

findet sich im Verzeichnis der ‚philosophical Journals‘ aufgeführt; die Angabe, der Titel habe sich geändert, ist allerdings wenig hilfreich; es hätte kaum mehr Raum erfordert, um anzugeben, wie der frühere Titel lautete; an der Stelle von „Sozialphilosophie“ stand „Rechtsphilosophie“.

Staatsphilosophie, wie wir sie verstehen, sucht man in dem Werk vergeblich; der Beitrag ‚State‘ ist ungemain kurz, mehr Wort- als Sacherklärung. Die beiden Beiträge ‚Political Philosophy‘ (‚history‘ und ‚Problems‘) enthalten nur wenig von dem, was wir uns unter Staatsphilosophie vorstellen. Das dürfte sich vor allem daraus erklären, daß unsere deutsche Staatsgläubigkeit und Staatsandacht den Angelsachsen und vor allem den US-Amerikanern fremd ist; in ihren Augen ist der Staat der von der Gesellschaft bezahlte Angestellte, durch den sie einige für sie wichtige oder notwendige Dinge besorgen läßt, dem sie aber nicht die Ehre erweist, über ihn zu philosophieren, und natürlich noch weniger, ihn zum „präsenten Gott“ zu erheben.

Wirtschaftsphilosophie und Wirtschaftsethik sind trotz des ausführlichen und, soweit ich bei einer verhältnismäßig raschen Prüfung feststellen konnte, durchaus sorgfältig bearbeiteten Index schlechterdings nicht zu ermitteln.

Die Beiträge, die ich mir ansehen konnte, zeichnen sich nicht durch Tiefe aus, leisten aber genau das, was ein solches Werk leisten soll: sie führen die Vielgestalt der Meinungen vor, ohne den Leser auf die eigene Meinung des Berichterstatters festlegen zu wollen. Wer sich informieren will oder pflichtgemäß sich in dem Maße, wie dies dem Nicht-Fachmann möglich ist, um Information darüber zu bemühen hat, was alles an Meinungen vertreten wird und herumschwirrt, der wird hier gut und reichlich bedient. Wenn in diesem Werk die vom theistischen Weltbild bestimmten und namentlich die von den christlichen Kirchen vertretenen Meinungen nur eine unbedeutende Rolle spielen, so mögen wir das bedauern; als Verstoß gegen die Objektivität kann es jedoch nicht gerügt werden, denn es entspricht genau der zwar nicht erfreulichen, aber tatsächlichen Lage.

H. Ogiermann, S. J. – L. Gilen, S. J. – R. Lay, S. J. –  
O. von Nell-Breuning, S. J.

Wisser, Richard, *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger*. Gr. 8<sup>o</sup> (324 S.) Mainz 1967, v. Hase & Koehler. 22.— DM.

Daß bestimmte Worte zu bestimmten Zeiten zu ungewöhnlicher Bedeutsamkeit gelangen, daß sie dann in aller Munde sind und mit größerem Nachdruck als vergleichbare andere ausgesprochen und gleichsam auch mit größeren Buchstaben als diese geschrieben zu werden pflegen, ist eine bekannte Erscheinung. Ebenso bekannt ist freilich, daß solche Worte damit nicht auch schon in eine höhere Klarheit ihres Sinnes treten. Vielmehr gilt: je mehr etwas in der Rede ist und je ausdrücklicher von etwas die Rede ist, um so schattenhafter wird meist das Gemeinte, um so nichtssagender gibt sich das Wort, bis man über seinem Hersagen das vergißt, wovon die Rede ist. Die dem Worte willig und oft allzu willig eingeräumte Bedeutsamkeit erweist sich schließlich als bequeme Entschuldigung dafür, nicht mehr auf seine „eigentliche“ Bedeutung hören zu müssen, und man meint, eine kritische Begriffsbestimmung als überflüssiges Geschäft mißachten zu dürfen. Übrig bleibt selten mehr als die Ahnung davon, daß sich hinter diesem Vorgang der Prozeß einer Verschüttung der jeweiligen besonderen Umstände einer Zeit verbirgt, die drängen, zu Worte zu kommen. Daß auf diese Art Wesentliches versäumt wird, liegt auf der Hand, drückt aber nur den, der über das Befangensein im geläufig Gewordenen hinauszufragen trachtet. Uns Heutige streift diese ungte Ahnung mitunter, wenn wir daran denken, wie man mit dem Wort „Verantwortung“ umgeht.

Was ist zu tun? Kann etwa dem Sinn dessen, was „Verantwortung“ besagt, durch neue Definitionen aufgeholfen werden? Offenbar nicht, denn er krankt eher am Zuviel als am Zuwenig der Definitionen. Oder kann der Sinn eines Wortes wieder eingerenkt werden wie ein aus den Fugen geratener Mechanismus? Offenbar nicht, denn er krankt eher am Zuviel als am Ungenügen seines mechanischen Gebrauchs. Was also ist zu tun, um diesem Worte wieder auf den Grund zu kommen?

Einen bemerkenswerten Versuch der Beantwortung dieser von ihm in kritischer Absicht aufgeworfenen Fragen legt der Mainzer Privatdozent für Philosophie, *Richard Wisser*, in seinem jüngst erschienenen Buch „Verantwortung im Wandel der Zeit“ vor. Er macht keine Anstalten, im meist üblichen abstrakt begrifflichen oder soziologisch empirischen Sinne „den ‚Begriff der Verantwortung‘ zu bestimmen oder dem ‚Wesen der Verantwortung‘ nachzufragen“ (1).

W. stellt vielmehr dem traditionellen Begriff der Verantwortung, für den immer eine „Instanz“ wesentlich ist, vor der jemand über sein Verhalten Rechenschaft ablegen und Rede und Antwort stehen muß, ob er das von ihm eindeutig Geforderte getan oder unterlassen hat, einen existentiellen Begriff der Verantwortung zur Seite. Hier bedeutet, Verantwortung zu übernehmen, nicht nur das Risiko, sich in der Befolgung des regelrecht ABERLANGTEN, des durch Gebote unverkennbar Auferlegten oder des das Verhalten Normierenden Schwierigkeiten einzuhandeln. Verantwortung zu übernehmen bedeutet hier ein wesentliches, nicht nur ein faktisches Risiko, weil diese zweite Dimension der Verantwortung „immer dann, wenn ein eindeutiges Wissen als Stütze fehlt, nicht aus Mutwillen, sondern aus einem Notstand heraus für einen Entschluß ‚einsteht‘“ (2).

W. unterscheidet in seiner scharf konturierten Einleitung „Über die Verantwortung. Statt eines Vorwortes“ (1–10) die „instanzielle“ und die „situationelle“ Verantwortung, wobei letztere nicht nur meint, daß jeder verantwortliche Akt stets in einer Situation übernommen wird, sondern daß es Situationen gibt, die eben nicht schon eindeutig durch die „instanzielle“ Verantwortung vorentschieden sind. „Wo schon alles geschehen ist und nur übernommen zu werden braucht, wo alles bereits gegeben ist und nur darauf wartet, ergriffen zu werden, und wo schließlich alles schon aufgegeben ist und es nur aussteht, nachvollzogen zu werden“, dort wird noch nicht das ganze Gewicht der Verantwortung ermessen (6). Gerade durch diese Ergänzung sieht W. sich berechtigt, die Verantwortlichkeit der Menschen als eine „Grundbefindlichkeit des Menschen“ anzusprechen, durch die der Mensch nicht nur „vor“ etwas „für“ etwas verantwortlich ist, sondern auch in der „Zurückweisung falscher Auslegungen oder anmaßlicher Instanzen“ Verantwortung übt. Der „Strich durch den Kult, der mit sog. Prinzipien getrieben wird“ (7), ist zwar im überkommenen Sinne des Wortes unverantwortlich, aber er ist nicht verantwortungslos. Er möchte also nicht einfachhin die „instanzielle Verantwortung“ aufheben. Er möchte vielmehr deutlich machen, daß es neben den Regeln und Normen, Geboten und Leitsätzen und neben den Deduktionen und der Kasuistik eine Verantwortung gibt, die sich zwar auf das Wissen, wo es vorhanden ist, stützt, aber wo es nicht eindeutig ist, auch nicht in ihm aufgeht. Der Mensch erfährt vielmehr, daß er sich in dieser Verantwortung „als Mensch ganz und gar in die Antwort hineinholt“ und daß er „im Widersprechen zusammen mit dem anderen das aus dem wirklichen Geschehen Ausgefällte, das Abgesetzte und Erstarrte immer wieder auflöst“ (8).

W.s Bestreben ist es also, gerade in Zeiten, „in denen die bislang respektablen Forderungen trotz aller Aufdringlichkeit belanglos werden, in denen kein stabiles System mehr in Kraft ist, von dem her sich etwas als Vergehen eindeutig erweisen würde, in denen lange Gebräuchliches sperrig wird und Zuwiderhandlungen und Übertretungen zwar noch geahndet, aber nicht mehr als solche anerkannt werden“ (6), Verantwortung in Gang zu halten und engen Auslegungen zu wehren. Er stellt sein Buch in den Dienst der Aufgabe, dort, wo die glatten Lösungen vieler bisher verbindlicher Antworten nicht mehr ausreichen, „für das Risiko unverantworteten Wissens und nicht mehr zu verantwortenden Tuns aufzukommen“ (9), die Veränderungen in der Welt „durch eine Revolution der Denkungsart gegen Doktrinen neu zu interpretieren“ (10). Dazu dienen ihm fünf „Modelle“, die zeigen sollen, *daß* und *wie* „Verantwortung im Wandel der Zeit“ wahrgenommen wird. W. läßt das beispielhafte Wahrnehmen von Verantwortung in dieser Zeit zu Worte kommen, indem er „geistiges Handeln“ als den Ursprung der „Verantwortung zweiten Grades“ (8) sichtbar macht und dadurch erreicht, daß das Wort „Verantwortung“ erneuert in seinem Sinn wieder zutage treten kann. W.s eigentliches Anliegen bestimmt sich daher, wie es der Untertitel seines Buches sagt, als „Einübung in geistiges Handeln“. Was er dazu vorlegt, sind fünf exemplarische und kontrastreiche Übungsstücke für den Leser, fünf Beispiele für das, was Ver-

antwortungsbewußtsein in seinem Sinne besagt, fünf unterschiedliche Modelle verantwortlichen Denkens in der Gegenwart und ihren spezifischen Problem-Nöten. Verf. behandelt scharfsinnig und griffig die Gedanken und Denkwege, die an die Namen *Karl Jaspers*, *Martin Buber*, *Carl-Friedrich v. Weizsäcker*, *Romano Guardini* und *Martin Heidegger* geknüpft sind.

*Karl Jaspers* steht stellvertretend für einen ersten Grundzug situationeller Verantwortung: für die Unvertretbarkeit des Menschen (21). Aus ihr erwächst – und W. schildert dies in dem Kapitel „Ein Philosoph denkt sich frei. Karl Jaspers' Denkungsart gegen Doktrinen“ (17–45) – dem Menschen die Aufgabe, das Seine zu tun. Das aber setzt voraus, daß er zu einem verwandelten Grundbewußtsein vorstößt, sich zu öffnen vermag und sich offen zu halten bereit ist für den Anspruch der andrängenden Probleme der Gegenwart, denen es standzuhalten und Rechnung zu tragen gilt im Versuch ihrer Lösung angesichts der Endlichkeit und Unzulänglichkeit menschlicher Möglichkeiten und angesichts der Schwere der damit übernommenen Verpflichtung. Das bedeutet zugleich, die Utopien und Ideologien als Auswege und Abwege zu durchschauen. Diese Aufgabe impliziert zunächst und zuerst den Vollzug der Selbstvergewisserung des eigenen Wesens durch den Menschen, in welchem er sich als „mögliche Existenz“ (30), als ein „schlechthin Unfertiges, ja in der Unversöhnlichkeit des Widersprechenden als ein Unmögliches, das wirklich ist“ (44), begegnet. Diese Aufgabe impliziert ferner die Einsicht, daß der Mensch scheitern kann und immer wieder scheitern muß, aber sie eröffnet ihm auch, daß er frei ist, und zwar frei in jeder Freiheit, die ihn über alle „partikulären Erfüllungen und sog. Vollkommenheiten und Perfektionen“ (35) hinausführt und nicht zur Ruhe kommen läßt, sondern in die Unendlichkeit verweist. Es ist ein besonderes Verdienst von W.s Jaspers-Deutung, daß er die mitunter allzu sehr betonte sog. Endlichkeit von Jaspers' Denken als das erweist, was sie für Jaspers ist: das Feld, innerhalb dessen der Mensch erkennt, daß ein Halt nur in der Transzendenz zu erlangen ist, die aber nicht dingfest gemacht werden kann, ohne ihren Charakter zu verlieren. Jaspers selbst drückt es so aus: „Dieser Halt zeigt sich durch Vernunft, diesem Glück der Klarheit offenen Allumfängens; durch die Liebe, die das Glück der Erfüllung bringt; durch die Chiffre, deren Sprache das eigentliche Sein zeigt“ (37).

Das Buch macht von hier aus auch verständlich, weshalb Jaspers sich in voller Bewußtheit und konsequentermaßen dem „Wagnis der Öffentlichkeit“ stellt, dort, wo „maximale Öffentlichkeit für die Wahrheit notwendig ist“ (86 f.), nämlich im Bereich politischer Überzeugungen. Verf. entwirft unter diesem Gesichtspunkt ein einprägsames und umfassendes Bild von Jaspers' „Politischer Philosophie“ und gibt eine überzeugende Deutung von dessen weithin unverstandenem oder zu oberflächlich gedeuteten politischem Engagement. („Vom ‚Vorrang‘ der Freiheit“, 47–80; „In Politik verstrickt?“, 81–140.) Er arbeitet dazu die gegenseitige Angewiesenheit von Philosophie und Politik heraus und zeigt, wie sowohl die Versuche der Politiker als auch der Philosophen, diese Spannung nach einem der Pole hin aufzulösen, zu verhängnisvollen Abstraktionen gegenüber dem Wesen des Menschen als „politischem Menschen“ führen. Die Sachhaltigkeit dieser Ausführungen W.s, die nicht nur das Werden von Jaspers' politischer Denkungsart (59 f.) darstellen, sondern ihn auch in der Auseinandersetzung mit Politikern, Publizisten, Politologen und Soziologen zeigen, und die literarische Prägnanz dieser Kapitel würden es rechtfertigen, sie gesondert herauszubringen, denn sie stellen sich Jaspers nicht zurecht, sondern sie stellen das Bild von Jaspers richtig. Die Unvertretbarkeit des Menschen erzwingt und ermöglicht, daß der Mensch „aus der Schablone und dem Klischee und den Deklarationen“ heraustritt und „an die Stelle der Erregtheit des Eigenwillens die Unruhe der Vernunft“ setzt, die in jeder konkreten Situation neu fragt, ob die Antworten verantwortet werden können oder nicht (139).

Daß die Lage des heutigen Menschen Schwierigkeiten birgt, durch die seine Begegnungsfähigkeit entwirklicht wird, zeichnet Verf. an dem „Modell“ *Martin Buber* und an seiner „Philosophie der Zwischenmenschlichkeit“. Je „mittelbarer“ die Beziehungen zwischen den Menschen werden und je nachhaltiger der andere Mensch zum „Es“, zur Sache, ja zum sog. Menschenmaterial degradiert wird, um so rücksichtsloser tritt „eine pantechnische Gesinnung“ (154) ans Licht. An

die Stelle der „Begegnung“ mit ihren „Wirklichkeiten eröffnenden Wahrnehmungen“ (145) tritt die „Vergegnung“. Als zweiter Grundzug der situationellen Verantwortung wird deutlich: Verantwortung ist „die Antwort der Wir-Existenz“ (146). Der Anspruch des „Ich“ an ein „Du“ gehört zur Entsprechung eines „Du“ gegenüber einem „Ich“. Sobald der Mensch in die „Krisis des Zwischen“ (159) gerät, schießen seine Vorurteile ins Kraut, sei es gegen die Menschen, sei es gegen Gott. W. gelingt es nicht nur, die pantechische Gesinnung in einer so verbreiteten Redensart wie der von der „Bewältigung der Vergangenheit“ aufzuspüren, durch die die geforderte Verwandlung des Faktischen in Sinn (155) verdrängt werde; er zeigt auch, daß das Grundproblem „Gott ist tot“ – er hebt anschaulich die Entwicklung von Hegel über Nietzsche zu Sartre hervor – mit ausgelöst ist durch eine Krisis des Zwischen, die Gott nicht mehr Gott sein läßt, wie sie den Menschen nicht mehr Mensch sein läßt. (Vgl. Tötung der Juden.)

Anhand von Martin Bubers Forderung „Rühre Mensch den Menschen an“ (141–179) entwickelt W., daß es Buber darum geht, den Begriff der Verantwortung „aus dem Gebiet der Sonderethik, eines frei in der Luft schwebenden ‚Sollens‘, in das des gelebten Lebens zurückzuholen“. Echte Verantwortung gibt es für ihn nur, „wo es wirkliche Antworten gibt“ (155). Also nur im Eingehen auf die Situation „hört nach Buber ‚Verantwortung‘ endlich auf, lediglich eine Metapher der Moral zu sein. Nur eine Verantwortung, die mit einem ‚Wort‘ antwortet, die also ‚dialogische Verantwortung‘ übt, dringt durch ein Aufmerken zum Unbedingten vor, das kein Apparat und keine Ausrede der Zivilisation verschleiern kann“ (156). Dem Fragwürdigen und Fraglichen „mit seinem Leben Rede stehen“ heißt das Gebot, das dazu angetan ist, dem „Du-Verlust zu Gott, der in Wechselbeziehung zum Du-Verlust zum Menschen steht“ (159), zu steuern. Die Begegnung mit dem lebendigen Gott oder, wie Buber formuliert, mit dem alle Verantwortung des Menschen erst ermöglichenden „Ursprecher von Ja und Nein“ (167) in der Religion ist wahre Daseinsentfaltung. Religion aber – von Buber in Abhebung zur Philosophie als „elementarer Abstraktionsakt“ (173) beschrieben – lebt von der Bindung ans Konkrete, an den „Alltag“, und findet so „höchste Verdichtung“ im „Ich-Du“, dem „gegenseitig präsenten Zu-zweien-sein“ (173 f.). Der Sinn von Verantwortung entbirgt sich darin, so bringt W. Martin Bubers Grundanliegen auf die Formel, daß wir „den Menschen zum Bruder machen, wenn wir ihn Mensch *sein lassen*, und daß uns Gott zum Du wird, wenn die Liebe für das Dasein ihres Partners zeugt“ (179).

Bubers unsentimentaler Begegnungs-Begriff konfrontiert jedoch mit einem weiteren Problem: Wie verhält es sich mit den Bereichen der hier zur Sprache gebrachten Religion und der bei Jaspers zu Wort gekommenen Philosophie, zu denen bei beiden noch die Bereiche der Politik und schließlich sogar der Wissenschaft kommen? Ist hier nicht die Zersplitterung, eine radikale „Krisis des Zwischen“, mit Händen zu greifen? W. fragt jedoch aufschlußreich, ob diese Zersplitterung in der Sache begründet ist oder ob sie nicht vielleicht nur eine Folge der Unüberschaubarkeit der an sich nötigen Spezialisierungen ist? Am „Modell“ *Carl-Friedrich v. Weizsäcker* – „Physiker von Beruf, Philosoph aus Leidenschaft, Politiker wider Willen und religiös aus Überzeugung“ (236) – stellt Verf. einen *dritten* Grundzug der situationellen Verantwortung heraus: die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, und zwar im Hinblick auf die möglichen Auswirkungen wissenschaftlicher Entdeckungen auf andere Bereiche. Verantwortung erwächst aus der Erkenntnis der gegenseitigen Bezogenheit der Bereiche. Sie macht die „Zusammengehörigkeit aufeinander hörender Disziplinen“ (195) sichtbar und zwingt zur Einsicht, daß jede Abkapselung der Bereiche, aufs Ganze gesehen, in der Gefahr steht, in die Verantwortungslosigkeit zu münden. Nicht also Zersplitterung, sondern „Ergänzung“ wird sichtbar, wenn die Verantwortung den „Gedanken-Gang“ durch die Bereiche unternimmt, und zwar von den Grenzproblemen jeweils von einem an den anderen verwiesen.

Physik – Philosophie – Politik – Religion heißen die Stichworte, unter denen das manchem Zeitgenossen recht divergierend erscheinende Denken Carl-Friedrich v. Weizäckers erstmalig umfassend zur Sprache kommt. v. Weizsäcker hat, wie Verf. hervorhebt, seine denkerischen Anstrengungen darauf ausgerichtet, „zur Entwicklung eines Bewußtseins davon beizutragen, daß die technische Welt sich in

dem Maße stabilisieren wird, in dem die Menschen lernen, sie bewußt zu stabilisieren“ (189). Bedingung dafür ist allerdings, daß der Rang des Bewußtseins und des Wissens überhaupt begriffen wird, daß man zur Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Sein und Wissen gelangt, denn wohl ist das Sein älter als das Wissen, doch „erst das Wissen weiß, was das Sein ist“ (199). Von daher ist v. Weizsäckers Vorhaben zu verstehen, ein einheitliches Weltmodell zu entwerfen, von daher auch seine Behauptung der notwendigen Zuordnung von Experiment und Aussage, nach der die Vorstellung von einem vom Erkennen ungestörten Objekt zur Fiktion wird, so daß nach v. Weizsäcker gilt: „Der Mensch sucht in die sachliche Wahrheit der Natur einzudringen, aber in ihrem letzten, unfaßbaren Hintergrund sieht er wie in einem Spiegel unvermutet sich selbst“ (202). So unmittelbar wie dieser Zusammenhang in ein philosophisches Problem ausmündet, so unmittelbar folgt ihm v. Weizsäcker in die Philosophie und in die Politik, um aus „der gegenseitigen Bedingtheit von Subjekt und Objekt... erneut nach dem Sinn des Ganzen aus der Verantwortung für das Ganze“ (210) zu fragen. Verf. präpariert aber auch die Verweisungen des Problems heraus, die ins Religiöse gehen, und betritt ungeschlechtet im Interesse des Problems einen Weg des Denkens, der vorwärts zu religiösen Wahrheiten führt, weil es ihm notwendig erscheint, die Wahrheit in allen ihren Bereichen aufzusuchen. Dieses Kapitel über v. Weizsäckers Lösungsversuch (183–236) macht die unzusammenhängend scheinenden Betätigungen und Denkrichtungen v. Weizsäckers in ihrer inneren Einheit als den Kreis geistiger Wandlung, als „verantwortungsbewußte Wandlung“ (236) begrifflich und ist zugleich ein Zeugnis für Wissers geistige Energie. Wie überhaupt die Befähigung des Verf.s zur Synthese sich gerade hier nachdrücklich beweist.

Als „Denker christlicher Existenz“ (245) antwortet auch *Romano Guardini* auf die Frage nach dem Sinn der Verantwortung des Menschen in unserer Zeit. Bei Guardini demonstriert W. einen vierten Grundzug der situationellen Verantwortung: das Wahrheitsverlangen des erschließenden Denkens, das durch Interpretation von Werken der Dichter und Denker, der religiösen und der Wissenschaft treibenden dem in geschichtlicher Besinnung zu gewinnenden Mehr an Wahrheit nachgeht. Er sieht in Guardini „ein Leben im Dienst der Interpretation des Lebens“ (239) wirksam, das einen Universalismus eigener Art vorantreibt. Er stützt sich bei seiner Guardini-Darstellung auf dessen viel zu wenig bekanntes Frühwerk „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten“. Von diesem Ansatz aus gelingt es ihm, Guardinis Bestreben deutlich zu machen, in den Gegensatzverhältnissen des Lebens den Verweisungszusammenhängen auseinander unableitbarer Spannungspole nahezukommen. („Das Konkret-Lebendige erschließen und an die Zukunft des Menschen denken. Romano Guardinis Frage nach dem geschichtlichen Weltsein des Menschen“ [237–272].)

Die Erfahrung, „daß zwischen dem neuzeitlichen Dasein und dem Glaubensleben“ ein Widerspruch klappt, und die Einsicht, „daß die Welt mit ihrem Absolutheitsanspruch sich selbst widerlegt“, stehen hinter seinem Forschen nach dem wahren Wesen und dem wahren Maß der Zusammengehörigkeit von Dasein und Glauben, von Welt und Gott. „Die Aufwertung des Endlichen erfolgt gerade aus dem Ernstnehmen eines aus dem Unendlichen an den Menschen ergehenden Rufes“ (245). Das Verfahren, das er in Verfolgung dieses Anliegens in Anschlag bringt, hat nichts mit dem bloßen Raisonement des Unbeteiligten gemein, sondern trägt dem Sinn der heutigen Erkenntnissituation Rechnung, indem es dem „inneren Spannungscharakter der Wirklichkeit“ selbst entspricht. W. kennzeichnet Guardinis Interpretationen, in denen sein neuartiges Wahrheitsverlangen zur Auswirkung kommt und er Geschichtliches mit Wesentlichem zu verbinden trachtet, so: „Es geht in ihnen immer darum, daß die Einmaligkeit konkreter Gestalten nicht in begrifflicher Konstruktion depersonalisiert oder das lebendige Werden epochaler Vorgänge denaturiert wird, daß die Unversehrtheit um die Integrität gebracht wird, umgebracht wird“ (249). Dieser Art der Auslegung des Wirklichen ist nicht am Wissen allein gelegen, sie wendet vielmehr alles daran, „daß etwas als es selbst im Miteinander des Gegensätzlichen zur Erscheinung gelangt und weder im Auseinanderklaffen noch in der Vermengung verlorengeht“ (251). Für Guardini wird so – und der Verf. zeigt dies überzeugend – das Interpretieren zur ursprünglichen Weise, Verantwortung auf sich zu nehmen, und

zwar auch in Rücksicht auf die Zukunft des Menschen, denn diese wird sich ihm auch danach gestalten, ob und wie er sich in seiner Herkunft aus Gott versteht. Die Verantwortung des Menschen für seine Gegenwart und seine Zukunft erwächst dem Menschen aus der Verantwortung seiner Selbstausslegung und diese zeigt „geschichtliche Existenz als Sein in Spannung“ (253).

Eine Synthese bereits ausgeführter Grundzüge der situationellen Verantwortung erreicht W. mit seiner Darstellung von *Martin Heideggers* „Fragen als Weg des Denkens. Martin Heideggers Verantwortung von Technik, Wissenschaft und Humanismus im Hinblick auf den Menschen als Da des Seins“ (273–323). Es zeigt sich ein *fünfter* Grundzug: Antworten, die das ursprüngliche Fragen verstellen, müssen in Frage gestellt werden. W. erörtert verständnisweckend drei grundlegende Fragen Heideggers: die Frage nach dem „Wesen“ der Technik (275 ff.), die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Humanismus (286 ff.), die Frage nach dem Menschen als dem „Da des Seins“ (304 ff.). Was die erste anlangt, so sucht, wie Verf. dartut, Heidegger „nicht eine beliebige Beantwortung der Frage nach der Technik, sondern die Verantwortung ‚von‘ Technik aus der Erfahrung ihres Wesens“ (276), denn als Wesende ist die Technik das „Geschick eines Entbergens“, dem nicht in bloßen Antworten, sondern durch Verantwortung allein zu entsprechen ist. So wenig aber wie das Wesen der Technik selber „etwas Technisches“ ist, so wenig, und das berührt die zweite Frage, ist das Wesen der Wissenschaften etwas „wissenschaftlich“ Vorstellbares. Die Wissenschaft „ist außerstande, mit ihren Mitteln den unscheinbaren Sachverhalt, das unzugängliche Unumgängliche zu erfahren, obwohl es gerade das Wesen der Wissenschaft ist“ (292). Diese Einsicht besagt für das Problem des „Humanismus“, wie soll die Frage nach dem, was der Mensch ist, als echte Frage noch gestellt werden können, wenn er durch die Eigenart des wissenschaftlich vorstellenden Denkens alles zum Objekt, zum Gegenstand, zum Vorgestellten macht und im selben Zuge daher sich selbst als Subjekt zur „Maßgabe für alle Maßstäbe“ (293) ansetzt?

Nur die Überwindung jenes Denkens, welches den Menschen als Subjekt denkt, die Überwindung des „Humanismus“, die Überwindung der doktrinären Auffassung, aus der er sich als „der Herr des Seienden“ versteht, führt ihn zu der Wahrheit, daß der Mensch „ek-sistiert“. „Der Mensch ist mehr als Bezugsmittel des Seienden, mehr als der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständlichen, mehr als der Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen. Er transzendiert den von ihm selbst entworfenen gegenständlichen Bereich, in welchem er die Gegenstände um seine Subjektivität als Zentrum herum gruppiert“ (296). Diese Überlegung schließt aus, daß die dritte der obengenannten Fragen lediglich psychologisch oder ausschließlich anthropologisch oder nur biologisch gefragt wird, weil damit nach Heidegger das „eigentliche *philosophische* Problem“ ungesehen bliebe. Indem W. bei Heidegger herausarbeitet, daß es diesem um die Aufdeckung der Fragwürdigkeit der philosophischen Anthropologie geht, sofern sie „rücksichtslos ins Zentrum der Philosophie drängt“ (319), erweist sich dessen Seinsphilosophie als eine Befreiung aus Doktrinen und Ideologien. „Heideggers Philosophie“, so heißt es dazu, „wehrt sich gegen alle Versuche, den Menschen als Lebewesen aufzugreifen und möchte ihn ansichtig machen als das ‚Da‘ des Seins, als die Lichtung des Seins“ (317). „Das Sein des Menschen ist also im wörtlichen Sinn das ‚Da-sein‘, in dem allein der Hinblick auf die Erörterung des Seins gegründet ist und das Sein sich ereignen kann“ (323). Dieser Versuch, zu denken, wer der *Mensch* ist, und zwar im Hinblick auf das Sein, ist Heideggers Antwort auf den Anspruch der Verantwortung. Durch des Verf.s analytischen Zugriff und durch seine Übersicht wird bei aller Unverwechselbarkeit der Denkwege, die Heidegger, Guardini, v. Weizsäcker, Buber und Jaspers beschreiten, dem Leser einsichtig, daß jeder von ihnen Linien weist, die jenseits bestimmter Positionen in jenen Punkt zielen, aus welchem das Wort Verantwortung neuen Sinn schöpfen kann und muß. Das Buch eröffnet den Blick in den Grund, aus dem philosophische Entwürfe, Interpretationen des gegenwärtigen Lebens, Deutungen der Wissenschaften und selbst politische Entscheidungen entspringen und aus dem sie verantwortet werden. Es zeigt die Richtung, die

verspricht, daß Verantwortung – nach Wisser Wesens- und Handlungsbegriff des Menschen – aus ihrem Ursprung, der „geistigen Handlung“, sich zu erneuern vermag.

W. Teichner

Casper, Bernhard, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. 8<sup>0</sup> (394 S.) Freiburg 1967, Herder 48.— DM.

Die große Bedeutung dieser Freiburger Habilitationsschrift liegt ohne weiteres zutage: erstmals werden hier die Grundgedanken der drei wichtigsten deutschsprachigen Vertreter des dialogischen Denkens auf der bisher breitesten Textgrundlage je für sich und in ihrer Beziehung zueinander dargestellt, und zwar im Hinblick auf das bei ihnen „zur Sprache kommende, alles Denken richtende Verhältnis“ (5), das religiöse. Damit schließt sich zugleich eine empfindliche, kaum verständliche Lücke in der religionsphilosophischen Literatur. In den einleitenden Bemerkungen über Absicht und Methode der Untersuchung betont C., daß sich erst im Laufe der Untersuchung selbst herausstellen muß, was „religiöses Verhältnis“ nach der neuzeitlichen Geistesentwicklung mit ihrer „scheinbar immer größeren Entzogenheit des Religiösen“ (11) noch wird heißen können – ein bemerkenswertes Ernstnehmen der von Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche geprägten Problemlage.

Wie breit die Basis ist, auf der C. sich an die interpretierende Erschließung des „Dialogischen“ wie des „Religiösen“ begibt, zeigt sich auch darin, daß er der Darstellung des dialogischen Denkens zunächst einen 1. Teil vorausschickt: „*Das vordialogische Denken Martin Bubers*“. Schon diese 50 Seiten wären einer eigenen Veröffentlichung wert. Sie legen ausgezeichnet die Wurzeln des dialogischen Denkens in dem heute weithin unbekanntem Frühwerk frei und geben einen guten Einblick in Bubers eigene geistige Herkunft sowie in den Stand der Frage nach dem religiösen Verhältnis zu Beginn unseres Jahrhunderts. Die geistige Landschaft des jungen Buber ist die der Lebensphilosophie und des Historismus einerseits, des Neukantianismus andererseits. Vor allem Kant und Nietzsche prägen von früh an Bubers Denken, letzterer im Sinne eines entschiedenen Pathos zur Diesseitigkeit, das sich in Buber mit der chassidischen Religiosität eigenartig verbindet, Kant aber als „hintergründiger Ort der Einheit, in dem das vielschichtige Gelände des Frühwerkes Bubers liegt“ (61). Was Bubers Denken bewegt, ist die Frage nach der wahren Wirklichkeit. Mit „seinem Lehrer“ W. Dilthey findet er diese im Erleben, aber entschiedener als Dilthey in alternativischem Sinne: als wahre oder als entfremdete Wirklichkeit, je nach der „realisierenden“ oder bloß „orientierenden“ Einstellung im und zum Erleben. Hinter solchen Gedanken steht für den in der jüdischen Tradition verwurzelten Buber schon immer die Frage nach dem Heil, und wo Wirklichkeit am intensivsten vollzogen wird, da ist der religiöse Akt – eine ganz und gar diesseitige Religiosität der Tat. „Gott erscheint in dem Wirklichkeit als Einheit stiftenden Äußersten der Tat. Es hat nirgends Sinn von Gott zu sprechen als nur hier“ (43). Wenn C. allerdings von „ekstatischer Religiosität“ spricht, scheint er damit von der Einleitung zu den „Ekstatischen Konfessionen“ (1909) her der Ekstase eine zu allgemeine Bedeutung für den frühen Buber zu geben, die sie im „Daniel“ (1913) nicht hat und nicht haben kann. Der Gedanke des „Zwischenmenschlichen“ gewinnt unter dem Einfluß von Feuerbach, Simmel und Landauer zunehmend an Gewicht in Bubers Schriften, obwohl der dialogische Gedanke noch nicht erreicht ist. All diese Momente warten, wie C. zeigt, auf den einigenden Gedanken. – Eine Einzelheit sei noch vermerkt: In „Ereignisse und Begegnungen“ (6) schreibt Buber: „So ist uns die Tat die Parthenogenese der Seele.“ C. zitiert statt „Tat“ zweimal „Wirklichkeit“ (42.62), was aber nicht ohne weiteres dasselbe ist für Buber, ebenso wie „Erlebnis“ und „Wirklichkeit“ trotz ihrer Nähe zu unterscheiden sind.

Nun also öffnet der Verf. das Triptychon des 2. Teiles und führt den Leser gleich zur Mitteltafel – denn diese Stellung nimmt „*Franz Rosenzweigs Neues Denken*“ zweifellos ein. C. macht kein Hehl daraus, daß er Rosenzweig im Hinblick auf die spekulative Höhe und Geschlossenheit seines Denkens den Vorrang einräumt; er begründet die Reihenfolge der Darstellung außerdem aus dem zeitlichen Verhältnis der drei Denker zueinander (69.361). Er schildert in großen Zügen