

HINSKE, NORBERT, *Lebenserfahrung und Philosophie* (Problemata 100). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986. 236 S.

Lebenserfahrung – was ist das überhaupt? So das Thema der ersten von acht hier zusammengestellten Abhandlungen. Pragmatisch gesehen, ist sie Weltklugheit, sozusagen strategisches know-how im Umgang mit den Zeitgenossen, tiefer aber, prohairetisch, als Privatklugheit, das „Vermögen, das wahre Interesse vom Schein zu unterscheiden“, „den Wert der Dinge zu schätzen“ (I. Kant). Fehlt dies Vermögen, dann können Argumente nicht greifen. Es bedarf dann, wie Aristoteles schreibt, der Medizin und/oder der Zucht = Züchtigung – oder auch nur schlicht des Älterwerdens samt der hiermit gegebenen Schicksalserfahrung. Das gilt besonders im Blick auf die Frage des Glücks; über dessen Vorstellungen im Wandel der Zeiten zwischen fortuna und felicitas handelt der zweite Aufsatz. Für das Glück nicht zuletzt darum (III), weil das wahre Glück nur durch Enttäuschungen hindurch erreicht wird; dabei ist nicht so sehr die simple Enttäuschung des Mißlingens, als vielmehr jene des Gelingens und Erreichens gemeint und bedenkenswert. Für ein Beispiel solchen Lebens-Glücks im kleinen steht hier (IV) eine „kleine Philosophie des Sammelns“ (einer Weise des bios theoretikos). Und dann sammelt seinerseits alles Bisherige sich in eine Überlegung zu Todeserfahrung und Lebensentscheidung, zentriert um den Begriff der Erwartung als Lebensbestimmung (V). Sie führt zu der klaren Feststellung des Aquinaten (ScG III 48): „impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas“, und damit vor das Problem der Glaubensentscheidung.

Vor diesem Hintergrund stehen dann drei Aufsätze zum Verständnis der Philosophie: über ihren Anfang aus der Krise des bis dahin Selbstverständlichen (historisch wie privatbiographisch), als Frage nach geglücktem Leben und dem rechten Ethos (VI); über ihr modernes Selbstverständnis, in Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft – wobei die erkenntnisbildende Funktion der Lebensführung unterschätzt wird (VII); über Verkürzungen im Selbstverständnis schon aufgrund von Einschränkungen im Ansatz der Selbstdefinition (VIII – H. arbeitet im Rückblick sieben verschiedene Zugänge heraus). – Platon, Aristoteles und Kant sowie Thomas sind die Hauptgewährsleute. Sie kommen alle darin überein, daß sich Philosophie nicht bloß an Themen und Methoden der wissenschaftlichen Erfahrung orientieren sollte; sie bedarf – vor allem als praktische Philosophie – auch der Quelle der Lebenserfahrung. Weil sie den jungen Leuten fehle, darum könnten sie zwar mitreden, aber ihnen gehe noch die innere Einsicht bzgl. der „sapientialia“ bzw. „metaphysica“ ab (168–171, 181f.). So wäre zu anderen genannten Gründen für Jugendkult und Infantilisierung der Gegenwart mit ihren bedrohlichen Folgeerscheinungen auch die neuzeitliche Verwissenschaftlichung zu zählen? Ein Gedanke, der seinerseits zu Konsequenzen führt, und zwar zunächst für die Wissenschafts-Aspirationen in Theologie und Philosophie (wie auch für komplementär-reaktive Programme antirationaler Emotionalisierung). – Ein auch im Formalen (vom zweisprachigen Summary bis zu Namen- und Sachregister) überzeugender Diskussionsbeitrag. (S. 45 Z. 1 ist ein Theta zu Delta zu korrigieren; S. 85 verdient wirklich Carlyle das letzte Wort? Was soll der Schuhputzer mit Gottes „Weltall ganz allein für sich“? Will man sein Glück nicht teilen? Wäre nicht sogar erst dies das Glück? Also zuletzt gar nicht das Glück das Ziel – so sehr es den Zustand des Im-Ziel-Seins bezeichnet? Doch sei es hier bei der Frage-Andeutung belassen.) Diskussion wäre gar noch zu wenig – im Sinn von Titel und Absicht der Schrift, richtiger wäre: Gespräch, auf jenem gemeinsamen Weg, auf dem man bei aller Erfahrung stets noch – und hoffentlich immer wieder – am Anfang ist.

J. SPLETT

BLUMENBERG, HANS, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1986. 386 S.

Thema von B.s Untersuchung ist, wie schon der Titel deutlich macht, das Problem der „unschlichtbare(n) Rivalität von Lebenszeit und Weltzeit“ (27). Dieser Problematik ist der Hauptteil der Untersuchung (69–312) gewidmet. Eingebettet ist dieser zweite Teil, der mit ‚Öffnung der Zeitschere‘ überschrieben ist, in eine Auseinandersetzung mit Husserls Lebensweltkonzept (7–68) sowie mit seiner Konzeption von Urstiftung (312–374), die Teil 1 bzw. Teil 3 von B.s Untersuchung ausmachen.

Was zunächst Husserls Lebensweltkonzept angeht, so ist dieses nach B. deshalb mißverständlich, weil der eine Bestandteil des „Begriffskentauren ‚Lebenswelt‘“ (19), der Bestandteil Leben nämlich, diesen Begriff unwillkürlich in die Nähe dessen rückt, was Heidegger mit ‚Existenz‘ bezeichnet hat, und für beide Titel gilt, daß sie „Anwartschaft auf ‚Realismus‘“ (ebd.) geben. D. h., sie suggerieren die Vorstellung, „dicht am Leben, an der Daseinsorge, an der alltäglichen Wirklichkeit zu bleiben, und dazu noch der von jedermann“ (ebd.). Wenn der Titel Existenz, wie Heidegger ihn verstand, die „Abkehr von Systemen und Szientismen“ (21) verhieß, so nährte Husserl mit seinem Rekurs auf das „urquellende Leben“ (ebd.) ähnliche Erwartungen, die sich freilich, das ist B.s These, bei näherem Zusehen als nicht einlösbar erwiesen. Denn die Husserlsche Lebenswelt ist gerade nicht die ‚lebensnahe‘ Welt, freilich auch keine bloße Fiktion, aber doch „so etwas wie ein ‚erschlossenes‘ Phänomen“ (32), das nicht unmittelbar deskriptiv zugänglich ist. – B. bemüht zur näheren Bestimmung des Status dieses Husserlschen Topos den Kantischen Ausdruck Grenzbegriff. Was dieser Grenzbegriff begreifen lasse, sei gerade nicht, worauf sich dieser Ausdruck bezieht. Denn es gehe hier „nicht um die Lebenswelt selbst, sondern um die Möglichkeit eines Lebens, das die genauen Passungen zu einer ihm adäquaten Welt nicht mehr hat und mit dieser unter allen sonst bekannten Bedingungen für Lebewesen tödlichen Desolation fertig geworden ist und ständig fertig zu werden hat“ (63), und zwar gelte das unbeschadet der Tatsache, „daß die Destruktion der Lebenswelt niemals vollendet“, ihre Rekonstruktion vielmehr „gegenläufig ständig im Gang befindlich ... ist“ (63 f.). Auch „daß es lebensweltähnliche Sachverhalte der subhistorischen Konstanzen, der Arbeits- und Feiertagswelten, der Domestikation und Zivilität gibt“ (64), ist für B. in diesem Zusammenhang kein theoretisch ergiebiger Befund. Die Ständigkeit solcher Teil-Welten, in denen wir leben, hat ihm zufolge vielmehr gerade die Funktion, „mit der Verlassenheit zwischen den Lebenswelten – der hypothetischen des Ausgangs und der utopischen des Endzustands – zurechtzukommen“ (ebd.). – Um zu einer differenzierten Sicht des Lebensweltthemas zu gelangen, schlägt B. vor, zwischen prähistorischer, subhistorischer und posthistorischer Lebenswelt zu unterscheiden, wobei allerdings zu beachten sei, „daß wir die final-posthistorische wie die alltäglich subhistorische Lebenswelt als sekundäre Phänomene überhaupt nur verstehen, weil wir den Grenzbegriff jener primär-prähistorischen Lebenswelt gewonnen haben, deren Authentizität auf der Deckung von Erwartung und Erfahrung, Lebenszeit und Weltzeit, Generation und Individuation beruht.“ (65) B. resümiert: „Nicht die Lebenswelt ... weder als transzendente noch als alltägliche ist Ansatz zum Realismus in der Phänomenologie, sondern ihre Destruktion, das Heraustreten aus ihr, ihr Absinken ins Subhistorische, aber auch das Gespenstische der unablässigen Lockung zu ihrer Wiederherstellung als Versinkenlassen alles dessen, was nur deshalb Realität hätte heißen können, weil es dann vorläufig gewesen wäre“ (ebd.). Was aber spezifisch ist für die Erfahrung von Realität, ist die Tatsache, „daß die Welt so etwas wie einen ‚Eigensinn‘ annimmt, mit dem sie sich über die Erwartungen des Subjekts ... hinwegsetzt, um eben dadurch die Anerkennung als ‚Wirklichkeit‘ zu erzwingen“ (67). Fragt man nun weiter nach dem „vordringlichen, schlechthin unübergehbaren Kennzeichen jenes ‚Eigensinns‘ der Welt gegenüber jedermann“, so bietet sich nach B. „nur eines unbezweifelbar an: daß sie sich über die zeitliche Reichweite des Menschen hinwegsetzt, ihm seine lebensweltlich unmerklichen Grenzen mit zunehmender Härte setzt, fühlbar macht, ihn gegen sie anrennen läßt“ (ebd.).

Hiermit ist der Übergang gegeben zum 2. Teil, in dem anhand von „Geschichten, die Nachdenklichkeit stiften mögen, aber Denken als Bedingungsverhältnis von Frage und Antwort überflüssig machen“ (ebd.), diese Problematik illustriert wird. B. beginnt mit dem Satz der Apokalypse: Der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat. Schon hier, so meint er, finde sich ein noch an archaische Bildlichkeit gelehnter „Begriff des Auseinanderklaffens von Lebenszeit und Weltzeit, als einer das Bewußtsein auf Zerreißproben stellenden, weil unabsehbar steigerungsfähigen und verschärfbaren Unleidlichkeit“ (73). Sucht der Mensch die Kongruenz von Lebenszeit und Weltzeit gewaltsam für seine Person herzustellen, so muß das im Wahn enden. „Im Grenzfall der Paranoia wird das eine und einzige Leben, das einer hat, zur Bedingung für die Verwirklichung geschichtlicher und politischer Sinnggebung, so daß er die Verfehlung seines Lebenszieles zu der

des Weltsinns machen kann.“ Als Beleg für eine solche Haltung führt B. eine Äußerung Hitlers gegenüber seinem langjährigen militärischen Adjutanten von Bülow an, die lautet: „Wir kapitulieren nicht, niemals. Wir können untergehen, aber wir werden eine Welt mitnehmen“ (80). Wenn dieser wahnhaftige Ausweg versperrt bleibt, welche anderen Möglichkeiten gibt es, mit der Inkongruenz von Lebenszeit und Weltzeit fertig zu werden? Ein möglicher Weg, den die Philosophie eingeschlagen hat, ist die Idealisierung der Zeit. Indem die Zeit, etwa bei Kant, zur Form des inneren Sinnes wird, erscheint sie als „Ordnungsmittel, das selbst keinen absoluten Rang hat“, und verliert „ihren lebensweltwidrigen Schrecken“ (88). Ein anderer Ausweg wurde von der frühen Neuzeit ins Auge gefaßt. Beschleunigung der Zukunft war für sie „die einzige Form, in der die ... Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit wenn nicht sistiert, so doch kompensiert zu werden schien“ (147). Doch ändert beides nichts an der Indifferenz der Weltzeit als absolute Naturzeit gegenüber der Lebenszeit. Freilich gibt es auch so etwas wie eine „Mystik der langen Zeiträume“ (223). So geht etwa der Evolutionismus von der Devise aus, „alles sei möglich, wenn man nur lange genug Zeit habe“ (ebd.), doch ist eine solche Aussage nur so lange sinnvoll, als „summative Allmählichkeit der Veränderungen den Begriff der organischen Entwicklung bestimmt“ (224). Was freilich auch dadurch nicht gelöst wird, ist „das Dilemma der Verlorenheit der Gegenwart in der Zeit“ (226). – Auch Husserl, B.s Hauptgewährsmann, vermag keine Lösung zu bieten. Unter dem Namen ‚Urstiftung‘ belegt sich „für ihn der Anspruch auf Unvergänglichkeit der menschlichen Geschichte in einem Augenblick, da man sich damit abzufinden gelernt hat, daß der Mensch zwischen Evolution und ‚Wärmetod‘ nur eine Weltepisode ist“ (360). Nietzsche ist da in den Augen B.s realistischer, wenn er aus der ihn erreichenden apokalyptischen Botschaft vom zweiten Hauptsatz der Thermodynamik die Folgerung zieht, „der Mensch in seiner Vergänglichkeit könne nur noch dahin kommen, Mitleid mit sich zu haben“ (360). Die Form, in der er das tue, sei „der Blick auf seine Geschichte als auf die Spur, die er noch in der toten Welt hinterläßt“ (ebd.). Denn wenn es keine absolute Zukunft mehr geben kann, müsse es „eine absolute Vergangenheit geben, das untülbare Gewesensein“ (ebd.). Dieser absolute Historismus ist nach B. gleichzeitig auch „das rationale Äquivalent zu Nietzsches Spekulation von der ewigen Wiederkunft des Gleichen“ (361), die in seinen Augen noch an einer fragwürdigen Idealisierung des Faktischen leidet. Denn „mit der ‚Urstiftung‘ durch den Übermensch sollte dessen Verantwortung für die Wiederholbarkeit seiner Handlungen und damit für die Totalität der Geschichte beansprucht werden“ (ebd.). Problematisch an Nietzsches Konzept ist nach B. die Vorstellung, „schon die Gewalt des Gedankens der Wiederkunft präge dem Faktischen den Rang der Idealität auf, selbst wenn es beim Als-ob der Verantwortung für alle Weltdurchläufe bleiben sollte“ (ebd.).

Soweit nur ein paar Schlaglichter auf das reiche Material, das B. vor allem im Mittelteil seiner Untersuchung ausbreitet. Deren Quintessenz läßt sich so zusammenfassen: In einer Welt, in der „Knappheit und Tod ... die Urerfahrungen“ (37) sind, gilt es, mit dem Absolutismus der Wirklichkeit bzw. der „Rücksichtslosigkeit“ der Welt gegenüber jedermann“ (67) zu rechnen und zu leben. Trotz aller Arrangements, die der Mensch versucht, das „Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit“ (312) vermag er nicht aus der Welt zu schaffen. Auch die Intersubjektivität bringt keine Lösung dieser Spannung. Die Bedeutung des Anderen besteht lediglich darin, „unbefragter Mandatar meiner memoria“ (309) zu sein, einer memoria wohlgemerkt, die „in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit nur eine winzige Bresche“ zu schlagen vermag (308). – In summa vermittelt B.s gelehrte Untersuchung den Eindruck der Trostlosigkeit, da sie den Menschen inmitten einer sinnleeren Faktizität situiert. Kritisch zu befragen wäre vor allem B.s damit im Zusammenhang stehende und in seinen neueren Arbeiten immer wieder vertretene These vom Absolutismus der Wirklichkeit, mit dem sich der auf autonome Selbstbehauptung bedachte Mensch der Neuzeit konfrontiert sehe. Daß B. hiermit eine mögliche Wirklichkeitserfahrung artikuliert, sei nicht bestritten, ebensowenig sei bestritten, daß sie sich in dem paganen Horizont, den B. als einzig möglichen Horizont zu restituieren sucht, fast zwangsläufig aufdrängt. Trotzdem wird man nicht sagen können, daß dies die einzig mögliche Erfahrung ist, die der moderne Mensch mit der Wirklichkeit machen könne. Entsprechend wäre B.s

These von der Fatalität der endlichen Lebenszeit des Menschen zu relativieren. Endliche Lebenszeit und existenziell erfüllte Zeit müssen sich nicht notwendig widersprechen.

H.-L. OLLIG S.J.

WEISSMAHR, BELA, *Ontologie* (Grundkurs Philosophie 3) (Urban-Taschenbücher 347). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1985. 182 S.

Im Rahmen eines zehnbändigen Grundkurses in Philosophie gibt W. eine Einführung in die Hauptfragen der Ontologie. Er begreift sie als den grundlegenden Teil der Metaphysik. Insofern sie letztlich mit ihr identisch ist, geht es in der Metaphysik um das Sein und um die Explikation des Seinsverständnisses. Im 1. Teil (13–64) setzt sich der Vf. selbstverständlich mit der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik auseinander und mit den Einwänden seit Kant und heute besonders mit ihrer Ablehnung durch den Logischen Positivismus und die Analytische Philosophie. Die Metaphysikkritik geht dabei stets von einer unreflektierten Definition des Wirklichen als empirisch verifizierbarer Erkenntnisinhalt aus. Dann fragt sie nach der Möglichkeit oder der Erkenntnis der Möglichkeit von gegenständlich vorgestellten Realitäten hinter der Welt der Erscheinungen. Sie bewegt sich dabei aber schon in der Tradition der abendländischen Wesensmetaphysik, in der Denken und Sein mehr und mehr auseinandertraten und im Rationalismus zu einer Ontologisierung des Abstrakten und im Empirismus zu einer Verdinglichung des Seins und damit auch zu seiner Leugnung führen mußten. Die Einsicht, daß in einer Analyse der transzendentalen Erfahrung das Denken immer schon im Raum des Seins steht und durch seine Tätigkeit erst zu sich ermächtigt wird, zeigt, daß es ein unthematisches und implizites Miterkennen von Sein in allem gegenständlich Erkannten gibt. W. vermag so in der Analyse transzendentaler Seinerfahrung im Unterschied zu Kant nicht nur ein formales, sondern gerade ein inhaltliches Moment zu entdecken. Es kommt darum zu einer echten Erkenntnis des Seins und einer Begegnung mit ihm, ohne daß es freilich nach der Weise eines Gegenstandes vorgestellt werden dürfte. Das vernünftige Selbstbewußtsein erweist sich als der ursprüngliche Ort von Seinsverständnis; es ist der Ort der Identität von Erkennen und Wirklichkeit, die selbst der im Denken offene Horizont und Grund ist, aus dem die gegenständliche Welt hervortritt, ohne mit diesem schlechthin identisch zu sein. Zugleich wird nur am Gegenstand (und nicht hinter oder neben ihm) das Sein erkannt, freilich nicht in gegenständlicher Weise. Metaphysik ist also nichts anderes als die Explikation eines apriorischen Seinsverständnisses, in dem das Denken immer schon real beim Sein ist.

Im 2. Teil (65–170) wendet sich der Vf. den klassischen Problemen der Metaphysik zu: dem Begriff des Seienden, dem Universalienproblem, den Allgemeinbegriffen, der Analogie, der Identität und Differenz des Seienden im Sein und der Relation als einer Grundstruktur des Seins, dem Problem des Werdens und der Veränderung und damit den Fragen nach Substanz und Akzidentien, sowie von Akt und Potenz. Der Vf. bringt alle Themen, wie für ein Lehrbuch wichtig, klar und ausführlich zur Darstellung. Zu Recht geht er bei der Darlegung auf die Aporien und Grenzen der abendländischen Metaphysik ein. Ihre Problematik erkennt er darin, daß sie weitgehend Wesensmetaphysik war mit der genannten Kennzeichnung der Ontologisierung der Begriffe und der Essentialisierung des Seins. Ihr stellt er eine konsequente Seinsmetaphysik gegenüber, durch die er viele Phänomene und auch gegenwärtige naturwissenschaftliche Theorien (Evolution) besser zu deuten vermag. Fragen entstehen nur, wenn immer wieder Thomas von Aquin als Repräsentant einer Wesensmetaphysik zitiert wird, obwohl gerade er, wie bedeutende Arbeiten (Gilson, Siewerth) zeigen, zu einer Seinsmetaphysik durchgestoßen ist, wenn sie freilich bei ihm auch nicht „in terminis“ vorliegt und der Schulthomismus (verleitet durch die scotistische Kritik) in die Richtung einer Wesensmetaphysik gegangen ist (99). Gerade die Kritik W.s an der vom Schulthomismus forcierten These der Realdistinktion von Sein und Wesen ist ernst zu nehmen und dennoch einmal genauer zu überprüfen gerade im Hinblick auf die neuzeitliche Metaphysikkritik. Schon bei Suárez verselbständigen sich die Formen, so daß das Sein nur noch als nackte Existenz den Wesenheiten gegenübersteht. Thomas aber begreift das