

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-



trag seiner Studie ist zweifellos die Zuordnung von transzendentaler Phänomenologie und existenzialer Grammatik, die er versucht. Zunächst einmal gewinnt er aus dem Weiterdenken Heideggers die Existenzialien Leben (bzw. Existenz, Sich-zu-sich-Verhalten), Sprachlichkeit, Weltlichkeit, Gemeinsamkeit (Intersubjektivität, Mitsein), Einsamkeit, Möglichkeit (Sein-können), Wirklichkeit (Faktizität), Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit und Leiblichkeit. Diesen Existenzialien werden dann jeweils grammatische Phänomene zugeordnet, der existenzialen Sozialität die Grammatik der Personalindikatoren, der existenzialen Egoität die Grammatik des Indikators ‚ich‘, der existenzialen Faktizität die Grammatik der apophantischen Rede, der existenzialen Potenzialität die Grammatik der Modaloperatoren, der existenzialen Lokalität die Grammatik der Raumindikatoren, der existenzialen Temporalität die Grammatik der Zeitindikatoren, schließlich der existenzialen Endlichkeit die Endlichkeit aller symbolischen Vollzüge und der existenzialen Leiblichkeit die Grammatik der endeitischen Rede. – Die Phänomenologie der menschlichen Grundsituation ist aber mit der Herausarbeitung der eben genannten Existenzialien noch nicht abgeschlossen. Sie zeigt den Menschen zwar „als sorgendes, endliches, sprachliches, weltliches, sich-zu-sich-verhaltendes, soziales, einzelnes, räumlich-zeitliches Wesen, das inmitten seiner Wirklichkeiten und Möglichkeiten handelt“ (319), läßt aber gleichzeitig noch offen, wie wir zur Beschreibung solcher Lebensphänomene gelangen wie Liebe, Freundschaft, Gerechtigkeit, Schönheit, Verzweiflung, Glück, Hochmut, Demut und Glauben an Gott; sie zeigt m. a. W. „den Menschen in einer Situation *ohne Kunst, Ethik und Religion*“ (320). Um hier weiterzukommen, bedarf es der Darstellung der Unverfügbarkeit und Unerklärlichkeit der menschlichen Situation als der Voraussetzung für Ästhetik, Ethik und Religion, was R. wie folgt verdeutlicht: Es ist nicht nur unverfügbar, daß wir in der Grundsituation leben, es ist uns auch pragmatisch entzogen, daß die aufgezeigten Formen Möglichkeitsbedingungen jeden Lebensvollzugs sind, ebenso ist es unerklärlich, daß wir die aufgewiesenen Redemöglichkeiten verwenden können. R. resümiert: „Unsere Sprache, unser Leben, unsere Welt sind uns nicht pragmatisch verfügbar. In ihnen leben wir unser Leben, vollziehen einzelne Handlungen, verstehen oder mißverstehen etwas. ‚Das Ganze des Sinns‘ ist uns unerklärlich“, gleichwohl liegt „das Unerklärliche völlig offen vor aller Augen da“ (325). – Die ethischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, deutet R. lediglich an, indem er betont: „Eine wesentliche *ethische* Einsicht besteht in der Anerkennung der *Unverfügbarkeit und Unerklärlichkeit der Mitmenschen* ... Eine wesentliche Bedingung *ästhetischer* Erfahrung besteht in der ungeschuldet entgegenkommenden Schönheit, in einer selbst *unerklärlichen Präsenz sich zeigenden Sinns*, den wir thaumatisch und auratisch erfahren. Die *religiöse* Grundeinsicht besteht in der Einsicht in die Unverfügbarkeit und unerklärliche, ungeschuldete Gegebenheit des Sinns der Welt und des Lebens im ganzen“ (ebd.).

Mit einem Ausblick auf das Konzept einer Religionsphilosophie als „Phänomenologie des Unerklärlichen und der Unverfügbarkeit der menschlichen Grundsituation, in der das sich ereignende Leben ... als die Transzendenz in der Immanenz und dessen existenziale und grammatische Züge als Transzendenz-Aspekte der menschlichen Situation beschrieben werden müßten“ (326), beschließt R. seine Untersuchung, die nicht zuletzt deshalb Beachtung verdient, weil sie einen neuen und erfreulicherweise von allen sprachlichen Manierismen freien Zugang zu Heidegger versucht, den sie mit einer interessanten Deutung des Mystikers Wittgenstein verbindet, dessen „Philosophieren von seinem Lebensvollzug nicht geschieden werden“ (178) könne. Nur hingewiesen werden kann auf die schulinterne Auseinandersetzung mit der nach Meinung R.s unzureichenden Heideggerdeutung von Kamlah-Lorenzens ‚Logischer Propädeutik‘, auf seine Kritik an Kamlahs ‚Philosophischer Anthropologie‘ (103f.) bzw. Koppes religionsphilosophischem Ansatz (308). Ausführlicher Diskussion bedürften R.s Bemerkungen in Sachen Metaphysik. Das gilt nicht nur für seine These, Heideggers ‚Sein und Zeit‘ und Wittgensteins ‚Tractatus‘ hätten in bestimmter Hinsicht „das Niveau der mittelalterlichen Philosophie im 20. Jahrhundert wiedergewonnen“ (337), sie könnten verstanden werden als Wiedervergegenwärtigung dessen, was die theologische Metaphysik bzw. konkret die theologische Transzendentalienlehre über „den Zusammen-



hang zwischen Sein (Gott, Form), Einheit, Wahrem, Gutem und Schönerem“ (210) behauptet hätten; es gilt nicht minder für seine Kritik an der Metaphysik der Subjektivität, die von ihm als „pseudowissenschaftliche Konstruktion“ (236) abgetan wird bzw. am „metaphysische(n) theologische(n) Objektivismus“, der s. E. mit einem „latenten Atheismus“ (238) einhergeht. Solche pauschalen Thesen hätte der Leser gern am konkreten historischen Detail bzw. auch an aktuellen Vertretern der von R. inkriminierten Metaphysik verifiziert gesehen. Möglicherweise bringen die von R. bereits angekündigten religionsphilosophischen Untersuchungen (326) darüber näheren Aufschluß. Einsteilen scheint dem Rez., daß auch R. nicht ganz ohne die begrifflichen Mittel der überkommenen Metaphysik auskommt. Vor allem gilt das für das Akt-Potenz Schema, auf das er zwangsläufig rekurren muß, wenn er davon ausgeht, daß die „alltägliche anthropologische . . . Rede weitgehend dispositionell zu verstehen ist“ (300).

H.-L. OLLIG S. J.

SALAMUN, KURT, *Karl Jaspers* (Große Denker) (Becksche Schwarze Reihe 508). München: Beck 1985. 186 S.

In einem kurzen, aber instruktiven Vorwort gibt der Vf. Auskunft über die Zielsetzung seines Unternehmens. Er versteht sein Werk als „eine kritische Einführung“ (9) in das Denken von Jaspers, die weder der Ignoranz noch der „apologetischen Schülerattitüde“ (9) verfallen will.

Das Buch ist in 3 Kap. unterteilt. Das 1. Kap. hat einen hinführenden Charakter; es beschreibt die Lebensstationen und die geistige Entwicklung von Jaspers (i. f. J.). Das 2. Kap. macht den Kern des Buches aus. Der Vf. beginnt mit der Untersuchung des Begriffs der Philosophie bei J. und geht dann über zu seiner Methode. Es wird zuerst festgestellt, daß J. eine Philosophie des konkreten Lebens intendiert, die er als „Existenzphilosophie“ bezeichnet. Diese Philosophie stellt sich dar als „sokratische Mäeutik“, „pädagogische Hebammenkunst“ und „indirekter Zeiger“, um so ein „undogmatisches“ Denken zu entwickeln. Weil dieses Denken alle Verfestigungen in Frage stellen will, sieht S. es in einer Linie mit dem Denken, das heute von den Philosophen des kritischen Rationalismus oder der kritischen Theorie vertreten wird. Aus der Methode von J.' Denken ergibt sich aber, um mit P. Feyerabend zu sprechen, die „fatale Konsequenz der Nichtdiskutierbarkeit“ (vgl. 35). Muß nicht, entgegen J.' eigener Intention, die Methode seiner Philosophie als schwebend begriffen werden? Das trifft zu, insofern die Begriffe seines Denkens nicht als designativ (d. h. als Bezeichnungen von etwas) betrachtet werden. Nur wenn man sie als *vorläufig* festgelegte Begriffe (im Sinne von „Funktionsbegriffen“) auffaßt, scheint für S. eine sinnvolle Interpretation und kritische Auseinandersetzung mit den Gedanken von J. möglich. – In der weiteren Darstellung versucht der Vf. den Existenz- und Kommunikationsbegriff bei J. näher zu erläutern. Ausführlich behandelt ist vor allem J.' Theorie der Selbstwerdung. Es wird festgestellt, daß mit dem Konzept der Grenzsituation und der existentiellen Kommunikation bei J. zwei unterschiedliche Vorstellungen menschlicher Selbstverwirklichung gemeint sind. Der Vf. geht auf alle wichtigen Komponenten dieses zweifachen Prozesses der Selbstwerdung ausführlich ein. – In den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens sucht J. eine, wie er selbst sagte, „Vernunft- oder Weltphilosophie“, die sich als Philosophie des Umgreifenden präsentiert. In dieser Periode von J.' Denken tritt der Begriff der Vernunft in den Vordergrund. Dieser Begriff hat nach S. eine dynamisierende, synthetisierende und universalisierende Funktion. Eine der Hauptgedanken der Lehre vom Umgreifenden, die stark von der Tradition der metaphysischen Seinsspekulation geprägt ist (vgl. 89), ist das Ideal einer offenen, dynamischen und ausgewogenen Pluralität. Daß der Pluralitätsgedanke in J.' Philosophie des Umgreifenden einen zentralen Stellenwert besitze, lasse sich auch an der Wahrheitsfrage ersehen.

✓ Neben der Freiheit des einzelnen kommt in dieser späteren Denkphase von J. auch der Gedanke der allgemeinen, politischen Freiheit in den Blick. Dabei beruft sich J. auf ein moralisch orientiertes Vernunftverständnis, wie es bei Lessing und Kant anzutreffen ist. Die normativen Implikationen dieses Vernunftbegriffes werden aber nach S. „erst vollends einsichtig, wenn man gewisse von Jaspers bloß angedeutete Zusammen-