

O.s bekannter Definition bestimmt diese die numinose Erfahrung als *mysterium tremendum fascinans et augustum*. Die einzelnen Elemente dieser Bestimmung werden in der Folge vom Verf. ausführlich erläutert, wobei er als Hauptproblem herausarbeitet, inwieweit diese sich einer apriorischen Konstruktion verdanken und insofern an dem faktischen Wesen der religiösen Erfahrung vorbeigehen. – Diese bereits von Husserl bemerkte Spannung zwischen den religionsphänomenologischen Analysen O.s und seiner philosophischen Theologie macht eine Untersuchung letzterer nötig. Der Verf. legt sie im 4. Kap. vor. Die Zentralkategorie des Heiligen wird als Apriori verstanden, dessen nichtrationale Seite der numinosen Erfahrung zugänglich ist, wohingegen die rationale Seite auf dem Wege des Analogieschlusses aus den personalen, insbesondere ethischen Bestimmungen des Menschen gewonnen wird. Die rationale Seite schematisiert die nichtrationale in Form einer ethischen Durchdringung des Numinosen. Trotz der begrifflichen Anleihe bei Kant bleibt diese Schematisierung aber, wie der Verf. herausarbeitet, vage und erkenntnistheoretisch unbestimmt. – Im letzten Kap. untersucht der Verf. die Fruchtbarkeit der Ottoschen Grundbegriffe für die religionswissenschaftliche Forschung. Aus dem Konzept des religiösen Apriori ergibt sich nämlich ein Bewertungsmaßstab für die verschiedenen Religionen. Sie werden daran gemessen, wie weit sie dieses Apriori verwirklichen. O. gelangt aufgrund dieses Kriteriums dazu, das Christentum als die schlechthin überlegene Religion einzustufen. Religionswissenschaft ist daher für ihn zugleich Theologie. Hier können der Verf. und mit ihm die meisten zeitgenössischen Religionswissenschaftler nicht mehr mitgehen, ist doch die Argumentation O.s offensichtlich zirkulär: ein Apriori wird im Kontext einer Religion gewonnen, welches dann eben diese Religion als überlegen auszeichnet. Dennoch zeugen O.s religionsgeschichtliche Studien, mit deren Erörterung A.s Buch schließt, von der hermeneutischen Fruchtbarkeit des Konzeptes vom Heiligen. Sein Vergleich zwischen Meister Eckhart und Shankara sowie seine Erschließung der hinduistischen Bhakti-Tradition geben dafür gute Beispiele.

Insgesamt gibt A.s Buch eine gute Einführung in das Denken O.s. Zudem gelingt es ihm, aus dem Blickwinkel der angelsächsischen Tradition ein zentrales Problem der philosophischen Theologie O.s herauszuarbeiten: Die Spannung zwischen den eher empirisch orientierten religionswissenschaftlichen Studien und der eher aprioristischen philosophischen Argumentation. Mängel im Detail – so spricht der Verf. in bezug auf den Begriff des Heiligen von der „small role“, die dieser bei Hölderlin spiele (58) – ändern nichts an der Qualität des Buches.

M. JUNG

VOLPI, FRANCO, *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne 1984. 225 S.

Ziemlich unbeachtet von den deutschen Heidegger-Interessenten hat sich in Italien eine ernst zu nehmende, nicht zuletzt historisch angelegte Rezeption des Freiburger Meisters vollzogen. Das vorliegende Buch ist dafür ein Beispiel. V.s These ist, daß Heideggers Denken, trotz aller Gewalttätigkeit der Interpretationen, einer der wichtigen Orte einer Gegenwart des Aristoteles in späteren Zeiten ist, – umgekehrt: daß die Auseinandersetzung mit Aristoteles, die noch im Hintergrund von „Sein und Zeit“ für den aufmerksamen Leser überall spürbar ist, eine wesentliche Etappe des Weges war, auf dem Heidegger zu seinem eigenen Anliegen gefunden hat. Die „heiße“ Zeit dieser Auseinandersetzung fällt in die Entstehungszeit des ersten Hauptwerks. Von dieser Zeit produktiver Auseinandersetzung sind zu unterscheiden: die erste, noch lehrlingshafte Lektüre aristotelischer Texte, wie sie von Brentano und Braig vermittelt wurden, – und andererseits der relativ späte Rückblick, den Heidegger aus einer ganz anderen, durch Nietzsche, die Vorsokratiker und Hölderlin bestimmten Gesprächssituation, in seinem Aufsatz über den Begriff der Phýsis auf Aristoteles tut. Durchgängig jedoch beherrscht eine gewisse Ambivalenz das Verhältnis Heideggers zu Aristoteles: Auf der einen Seite liebt er ihn und spielt seine Ursprünglichkeit, seine Differenziertheit gegen die Modernen aus (so, wenn er die Auffassung von der schlichten Selbstgebung der einfachen Qualitäten, vor jedem Urteil, neu entdeckt, oder wenn er, gegen Husserls Fixierung auf die Anschauung des Vorhandenen, den Reichtum der Weisen des aletheuon unterstreicht, der im VI. Buch der „Nik. Ethik“ entfaltet wird). Auf der anderen Seite frei-

lich steht Heidegger in einer prinzipiellen Spannung zum Stagiriten, der ihm als die anfängliche Verfestigung des Seinssinnes der „bleibenden Anwesenheit“ gilt, welcher später seine Spitze im neuzeitlichen Gegenständlichkeitsdenken fand. Aristoteles frage nicht, wie solche Anwesenheit möglich sei; er verdeckte die Ereignishaftigkeit des Seins – trotz aller Hinweise auf einen Zusammenhang von *energeia* und *aletheia*. In dieser doppelbödigen Annahme des Aristoteles als Dialogpartner gewinnt Heidegger seine eigene Frage: gegen die Neuzeit mit Aristoteles und gegen die gesamte Metaphysik aus dem Gedanken der Zeitlichkeit des Seins. – V. geht in minutiöser Darstellung den einzelnen Etappen dieses Dialogs nach, wobei er sich auf die schon veröffentlichten Vorlesungen, z. T. aber auch auf noch unveröffentlichte Nachschriften stützt. Diese Details können hier nicht referiert werden. Hinzuweisen ist jedoch auf einige Thesen, von denen sich V. in seiner Darstellung leiten läßt. Ausgehend von den vier Seinssinnen, die A. aufzählt (Met. V,7: kategoriales Ansichsein [*ousia*], *energeia/dynamis*, Wahrsein, Zufälligkeit), sieht V. Heidegger der Reihe nach ausprobieren, welche der ersten drei dieser Seinssinne sich wohl dazu eigne, die Einheit aller drei (oder vier) Seinssinne verständlich zu machen. Mit Brentano sehe er den Einheitspunkt zunächst in der *ousia*, als Phänomenologe dann im Wahrsein, bis er ihn schließlich, mit der „Kehre“, in der *energeia* finde. Der Sinn dieser suggestiven These läßt sich freilich nur dann erfassen, wenn man ihre Tragweite einschränkt: eine *analogia substantiae* hat Heidegger bei Brentano wohl nachvollzogen, aber nie selbst aufgestellt; und die (immer dem *eidos* verpflichtete) *energeia* steht zum Heideggerschen Begriff des Ereignisses in einem nur noch lockeren Verhältnis. Daß Heidegger also der Reihe nach die drei aristotelischen Seinsbedeutungen auf ihre einheitsgebende Funktion hin untersucht habe, gilt nur, wenn man berücksichtigt: Der Horizont des einen Seins, aus dem Heidegger fragt, ist prinzipiell anders als der des Aristoteles, – und: Heideggers Weg läßt sich darstellen, *als ob* er der Reihe nach usw. – Am Ende seines Buches, das bis dahin nur Heideggers Entwicklung sympathisierend-kommentarlos darstellte, weist V. auf problematische Elemente in Heideggers Art hin, Aristoteles (und überhaupt metaphysische Autoren) zu aktualisieren. Heidegger versteht es, alte Texte in einer Weise zu lesen, daß sie wieder zum Leuchten kommen. Aber der Sinn dieser Bemühung ist eine Aneignung, der sogleich die Abstoßung folgt; das unterscheidet seine Haltung zur Vergangenheit von der Hegels. Er fühlt sich zu dieser Haltung verpflichtet, weil er meint, daß die Sinnprobleme der in der Technik zentrierten Gegenwartskultur (Wertnihilismus, Krise der Selbstbeschreibung) nicht im Rückgriff auf eine Vergangenheit gelöst werden können, deren mächtigste Motive (Idee des Logos, des Wissens) in unserer Gegenwart die schrankenloseste und konsequenteste Entfaltung gefunden haben. V. verweist auf den Preis, den Heidegger für diesen Verzicht leisten muß: Es fehlt nun ein Maßstab zu einer kritischen, dem Vernunftbegriff verbundenen Prüfung der Sinnvorschläge aus Vergangenheit und Gegenwart. Dieser Preis ist ihm zu hoch. So problematisiert er die beiden Voraussetzungen, auf denen Heideggers Abschied an die Gesamtheit der Metaphysik beruht: (1) Neben dem Logos, der, als ein Instrument des Willens zur Macht, wesentlich technomorph ist, gibt es – von Heidegger übersehen – den Logos der Selbstrelativierung, der Gemeinschaft stiftet. (2) Daß die Seinsgeschichte der Metaphysik im wesentlichen ein Verhängnis vom Sein selbst her sei, so daß nur von einer radikalen Kehre des Seins selbst, nicht aber von menschlicher Vernunftarbeit her eine Wende zum Besseren eintreten könne, möchte V. auch nicht akzeptieren. (Er geht freilich auch nicht näher darauf ein, *warum* Heidegger zu dieser Auffassung gekommen ist, so daß seine Reserve etwas unvermittelt dasteht). Zurückgreifend auf die aristotelische Dreieinheit von *theoria*, *praxis* und *poiesis*, fordert V. einen Logos-Begriff, der sich nicht auf das Technische beschränkt, sondern auch *Theoria* (als „Fragen“) und *Praxis* miteinbezieht. Eine „postnihilistische Zukunft“ (218) möchte er nicht durch den Verzicht auf den Logos, sondern durch die Ausarbeitung eines reicheren Begriffs desselben vorbereiten, der auch die „*semantica culturale*“ von Mythos und Religion, von Moral und Politik, von Kunst und Philosophie durchsichtig machen könne. Am Ende seines Durchgangs, der Heideggers Äußerungen so sorgfältig und ehrfürchtig aufnahm, steht für V. also die Anrufung – ihm unbewußt? – des Genius Hegels ... Dieser gewisse Widerspruch liegt wohl – neben berechtigten Sachmotiven – darin begründet,

daß sich V. gescheut hat, in eine Auseinandersetzung mit tragenden Thesen Heideggers einzutreten: etwa mit der These, der Horizont der Metaphysik sei verschwiegenermaßen eine Art von Zeit, oder, wie schon erwähnt, mit der damit zusammenhängenden Idee einer von sich waltenden Seinsgeschichte. Solange nur die Filiationen des Verhältnisses empirisch nachgezeichnet werden sollen, das Heidegger zu Aristoteles unterhielt, ist es nicht notwendig – und, aus Platzgründen, auch gar nicht möglich –, in die Tiefe dieser problematischen Thesen zu steigen. Für eine ihrerseits ur-teilende, kritisch aneignende Auseinandersetzung mit dem Stil Heideggerscher Interpretationen allerdings ist es doch unerlässlich. – V.s Darstellung ist in erster Linie einem italienischen Publikum zugedacht. So versteht man, daß er seinen Ausgang von der Physis-Abhandlung nimmt, die die erste – und zwar eben in Italien! – publizierte Aristoteles-Deutung Heideggers war. So versteht man auch die manchmal etwas weitschweifigen Referate aus den Vorlesungen Heideggers; sind diese doch noch nicht hinreichend ins Italienische übersetzt. Dennoch ist sein Buch auch für Leser anderer Länder recht lesenswert, insbesondere für jene, die Heidegger immer noch für einen Existenzphilosophen halten und übersehen, daß sein Denken nur aus dem liebenden Kampf mit der aristotelischen Tradition der Metaphysik zu verstehen ist.

G. HAEFFNER S. J.

RENTSCH, THOMAS, *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. XXI/343 S.

Das Verhältnis von Heidegger und Wittgenstein als der beiden vielleicht wichtigsten Protagonisten philosophischen Denkens in unserem Jahrhundert wird in der vorliegenden Arbeit nicht das erste Mal behandelt. Erinnerung sei für den deutschen Sprachraum nur an K. O. Apels Versuch einer Synthese von Heideggers Existenzialhermeneutik und Wittgensteins Sprachanalyse, zu dem aber R. gleich auf Distanz geht, indem er betont: Wittgenstein und Heidegger seien in erster Linie Phänomenologen, wobei der eine mehr am Leben und der andere mehr an der Sprache orientiert sei. Diese phänomenologische Komponente werde bei Apel unterschlagen. An ihre Stelle trete bei ihm „die Konzeption einer universalen Makro-Ethik und einer spekulativen, an Hegel erinnernden Geschichtsphilosophie“ (18). Eine solche Kombination von ethischem Idealismus und emanzipatorischer Geschichtsphilosophie habe aber mit den phänomenologischen Analysen Heideggers und Wittgensteins nur wenig zu tun. Deshalb geht R.s Syntheseversuch in eine andere Richtung. Er möchte Heideggers und Wittgensteins Denken auswerten für die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie. Dabei geht er von folgenden Thesen aus: „1. Menschen befinden sich immer schon in Situationen. 2. Die philosophische Anthropologie will angesichts dieses *Situationsapriori* eine Beschreibung des Lebens im Ganzen geben, eine Beschreibung der menschlichen *Grundsituation*. 3. Die philosophische Anthropologie beschreibt keine konkreten Lebenssituationen, sondern *universale Formen* solcher Situationen. 4. Lebensformen zeigen sich in konkreten Situationen“ (155). 5. Es ist von einem Sprach- oder Sinnapriori auszugehen in dem Sinne, „daß die Sinnhaftigkeit (Verstehbarkeit) von Lebenssituationen in ihrer *sprachlichen* Verfaßtheit besteht, wobei Sprache nicht auf verbale Artikulation eingeeignet werden soll, sondern jedes Verstehen, Wahrnehmen, Etwas-als-etwas-sehen mit einschließt“ (ebd.). 6. Es ist Aufgabe der philosophischen Anthropologie, „das primäre In-Formen-sein der sprachlich verfaßten Situation des Menschen aufzuweisen“. Sie zielt m. a. W. auf ein „Formapriori diesseits von Psychologie und Physik, Subjektivismus und Objektivismus, mentalistischer oder metaphysischer Verdopplung und behaviouristischer oder szientistischer Reduktion“ (156). 7. Für menschliche Lebenssituationen charakteristisch ist, daß sie „nicht primär Handlungs- oder Widerfahrnischarakter“ haben, sondern sie „geschehen nur in Situationen und werden nur dort und nur so sinnhaft erfahrbar“ (ebd.). Daher ist von einem *Geschehnisapriori* auszugehen. Die Reflexion auf dieses *Geschehnisapriori* führt dann dazu, „die transzendentalen Formen der Grundsituation als sich zeigende Geschehnisse zu explizieren“ (ebd.).

Die Thesen sucht R. in einem kritischen Durchgang durch Ryles sprachanalytische Verdinglichungskritik (21–52), Heideggers transzendente Anthropologie (53–176) und Wittgensteins implizite Anthropologie (177–253) zu bewähren. Der wichtigste Er-