

## Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung

Von Johannes B. Lotz

Im vergangenen Jahr sind zwei Bücher erschienen, die sich eingehend mit der transzendentalen Erfahrung (trE) befassen. Indem sie diese bejahen, setzen sie sich mit anderen Denkrichtungen auseinander. So wendet sich R. Schaeffler der heutigen Sprachphilosophie zu, für die das Sprechen von Gott unter dem Verdacht der Sinnlosigkeit steht; er arbeitet heraus, unter welchen Bedingungen ein sinnvolles Sprechen von Gott möglich ist<sup>1</sup>. Der andere Autor heißt R. Kijowski und untersucht das Philosophieren des früh verstorbenen Fr. Wiplinger, dessen ursprüngliche Erfahrung er einer Klärung entgegenführt. Dabei unternimmt er es, „die ungeduldig hastigen Schritte Wiplingers auf eine etwas kontinuierlichere Weise in Anlehnung an J. B. Lotz nachzuvollziehen“<sup>2</sup>.

### I.

Sch.s Darlegungen sind wohlinformiert, scharfsinnig, tiefgründig und eigenständig; auch kehren sie in einem schönen Bogen in ihren Anfang zurück. Der Gesamtrahmen der Problematik ist mit der Einsicht gegeben: „Die Frage nach den Bedingungen, von denen die Fähigkeit zur Erfahrung abhängt, zeichnet den Kontext vor, innerhalb dessen verständlich ... von Gott gesprochen“ werden kann (7). Überdies ist angesichts des heutigen Fragestandes solches Sprechen allein in diesem Kontext möglich. Die eben genannten Bedingungen bilden die „menschliche Transzendentalität“, deren Kontingenz von der trE erfahren wird (53). Hier liegt für Sch. das entscheidende Zwischenglied; denn einzig wenn „die Kontingenz und Historizität der Struktur, die Erfahrung möglich macht, mit-erfahren worden ist“, tritt die Bedeutung der Rede von Gott hervor (126). In dieser Hinsicht ist ein Wandel des bisherigen transzendentalen Denkens nötig, den Sch. in Gang bringt.

Was die Historizität betrifft, so nimmt die menschliche Transzendentalität im Laufe der Geschichte grundverschiedene Gestalten an, deren innere Einheit nicht ohne weiteres offenliegt. Die schon hier sich zeigende Kontingenz kommt besonders daran zum Vorschein, daß jene Transzendentalität „sich als verlierbar erweist, durch kein Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert, also kontingent ist“ (50). „Sie ist, wenn sie besteht, ein Faktum, das auch ausbleiben könnte“ (ebd.). „Faktisches aber, also Wirkliches, das nicht notwendig ist, können wir nicht aus Begriffen a priori ableiten, sondern nur durch Erfahrung kennenlernen“. „So wird menschliche Transzendentalität zum Inhalt einer besonderen Art von Erfahrung, die deshalb trE heißen kann“ (ebd.).

Der Anstoß, der von einer geschichtlichen Gestalt der Transzendentalität zu anderen Gestalten hintreibt, sind Tatsachen, die sich in die bisherige Gestalt nicht einordnen lassen und an denen diese zerbricht, um einer neuen Gestalt Platz zu machen, die den betreffenden Tatsachen gewachsen ist. Und auf die Kontingenz unserer Erfahrungsfähigkeit werden wir hingewiesen, wenn wir „in der Begegnung mit anderen Menschen bemerken“, daß neben dem für uns notwendigen Horizont „anders strukturierte transzendente Horizonte“ vorkommen (72). Außerdem setzt die Möglichkeit

<sup>1</sup> R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982.

<sup>2</sup> R. Kijowski, *Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren*, Wien 1982, 132.

der Erfahrung „die Kontingenz des Ich“ und die „Kohärenz der Welt“ voraus (61), die aus deren ständig wiederkehrenden Erschütterungen immer wieder neu zu gewinnen sind. Ob das aber „gelingt ist fraglich; eben dadurch wird menschliche Transzendentalität als kontingentes Faktum erfahren“ (64).

Weiter führt die Einsicht: „Kontingente Fakten erlauben die Rückfrage nach Gründen“ (66); oder „die faktische Struktur des Bewußtseins verlangt zu ihrer Erklärung reale ... Gründe“ (60). Hieraus ergibt sich schließlich: „Die Rede von Gott benennt jenen realen Grund, auf dem das kontingente Faktum menschlicher Transzendentalität beruht“ (68). Dabei beseelt uns die „Hoffnung“, daß wir unsere Erfahrungsfähigkeit aus diesem Realgrund wiedergewinnen werden. „Diese Hoffnung aber läßt sich nur begründen im Vertrauen auf einen Einheitsgrund, der sich eben nur darin, nicht abseits vom historischen Prozeß, als wirksam erfahren läßt“ (72). Zuletzt erweist sich menschliche Transzendentalität „als die Folge eines Verhältnisses von Freiheit zu Freiheit“, nämlich „der göttlichen Freiheit“, durch die sie ermöglicht wird, „zu menschlicher Freiheit, die diese Möglichkeit ergreift und verwirklicht“ (79). Allein diese Auslegung der trE berechtigt uns, die oberste Bedingung all unseres Erfahrens „mit dem Namen Gottes zu bezeichnen“ (79).

Wie sieht nun das bisherige transzendente Denken aus, von dem Sch. seine eigenen Darlegungen abhebt? Kurz gesagt geht diesem Denken die Geschichtlichkeit und Kontingenz ab, die für Sch. entscheidend sind. Daher prägt sich die menschliche Transzendentalität stets in ein und derselben Gestalt aus, die notwendig zum Menschen gehört und deren Unabänderlichkeit eine Mannigfaltigkeit von geschichtlich verschiedenen Gestalten nicht zuläßt. Näherhin werden die Bedingungen allen Erfahrens von dem wechselnden erfahrenen Gehalt „nicht verändert“ oder wird deren „Notwendigkeit“ nicht angetastet (40f); ein dialektisches Ergänzen und Beeinflussen zwischen der bleibenden Form und dem immer neu ankommenden Inhalt gibt es nicht. Folglich ist unsere Transzendentalität „vom Wechsel der Erfahrungen und von den Entscheidungen der Geschichte nicht betroffen“ (41); sie lebt „in absoluter Geschichts-Überlegenheit“ (36). Damit droht eine „prinzipielle Erfahrungsfähigkeit“, die alles in dasselbe Schema preßt und deshalb „der Realität entfremdet“, „nichts Neues mehr erfahren kann“ (36). Dann aber wird der Mensch „vom Entscheidungsgewicht der Geschichte entlastet“, weil er nur noch „zu klarerem Bewußtsein“ bringt, „was ihm immer schon – implizit und unthematisch – bewußt gewesen ist“; es geht „nicht mehr ums Ganze, im Grunde auch nicht mehr um Heil oder Unheil“ (42f). Schließlich fällt man in ein Denken zurück, das Kants kopernikanischer Wende, durch die er die moderne Transzendentalphilosophie begründet, „noch vorausliegt“ (75, 76, 78) und somit nicht wahrhaft transzendental ist.

Die Transzendentalität umfaßt die dem Menschen innewohnenden Bedingungen, die das Erfahren von Gegenständen ermöglichen. Sie ist nach Sch. „verlierbar“ oder „ein Faktum, das ausbleiben kann“. Das ist in dem Sinne wahr, daß eine bestimmte geschichtliche Gestalt der Transzendentalität verlorengehen kann und auch oft verlorengeht, daß ebenso eine bestimmte Gestalt ausbleiben kann, wenn dafür die Zeit noch nicht reif ist; beide Male erweist sich die betreffende Gestalt als kontingentes oder nicht-notwendiges Faktum. Nun liegt aber den vielen Gestalten die eine Transzendentalität zugrunde, aus der sie emporsteigen und die sich in ihnen abwandelt, die allein es ermöglicht, daß aus einer verlorenen Gestalt eine neue erwächst. Diese eine wurzelhafte Transzendentalität ist mit dem Wesen des Menschen notwendig gegeben; deshalb bleibt sie solange nicht aus und geht sie solange nicht verloren, wie der Mensch nicht ausbleibt und verlorengeht. Diese ihre Notwendigkeit widerstreitet aber nicht ihrer Kontingenz, da sie ja mit dem Menschen und wie der Mensch kontingent ist.

In Sch.s Denken verdecken die vielen Gestalten die eine Transzendentalität; soweit er letztere bei anderen Autoren findet, meint er, sie schließe den geschichtlichen Wandel aus. Im Gegensatz dazu stellt sich die eine Transzendentalität gerade als der Ursprung des geschichtlichen Wandels dar, den Sch. zwar beschreibt, nicht aber auf

seinen Ursprung zurückführt. Nie ist die eine Transzendentalität „in absoluter Geschichts-Überlegenheit“ gegeben, weshalb man ihr auch nicht jene Starrheit anlasten kann, die „der Realität entfremdet“ und „Erfahrungs-Unfähigkeit“ zur Folge hat. Vielmehr ist sie immer nur in einer ihrer geschichtlichen Gestalten wirklich oder geht sie von einer in die andere über; zugleich jedoch unterscheidet sie sich stets von ihren sämtlichen Gestalten, indem sie sich über einer jeden von ihnen hält oder eine jede von ihnen an Reichtum überschreitet. Daß sie in irgend einem Augenblick völlig erloschen sei, ist eine Täuschung, die daraus entsteht, daß hier und jetzt eine Gestalt fehlt, die zum Erfahren befähigt und daß man von dieser augenblicklichen Verfassung die eine Transzendentalität nicht unterscheidet; wäre diese ausgelöscht, so hätte auch der Mensch dazusein aufgehört. Kontingent ist sie zu nennen, insofern sie sich in wechselnden und daher nicht-notwendigen Gestalten auslegt, nicht nur wegen der Kontingenz des Menschen.

Um genauer zu verstehen, wie in der einen Transzendentalität die Geschichtlichkeit ihrer Gestalten gründet, ist wenigstens die oberste Bedingung, die unser Erfahren ermöglicht, ausdrücklich zu nennen. Es ist das allumfassende Sein, das uns den absoluten Standpunkt gewährt, von dem allein her sich der Gegenstand als Seiendes zu zeigen vermag. Würde das Sein lediglich ein Teilgebiet umfassen, so könnte es nur den diesem entsprechenden relativen Standpunkt eröffnen, von dem her sich einzig zeigen kann, wie der Gegenstand unter dieser Perspektive aussieht oder eben erscheint, nie aber wie er ist.

Nun ist es für die Transzendentalität des Menschen als der „*substantia intellectualis infima*“ kennzeichnend, daß das ihr zugeordnete Sein die absolute Fülle in völliger Unbestimmtheit und damit sozusagen als Nichts besagt. Hierin liegt die ungeheuerste Spannung, die möglich ist; sie ist mit dem Antrieb gleichbedeutend, der in die Entfaltung des Seins zu seiner Fülle hineindrängt. Diese Entfaltung oder Bestimmung aber geschieht nicht a priori oder aus dem Sein allein, sondern a posteriori oder aus der Begegnung mit dem Seienden, wodurch das Seiende vom Sein durchlichtet und das Sein vom Seienden bestimmt wird. In diesem dialektischen Austausch, den Sch. mit Recht sehr betont, bildet sich die eine Transzendentalität in ihre jeweiligen geschichtlichen Gestalten hinein, die unsere grundlegende Erfahrungsfähigkeit auf die Eigenart einer besonderen Situation und damit auf deren Gegenstände abstimmen. So ist die Ansicht von Rahner und Lotz zu verstehen, wobei der Unterschied nicht zu verkennen ist, daß Lotz zunächst nur das Sein-selbst (*ipsum esse*) meint, während Rahners Vorgriff auf das subsistierende Sein (*Esse subsistens*) hinzielt. Auf jeden Fall bewegen sich beide in der Geschichtlichkeit.

Das allumfassende Sein ist der innerste ermöglichende Grund für das gesamte geistige Leben des Menschen, also nicht nur für sein Wissen, sondern auch für sein Wollen. Damit ist die Freiheit des letzteren gegeben, das wegen seiner Erhebung in die Grenzenlosigkeit des Seins von keinem begrenzten Seienden gesättigt und folglich nicht unwiderstehlich gebunden werden kann. In dieser Freiheit der Wahl gegenüber dem Seienden ist immer schon die Freiheit der Entscheidung gegenüber dem Sein enthalten. Diese soll sich für, vermag sich aber auch gegen das Sein zu entscheiden; freilich kann sie das Sein nicht gänzlich beseitigen, da sie ja aus ihm ermöglicht ist und lebt; doch ist sie imstande, sich dem Sein zu öffnen oder zu verschließen, seiner Entfaltung zu dienen oder sie zu hemmen und sogar auf Abwege zu leiten, seinem Anspruch zu entsprechen oder sich dagegen zu empören. Hier erreichen wir die Wurzel aller geschichtlichen Entscheidungen, deren Alternativen durch die Verbergung der Fülle des Seins im Nichts ermöglicht sind. Daher geht es stets „ums Ganze“ und letztlich „um Heil oder Unheil“, sind wir also nicht „vom Entscheidungsgewicht der Geschichte entlastet“. Weil sich dabei innerhalb des Seins immer neue Horizonte öffnen, die nicht aus diesem ableitbar sind, handelt es sich nicht lediglich um das „klarere Bewußtsein“ des vorher schon „implizit Bewußten“. Vielmehr wird die bestürzende Tragik der Geschichte in ihrem vollen Ernst bejaht.

Nach Sch. fällt Rahners Ausrichtung des Geistes auf das Sein in den vorkantischen Rationalismus zurück und damit aus dem eigentlich transzendentalen Denken heraus. In Wahrheit hingegen ist Kant nicht bis zum innersten Kern der menschlichen Transzendentalität vorgedrungen oder blieb ihm die tiefste transzendente Bedingung allen Erfahrens unzugänglich, nämlich gerade die Offenbarkeit des allumfassenden Seins. Daher wird durch das Aufdecken des Seins die bei Kant unabgeschlossene transzendente Analyse zu der in ihr vorgezeichneten Vollendung gebracht; der Weg des Seins führt also nicht aus dem transzendentalen Denken hinaus, sondern allererst ganz in dasselbe hinein, womit es erst wahrhaft sich selbst versteht. Infolge davon ist der Verstand nicht auf die Erscheinungen-für-uns beschränkt, sondern befähigt, den Gegenstand als Seiendes-an-sich zu erfassen. Ebenso bleiben die Ideen der Vernunft nicht leere Entwürfe, sondern finden ihre Erfüllung, weil das all-umfassende Sein über das Innerweltliche hinausgreift und den Zugang zum Überweltlichen oder Metaphysischen öffnet.

Zugleich ist mit der einen wurzelhaften, vom allumfassenden Sein geprägten Transzendentalität grundsätzlich die „Konstanz des Ich“ gegeben, obwohl sie aus den vielfältigen Erschütterungen immer neu zu gewinnen ist; dasselbe gilt von der „Kohärenz der Welt“, insofern alles Seiende in dem einen Sein wurzelt und so von ihm zusammengehalten ist. Hiermit ist das „Vertrauen auf einen Einheitsgrund“ einsichtig, was keineswegs ausschließt, daß dieser sich allein im „historischen Prozeß“ als wirksam erweist und bewährt; das stimmt mit dem über die Geschichtlichkeit des Seins Gesagten zusammen, ja wird davon gefordert.

Nach allem ist unsere eine Transzendentalität „durch das Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert“; doch läßt sie sich „nicht aus Begriffen a priori ableiten“. Vielmehr wird sie einzig a posteriori oder durch Erfahrung zugänglich; näherhin wird sie dadurch erfahren, daß der Mensch sein geistiges Tun und damit sich selbst bis in dessen innersten Grund erfährt. Ständig greifen nämlich zwei Weisen des Erfahrens ineinander; indem sich die ontische Erfahrung den Gegenständen oder dem Seienden zuwendet, geschieht immer schon und wesentlich die trE, die sich auf die menschliche Transzendentalität zurückwendet und unter den Bedingungen, die unsere ontische Erfahrung ermöglichen, namentlich das Sein erreicht: „reditio completa“. In diesem einen, aber zweipoligen Geschehen ist zunächst das Seiende das Erfahrene und das Sein das in der impliziten Reflexion Mit-erfahrene. Indem jedoch der Mensch mit demselben Geschehen seine Erfahrungen macht, kann er, ohne aus ihm auszubrechen, den Akzent vom Seienden auf das Sein verlagern, wodurch in der expliziten Reflexion das Sein zum Erfahrenen wird, während das Seiende als das lediglich Mit-erfahrene zurücktritt.

Die eben beschriebene Erfahrung ist in zweifacher Hinsicht transzendental: erstens weil sie als der Rückgang von der ontischen Erfahrung auf deren ermöglichende Bedingungen geschieht; und zweitens weil sich in ihr das Erfahren jener ermöglichenden Bedingungen ereignet, die einzig in diesem Rückgang zugänglich werden. Also verläuft die trE vermöge ihres ureigenen Wesens nicht neben der ontischen, sondern in ihr als deren jedesmal vollzogener innerster Grund. Von hier aus wird deutlich, daß sie wegen der ständig wechselnden ontischen Erfahrung nie dieselbe ist und doch wegen des einen Seins stets dieselbe, was ihrer Geschichtlichkeit gleichkommt. Insofern sie nie dieselbe ist, leuchten in ihr immer wieder andere Anblicke des Seins auf; und insofern sie doch dieselbe ist, zeigt sich in ihr stets dasselbe, nämlich das in seinen vielen Anblicken eine Sein. Die hier angedeuteten Zusammenhänge kommen bei Sch. nicht hinreichend zur Geltung, wenn er die trE „als Erfahrung von der Kontingenz menschlicher Transzendentalität“ kennzeichnet (53).

Von dieser seiner Sicht her muß sich Sch. mit einem scheinbaren „Widerspruch im Begriff der trE“ auseinandersetzen. Die entscheidende Frage lautet: Wie können wir erfassen, daß unsere Transzendentalität an sich kontingent ist, wenn sie für uns notwendig ist, da wir einzig mittels ihrer unsere Gegenstände erkennen können? Wie es

scheint, müßten wir „vom Zustand unserer Wissens-Unfähigkeit ein Wissen haben“ (52). Die Lösung findet Sch. darin, daß im Übergang vom Nicht-wissen zum Wissen auch von ersterem ein Wissen enthalten ist (53). Näherhin weist Sch. die Kontingenz unserer Transzendentalität an den zwei Erfordernissen jeder Erfahrung von Gegenständen, nämlich an der „Konstanz des Ich“ und der „Kohärenz der Welt“ nach.

Dieser Nachweis ist möglich; doch wurden jene Erfordernisse oben bereits auf die sie ermöglichende Offenbarkeit des allumfassenden Seins zurückgeführt, in der daher die tiefste Wurzel der Kontingenz unserer Transzendentalität zu suchen ist. Von dem uns offenbaren oder enthüllten Sein gelangen wir zur Kontingenz im Durchgang durch die für unsere menschliche Transzendentalität wesentliche Endlichkeit. Sie zeigt sich in der Unbestimmtheit, vermöge der die absolute Fülle im Nichts verborgen ist und die Bestimmung des Seins nicht a priori oder aus diesem selbst, sondern a posteriori oder aus der Begegnung mit dem Seienden stattfindet. Bevor wir den Fortgang von der Endlichkeit zur Kontingenz entfalten, merken wir an, daß die um das Sein kreisende Betrachtung nicht mit dem erwähnten scheinbaren Widerspruch zu kämpfen hat, weil es in ihr nicht auf das Wissen des Nichtwissens ankommt.

Blicken wir noch kurz auf den Einwand gegen die trE, nach dem das Sein als die oberste Bedingung des Erfahrens nicht selbst Gegenstand des Erfahrens sein könne. Die Antwort darauf liegt bereits in dem oben Gesagten: indem das Sein die Gegenstände enthüllt, enthüllt es sich selbst; indem wir vermöge des Seins die Gegenstände erfahren, erfahren wir in einem untrennbaren Zugleich das Sein als den übergegenständlichen Grund allen Erfahrens von Gegenständen sowie der Gegenstände selbst; das geschieht auf die Weise der „reditio completa“, von der schon die Rede war. Während das Seiende einzig vermöge der Lichtung des Seins erfahren werden kann, bedarf das Sein nicht eines von ihm verschiedenen Lichtenden, weil es selbst die Lichtung oder das Licht ist. Daher wird das Sein durch sich selbst oder vermöge seines eigenen Lichtes erfahren, wenn es auch uns Menschen allein auf dem transzendentalen Wege oder als Hintergrund des Seienden zugänglich wird. Daß aber das Sein wahrhaft das Lichtende oder das Licht selbst ist, liegt darin, daß es als die oberste Bedingung unseres Erfahrens von Seiendem das All-umfassende, die grenzenlose Fülle oder das Absolute ist.

Wie geschieht nun der Schritt von der Endlichkeit zur Kontingenz unserer Transzendentalität und damit des sie zuinnerst konstituierenden Seins? Das vorantreibende Moment ist der Gegensatz zwischen dem Alles und dem Nichts, zwischen der grenzenlosen Fülle und den begrenzten Anblicken des Seins. Dieser Gegensatz wird zum zerstörenden Widerspruch, wenn seine beiden Glieder schlechthin derselben Ebene angehören und damit das dem Gegensatz unterworfenene Sein dessen letzte und einzig-mögliche Gestalt darstellt. Unter dieser Voraussetzung wäre nämlich das Alles wesentlich an das Nichts und das Eine wesentlich an das Viele gebunden oder gäbe es das Alles nur auf die Weise des Nichts und das Eine nur auf die Weise des Vielen, wodurch schließlich das Alles im Nichts und das Eine im Vielen oder das Sein überhaupt verschwände. Das Sein wäre zugleich Alles und Nichts, Eines und Vieles, und zwar auf derselben Ebene und damit unter derselben Rücksicht, was dem Auflösen des Seins im zerstörenden Widerspruch gleichkommt. Dieser Widerspruch läßt sich auch formulieren: das Sein wäre unbegrenzt und zugleich begrenzt, und zwar als Sein und damit unter derselben Rücksicht.

Der Gegensatz drängt über den Widerspruch hinaus und folglich zum Unterscheiden zweier Ebenen hin; von der dem Menschen eigenen Ebene als der sekundären oder abgeleiteten hebt sich die übermenschliche Ebene als die primäre oder ursprüngliche ab. Diese besagt das Alles ohne das Nichts, das Eine ohne das Viele oder das Unbegrenzte ohne das Begrenzte, also das Sein in seinem reinen Selbst oder das Sein, das ganz und gar Sein ist, losgelöst von allem Seienden oder in sich selbst ruhend, weshalb es der Aquinate das „subsistierende Sein“ nennt. Damit erreichen wir die für uns letzte, von sich aus aber erste Wirklichkeit des Seins, die jedoch nicht die einzig mögliche ist, sondern die sekundäre oder abgeleitete Verwirklichung des Seins ermöglicht, die wir

als das Seiende vorfinden. In ihm spitzt sich der Gegensatz nicht zum Widerspruch zu, weil das Sein lediglich als das dem Seienden mitgeteilte Vielheit und Begrenzung besagt, nicht aber als Sein, wodurch verschiedene Rücksichten gegeben sind.

Dem Menschen ist es eigen, das Seiende auf das Sein hin zu durchdringen und dieses so von den Grenzen, denen es im Seienden unterworfen ist, zu befreien, was dem durch das Sein-selbst vermittelten Aufsteigen zum subsistierenden Sein gleichkommt. Hier erst gelangt die transzendente Bewegung zu der in ihr vorgezeichneten Vollendung, indem sie das Seiende auf das Sein-selbst und dieses auf das subsistierende Sein als seinen ermöglichenden Grund zurückführt und damit im Geschichtlichen dessen übergeschichtlichen Grund entdeckt. Dabei hat das Sein-selbst die vermittelnde Rolle des realen Bezugs, der das reale Seiende an das reale subsistierende Sein bindet; ohne dieses gäbe es nicht das Sein-selbst und folglich auch nicht das Seiende. In diesem Zusammenhang tritt der Mensch als das ausgezeichnete Seiende hervor, das vermöge seiner Transzendentalität und namentlich vermöge des in ihm aufluchtenden Seins, das diese zuinnerst konstituiert, jenen Bezug zu bewußter oder reflektierter Ausdrücklichkeit zu erheben imstande ist. Die beiden darin enthaltenen Schritte sind ein und dieselbe transzendente Bewegung, deren Anfang die trE des Seins-selbst und deren Ende der transzendente Beweis des subsistierenden Seins ist, wobei der Anfang immer schon das Ende und das Ende immer noch den Anfang enthält. Die innere Verknüpfung, die dafür wesentlich ist, kommt bei Sch. weniger deutlich zum Vorschein; er scheint nicht in der transzendentalen Bewegung zu bleiben, sondern an sie einen Kontingenzbeweis allgemeinerer Art anzuschließen, wozu ihn schon seine Definition der trE führt.

Mit dem durch das Sein-selbst zugänglichen subsistierenden Sein haben wir den Kontext erreicht, in dem sinnvoll von Gott gesprochen werden kann. Doch dürfen wir das subsistierende Sein als die oberste Bedingung all unseres Erfahrens von Gegenständen erst dann als Gott bezeichnen, wenn wir den weiteren Schritt zu seiner Freiheit und damit zu seiner Personalität getan haben. Die Freiheit ist mit dem subsistierenden Sein gegeben, insofern es als das subsistierende von jedem Seienden völlig unabhängig und damit nicht notwendig an dieses gebunden oder durch dieses mit sich selbst vermittelt ist. Wenn das subsistierende und folglich grenzenlose Sein notwendig das begrenzte Seiende hervorbrächte oder ohne dieses nicht dasein könnte, wäre es mit des letzteren Begrenztheit behaftet und deshalb selbst begrenzt. Daher besteht zwischen dem subsistierenden Sein und dem Seienden keine Korrelativität, weil zwar dieses von jenem notwendig abhängt, jenes aber diesem völlig unabhängig oder in absoluter Freiheit gegenüberbleibt.

Das bestätigt eine zweite vertiefende Überlegung. Im Menschen ist mit der ihm eigenen verschatteten Offenbarkeit des Seins die Freiheit gesetzt, wie oben kurz entwickelt wurde. Damit gewinnt er die Verinnerlichung, vermöge der er in sich ruht, sich gehört und über sich selbst verfügt. Nun bringt das subsistierende Sein vermöge seiner Unabhängigkeit von allem Seienden die von keiner Verschattung begrenzte oder absolute Offenbarkeit mit sich. Diese aber ist mit der ebenso absoluten Verinnerlichung identisch, vermöge der das subsistierende Sein absolut in sich ruht, sich gehört und über sich selbst verfügt: es ist die absolute Freiheit.

Nach allem umschließt die menschliche Transzendentalität letztlich „ein Verhältnis von Freiheit zu Freiheit“, wobei durch die göttliche Freiheit die Transzendentalität und namentlich das Sein-selbst als ihr Kern ermöglicht wird, während die menschliche Freiheit aus derselben Transzendentalität und namentlich aus dem Sein lebt und sich entweder an die damit eröffnete Tiefe hingibt oder sich ihr verweigert. Darin stimmen wir mit Sch. überein. Fügen wir zwei Anmerkungen bei. Erstens ist erst mit der göttlichen Freiheit die Kontingenz des Menschen und seiner Transzendentalität voll gegeben; ginge er nämlich notwendig aus dem göttlichen Urgrund hervor, so wäre er trotz seiner Abhängigkeit von diesem und seiner darin liegenden Endlichkeit nicht kontingent. Zweitens ist in der Freiheit das Ich-Bewußtsein enthalten und entspringt dieses mit der Freiheit aus der Offenbarkeit des Seins, wodurch die Person konstituiert ist. Damit

verweist die göttliche Freiheit auf die göttliche Personalität und zeigt sich das subsistierende Sein als der personale Gott, wodurch das sinnvolle Sprechen von Gott zu einem ersten Abschluß kommt. – Auch nach Heidegger ist die Offenbarkeit des Seins, innerhalb der allein sinnvoll von Gott die Rede sein kann, die Ermöglichung des Menschen.

Indem wir als den letzten ermöglichenden Grund der menschlichen Transzendentalität den personalen Gott aufweisen, sind wir an den Bereich der Religion gelangt. Diese entfaltet sich nämlich als das Verhalten, das sowohl dem personalen Menschen als auch dem personalen Gott gemäß ist und sich als personaler Dialog darstellt. Diese philosophische Rede von Gott bedarf der Bewährung dadurch, daß „zwischen den Ergebnissen der transzendentalen Reflexion und den historischen Zeugnissen der Religionen ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung nachgewiesen werden kann“ (122). Namentlich zeigt Sch. durch wohlgelungene Analysen einiger Zeugnisse religiöser Erfahrung aus dem Neuen Testament, wie diese „durch transzendente Reflexion verständlich gemacht werden können“ (123), womit letztere sich als geeignet für solche Hermeneutik ausweist und so ihr Hinreichen zu Gott bestätigt. Darauf jedoch gehen wir nicht näher ein, weil es uns in diesem Zusammenhang allein auf die transzendente Erfahrung ankommt.

## II.

Nach der Studie von Kijowski schöpft der Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaften das Erfahrungsgeschehen nicht allseitig aus. Darüber hinausgehend bemüht sich der Verf., die der Philosophie eigene Weise des Erfahrens herauszuarbeiten, näherhin die ursprüngliche Erfahrung zu verdeutlichen, die nach Wiplinger den Grund der Philosophie bildet. Er schreitet in zwei Teilen voran: der erste stellt den gegenwärtig diskutierten Erfahrungsbegriff dar, während der zweite das Philosophieren Wiplingers als Deutung und Auslegung der ursprünglichen Erfahrung entwickelt.

Entscheidende Anregungen hat die heutige Diskussion von Heidegger empfangen; der ihm eigenen Erfahrung des Seins gibt er eine seinsgeschichtliche Deutung. Erfahren im allgemeinen bedeutet „das uns Treffende empfangen“; was einem dabei widerfährt, wird „in einem solchen Sich-ihm-fügen“ aufgenommen, „daß der Empfangende verwandelt wird“ (23). Vor allem muß der Mensch das Sein durch die Vermittlung der Angst im Nichts erfahren lernen. Dazu kommt er aus dem Geschick der Seinsvergessenheit, dem die Metaphysik unterliegt, die durch das ausdrückliche Bedenken des Seins zu überwinden ist. An Heidegger knüpft O. Fr. Bollnow an, der zugleich von Dilthey geprägt ist. Er will die Philosophie wissenschaftstheoretisch absichern, indem er den verengten Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaft überwindet und zur vollen, ursprünglichen Erfahrung vordringt. Sie setzt Offenheit für das Neue und Bereitschaft zur Wandlung voraus. Dabei gilt es, von der allmählich gewachsenen Lebenserfahrung des einzelnen zu der überindividuellen Gültigkeit des Erfahrens voranzuschreiten, was in der Naturwissenschaft und in der Philosophie auf eine je verschiedene Weise geschieht. Der Verdeutlichung der Erfahrung dient es, sie vom Erlebnis abzugrenzen; während dieses subjektbezogen ist, zeichnet sich jene durch ihre Objektbezogenheit aus. Darüber geht W. Weischedel hinaus, indem er sich bemüht, „die Eigenständigkeit einer metaphysischen bzw. philosophischen Erfahrung aufzuweisen“ (35), von der die denkerische Entfaltung ausgeht und in der sie ihre Rechtfertigung findet. Jene läßt im begegnenden Seienden „das Sein und den Seinsgrund zum Vorschein kommen“ (36); von diesem leitet sich das in seinem ‚daß‘ und ‚was‘ durch das Nichts bedrohte Seiende her. Dabei handelt es sich nicht um einen Schluß, sondern um eine Unmittelbarkeit oder ein „gleichzeitiges Entdecken“ (38). Ihre Evidenz trägt die Erfahrung in sich selbst; der Seinsgrund zeigt sich dadurch als Wirkliches, daß er „auf den Erfahrenden einwirkt“ (38). Die Entfaltung der Erfahrung verlangt den existentiellen „Grundentschluß für das Philosophieren“ (39), der sich an sie als das Woher alles Fragens bindet. Später spricht Weischedel von der „philosophischen Grunderfahrung“, die er als „Er-

fahrung der radikalen Fraglichkeit“ kennzeichnet (40). Diese genügt als Woher alles Denkens, weshalb der Verweis auf Sein und Seinsgrund entfällt. Sie berührt uns in allen einzelnen Fraglichkeiten ohne Schluß und konfrontiert uns mit „der fraglichen Wirklichkeit selbst“ (41). Ob solches Philosophieren noch Metaphysik ist, wird selbst fraglich.

„Das Dialektische in der Erfahrung“ erörtert K. im Anschluß an B. Welte, der im Gegensatz zu dem ungeschichtlichen Erfahrungs begriff der exakten Wissenschaften „das geschichtliche Moment in der Erfahrung“ zur Geltung bringt (44). Dabei ist das dialektische Verhältnis zwischen dem offenen Entwurf des Erfahrenden und der Eigenart des Erfahrenen entscheidend, worin ein gegenseitiges Bestimmen geschieht. Die Geschichtlichkeit zeigt sich darin, daß die allgemeine Offenheit von der Herkunft des Erfahrenden konkretisiert wird und das Erfahrene als das unvorhergesehene Zukünftige an den Menschen herantritt. Von Welte und Heidegger angeregt, sieht G. Pöltner „Vorwegnahme und Sich-Entbergen aufeinander bezogen“ (49). Die Vorwegnahme ist die ständig sich wandelnde Grundverfaßtheit des Erfahrenden, in der er „sich dem Erfahrbaren entgegenbringt“ (49). Das Sich-Entbergen geschieht als das Zum-Vorschein-kommen des Erfahrenen, das uns aus dem „Bedeutungszusammenhang“ her begegnet, der „Erfahrungswelt“ heißt (48).

In Anknüpfung an die Fragestellung der kritischen Besinnung Kants entwickelte M. Müller die „transzendente Erfahrung“, deren genau durchgeführte Entfaltung J. Lotz vollzogen hat. Dabei geht es um die Erfahrung der Gründe, die das Erfahren der Dinge oder Gegenstände, also das ontische Erfahren, ermöglichen. K. zeichnet den Weg, den Lotz beschreitet, im einzelnen nach. Näherhin ist Erfahren das „unmittelbare, hinnehmende Erfassen von vorgefundenem Wirklichen“, das daher „Passivität“ besagt und „ein individuelles, vorbegriffliches und vorprädikatives Geschehen“ ist (55). Indem der Mensch mit seiner Erfahrung Erfahrungen macht, tritt das in ihr implizit Mit-Erfahrene ausdrücklich als Erfahrenes hervor. Schon in der ontischen Erfahrung durchdringen sich Rezeptivität und Spontaneität, was für den Gegenstand bereits als das Erscheinende, vor allem aber für ihn als das Seiende gilt. Folglich tragen zu ihrer Konstitution nicht nur sämtliche Vermögen der Sinnlichkeit, sondern auch der Verstand und die Vernunft bei. Vermöge der so geschehenden Verinnerlichung liegt in der Gegenstandserfahrung immer schon die Selbsterfahrung.

Durch die Verlagerung des Blickes auf das im ontisch Erfahrenen stets Mit-Erfahrene geschieht die entscheidende Wandlung des Menschen, indem aus der ontischen die in ihr enthaltene transzendente Erfahrung ausdrücklich hervortritt; sie entfaltet sich in mehreren Stufen. Die erste Stufe ist die eidetische Erfahrung, die im Durchleuchten des gegenständlichen Wirklichen „auf seine Tiefendimension hin“ (61) von diesem seine Wesenheit zwar abhebt, nicht aber aus ihm heraushebt: Reduktion im Unterschied zu Abstraktion. Die zweite Stufe ist die ontologische Erfahrung, die das Sein-selbst thematisiert, an dem alle Wesenheit als Weisen-zu-sein teil-nehmen. Wiederum findet ein Abheben des Seins vom Seienden, nicht aber ein Herausheben aus dem Seienden statt, weshalb auch das Sein nicht in einen eigenen Begriff geprägt wird. Die dritte Stufe ist die metaphysische Erfahrung, die das Sein-selbst in seiner relationalen Eigenart oder als die Bezogenheit des endlichen Seienden zum subsistierenden Sein und damit dieses selbst erfährt. Hier geschieht Erfahrung als explikative Schlußfolgerung, in der sich das Absolute nach seiner letzten Unabhängigkeit und Freiheit zeigt, die seiner immer schon geschehenden Mitteilung an das Seiende und namentlich an den Menschen innewohnt. Es handelt sich noch wahrhaft um Erfahrung, insofern die Schlußfolgerung von völlig einzigartiger Prägung oder eben explikativ ist und obendrein implizit bleibt. Die vierte und abschließende Stufe ist die religiöse Erfahrung; sie akzentuiert im subsistierenden Sein, daß es ganz bei sich selbst und damit Person ist, wodurch der Mensch das Absolute als Du erfährt. Ihm gegenüber erreicht die affektive Seite der Erfahrung ihre Vollendung, die sich als die liebende Hingabe der Anbetung verwirklicht.

Mit Recht stellt K. die Erfahrung des Seins als die „Grunderfahrung“ heraus (66). In der ontologischen Erfahrung nämlich gipfelt die ontische Erfahrung und gründen die metaphysische und die religiöse Erfahrung. Damit zeigt sich die tiefe Verbundenheit von Metaphysik und Religion, ohne daß deren Eigenart als liebendes Wissen bzw. wissendes Lieben verwischt wird. Namentlich gewinnt so die Metaphysik ihre eigene Erfahrungsbasis, aus der sie sich durch das Nach-denken oder durch das Ausprägen des Erfahrenen in ausdrücklichen Begriffen, Urteilen und Schlußfolgerungen entwickelt, was auf wissenschaftliche, aber auch auf vorwissenschaftliche Weise geschehen kann. Von diesem auf die Erfahrung folgenden expliziten Nach-denken ist das ihr innewohnende und für sie auf allen ihren Stufen konstitutive implizite Denken zu unterscheiden. Letzteres ist zusammen mit den Sinnestätigkeiten die Spontaneität, die das durch die Rezeptivität Empfangene zur Erfahrung ausbaut. Vermöge desselben Denkens kommt der zunächst individuellen Erfahrung immer schon Objektivität zu, wie sie auch für die Kommunikation mit anderen offen ist.

Nach einer Zusammenfassung des gegenwärtig über die Erfahrung Diskutierten geht der Verf. in seinem zweiten Teil zur Deutung und Auslegung der ursprünglichen Erfahrung bei Wiplinger fort. Dieser nimmt die Philosophie als Rückfragen in deren Ursprung und als fragendes Ausarbeiten der Grund-Erfahrung (73). Dabei empfängt er entscheidende Anstöße von Heideggers Überwindung der Metaphysik, der auf dem Hintergrund der sie kennzeichnenden Vergessenheit des Seins es unternimmt, das Sein als Sein und damit als Ereignis zu denken. W. sieht unser Zeitalter total metaphysisch geprägt, wodurch er vor die Aufgabe gestellt wird, nach der Grundfrage und der Grunderfahrung, aus der die Metaphysik entspringt, zu forschen. So trifft er auf die „Frage-Erfahrung“ oder auf die des „Fragens nach dem Fragen“, das erst am Ende der Metaphysik als deren Überwinden vollzogen werden kann.

Im Fragen trifft den Menschen der „Anspruch des Unverfügbaren“ (85), und zwar auf eine geschichtlich bedingte, je eigene Weise. Daraus erwächst die Frage-Bewegung als Gespräch oder Dialog mit jenem Anspruch, wobei das Erfahrene als das Sich-Zeigende oder als Phänomen hervortritt und folglich die Philosophie sich als Phänomenologie entfaltet. Hier geschieht das „Denken als Hingabe“ oder als „sich fügendes Denken“, dessen Fragen „im Unverfügbaren ihren Anfang haben“ (87), das zugleich auf das Denken angewiesen ist. In diesen Vollzug geht die „ursprüngliche Wiederholung“ (90) des früheren Philosophierens ein, wodurch Grunderfahrung mit Grund-Erfahrung begegnet.

Näherhin ist die ursprüngliche Erfahrung die Letztinstanz, hinter die nicht zurückgegangen werden kann und an der unsere sämtlichen Gewißheiten zu prüfen sind. Exemplarisch dafür ist der Tod des geliebten Menschen. Wer davon getroffen wird, gerät zunächst in „Betäubung und Finsternis“, findet sich dann in eine „fremde Welt versetzt“, wobei das Gewesene abgestoßen wird und die „Entscheidung für eine neue, verwandelte Gegenwart“ geschieht (99). Hiermit erfährt der Getroffene das ihn Treffende als das, was es eigentlich ist, als „Frage nach dem Sinn des Seins, als Ansatz einer Selbst- und Seinserschließung“ (100). Deren Entfaltung verlangt wesentlich das fragende Verstehen und die deutende Auslegung der Erfahrung, die nicht eindeutig festgelegt sind, sondern dem Erfahrenden einen gewissen Spielraum offenlassen, ohne freilich dem Subjektiven zu verfallen (104f). In diesem Vorschreiten wird das, was anfänglich „eine Grundbefindlichkeit des Daseins“ ist, „zur Sprache“ gebracht (105). Von hier aus läßt sich „das Wesen der Metaphysik“ so bestimmen, daß sie die ursprüngliche Erfahrung als „Erfahrung des Staunens“ deutet (106). Im Unterschied zum Logos der Metaphysik geht der Mythos nicht durch das fragende Verstehen über das Staunen hinaus.

Wie W. eindringlich betont, ist die ursprüngliche Erfahrung völlig unvorhersehbar, unableitbar und unmitteilbar. Eine gewisse Mitteilung kommt nur dann zustande, wenn der Hörende bzw. der Sprechende „möglichst rein und treu auf seine eigene Erfahrung hört und auch aus ihr spricht“ (109). Doch besteht für den, der die Erfahrung

macht, eine Verbindlichkeit, die „fester“ und „tiefer“ ist als jene, die aus dem Allgemeinen erwächst (110). Eine abschließende Formulierung lautet: „Allem Anschein nach ist sie eine rein subjektive Erfahrung, die solipsistisch im Erfahrenden eingeschlossen bleibt“ (111).

Zur genaueren Bestimmung der Grund-Erfahrung unseres Zeitalters dient die Aussage: sie „ist die Erfahrung radikaler, totaler und unendlicher Fraglichkeit“ (113). Diese bricht auf, „wenn ein bisher geltender Weltentwurf als einseitige Frage-Deutung geschichtlich in Frage gestellt wird“ (113). Das trifft auf das Ende der Metaphysik zu, die auf ihren Grund und damit auf die sie „tragende Grunderfahrung“ zu befragen ist (113), wozu früher keine geschichtliche Nötigung bestand. Diese ist ein „Widerfahrnis“ oder „eine Erweckung der Frage durch das Andere im Fragenden“ (115). Dabei ist der Anfang der Bewegung ganz konkret; „denn was Fragen ist und heißt, zeigt sich einzig und allein im konkreten Fragen“, das ebenso die „Möglichkeitsbedingungen der Frage“ wie die für sie konstitutive „differentiale Identität“ zwischen dem Fragenden und dem Gefragten zugänglich macht (115 f). Im „unaufhaltsamen Ausgriff auf alles“ bleibt „als einzig fraglose Wirklichkeit der faktische Vollzug der Frage“ übrig, der jedoch ebenfalls „nach der Möglichkeit und der Notwendigkeit seines Ursprungs“ zu befragen ist (117).

Ihrem Gehalt nach ist jene differentiale Identität der „Ursprungsdialog von Denken und Sein“ (120). Dabei handelt es sich um „ein Zumal, in dem das Eine durch das Andere in wechselseitigem Gegenüber“ ist (120). Während nun die Metaphysik das Sein an das Denken ausliefert und Heidegger das Denken dem Sein unterzuordnen scheint, schließt W. jede derartige Reduktion aus, indem er zur „Erfahrung des Einheitsvollzugs der Begegnung beider“ oder zum „erfahrenden dialogischen Denken“ vordringt (123). Als „Bedenken des Geheimnisses öffnet es eine neue Möglichkeit für die Philosophie“ (124). Hier liegt die Wurzel für „die anthropologische Problematik des Dialogischen“ (124). Diese wird auch darum vorbereitet, weil das Andere oder Unverfügbare „unmittelbar und total anwesend“ ist und sich damit als Du erweist oder ein echter Dialog einzig als „gleichwertige Beziehung von Du zu Du“ möglich ist (124).

Mit dem damit erreichten Ansatz ist schließlich „der legitime Zugang zum Weg des Glaubens“ gegeben (127). Einerseits besteht „zwischen christlichem Glauben und metaphysischer Philosophie eine unüberbrückbare Kluft“; andererseits strebt W. eine „Zusammengehörigkeit von Philosophie und Offenbarungsglaube“ an (131). Sie wurzelt im erleidenden Erfahren des Unverfügbaren, dessen Anerkennung sich als „Hingabe an das Geheimnis“ verwirklicht (131), was W. im Anschluß an Lotz verdeutlicht.

An K.s Arbeit ist ein zweifaches Verdienst hervorzuheben; erstens durchbricht sie das Einengen auf die naturwissenschaftliche Erfahrung, indem sie die der Philosophie eigene Erfahrung herausstellt; zweitens verdeutlicht sie den Beitrag, den W.s Denken dazu leistet. Zu diesem geleitet am nächsten Weischedels spätere Entwicklung hin, insofern er alles auf die Fraglichkeit von allem und damit auf das Fragen nach dem Fragen zurückführt. In anderer Hinsicht ist W. von Heidegger angeregt, was besonders auf das Überwinden der Metaphysik zutrifft; er sieht in ihr eine durch das Staunen geprägte Auslegung der Grunderfahrung. Hinter diese zurückzugreifen, ist der heutige geschichtliche Auftrag, da die Metaphysik in ihr Ende eingetreten ist. Die Grunderfahrung selbst faßt W. wie Weischedel, weil die einzige fraglose Gegebenheit der faktische Vollzug des Fragens ist.

Die darin liegende „differentiale Identität“ des Fragenden und des Gefragten deutet er, über Weischedel hinausgehend, als die von Denken und Sein. Dieser Übergang ist einer der „hastigen Schritte W.s“, von denen K. spricht; dazu, ihn einsichtig zu machen, hat Coreth wichtige Überlegungen beige-steuert. Weiterhin wird das Sein, das Andere oder Unverfügbare als Du gefaßt; auch dieser durchaus vertretbare Zusammenhang wird nicht überzeugend entwickelt, wozu Lotz einige Anregungen zu bieten hat. Mit Recht nimmt K. im Anschluß an W. das Verhältnis zwischen Denken und Sein als den Dialog, der die in sich selbst verfangene Subjektivität überwindet. Daß so der

Versuch unternommen wird, das ontologische mit dem dialogischen Denken zu vereinen, wie J. Mader in seinem Nachwort betont (142), ist zuzugeben; daß aber W. das „erstmal“ versucht, wie Mader ebenfalls meint, kann ich nicht gleichermaßen bejahen.

Gewiß liegt im Ur-Dialog des Menschen mit dem Sein die Wurzel für den Dialog der Menschen untereinander. Damit scheint jedoch nicht ganz zusammenzustimmen, daß alles aus dem „konkreten Fragen“ des Einzelnen zu entnehmen ist, das als „völlig unmitteilbar“ gekennzeichnet wird, das als „eine rein subjektive Erfahrung solipsistisch im Erfahrenden eingeschlossen bleibt“. Schwer zu verstehen ist, wie diese Art von Erfahrung eine Verbindlichkeit, die „fester“ und „tiefer“ als jede andere ist, aufzuerlegen vermag. Vielleicht sind nur die Formulierungen nicht recht ausgeglichen. Sicher umschließt das individuelle Erfahren ein überindividuelles Moment, das W. selbst „das Unverfügbare“ nennt; freilich teilt sich dieses dem Einzelnen auf die ihm je eigene Weise mit, wobei aber im Individuellen das Überindividuelle gewahrt bleibt. So kommt es zu der Verbindlichkeit, die fester und tiefer als jede andere ist; so entfaltet sich in der Unmitteilbarkeit doch eine Mitteilung, die der Kommunikation bei Jaspers gleicht, in der jeder möglichst „rein und treu“ aus seiner individuellen Erfahrung, aber vom Überindividuellen spricht. Dann ist jedoch die Erfahrung nicht „rein subjektiv“ und nicht „solipsistisch im Erfahrenden eingeschlossen“.

Als je eigene wird die Grunderfahrung auch als „nicht überprüfbare Letztinstanz“ bezeichnet, „der gegenüber es keine kritische Absicherung gibt“ (102). Wird sie aber dann nicht zu „einer bloß subjektiven Willkür“? (103) Die Antwort lautet: Sie ist „als etwas grundsätzlich Unüberholbares das persönlichste und einsamste Abenteuer“, das jeder machen muß und dessen „Verbindlichkeit für den Betroffenen in der je eigenen Erfahrung fundiert ist“ (103). Offensichtlich geht es hier um das überwältigende Aufbrechen der Grunderfahrung im Einzelnen, das tatsächlich „unvorhersehbar“ und „unableitbar“ und keiner einsichtigen Rechtfertigung zugänglich ist. In solchem Aufbrechen ereignet sich aber die Grunderfahrung selbst, deren objektive Geltung oder Wahrheit sich durchaus rechtfertigen läßt, indem sie als die unerläßliche Möglichkeitsbedingung unseres gegenständlichen oder ontischen Erfahrens aufgewiesen wird. Diese von Kant angeregte und „transzendental“ genannte Unterbauung oder „kritische Absicherung“ hat besonders Lotz entwickelt.

Bezüglich der in der Grunderfahrung enthaltenen differentialen Identität von Denken und Sein wird das „wechselseitige Gegenüber“ hervorgehoben, das jede Rückführung auf eine der beiden Seiten ausschließt. Damit sei die „Begegnung beider“ als Dialog gegeben, der „eine neue Möglichkeit für die Philosophie“ eröffne. Im Gegensatz dazu habe Heidegger die Vorordnung des Seins nicht überwunden. Diesem Ansatz scheinen andere Äußerungen zu widerstreiten, die auf denselben Primat hindeuten. Dem „Anspruch des Unverfügbaren“ nämlich entspricht das „sich fügende Denken“ oder das „Denken als Hingabe“, wobei die Fragen „im Unverfügbaren ihren Anfang haben“, weshalb ein Unterschied von Heidegger kaum vorliegt. Zugleich nähert sich Heidegger der Wechselseitigkeit oder Korrelation von Sein und Denken, weil nach ihm das Sein in der Zuwendung zum Denken besteht oder das Denken braucht. Außerdem verlangt der Dialog keineswegs die Gleichordnung von Denken und Sein, da eine Überordnung des Seins den Dialog nicht ausschließt, solange das Denken vom Sein nicht verschlungen wird. Im Gegenteil spricht dafür, daß das Sein stets unser Denken übersteigt, das Auftreten des Seins als „Geheimnis“, was von W. sehr betont wird. Letzten Endes ist vom menschlichen Denken das absolute Denken zu unterscheiden; während jenes hinter dem Sein zurückbleibt, ist allein dieses mit dem Sein korrelativ oder absolut identisch. Aus der damit gegebenen Spannung entspringt die Geschichtlichkeit oder das geschichtliche Vorschreiten, in dem sich das Sein mehr und mehr mitteilt und das menschliche Denken mehr und mehr zum absoluten hinbewegt, ohne freilich je mit ihm zusammenzufallen. Die gänzliche Gleichordnung des menschlichen Denkens und des Seins käme dem Auslöschen der Geschichtlichkeit gleich.

W.s Denken und K.s Darstellung liefern einen wertvollen Beitrag zu der Grund-

erfahrung, aus der die Philosophie erwächst oder deren Entfaltung und Deutung sie ist, wenn auch der transzendente Charakter jener Erfahrung nicht genug zur Geltung kommt. Die Unzulänglichkeiten, die das Buch belasten, erklären sich daraus, daß W. leider sein Lebenswerk nicht zu einem reifen Abschluß bringen konnte, daß auch K. nicht in allem seinem Stoff gewachsen war. In der Darlegung des Denkens von Lotz hat der Rez. stillschweigend die nötigen Korrekturen eingeführt. Der etwas schwerfällige Stil ergibt sich wohl daraus, daß Deutsch nicht die Muttersprache K.s ist; nicht wenige Wiederholungen könnten ausgemerzt werden. In der Konstitution der vorbegrifflichen Erfahrung werden die sinnlichen Gegebenheiten noch nicht auf Begriffe gebracht (58). *Vis cognitiva* ist durch *vis cogitativa* zu ersetzen (58). Nicht immer stimmt die Orthographie der griechischen Worte (75, 105, 130).