. Und es wird nach Buber in einer Weile erlebt. Es fügt sich also nicht in abgemessene Zeiteinheiten, sondern ist eben bloß eine Zeit lang da. Das Du leuchtet auf in der Gegenwart. Außerdem erscheint das Du zugleich als wirkend und als Wirkung empfangend, es steht also in einer Wechselwirkung und nicht fest eingefügt in eine Kette von Ursache und Wirkung. Einem Du *begegnen* wir und dabei machen wir nichts mit ihm. Begegnungen zwischen Ich und Du gelingen nur dann, wenn wir alles Zweckhafte fallenlassen. Das Du kennt insofern kein Koordinatensystem. Ein Es hingegen *er-fahren* wir, wir durchreisen und erforschen es, lernen es kennen wie ein fremdes Land, dabei vermessen und kartieren wir es, wir fragen nach seiner Vergangenheit. Das Es ist ein verdinglichtes Gegenüber. In diesem Er-fahren wird das Es säuberlich geklärt und verräumt. Dabei nehmen wir dem Gegenüber seine radikale Andersheit.

Wie sieht nun nach Buber eine dialogische Beziehung mit dem gegenwärtig sich Zeigenden aus? Was geschieht in der Begegnung? Anders gefragt: Wie verhält sich das Ich, wenn es im Grundwort Ich-Du steht?

Begegnungen zwischen Ich und Du sind nach Buber *„lyrisch-dramatische Episoden, von einem verführenden Zauber wohl, aber gefährlich ins Äußerste reißend, den erprobten Zusammenhang lockernd, mehr Frage als Zufriedenheit hinterlassend, die Sicherheit erschütternd, eben unheimlich, und eben unentbehrlich. Da man aus ihnen doch in ‚die Welt‘ zurückkehren muß, warum nicht in ihr verbleiben? Warum das Gegenübertretende nicht zur Ordnung rufen und in die Gegenständlichkeit heimsenden? Warum, wenn man einmal, etwa zu Vater, Weib, Gefährten, Du zu sagen nicht umhin kann, warum nicht Du sagen und Es meinen? (...) ja, auch ein verliebtes Du mit der Seele flüstern ist ungefährlich, solange man nur ernstlich nichts anderes meint als: erfahren und gebrauchen.“*

(Buber 1954a, 37f.)<sup>6</sup>

Hier spricht Buber von Gefahr und Erschütterung in der Begegnung zwischen Ich und Du. Der Modus des Erfahrens und Gebrauchens (Ich-Es) sei hingegen ungefährlich, er könne uns nicht „ins Äußerste reißen“. Wer hingegen dem Anderen *begegnet*, erlebe nach Buber etwas Unheimliches und Erschütterndes. Die Sicherheit und alte Ordnung Erschütterndes. Was hier erschüttert und unheimlich anmutet, ist die nackte Existentialität des Menschen, seine Unergründlichkeit, seine Freiheit, sein schlichtes gegenwärtiges Dasein. In der Begegnung werde ich als konkrete Person gemeint, ich werde aufgerufen, herausgefordert in meiner Subjektivität und will hier und jetzt antworten. Die Antwort kann auch wortlos erfolgen. Entscheidend ist nach Buber der Begegnung standzuhalten. Es ist dieser Augenblick, der zählt. Zwischen zwei Menschen entsteht dann eine Resonanz und dabei verändern sich beide Seiten. Die beiden fühlen sich gehört und gesehen. Was hier als Erschütterung erlebt wird, kann das Unbekannte und Ungewisse am Anderen sein, auch seine Verletzlichkeit. Das ist keine Erschütterung, die bloß den Therapeuten und den Patienten angeht. Sie kann sich zwischen zwei Menschen ereignen, schlicht aus der Tatsache ihrer Begegnung. Allein die Unergründlichkeit der Existenz hat etwas Erschütterndes. Begegnet einem diese Erschütterung im therapeutischen Setting, muss zu ihr nichts weiter gesagt werden. Am besten man erlebt sie still. Sie wird für den Anderen ohnehin wortlos spürbar als Bei-Sein beim Anderen. Begegnungsmomente dieser Art können leicht zerredet werden. Sie wirken sich auch von alleine aus. Philosophen staunen an dieser Stelle. Aus existenzanalytischer Sicht findet hier eine personale Begegnung statt. Die Person steht in Resonanz mit dem, was ist. Zwischen Ich und Du tönt dann eine hintergründige Bejahung des Anderen. Auch dann, wenn die beiden nicht einer Meinung sind. Begegnungsmomente dieser Art sind frei von Sentimentalität.

*„In bloßer Gegenwart läßt sich nicht leben, sie würde einen aufzehren, wenn da nicht vorgesorgt wäre, daß sie rasch und gründlich überwunden wird. Aber in bloßer Vergangenheit läßt sich leben, ja nur in ihr läßt sich ein Leben einrichten. Man braucht nur jeden Augenblick mit Erfahren und Gebrauchen zu füllen, und er brennt nicht mehr. Und in allem Ernst der Wahrheit, du: ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.“* (Buber 1954a, 38)

Die Gegenwart zwischen Ich und Du brennt, wie Buber sagt. In der therapeutischen Arbeit zählen Episoden der Begegnung zwischen Ich und Du zu den guten und hilfreichen Momenten. Denn sie schaffen ein starkes Band zwischen Therapeut und Patient und eröffnen einen hilfreichen Beziehungsraum. In einem öffentlichen Gespräch zwischen Carl Rogers und Martin Buber im Jahr 1957 bezeichnet Rogers die Begegnungsmomente zwischen Ich und Du „als die effektivsten Momente in der therapeutischen Beziehung“ (Buber 2008a, 241) In diesen Momenten erlebe er sich transparent („Es gibt nichts Verstecktes.“) und es gelinge ihm dann die vollständige Annahme des Anderen. Aus der Begegnung mit dem Anderen gehe er als Veränderter hervor, so Rogers: „Ich denke, ich fühle auch, daß die Annahme in ihrer ganzen Fülle, Annahme dieser Person wie sie ist, der mir als stärkster Faktor bekannt ist, der Veränderung hervorruft. (...) Denn dann, spüre ich, besteht die Notwendigkeit zu defensiven Schranken nicht länger, deshalb gewinnen dann die vorwärtstreibenden Prozesse des Lebens selbst überhand (...).“ (ebd., 256) An dieser Stelle wird deutlich, dass die Begegnung mit dem Anderen seine Bejahung in seinem So-Sein miteinschließt. Das gegenwärtige *Ja* ist kennzeichnend für Episoden der Begegnung. Eine Begegnung zwischen zwei Menschen aktualisiert sich nur in der Bejahung der konkreten Andersheit. Der Andere wird dann nach Buber in seiner Konkretheit und So-Beschaffenheit angenommen und bestätigt. „In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des andern eine Gegenwart haben.“ (Buber 2008b, 53)

Die Bejahung, die Annahme des Anderen in seinem So-Sein hat, wie gesagt, nichts mit Sentimentalität zu tun. Begegnung bedarf einer strengen Zwiesprache mit dem jeweils gegenwärtigen Menschen. Streng ist die Zwiesprache, wenn wir uns dem Anderen nicht vorenthalten, nicht an uns selbst oder an einem Dritten kleben. In der Intimität der Begegnung wird auch nicht die Innerlichkeit des Anderen fokussiert, sondern der Zwischen-Raum, der sich zwischen zwei Menschen aufspannt. Insofern ist die dialogische Haltung nach Buber recht unpsychologisch. Es ist immer möglich ein Widerfahrnis mit einem anderen Menschen auf einen äußeren Vorgang und auf einen inneren Eindruck gleichmäßig zu verteilen. Im Draußen und Drinnen liegt dann alles säuberlich verräumt. „(...) aber wenn ich und ein anderer (...) einander widerfahren, geht die Rechnung nicht auf,

<sup>6</sup> Bubers Vergleich der beiden Grundworte stehen an dieser Stelle in einem Naheverhältnis zu dem, was Nietzsche unter dem Dionysischen und Apollinischen versteht. Das apollinische Prinzip, das dem Grundwort Ich-Es nahe steht, meint bei Nietzsche eine Liebe zur maßvollen Begrenzung und Klarheit, zum epischen Mythos. Apollo repräsentiert eine bildnerische und träumerische Verklärungskraft, die als lichtendes Prinzip unsere Anschauung durchdringt. Die dionysische Gegenmacht steht dem Grundwort Ich-Du nahe. Vom Dionysischen spricht Nietzsche als von einem „Grausen“ „in Verbindung mit wonnevollen Verzückungen“, von einem rauschvollen Gefühl der Verbundenheit, das dem „Zustand der Individuation als den Quell und Urgrund alles Leidens“ (Nietzsche 1999b, 72) entgegentritt und diesen von Zeit zu Zeit überspült.



ein Rest bleibt, irgendwo, wo die Seelen aufhören und die Welt noch nicht begonnen hat, und dieser Rest ist das Wesentliche.“ (Buber 1961, 166) Das Wesentliche west nach Buber in jenem Zwischen-Raum. Dieser nicht einfangbare Rest in der Begegnung zweier Menschen kommt von der Andersheit des Anderen. Diesen uneinholbaren Rest sein zu lassen, bedeutet den Menschen zu würdigen. Das hat auch etwas mit Bescheidenheit zu tun. Buber wendet sich mit der Betonung dieses uneinholbaren Rests gegen eine „Verseelung der Welt“ (ebd.), womit nichts anderes als ein von ihm abgelehnter Psychologismus gemeint ist. Demnach soll nicht der Versuch unternommen werden, die Welt gleichsam in die Seelen hineinzuziehen.

In meiner psychotherapeutischen Arbeit hat sich gezeigt, dass meine Beziehungskraft, die notwendig ist, um Episoden der Begegnung zwischen Ich und Du zu ermöglichen, zum einen von meiner Tagesverfassung abhängt. Bin ich ausgeschlafen? Habe ich heute gut für mich gesorgt, damit ich mich auf die Gegenwart des Anderen einlassen kann? Zum anderen falle ich immer dann aus dem Grundwort Ich-Du heraus, wenn ich etwas Bestimmtes mit meinem Patienten vorhabe, ihm etwa psychoedukative Angebote mache oder die Verhaltensebene des Patienten ins Zentrum rücke. Wenn ich mich besonders engagiert erlebe, findet selten eine dialogische Begegnung statt. Ich-Du-Ereignisse lassen sich ohnehin nicht machen. Die Grundbewegung des Dialogs nennt Buber die „Hinwendung“, während die monologische Grundbewegung von ihm nicht als Abwendung, sondern als „Rückbiegung“ bezeichnet wird (Anzenbacher 1965, 49). Auch dem Monolog läuft wie jedem echten Dialog eine Anfrage voraus. Doch der Monolog ist ein verunglückter, ein zerbrochener Dialog. Im monologischen Sprechen entziehen wir uns der Sonderheit des Anderen und biegen uns zurück („Rückbiegung“) auf den Eindruck, den der Andere in uns hinterlässt. Der Eindruck ist dann alles. Der Andere besteht dann nur als mein Erlebnis, als „Meinheit“ (Buber 1954b, 49).

Der Anspruch der Existenzanalyse an den Therapeuten hat mit Bubers Dialogphilosophie gemeinsam, dass der Mensch als Person sichtbar werden soll. Nur als Person vermag er eine brennende Gegenwart zwischen Ich und Du zu entfachen. Daraus wächst eine Verbundenheit, die den Du-Sinn, den Beziehungssinn des Menschen stärkt. Es wurde gesagt, dass in der Begegnung die Gegenwart des Anderen als Kraft erfahren wird. Diese Kraft schließt eine Verbundenheit zwischen Ich und Du mit ein. Doch macht diese Verbundenheit das Leben nicht irgendwie leichter, sondern schwerer, Buber spricht davon, dass das Leben dadurch „sinnschwer“ werde (Buber 1954a, 111). Denn die sich begegnenden Menschen werden in

einem Bund zusammengeschlossen. In diesem Bund „spricht mir jemand etwas in mein eigenes Leben hinein“ (ebd., 138). Es wird mir etwas *durch* den anderen gesagt und das Gesagte steht als Anfrage vor mir. Doch jede Anfrage heischt nach einer Antwort. Ich möchte noch einmal betonen, dass dieser Bund zwischen Ich und Du nichts mit Rührseligkeit und Gefühlsduselei zu tun hat. Dem Anderen wird in seiner Andersheit begegnet, „sei es auch (...) in einem Boxkampf“ (ebd., 260). Die Anstrengung besteht nach Buber darin, sich des Anderen *innezuwerden*. „Eines Menschen innezuwerden heißt (...) seine Ganzheit als vom Geist bestimmte Person wahrnehmen, die dynamische Mitte wahrnehmen, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der Einzigkeit aufprägt. (...) Darum bezeichne ich das Innewerden in diesem besonderen Sinne als personale Vergegenwärtigung.“ (ebd., 270) Ein Boxer kann im Ring seinem Gegenüber dialogisch begegnen, indem er der dynamischen Mitte seines Anderen inne wird. Der Gegner ist dann sein Du. Ein Psychologe kann den Dialog leicht verfehlen, sich in einen Monolog mit sich selbst zurückbiegen, indem er etwa an seinem emotionalen Eindruck klebt. Die Aktualisierung der personalen Kräfte im Anderen gelingt im Übrigen auch nicht dadurch, dass dem Anderen durch Einsicht etwas geraten oder sein So-Sein gedeutet wird.

## 2.2. Person und Eigenwesen

Nun eine weitere von Buber vorgenommene Differenzierung. Wir können nach Buber zum Anderen entweder als Person oder als Eigenwesen in Beziehung treten:

*„Das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es. Das Ich des Grundworts Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich bewußt als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchs). Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewußt als Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv). Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt. Das eine ist die geistige Gestalt der naturhaften Abgehobenheit, das andre die der naturhaften Verbundenheit.“* (Buber 1954a, 65)

*„Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewußt. Das Eigenwesen wird sich seiner selbst als eines So-und-nicht-anders-seienden bewußt. Die Person sagt: ‚Ich bin‘, das Eigenwesen: ‚So bin ich‘. ‚Erkenne dich selbst‘ bedeutet der Person: erkenne dich als Sein, dem Eigenwesen: erkenne dein So-sein. Indem das Eigenwesen sich gegen andre absetzt, entfernt es sich vom Sein. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Person ihr Sondersein, ihr Anderssein irgend ‚aufgäbe‘; es ist ihr an ihr nur nicht Blickpunkt, nur*

*eben da, nur eben die notwendige und sinnvolle Fassung des Seins. Das Eigenwesen dagegen schlemmt an seinem Sondersein; vielmehr an der Fiktion seines Sonderseins.*“ (Buber 1954a, 66)

In der existenzanalytischen Psychotherapie arbeiten wir zum einen am Eigenwesen, wenn wir strukturell etwa die 3. Grundmotivation in den Blick nehmen. Wir verhelfen dem Patienten so zu einer authentisch empfunden Zustimmung zu seinem So-Sein. Ziel der grundmotivationalen Strukturarbeit ist an dieser Stelle die innere Zustimmung zu seinem So-Sein. So bin ich und so darf ich sein – sofern ich mich darin auch verantworten kann. Auf diese Weise wird das Eigenwesen des Patienten geschärft. Auf diesem Weg befördert die Existenzanalyse die Besonderheit des Subjekts, das erfahrend und gebrauchend in die Welt eingreift, sich in seinem Willen fasst, die Welt seinem So-Sein entsprechend gestaltet, sich dabei nicht am Anderen verliert, sondern mehr und mehr sich selbst gerecht wird. Das Eigene soll entdeckt und ins Leben gebracht werden.

Das Eigenwesen steht im Grundwort Ich-Es. Es ist mit dem Ich des Grundwortes Ich-Es identisch. Denn das Eigenwesen erfährt die Welt, nimmt Gebrauch von ihr und verfügt über diese. Es grenzt sich selbst gegenüber anderem ab, es betont dasjenige an sich, wodurch es sich von anderem abhebt. Der Unterschied und die Besonderheit seines So-Seins fallen ihm mehr ins Auge als der Zusammenhang mit Anderem. Das Eigenwesen sieht die Welle, die Person hingegen das Meer. Die Person sagt: „Die Welle ist das Meer.“ (vgl. Jäger 2012) Die Person bekommt insofern mehr in den Blick, weil ihre Haltung eine andere ist. Sie weiß um die Besonderheit und Einzigkeit ihrer selbst als etwas, das ihr *zukommt*. Zukommt als Geschick. Wir sagten: Die Person steht im Sein. Insofern lässt sich sagen, dass der Person der Zusammenhang aller Wesen größer und mächtiger ins Auge fällt als deren Unterschied. Und sein So-und-nicht-anders-sein ist der Person bloß Merkmal, nicht Bestimmungszeichen. Die Person hat in gewisser Weise ein Vorzeichen, an dem sie erkannt werden kann – wie ein Vorzeichen in der Notenschrift, das die Tonart erkennen lässt. Also etwas, das dem ganzen Musikstück – dem Leben – voransteht und vorangeht. Das Vorzeichen der Person ist ihr Du-Sinn, ihre dialogische Spielweise. Die Person ist kein Solist. Damit verbunden ist das Bewusstsein eines Zusammenhangs aller Erscheinungen, der der Person mächtiger ins Auge tritt als der Unterschied. Dieses vor sich stehende Zeichen hat nur die Person, nicht das Eigenwesen. Denn das Eigenwesen „schlemmt“ an der „Fiktion“ seines Sonder-Seins wie Buber sagt. Das Eigenwesen klebt an seiner Abhebung zu anderem, kurz: am Unterschied. Ob nun das Eigenwesen oder die Person zu uns spricht, erkennen wir daran wie unser Gegen-

über „Ich“ sagt. Spricht der Andere das *Ich eines Verfügens* über (sich selbst oder anderes) aus und blickt er dabei in die Richtung eines So-und-nicht-anders-seins, dann haben wir es mit dem Eigenwesen zu tun. Spricht er das Ich hingegen mit Beziehungskraft, einem Ich, dem *etwas zukommt*, sich darin angefragt erlebt und blickt er dabei in die Richtung einer anfänglichen Verbundenheit, in der der Zusammenhang stärker hervorleuchtet als der Unterschied, dann ist die Person am Wort. Das so oder so gesprochene Ich ist für Buber „ein Schibboleth der Menschheit“ (Buber 1954a, 72), also ein Wort, an dessen Aussprache sich die Person zu erkennen gibt.

Nun sind Eigenwesen und Person nicht Namen für zweierlei Menschen, sondern wiederum zwei Pole in ein und demselben Menschen. Das Eigenwesen steht, wie gesagt, im Grundwort Ich-Es. In der Menschheitsgeschichte kam es nun nach Buber schrittweise zu einem Anwachsen der Es-Welt. Die gegenständliche Welt steht demnach heute umfänglicher und mächtiger vor uns als je zuvor. Sie wird im Modus des Erfahrens und Gebrauchens erweitert und in ihrem Bestand gesichert. Dabei bringt die wachsende Zahl an materiellen und geistigen Gegenständen eine neue Komplexität und Unübersichtlichkeit in die Welt. Wer sich dieser nicht gewachsen fühlt, gilt als Modernisierungsverlierer. Die Expansion der gegenständlichen Welt ist nur möglich durch eine Haltung, der es darum geht, das Andere zu gebrauchen und in Bestand zu nehmen. Eine technisch-aneignende Anschauung, die auf Funktionalität und Nützlichkeit abzielt, ist nach Buber ein Hindernis für die Du-Welt, denn „die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen – der Kraft, vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann“ (ebd., 41).

„Je mehr der Mensch, je mehr die Menschheit vom Eigenwesen beherrscht wird, umso tiefer verfällt das Ich der Unwirklichkeit. In solchen Zeiten führt die Person im Menschen und in der Menschheit eine unterirdische, verborgene, gleichsam ungültige Existenz – bis sie aufgerufen wird.“ (ebd., 68) Das Personale geht dabei also niemals verloren, sondern liegt bloß verschüttet durch die gegenständliche Welt. Aufgerufen wird die Person, indem sie angefragt wird. Das ist immer möglich und geschieht durch Gegenwärtigkeit in der Beziehung. Die Person ist im Eigenwesen latent wie das Du im Gegenstand.

Hier war erstmals die Rede von *Geist*. In seiner menschlichen Kundgebung ist Geist bei Buber nichts anderes als Antwort-gaben. „Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du

zu antworten vermag. Er vermag es, wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt. Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben.“ (ebd., 41) Geist ist „wie die Luft, in der du atmest“. Er ist das, was den Raum zwischen Ich und Du ausfüllt. Er ist wie der Atem, der einen Lungenraum belebt, etwas, das kommt und geht und eine atmende, Resonanz eröffnende Beziehung ermöglicht. Geist ist darum bei Buber etwas Ermöglichendes.

Vor diesem Hintergrund konnte Frankl das Geistige als das Freie im Menschen bestimmen, eben als dasjenige, das sich zu allem frei verhalten kann (Frankl 1998, 94). Das Geistige ist bei Frankl ein Sich-Abgrenzendes, ein Sich-Abhebendes und zwar sich abhebend als Existenz von der Faktizität und als Person vom Charakter. Auf der Basis einer geistigen Distanz zum Psychophysikum kann der Mensch aus sich und über sich hinausgehen (Selbsttranszendenz). Das Geistige ist bei Frankl konstituierend für den Menschen. Dynamisiert wird der Geist bei Frankl durch das Wertstreben (ebd., 106). Ein zentraler Ausgangspunkt für die Entwicklung der Logotherapie war für Frankl seine Opposition gegen den Psychologismus innerhalb der psychotherapeutischen Schulen seiner Zeit. Diese Opposition fand Frankl deutlich vorgezeichnet zum einen im Werk Martin Bubers, zum anderen in der Phänomenologie Husserls und Max Schelers.<sup>7</sup>

### 2.3. Anfrage und Verantwortung

Nun verhält es sich nach Buber so, dass jede Begegnung zwischen Ich und Du als konkrete Anrede des einen an den anderen zu verstehen ist: „Was mir widerfährt ist Anrede an mich.“ (Buber 1954a, 140) Doch nicht jede Anrede wird als solche verstanden. Oft genug fühle ich mich nicht gemeint. Eine Anrede, durch die ich mich als gemeint erlebe, ist eine Anfrage an mich als Person. Die Anrede stellt mich vor eine Frage, die ihre Antwort heischt. In der Begegnung zwischen Ich und Du erhalte ich also keine Auskunft, die mich beruhigen könnte. Insofern hat jede Anfrage etwas Herausforderndes und Erschütterndes. Das mich konkret Anfragende nennt Buber „mein Weltkonkretum“. „Der wahre Name des Weltkonkretum ist: die mir, jedem Menschen anvertraute Schöpfung. In ihr werden uns die Zeichen der Anrede gegeben.“ (Buber 1954a, 142f) Mein Weltkonkretum ist der hier konkret vor mir stehende Mensch und allgemeiner: die belebte Welt. Ein Mensch kann mir allein durch sein Dasein widerfahren, durch sein Dasein allein kann ich angefragt sein. Er ist dann nicht neben mir, er steht nicht für sich, er steht vor mir und ist mir ein Gegenüber. „Bist Du be-

reit, mit Deiner ganzen, gesammelten Person Deiner Berufung standzuhalten? Bist Du bereit, mit nichts anderem als eben nur mit Deiner Person, mit deinem ‚Da bin ich‘ Dein Dasein zu verantworten?“ (Buber 2008d, 160) Hier liegen die Wurzeln von Martin Bubers radikalem Humanismus, der sich bis in die gegenwärtige Existenzanalyse hineinretten konnte. Bubers Dialogphilosophie nimmt uns in ihrer Radikalität in die Pflicht. Sie hat den Charakter eines kategorischen Imperativs. – Gegenwärtig stehen tausende Menschen aus der Fremde in unserem Land. Sie sind auf der Flucht und zu Fuß von weiß Gott woher bis vor unsere Haustüre gewandert, weil sie in ihrer Heimat ihres Lebens nicht mehr sicher sind. Was heißt das? Offensichtlich will kaum jemand diese Menschen bei sich haben. Was diese Menschen alles brauchen, muss an dieser Stellen nicht besprochen werden. Mir imponiert allein die Leidensfähigkeit dieser Menschen. Diese Anderen sind jedenfalls ungemütlich, für manche werden sie als Bedrohung wahrgenommen. Der Fremde und Bedürftige stört unsere Behaglichkeit, er macht uns ein schlechtes Gewissen, denn er ist durch sein bloßes Dasein eine konkrete Anfrage. Was halte ich davon, dass Menschen im Mittelmeer ertrinken? Was halte ich davon, dass über 70 Menschen in einem Laderaum eines LKW in meiner Heimat ersticken?

Es geht nach Buber darum, der Anfrage des Anderen standzuhalten, sich ihr nicht zu entziehen. Der Anfrage standzuhalten heißt: den Augenblick verantworten. Im therapeutischen Setting ist hier wiederum Gegenwärtigkeit in der Begegnung gefragt. Im gegenwärtigen Augenblick zu bleiben, fällt oft genug darum schwer, weil wir das Wirkliche, wie es sich im Hier und Jetzt präsentiert, durch das Mögliche umranden und allzu schnell in ein fakultatives Sein – sei es auch nur in der Vorstellung – hinübertreten. Die „Möglichkeitsbilderei“ (Buber 2008c, 61) lässt uns von der Bestimmtheit des Augenblicks abdriften. Wir reden dann davon, was jetzt alles zu tun wäre. Natürlich ist selbst in den schrecklichsten Situationen noch vieles möglich, Möglichkeiten des Tuns und Lassens, die sich dem Patienten und dem Therapeuten zeigen. Die vielen sich plötzlich zeigenden Möglichkeiten sind wie ein Wirbel ohne Richtung. Ein richtungsloser Wirbel des Möglichen. Buber fordert an dieser Stelle ein Innehalten und Innewerden des Anderen, eine Annahme des Anderen in seiner gegenwärtigen Andersheit. Angezeigt ist hier auch das Aushalten der Situation.

Eine methodische Entsprechung finden wir an dieser Stelle in der Personalen Existenzanalyse. Auf den Stufen PEA0 und PEA1 der Personalen Existenzana-

<sup>7</sup> Die erste Ausgabe von Bubers Hauptwerk erschien im Jahr 1923. Eleonore Frankl spricht davon, dass Viktor Frankl sich bereits vor dem 2. Weltkrieg mit dem Werk Bubers beschäftigte und mit Buber korrespondierte (Waldl 2002, 89).

lyse liegt die therapeutische Herausforderung darin, in Beziehung zu kommen mit dem *was* der Fall ist (PEA0) und *wie* das Phänomen den Patienten beeindruckt (PEA1). Hier geht es um eine dialogische Begegnung mit dem gegenwärtigen Phänomen. So kann das Phänomen bei mir ankommen, sich Raum nehmen, zu Gesicht kommen. Das Phänomen ist dann zwischen Therapeut und Patient ein gegenwärtiges Gegenüber, das zunächst in einer Weile erlebt werden kann. Es darf noch unverstanden da sein. Hier ist die Bejahung der Andersheit angezeigt.

Den Augenblick verantworten wir auch schweigend im Bei-Sein beim Anderen. Auch Antwort stammeln ist okay. „Und ein geschöpflicher Blick zum Mitgeschöpf kann zuweilen der Antwort genug sein.“ (Buber 1954b, 79) Im Dialog ist das Gesprochene weniger in seiner inhaltlichen Aussage relevant, sondern als existentielle Handlung. „Die Worte unserer Antwort sind in der wie der Anrede unübersetzbaren Sprache des Tuns und des Lassens gesprochen, – wobei das Tun sich wie ein Lassen und das Lassen wie ein Tun gebärden darf.“ (Buber 1954a, 149)

## Literatur

- Anzenbacher A (1965) Die Philosophie Martin Bubers. Wien: A. Schendl
- Bettighofer S (2004) Übertragung und Gegenübertragung im therapeutischen Prozess. Stuttgart: Kohlhammer
- Buber M (1954a) Die Schriften über das dialogische Prinzip. Ich und Du. Heidelberg: Lambert Schneider
- Buber M (1954b) Einsichten. Wiesbaden: Insel Verlag
- Buber M (1960) Begegnung. Autobiographische Fragmente. Stuttgart: Kohlhammer
- Buber M (1961) Das Problem des Menschen. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider
- Buber M (2008a) Öffentlicher Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers (1957). In: Buber Agassi J (Hg) Buber. Schriften zur Psychologie und Psychotherapie. München: Gütersloher Verlag, 236–258
- Buber M (2008b) Urdistanz und Beziehung. In: Buber Agassi J (Hg) Buber. Schriften zur Psychologie und Psychotherapie. München: Gütersloher Verlag, 42–53
- Buber M (2008c) Bilder von Gut und Böse. In: Buber Agassi J (Hg) Buber. Schriften zur Psychologie und Psychotherapie. München: Gütersloher Verlag, 59–69
- Buber M (2008d) Nachwort zu Ich und Du. In: Buber Agassi J (Hg) Buber. Schriften zur Psychologie und Psychotherapie. München: Gütersloher Verlag, 153–154
- Frankl V (1998) Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. Weinheim: Psychologie Verlags Union
- Heidegger M (2004) Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann
- Hölderlin F (1999) Sämtliche Gedichte und Hyperion. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel Verlag
- Jäger W (2012) Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität. Freiburg im Breisgau: Herder
- Längle A (2002) Die grandiose Einsamkeit. Narzißmus als anthropologisch-existentielles Phänomen. Existenzanalyse 19, 2+3, 12–24
- Längle A (2004) Person, System und Sinn. Existenz zwischen Chaos und Ordnung. In: Schlippe A, Kriz W: Personzentrierung und Systemtheorie. Perspektiven für psychotherapeutisches Handeln. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 177–191
- Längle A (2014) Die Aktualisierung der Person. Existenzanalytische Beiträge zur Personierung der Existenz. Existenzanalyse 31, 2, 16–26
- Luborsky L (1976) Helping alliances in psychotherapy. In: Claghorn J L (Ed.): Successful Psychotherapy. New York: Arch. Gen. Psychiatry 42, 602–611
- Nietzsche F (1999a) Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Krit. Studienausg. hrsg. v. Colli/Montinari. München, Berlin, New York: de Gruyter/dtv
- Nietzsche F (1999b) Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Krit. Studienausg. hrsg. v. Colli/Montinari. München, Berlin, New York: de Gruyter/dtv
- Vetter H (1989) Die phänomenologische Haltung. In: Selbstbild und Welt-sicht. Tagungsbericht der GLE, Wien 1989
- Waldl R (2002) Therapeutische Aspekte bei Martin Buber. Diplomarbeit. Universität Wien

## Anschrift des Verfassers:

DR. PHIL. SIMON ZANGERLE  
Sinsnerau 456  
A–6555 Kappl  
simon.zangerle@gmx.at