

Methode, kein noch so umfassendes Wissen, auch kein noch so hoher Grad an Gesittung uns prinzipiell vor der Barbarei bewahren können.“ (ebd.) Trotzdem, so meint sie, bleibe Natorps Gedanke wegweisend, „Technik und Wissenschaft nicht als Selbstzweck zu betrachten, sondern sie ‚in den Dienst des Sittlichen‘ . . . zu stellen“, denn beides seien „Leistungen der Monade, die allein aufgrund ihrer praktischen Autonomie ‚Zweck an sich selbst‘ ist.“ (ebd.)

H.-L. OLLIG S. J.

WUCHERER-HULDENFELD, AUGUSTINUS KARL, *Personales Sein und Wort*. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. Wien/Köln/Graz: Böhlau 1985. 309 S.

Ebner wird wohl nie zu den Standardautoren gehören, mit deren Gedanken das philosophische Bildungsbewußtsein so vollgestellt ist wie ein bürgerlicher Wohnzimmer schrank mit Klassikerausgaben. Und das ist auch gut so. Dennoch wäre es für die, die Philosophie auch als eine existenzielle Not empfinden, ein Verlust, Ebner nicht zu kennen. Glücklicherweise sind, aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr von E.s Geburtstag (1982), einige Studien über sein Werk erschienen, zu denen auch das vorliegende Buch des Wiener Religionsphilosophen gehört. W.s Anspruch ist zugleich groß und bescheiden: bescheiden, weil er nur den Grundgedanken E.s, nicht dessen Werk in seiner ganzen Verästelung darstellen möchte; zugleich aber groß, weil er den Kern des E.schen Denkens zu erfassen beansprucht. Ausgehend von einem kurzen, aber dichten Text aus dem Jahre 1919 (WW I, 80f.), den W. als eine Art „Kurzformel“ des Anliegens E. anzusehen vorschlägt, geht der Gang des Buches schrittweise in die Implikationen des E.schen Ansatzes beim „Wort“, das der Mensch „hat“. Dieses Wort hat seine Aktualität zwischen Ich und Du, die dadurch ihrerseits erst sind, was sie sind. Weil sowohl das Ich wie das Du aus dem Wort ihr Sein haben, muß das Wort eine Herkunft haben, die mehr als menschlich ist; es muß letzten Endes Wort Gottes sein, der in einem eminenten Sinne das Du des Menschen ist, weil jedes menschliche Ich zuvor das Du Gottes ist. – Die sieben Kapitel, in die W. seine Darlegung gliedert, kann man vielleicht, abgesehen vom einleitenden ersten, als drei je doppelpolige Schritte in die Tiefe des von E. Angezielten verstehen. Im ersten Doppelschritt wird die Aktualität des Wortes in der menschlichen Rede und die geistige Realität des in diesem Medium lebenden Ich und Du geklärt (Kap. 2 u. 3). Im zweiten wird gefragt nach dem Ursprung menschlicher Sprache, und von daher wiederum der sprechende Mensch in einer tieferen Weise gedeutet (Kap. 4 u. 5). Im dritten Schritt schließlich geht es um die bei E. implizierte personale Ontologie und Theologie (Kap. 6 u. 7).

(I) E. geht von der Tatsache aus, daß jede ernstgemeinte Rede nicht rein noetisch bleibt, sondern Existenzielles impliziert: daß ich einem Du, das hören kann, etwas sagen will. Das Gesprochene aktualisiert einen Bezug; es trägt das Ich zum Du (und umgekehrt). Ich und Du (als solche!) sind nur im und durch das Wort, das sie, jedem einzelnen Sprechen voraus, schon haben. Deswegen heißen sie „geistige“ Realitäten, wobei „geistig“ nicht vom Selbstverhältnis des Nous, sondern vom johanneisch-paulinisch verstandenen Pneuma hergeleitet ist. (In diesem Zusammenhang kritisiert E. den sonst von ihm hochgeschätzten Kierkegaard; dieser habe weder das Du noch das Wort entdeckt und bleibe deshalb im wesentlichen ein idealistischer Ethiker). Wenn nun aber Ich und Du korrespondierende Realitäten sind, dann ist die Einsamkeit des Ich, die in der modernen Philosophie so zentral steht, etwas Gewordenes, ja Gewolltes – keine primäre Realität. Diese Icheinsamkeit bildet den Boden für die Unterscheidung des empirischen vom transzendentalen Ich, aber auch für Hegels „Ich, das Wir ist“. Innerhalb ihrer Mauern entstehen Ersatzformen für die Beziehung zum Du, wie das Denken qua Selbstgespräch oder die poetische Fiktion eines angeredeten Du. Vor allem aber nährt sich an dieser Einsamkeit der „Traum vom Geist“. Damit charakterisiert E. das Wesen des Idealismus: das sich als unvollkommen wissende Wesen träumt seine eigene, der Selbstgestaltung als Ziel vorausleuchtende Vollkommenheit in der Weise der Idee und des Ideals. Das idealistische, unsere abendländische Kultur prägende Selbstverständnis ist ein Traum, der bis zum Wahn gehen kann, – ein Traum, in den man nicht ohne Schuld gerät. Aber wie in jedem Traum Realität sich meldet, so ist der Traum vom



Geist (Nous) eine träumerisch sich selbst nicht kennende Form, vom Geist (Pneuma) zu wissen. Vom Pneuma aufgeweckt, lebt man in der Wirklichkeit.

(II) Woher kommt die menschliche Sprachfähigkeit? Sieht man nicht auf die zeitlich vorhergehenden Bedingungen ihrer Manifestation, sondern auf das bleibende Ermöglichende, so wird deutlich: alle natur- und sozialwissenschaftlichen Theorien über den Ursprung der (als Zeichensystem zur Übermittlung von Informationen verstandenen) Sprache erklären das Wesentliche nicht. Als dauernder Ursprung der Sprache kommt nur das schweigende Sichmitteilen des Grundes aller Dinge, wie es z. B. im Gewissensruf vernommen wird, in Frage. Dies erkennen, erbringt eine ehrfürchtige Liebe zur Sprache. Solche „Philo-logie“ tritt an die Stelle der (wesentlich idealistischen) Philosophie und auch Theo-logie. E. ist der Auffassung, daß der Gedanke des „Wortes“ in seiner prinzipiellen Bedeutung vor ihm nur von zwei Denkern erkannt worden ist: von Hamann und vom Evangelisten Johannes. E. ist kein Theologe, der Texte auslegt, die schon als heilig gelten; er ist Philosoph, der in gewissen Texten seine eigenen „Offenbarungen“ wieder-erkennt. Er vernachlässigt auch keineswegs, wie manche meinen, das zwischenmenschliche Du über dem göttlichen Du. Vielmehr spiegelt sich das göttliche Du sowohl als Grund wie als Ziel des Ich im menschlichen „du“: jenem, das zu mir gesprochen worden ist, um mich als „Ich“ aufzuwecken (so daß aller Selbstsetzung des Ich eine Passivität der Selbstempfänglichkeit zugrundeliegt), – und jenem, das ich zu einem anderen Menschen spreche.

(III) In E.s Wort-Denken liegt eine Deutung der Realität (Wirklichkeit) und ein Wissen von Gott, die beide einer Entfaltung bedürfen. E. sieht Realität im Gegensatz zur Unwirklichkeit einer bloßen, „geträumten“ Vorstellung. Bloß sachliche Außenwelt bleibt von ihrem Traum kaum zu unterscheiden; erst im Angesprochensein meldet sich Wirklichkeit. Diese ist in ihrem Sinne nach durchaus plural; die Seinssinne von „bin“ und „bist“ sind nicht auf den des „ist“ zu reduzieren, wie das Ontologie bisher immer getan hat. Zentriert im Gedanken des objektiven Seienden (E. sagt: der Substanz), steht sie in einem unversöhnlichen Gegensatz zur Wahrheit der Interpersonalität. Sie ist einem Willen zur Neutralisierung entsprungen, d. h. letztlich dem Versuch, dem wesentlich leiderfüllten Dasein eines bloß relativen, nicht aus sich autarken Ich zu entfliehen. Selbst noch die objektivierende Rede von einem „Ich“ und einem „Du“ kann dieser Tendenz dienlich sein, wenn ihre nur grammatische Krückenfunktion vergessen wird. Relativiert sich solche Rede nicht immer wieder, verdeckt sie die wesentliche Erfahrung: daß Sein Gabe ist; daß Wahrheit im ausgesprochenen Wort zu Hause ist. – In jedem echten Sagen des Ich-bin und des Du-bist liegt ein „Wissen“ um das eigene Sein als gegebenes und damit um das Gebende selbst. Selbstbewußtsein, d. h. die Erfahrung der reinen, grundlosen Tatsächlichkeit des Daseins, ist nur in einem doppelten Lichte möglich: dem des Todes (der das Wissen vom Nichtsein gibt) und dem des Ursprungs (der „sagt“: Ich BIN und durch mich bist auch du). Kann und darf dieses Existenz-Wissen objektiv werden – das Sprechen von Gott her und auf ihn zu zu einem Reden über ihn? Einerseits: nein; denn so wird Gottes eigene Gegenwart durch die vergegenwärtigende Vorstellung verdrängt, und es wird *über* ihn, der immer Du ist, wie über einen Dritten gesprochen. Andererseits ist solches Reden, dem sich das Wort „Gott“ ja überhaupt erst verdankt, auch wieder unvermeidlich. Was als verunmöglichende Gegeninstanz zur Sprache kam, muß allerdings sein Recht behalten, nämlich als Bedingung, unter der allein sinnvoll von Gott geredet werden kann: im Raum der Ehrfurcht und der vorhergehenden Erfahrung. Daß die Welt den Weg zu Gott verstellt (so daß er nur innen, als das innere Du gefunden werden kann), meinte nur der frühe E.; später sah er, daß die Welt ebenso Wand vor Gott wie dessen Gegenwartsweise sein könne, je nach der Weise, wie man ihn suche. Analoges gilt für den, der Gott auf dem Weg der Ethik sucht; der idealistische Ethiker, der nach dem vollkommenen Selbst strebt, kann aus der zerreißenen Unversöhnlichkeit von Sollen und Sein nur dadurch erlöst werden, daß er das „Du sollst“ als umfassen vom „Du bist und darfst sein“ entdeckt.

W. gibt eine Einführung in das Denken E.s auf der Basis eines grundlegenden Einverständnisses. Er verteidigt ihn gegen Übermalungen (z. B. durch Theunissen), gegen ungerechte Kritiken (z. B. durch Buber). Er stellt ihn in den Horizont nicht nur von Anschauungen, die E. selbst kannte und mit denen er sich auseinandersetzte, sondern



auch von verwandten oder weitergeführten modernen Auffassungen, so der evolutiven Sprachtheorie und oder der Sprachanalyse. Zur dergestalt aktualisierenden, ganz auf eine zu verstehende Sache (nicht auf geschichtliche Information über die Ideen eines Herrn E.) gerichteten Aufschließung schaltet W. ausführliche Exkurse ein (z. B. zu „Verhältnis“ und „Relation“ im Zusammenhang des Begriffes „Selbstverhältnis“, oder zu „Traum“, oder zur Abgrenzung von „sehen“ und „hören“). W. benutzt auch Begriffe, die E. so nicht verwendet hat oder nicht verwenden konnte. Auffällig ist die Häufigkeit, mit der Heideggersche Sichtweisen herangezogen werden, erstaunlicherweise ohne daß sich der Eindruck von Inkongruenz einstellen würde, und das, obwohl das Du bei Heidegger nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt (so daß ihn z. B. Levinas für einen typischen Denker der monologischen Totalität hält). Doch W.s Liebe zu E., seine Überzeugung, daß bei E. auch heute sehr viel zu lernen ist, macht ihn keineswegs blind gegen dessen Schwächen, seien es solche, die er später überwinden konnte (wie den frühen Akosmismus), seien es solche, die ihm immer geblieben sind (zum die Unfähigkeit, lebend und denkend ein rechtes Verhältnis zur Sexualität und wie Institutionellen, insbesondere der Kirche, zu finden). Vielleicht könnte man, deutlicher als W. das tut, noch die Schwierigkeit E.s hinzufügen, der „dritten Person“ wirklich gerecht zu werden; damit hängt zusammen, daß er der immanenten Eigenständigkeit der Vernunftkultur gegenüber vielleicht doch zu mißtrauisch gewesen ist. – Die von W. gewählte Weise des Vorgehens, in einer sehr genauen und weit ausgreifenden Art sich auf die Grundlinien eines einzigen Textes zu beschränken, hat sich m. E. im großen und ganzen bewährt. Dem, der E. schon gut kennt, mag manche Entfaltung vielleicht vorlesungsartig breit vorkommen, obwohl gerade er es schätzen muß, daß W.s persönliche Interpretation durch eine genaue Darlegung der Textbasis überprüfbar wird. Dem aber, der eine echt philosophierende Einleitung in E.s Denken sucht, wird dieses feine Buch sehr willkommen sein. Es macht deutlich, daß wir in E. einen ursprünglichen Denker haben, dessen sehr sichtbare und nicht vertuschte Grenzen eher die Echtheit und Zuverlässigkeit seines Denkens bezeugen.

G. HAEFFNER S. J.

KAMPITS, PETER, *Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken*. Graz: Styria 1985. 223 S.

Der Akzent dieser für Anfänger geschriebenen Darstellung liegt auf Wittgenstein als religiösem und existentiellen Denker. Zentrale Texte sind die letzten Sätze des ‚Tractatus‘ über den Sinn der Welt, die Ethik und Gott und die ‚Lecture on Ethics‘ von 1929/30. Damit wendet K. sich zu Recht gegen das vor allem auf den Wiener Kreis zurückgehende und bis heute nicht zuletzt in christlichen Kreisen verbreitete Bild vom Positivisten Wittgenstein. Von Kap. I über das Leben (11–53) ist der Abschnitt über das Wien der Jahrhundertwende hervorzuheben. Hier wird der geistige Hintergrund vor allem des frühen Wittgenstein, für den Namen wie Karl Kraus, Robert Musil, Adolf Loos und Arnold Schönberg stehen, lebendig. (Ausführlich dazu: A. Janik/S. Toulmin, Wittgenstein's Vienna, New York 1973; dtsh. München 1984.) Bei Kap. II über den ‚Tractatus‘ (54–105) hätte man sich mehr Präzision gewünscht. Mißlich ist vor allem, daß der für die Ontologie und Abbildtheorie tragende Begriff der Form (in seiner Abgrenzung vom Begriff der Struktur) nicht sauber herausgearbeitet ist. Die Spätphilosophie (Kap. III; 106–167) interpretiert K. als „eine Form hermeneutischer Sprachreflexion“ (145). Eine eigene Note erhält das Buch durch die beiden letzten Kapitel. In „Wittgenstein und die Religion“ (IV; 168–181) wird, wie bereits am Ende von Kap. III, die wichtige Frage gestellt, ob der spätere Wittgenstein am ethischen Anliegen und am religionsphilosophischen Ansatz des ‚Tractatus‘ und der ‚Lecture on Ethics‘ festhält. Betont wird die Nähe zu Kierkegaard. Wittgensteins Einfluß auf die Dichtung und Äußerungen von Dichtern zu seinem Werk werden am Beispiel von Ingeborg Bachmann, Peter Handke und Thomas Bernhard dargestellt (V; 182–210). In der Bibliographie vermißt man zwei Arbeiten nur ungern: den für K.s zentrales Anliegen wichtigen Aufsatz von W. Baum, Wittgenstein und die Religion, in: PhJ 86 (1979), und den vor allem durch seine Exkurse grundlegenden Kommentar von G. P. Baker und P. M. S. Hacker zu den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ (Oxford 1980). Die das ganze Buch durch-