

Karl Baier

Fridolin Wiplingers personaldialogische Ontologie und die Frage nach der Materie

Für A.K. Wucherer-Huldenfeld

Da Wiplinger heute ein weitgehend unbekannter Philosoph ist, von dem man nur selten hört oder liest, möchte ich zunächst einige Eckdaten seiner Biographie und die wichtigsten Arbeiten aus seiner Feder in Erinnerung rufen. Nach einleitenden Bemerkungen zur Thematik des vorliegenden Aufsatzes behandle ich sodann Wiplingers Ontologie des personal-dialogischen Selbstseins und versuche Grenzen seines dialogischen Personverständnisses herauszuarbeiten. Der erste Hauptteil meines Aufsatzes schließt mit Überlegungen zur Rolle der Materie für die Konstitution des personalen Miteinanderseins.

Anschließend gehe ich auf Wiplingers Grundgedanken eines dialogischen Verhältnisses von Denken und Sein ein. Es wird gezeigt, daß Wiplinger diesen Gedanken in den Zusammenhang einer Kritik an der Geschichte der europäischen Metaphysik stellt, in der seiner Meinung nach die Tendenz vorherrscht, die Struktur des Gegenübers von Denken und Sein immer mehr zum Verschwinden zu bringen. Wiplingers Phänomenologie des Fragens wird stellvertretend für die verschiedenen Wege, die er zum Aufweis der Dialogik von Denken und Sein beschreitet, etwas ausführlicher dargestellt. Im Vollzug des Fragens zeigt sich ihm zufolge der Materiegrund für den Fragenden als Unverfügbarkeit des Seins und damit als Seinsprinzip, ohne das ein echtes Gegenüber von Denken und Sein nicht gedacht werden kann.

In einem letzten Abschnitt skizziere ich schließlich das Verhältnis zwischen dem ontologischen Gegenüber von Denken und Sein und der zwischenmenschlichen Dialogik.

1. Leben und Werk

Fridolin Wiplinger wurde 1932 in Haslach an der Mühl (Oberösterreich) geboren. Nach einem abgebrochenen Noviziat im Jesuitenorden studierte er in Wien, Freiburg und Berlin Philosophie, Pädagogik, Geschichte und Germanistik.

Seine als Buch veröffentlichte Dissertation handelt über „Wahrheit und Geschichtlichkeit“ mit dem Untertitel „Eine Untersuchung der Frage nach dem We-

sen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers“ (Freiburg 1961). Sie war seinerzeit eine der interessantesten unter den neueren Interpretationen Heideggers. Der Horizont, innerhalb dessen sich Wiplingers künftige Arbeiten bewegen, kommt in diesem ersten Werk bereits zum Vorschein.

Wiplinger übt darin Kritik am metaphysischen Verständnis der Wahrheit als Erkenntnis des immer Selben, das als das Bleibende im Sinn der Beharrlichkeit ausgelegt werde. In der Ansetzung des Seins als des beharrlich Bleibenden sieht er das Streben nach einem reinen, nichtlosen Sein und damit die Flucht des Menschen vor dem Nichts am Werk. Heideggers Philosophie sei eine Überwindung dieser Denkweise, denn Wahrheit werde darin geschichtlich als Entbergen und Verbergen zumal erfahren. Um zu einem solchen Wahrheitsverständnis zu gelangen, sei ein radikales Umdenken nötig, das auf den Willen zur Selbstbehauptung verzichtet, nicht mehr auf die Sicherstellung eines letzten Grundes aus ist, sondern den Sprung in den Abgrund des Seins wagt. Die Erfahrung der aus dem Nichts gewährten Gunst des Seins, die dadurch möglich wird, verweist für Wiplinger auf den Bereich der Gnade. Auch wenn Heidegger in einem unentschiedenen Schweben zwischen Philosophischem und Religiösem bleibe, könne doch der von ihm gewagte Sprung des Denkens zu einem Akt des Glaubens werden, der den göttlichen Logos als Weg, Wahrheit und Leben erfahre.¹

Im Lauf der sechziger Jahre veröffentlichte Wiplinger eine Reihe von mehr oder weniger umfangreichen Aufsätzen. Die wichtigsten Themenkreise, die darin angesprochen werden, sind das Problem einer personal-dialogischen Ontologie², die Phänomenologie des Fragens³, das Wesen der Sprache⁴, sowie Interpretationen zur aristotelischen Philosophie und Hegel⁵. Eine Bibliographie seiner

kleineren Arbeiten kann man bei R. Kijowski nachlesen.⁶ Es zeichnet sich in ihnen schon ab, daß neben Heidegger Aristoteles zum zweiten großen Gesprächspartner von Wiplingers Philosophieren wird.

1970 erschien sein nächstes Buch, die Studie „Der personal verstandene Tod“⁷. In ihr erläutert Wiplinger zunächst sein Konzept der Philosophie als Phänomenologie ursprünglicher Erfahrung. Dann geht er auf das Problem einer ursprünglichen Todeserfahrung ein, wobei im Zentrum die aus personal-dialogischer Sicht vorgetragene Kritik am heideggerschen Verständnis des Seins zum Tode steht. Er versucht aufzuweisen, daß nicht das Vorwegnehmen des eigenen Todes, sondern der Tod des geliebten Menschen die primäre Todeserfahrung ist.⁸ Die Phänomenologie der personalen Todeserfahrung wird durch eine Analyse des personalen Selbstseins im Miteinandersein ergänzt und gestützt. Das Buch schließt mit Überlegungen zur Frage nach der Möglichkeit einer Todestranszendenz des Daseins.

1971 wurde seine Habilitationsschrift „Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles“ veröffentlicht, für die er den Kardinal-Innitzer-Preis erhielt. Dieses Buch, das man mit W. Strolz ein frühes Meisterwerk philosophischer Interpretationskunst nennen kann, ist bis heute ein Standardwerk zu Aristoteles geblieben und war von Wiplinger als erster Band eines groß angelegten Werkes über Aristoteles gedacht, dessen weitere Teile aber unausgeführt blieben. Der Titel „Physis und Logos“ weist hin auf den Aufgang der Physis, des Ursprungs für das Hervortreten von allem Seienden, in den Logos, die Ordnungsfügung des kosmischen

1 Zu Wiplingers Erstlingswerk hat O. Pöggeler eine interessante kritische Rezension verfaßt, siehe PhJ 70 (1962/63), 209-213.

2 Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber, in: PhJ 70 (1962/63), 169-190.

3 Warum das Warum? Die ursprüngliche Frage und der Ursprung der Vernunft, in: Wort und Wahrheit, 1962, 335-351; Das Fragen als Anfang der Philosophie, in: Wort und Wahrheit, 1968, 492-511.

4 Sein in der Sprache, in: Wissenschaft und Weltbild, 1959, 369-384; Ludwig Wittgenstein. Sprache und Welt in seinem Denken, in: Wort und Wahrheit, 1961, 528-541; Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung, in: O. Loretz und W. Strolz (Hg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg i.B. 1968, 21-85.

5 Die Gottesfrage in der Metaphysik des Aristoteles, in: Wissenschaft und Weltbild, 1962, 335-351; Die Frage nach dem konkreten Ganzen, in: Wissenschaft und Weltbild, 1967, 201-220 und 1968, 54-66; Grundfragen der Dialektik Hegels, in: Wissenschaft und Weltbild, 1965, 164-178 und 257-276.

6 Richard Kijowski, Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren, Wien 1982, 133. Kijowskis Bibliographie ist nicht ganz vollständig. Es fehlen der Aufsatz „Todeserfahrung als Selbsterfahrung“ in: Wort und Wahrheit, 1970, 387-401, der die Grundgedanken von „Der personal verstandene Tod“, konzipiert zusammenfaßt, sowie „Heidegger – integriert“ in: Wort und Wahrheit, 1970, 160-163, eine böse Polemik gegen den von O. Pöggeler herausgegebenen Sammelband „Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes“ (Köln-Berlin, 1969).

7 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung, 2. unveränd. Aufl. Freiburg/München 1980. Der Titel des Buches ist vielleicht eine Anspielung auf D. Sternbergers „Der verstandene Tod“ (Leipzig 1934). Sternberger wies darin nachdrücklich auf das problematische Verhältnis von Sein zum Tode und Mitsein bei Heidegger hin, distanzierte sich aber auch von einem personal-dialogisch konzipierten Todesverständnis.

8 Er steht damit in einer Tradition der Heidegger-Kritik, zu der neben D. Sternberger u.a. auch P. L. Landsberg und M. Theunissen gehören. Vgl. dazu Th. H. Macho, Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt 1987, 113-114. Macho gibt in diesem Buch auch die bisher ausführlichste Interpretation von „Der personal verstandene Tod“, die mir bekannt ist, siehe dazu ders., a.a.O., 65-75.

Ganzen, eine Bewegung, die Wiplinger als Grunderfahrung der aristotelischen Philosophie herausarbeitet. Er will dadurch aufzeigen, daß die aristotelische Philosophie nicht mit Heidegger als letzter Nachklang des frühgriechischen Denkens gefaßt werden kann, sondern eine genuine Weise des Physis-Denkens darstellt. Der Hervorgang des Seienden im Ganzen erscheine bei Aristoteles als Gang von dem nie voll in den Logos aufgehenden Materiegrund zur Anwesenheit in der Wesensform. Die mehrfache Bedeutung von Physis in der Einheit dieses Geschehens umfasse zwar auch „Aufgang“ und „Anwesenheit“ im Sinne Heideggers, reiche aber weiter und tiefer. Die das aristotelische Denken bewegende Frage nach der Physis sei damit fundamentaler als die heideggersche Frage nach dem Sein als solchem. „*PHYSIS ist das ursprünglich Erfahrene und der weitere Horizont gegenüber Sein und Grund. ... Soll also PHYSIS noch Ursprüngliches denn Ursprung und Sein nennen? Gewiß, sofern hier das genannt wird, was für den Griechen alle Erfahrung von Ursprung und Sein selbst noch ermöglicht*“⁹.

Mit 1. Januar 1973 wurde Wiplinger zum ordentlichen Professor für Philosophie und Vorstand des 2. Philosophischen Instituts in Wien ernannt. Nur ein Monat später, am 4. Februar 1973, ereilt ihn im Alter von 41 Jahren der plötzliche Tod durch Herzinfarkt; eine Tragödie nicht nur für seine Familie, sondern auch für die österreichische Philosophie, die heute sicher anders aussehen würde, wenn es Wiplinger vergönnt gewesen wäre, länger am Leben zu bleiben.

1976 erschien als leider bis dato einzige Schrift aus dem Nachlaß eine Vorlesung vom Wintersemester 1972/73, in der Wiplinger eine ausführliche Darlegung des Wesens und Ursprungs der Metaphysik bei Aristoteles vorlegt und von dort aus – eher kursorisch – auf die voraristotelische Philosophie Griechenlands und die neuzeitliche Metaphysik eingeht. Das Abschlußkapitel unterstreicht die Notwendigkeit einer Wiederholung der Grundfrage der Metaphysik in der heutigen Zeit, die für Wiplinger im Anschluß an Heidegger das Zeitalter des Endes der Metaphysik ist.¹⁰

Wiplinger war der erste Philosoph, der in Wien und, soweit ich sehen kann, in ganz Österreich Phänomenologie im Stile Heideggers nicht nur referieren konnte, sondern auf schöpferisch weiterfragende Weise in ihr zu Hause war. Er hat wesentlich dazu beigetragen, daß hierzulande eine Tradition der lebendigen, durchaus unscholastischen Heidegger-Rezeption entstand, die bis heute fort-

9 F. Wiplinger, *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Freiburg/München 1971, 43. Die Hervorhebungen in den von mir zitierten Texten stammen vom jeweils zitierten Autor.

10 F. Wiplinger, *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, Freiburg/München 1976.

wirkt. Seine Philosophie ist schon deshalb ein wichtiges Kapitel in der Geschichte der österreichischen Phänomenologie.¹¹

2. *Einführendes zur personalen Ontologie Wiplingers und seiner Frage nach der Materie*

Richard Kijowski, der Verfasser der immer noch einzigen Monographie über Wiplingers Denken, bemerkt in einer Fußnote gegen Ende seiner Studie: „Bisweilen scheint es mir, daß das, was eigentlich Wiplinger in seinen Denkbemühungen immer wieder gereizt hat und dem er sich wiederholt zu nähern suchte, das aristotelische Hypokeimenon, die Materie-Grundlage als das unbestimmte Voraus- und Zugrundeliegende des Bestimmens gewesen ist.“¹² Wenn man sich Wiplingers Arbeiten unter diesem Aspekt vornimmt, findet man die Vermutung Kijowskis mehr als bestätigt. Die Hyle des Aristoteles hat Wiplinger nicht nur zu wiederholten Annäherungsversuchen gereizt, sondern war ein Thema, das sein Denken beständig in Atem hielt.

Die Auseinandersetzung mit der Materie als ontologischem Prinzip ist bei ihm verbunden mit dem Versuch, das Philosophieren in einen dialogischen Logos zu verwandeln, d.h. das Verhältnis von Denken und Sein als dialogisches zu verstehen und zu vollziehen.¹³ Im Zuge dieses Versuchs wagt es Wiplinger,

11 Die Rezeptionsgeschichte seines Werkes ist nicht erforscht. Am nachhaltigsten sind Motive von Wiplingers Denken wohl in die Philosophie A. K. Wucherer-Huldendorfs eingeflossen, der nicht von ungefähr die Sammlung seiner ausgewählten philosophischen Studien, „Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein“ betitelt, womit zwei Themen, die auch Grundmotive von Wiplingers Denken waren, angesprochen sind. Siehe ders., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Bd. I, Wien 1994, sowie Bd. II, Wien 1997.

12 A.a.O., 126.

13 Die Frage nach der Materie hängt für ihn zugleich mit einer weiteren, bereits in der Dissertation anklingenden Hauptfrage seines Denken zusammen, nämlich mit der Frage nach dem Bezug des ontologischen Denkens zur Praxis des christlichen Glaubens und damit nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie. So meint er etwa im Aufsatz „Dialogischer Logos“, im aristotelischen Materieverständnis läge das von der christlichen Philosophie gesuchte und in der herkömmlichen Ontologie vermißte Personale verborgen (siehe dort a.a.O., 180). Am Schluß von „Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung“ heißt es, es gälte den aristotelischen Materiegrund des Seienden „endlich einmal in seiner ganzen Wichtigkeit ernst zu nehmen, mit der er gegen jegliche (idealistische) Konstruktion eines immateriellen, reinen Seins spricht, und zwar in allen Seinsbereichen. Dann könnte sich vielleicht doch der Logos des Heraklit als ein, wenn auch erst aus nachgriechi-

das Sein als Du zu nennen. Der Umstand, daß er in zurückhaltender und eher anfragender Weise zwar, aber dann eben doch mit dem Sein per Du ist, um es einmal salopp zu sagen, hat ihm die Kritik Kijowskis eingetragen, der den naheliegenden Einwand äußert, damit werde das Sein hypostasiert zu einem an sich selbst Seienden, was der Wahrheit widerspreche, daß das Sein nicht west ohne das Seiende.¹⁴

Dieser Vorwurf macht es sich etwas zu leicht, sagt Wiplinger doch ausdrücklich, daß der ontologische Dialog nur an der Erfahrung des ontischen Gegenüber zu fassen sei, auch wenn er diese Einsicht, wie ich später zeigen werde, nicht immer durchgehalten hat: „Der Dialog von Denken und Sein spielt nicht irgendwo in mystischen Bereichen jenseits des Seienden, sondern in und an diesem, genauer als das Ereignis und die Geschichte der jeweiligen Offenbarung des Seienden selbst.“¹⁵

Wie auch immer, das Sein als Du, das klingt jedenfalls anstößig genug, um noch einmal zu den Texten Wiplingers zurückzugehen und genau zu betrachten, was er unter dem Titel „Dialogischer Logos“ gedacht hat. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß Wiplinger in seinem letzten Gespräch mit Heidegger gesagt hat: „Ich bin noch nicht durch.“¹⁶ Bei einem so früh verstorbenen Denker wie ihm ist es nicht verwunderlich, daß man in vielem nur Andeutungen, erste, holprige Versuche findet und keinen abgerundeten, sorgfältig durchdachten Entwurf.

Man kann nicht sagen, daß die Art und Weise, in der er schreibt, dem Leser entgegenkäme und den Zugang zur Sache seines Denkens, die schwer genug zu verstehen ist, erleichtern würde. Stilistisch erinnern seine Arbeiten, was den mit komplizierten Nebensatzkonstruktionen befrachteten Satzbau anlangt, an einen Karl Rahner, allerdings an einen Rahner unter dem Einfluß von starken Aufputschmitteln. Es ist schwer zu sagen, ob er so komprimiert, in irgendwie hastiger und doch genauer, überwachter Kompliziertheit formuliert hat, weil er ahnte, daß seinem Denken nicht viel Zeit verblieb, oder ob er so kurz gelebt hat, weil er, aus welchen Gründen auch immer, unter großem Druck stand.

scher christlicher Wort-Erfahrung erkennbarer Weg aus der griechischen in die christliche Welt erweisen.“ (a.a.O., 83)

14 Kijowski (Anm. 6) 124-125.

15 Dialogischer Logos, 186. Kijowskis Einwand scheint außerdem einen boethianischen Begriff von Person vorauszusetzen, der dem relationalen Verständnis der Personalität, das Wiplinger vertritt, nicht gerecht wird.

16 Heidegger berichtet davon in seinem als Geleitwort zu Wiplingers „Metaphysik“ erschienenen Text „Fridolin Wiplingers letzter Besuch“. Siehe Wiplinger, *Metaphysik* (Anm. 10) 6. Der Text ist auch in Band 13 der Gesamtausgabe von Heideggers Schriften aufgenommen worden.

Das Unfertige und Gedrängte an diesem Denken kann man als Schwäche auslegen und es damit ad acta legen. Es kann aber auch zum Ansporn für eine Auseinandersetzung werden, wenn man aus ihm die Aufforderung zum Weiterdenken heraushört.

Der Gedankengang, den ich vorhabe, umkreist die zwei Pole des Bereichs der personalen Ontologie, das personale Sein des Menschen und die Personalität des Seins selbst. Ich gehe zunächst auf Wiplingers Phänomenologie des dialogischen Bezugs im zwischenmenschlichen Bereich ein. Danach behandle ich seinen Gedanken des personaldialogischen Verhältnisses zwischen Denken und Sein. Beide Male wird zugleich die Rolle der Materie in diesen Bezügen Thema sein.

3. Zur Ontologie des personal-dialogisch verfaßten Selbstseins

Wiplingers ontologische Analyse der Personalität des Menschen fragt nach dem personalen Sein, der Seinsweise, die wir meinen, wenn wir sagen „Du bist du selbst“, „Ich bin ich selbst“ und „Wir sind wir selbst“.¹⁷ Es gibt dich, mich, uns, nicht nur als Individuum der Gattung Mensch, als Glied der Gesellschaft, einer Klasse, Gruppe oder Gemeinschaft, sondern auch als „uns selbst“. Welchen Sinn hat die Rede vom „Selbstsein“, auf welchen Überschuß an Sein deutet sie hin, der die angeführten Bestimmungen des Menschseins zwar nicht negiert, aber doch auch nicht in ihnen aufgeht?

Sie weist für Wiplinger zurück auf die ursprüngliche Erfahrung des Gegenüber, denn dein und mein Selbstsein ist nichts anderes als „unsere leibhaftige Gegenwart für einander“¹⁸. Wer du selbst bist, wer ich selbst bin, das erschließt

17 In die Durchführung seiner Analyse werden Ergebnisse des personal-dialogischen Denkens mit Heideggers Daseinsanalytik zusammengedacht. Wiplinger gibt keine genaue Auskunft darüber, wie sich die beiden Quellen seines Ansatzes seiner Meinung nach zueinander verhalten. Zunächst scheint seine Phänomenologie personalen Selbstseins das in „Sein und Zeit“ nur am Rande thematische eigentliche Mitsein auf dem Boden der Fundamentalontologie auszuarbeiten. Doch verändert sich dabei für ihn der Sinn von Selbstsein so grundsätzlich, daß er schließlich das Sein in der Bedeutung von Personalität, Personsein von der Existenz des Daseins im Sinne Heideggers ausdrücklich unterscheidet. Vgl. dazu Wiplinger, *Der personal verstandene Tod* (Anm. 18) 54. Vor Wiplingers „Der personal verstandene Tod“ hatten bereits u.a. K. Löwith, L. Binswanger, B. Welte und B. Casper ähnliche Versuche unternommen, das personale Sein mithilfe der Daseinsanalytik zu interpretieren und zugleich durch das personal-dialogische Denken neue, bei Heidegger unterbelichtet oder verdeckt bleibende Dimensionen des Daseins freizulegen.

18 *Der personal verstandene Tod* (Anm. 32) 107.

sich uns nicht in einer Reflexion, die sich dem eigenen Ich zuwendet, sondern im dialogischen Gegenüber, in dem zwei Menschen so füreinander da sind, daß sie einander die Möglichkeit geben, als sie selbst anwesend zu sein. Diese Weise, im Gegenüber da zu sein, hat viele Modifikationen, Grade und Pervertierungsmöglichkeiten; als Bejahung des Du, Aufgeschlossenheit gegenüber seiner unverwechselbaren Einmaligkeit, ist sie immer eine Art von Liebe. „Das *Sein des Menschen als Person, personales Selbstsein*, wird nur jeweils in konkret-leibhaftiger Liebe zu ihm als Du erfahrbar und verstehbar [...]“¹⁹

Wiplinger geht noch weiter und meint, daß der liebende personale Bezug mehr ist als bloß der Ort der Erfahrbarkeit und Verstehbarkeit der Personalität des Menschen. Wäre er nur das, dann würde das Selbstsein schon außerhalb des Bezuges bestehen und gäbe sich nur in ihm zu erkennen. Dem sei nicht so, meint er, vielmehr komme dem Menschen Selbstsein überhaupt nur als eines miteinander, darum als Mitsein zu.

Er gründet also das Selbstsein ontologisch im leibhaftigen füreinander Gegenwärtigsein. Um diesen Gedanken, den Wiplinger eher thesenhaft einführt als sorgfältig erläutert, besser zu verstehen, müssen wir weiterfragen, was leibhaftige Gegenwärtigkeit bedeutet. Wiplinger betont, daß sie nicht mit räumlich-physischer Nähe gleichzusetzen ist. Ein geliebter Mensch kann in einer intensiven Weise gegenwärtig sein, obgleich er physisch weit entfernt ist. Gegenwärtig ist eine Person der anderen, insofern die Beziehung, in der sie stehen, ihr ganzes Leben und Sein durchdringt, sodaß sie sich in diesem Sinn dauernd nahe sind, auch wenn viele Kilometer Abstand zwischen ihnen liegen. Wie steht es aber dann mit der Leibhaftigkeit der Gegenwärtigkeit füreinander?

Sie ist, wie zu erwarten, bei Wiplinger nicht auf die Körperlichkeit des Du begrenzt und auch nicht auf sein Leibliches im engen Sinn. Deine Leiblichkeit umfaßt alles, was deine Züge trägt, auch deine Kleidung, Wohnung, den Raum, den Du mit deinen Gebärden gestaltest, die Atmosphäre, die Du deiner Umwelt verleihst: Im weitesten Sinn ist die ganze Welt als Stätte deiner Erscheinung ein Teil deiner Leibhaftigkeit. Leiblichsein ist, so gesehen – was Wiplinger nicht weiter ausführt –, gleichbedeutend mit dem Erscheinen der Person, durch das zugleich die Welt als ihre aufgeht; leibhaftig ist alles, worin jemand im Gegenüber zu Anderen als er selbst erscheint, sein weltoffenes Wesen konkret geschichtlich entfaltet und damit zugleich die Welt personalisiert.

Wenn wir dem Anderen personal als Du begegnen, dann erscheint er nicht als Subjekt, Träger und Besitzer eines Leibes, durch den er sein inneres Leben ausdrückt, sich in unsere Begegnung hineinvermittelt. Der Andere erscheint in seiner Leiblichkeit geradewegs als der, der er ist, in seiner Traurigkeit, seinem

19 A.a.O., 57.

Zorn, als nachdenklich etc.; sein leibhaftiges Selbstsein ereignet sich nur in konkreten, z.T. konträr wechselnden Vollzügen (Traurigkeit, Freude, Wachen, Schlafen usw.). Du bist in Leibhaftigkeit gegenwärtig in deiner jeweiligen Seinsverfassung, aber dennoch bist du nicht mit diesen Selbst-erscheinungen identisch. Es wäre eine unphänomenologische Konstruktion, würde man diese Aporie dadurch lösen wollen, daß man ein beharrendes Subjekt gleichsam „hinter“ den wechselnden, leibhaftigen Selbsterscheinungen postulierte.²⁰

Ihre Lösung findet Wiplinger in der Zeitlichkeit des Miteinanderseins. Die Gegenwart für einander im personalen Bezug ist nicht auf ein punktuelles Jetzt beschränkt. Das gegenwärtige Selbstsein gegenüber dem Du zeitigt sich zugleich als Gewesensein und Zukünftigsein und ist aus diesen Vollzügen gegenwärtig. „Jeder Einzelvollzug entspringt nur aus einer Retention aller gewesenen [Vollzüge] – die alle unser Mitsein bestimmen [...] und aus der Protention noch möglicher – der aufgesparten Fülle an Möglichkeiten [...] Andererseits aber verwandelt jeder, auch der unscheinbarste Vollzug dieses Mitseins seine Ganzheit als gewesen-zukünftige Gegenwart, sodaß diese in ständiger (Selbst-) *Verwandlung* begriffen, niemals festlegbar ist.“²¹ Unser ganzes Miteinandersein, das, was zwischen uns gewesen ist ebenso wie das, was gegenwärtig geschieht und das, was sein wird, ist in ständiger Verwandlung begriffen. Solange noch Zukunft aussteht, ist kein Vollzug, nicht die kleinste Gebärde in ihrem Sinn endgültig entschieden.

Das Selbstsein der Person ist ihr Anteil an der ganzen Geschichte (und Vorgeschichte) des jeweiligen Miteinanderseins, der niemals in der Weise anwesend ist, daß er als abgeschlossen in einer vollständigen Gegenwart zum Stehen kommen würde. In dieser zeitlichen Struktur des personalen Mitseins deutet sich eine wesentliche Verborgenheit des personalen Seins an.

Nun interpretiert Wiplinger aber die offene Geschichtlichkeit des Miteinanderseins, in der Ganzheit und Selbstsein der Personen sich ereignen, letztlich doch wieder nur als teilweises Ausständigsein der Ganzheit der Person, der dadurch zeitlebens etwas zum Ganzsein fehlt. Solange der Geschichte des Miteinanderseins noch Zukunft gewährt ist, ist das personale Mitsein noch nicht vollendet, „*ist* darum Person noch nicht wirklich (ver-wirklicht)“²².

20 Siehe a.a.O., 73 und 88-89.

21 A.a.O., 83-84. Die Begriffe Retention und Protention sind hier nicht in dem strengen, terminologischen Sinn zu nehmen, den sie in Husserls Phänomenologie haben. Wiplinger selbst weist darauf hin, daß er zwar an Husserls und Heideggers Zeitanalysen anknüpft, der personale Sinn der unterschiedlichen Zeitlichkeitsmodi aber erst noch herausgearbeitet werden müßte. Siehe dazu a.a.O., 116, Anm. 57.

22 A.a.O., 88.

Unterschiebt er hier nicht einen Sinn von wirklich, Verwirklichung und Vollendung, der am unverrückbar Feststehenden orientiert ist, also gerade an dem Seinsverständnis, das er mit Heidegger an der Tradition der Metaphysik kritisiert? Man könnte ja umgekehrt auch sagen, gerade aufgrund dieser Zeitlichkeit ist das Ganze der Person zu jeder Zeit in seiner ganzen zeitlichen Erstreckung schon anwesend, und zwar auf eine Weise, die wesentlich reicher ist als eine fixfertige Verwirklichtheit, weil sie Zukunft hat, in Bewegung bleibt, also die Kraft hat, sich weiterhin wandeln zu können, was nur als ein Mangel erscheint, wenn man das Ideal einer falschen Endgültigkeit als Meßlatte anlegt.

Wiplinger scheint an der Vorstellung des restlosen, nicht mehr veränderlichen Füreinandergegenwärtigseins als Vollendung des personalen Miteinanderseins festzuhalten. Das Nichtgegenwärtigsein, im Sinn der unaufhebbaren Ferne des Anderen, seiner wesentlichen Verborgenheit, sowie die oft notwendigen Konflikte in der Beziehung werden bei ihm bezeichnender Weise nur negativ als Verslossenheit füreinander thematisch. Ein abgrenzbares Selbstsein ist für Wiplinger eine fiktive Idee, die er vorschnell mit der Subjektivität der neuzeitlichen Metaphysik identifiziert.²³ Nährt er damit nicht die Illusion von einer grenzenlosen Beziehung, die sich im wirklichen Miteinandersein konkreter Menschen noch allemal als destruktiv erwiesen hat?²⁴

Weiters bekommt das liebende Füreinandersein deshalb den Geschmack eines un erreichbaren Ideals. So heißt es etwa: „Eben diese menschliche Liebe erfährt aber noch in ihrer geglücktesten Erfüllung und Vollendung ihr Zurückbleiben hinter dem eigentlichen reinen LOGOS als DIALOGOS, hinter *der* Liebe, erfährt ihre Endlichkeit, wie man zu sagen pflegt. ... Was Dialog, was Liebe eigentlich ist, wird so jeweils mehr im Gesollten als im Erreichten erfaßt“²⁵.

Trotz Zeitlichkeitsanalyse und der Ablehnung einer Identifizierung der Gegenwartigkeit des Anderen mit dessen räumlich-physischer Nähe bleibt für das Verständnis des Miteinanderseins die gemeinsame Gegenwart als feststellbare

23 So a.a.O., 61.

24 Siehe zu diesem Thema Th. Bauriedl, *Leben in Beziehungen. Von der Notwendigkeit, Grenzen zu finden*, Freiburg i.B. 1996.

25 Dialogischer Logos (Anm. 15) 189. Später hat Wiplinger diese Tendenz abgeschwächt. Der unbedingte Anspruch der personalen Liebe sei nicht bloß Pflicht, sondern auch Aufruf zur je eigenen höchsten Daseinsmöglichkeit, heißt es in „Der personal verstandene Tod“ (Anm. 7) 93. Der Sollenscharakter, den die Liebe hat, könnte eindeutiger, als das bei Wiplinger der Fall ist, von der Erfahrung her interpretiert werden, daß wir aufgerufen sind, die höchste uns gegebene Möglichkeit zu ergreifen, hinter der wir durchschnittlich zurückbleiben, sodaß wir einander stets Liebe schuldig bleiben.

Sichtbarkeit leitend, das gegenwärtige, im (vornehmlich sehenden) Wahrnehmen gegebene Gegenüber.²⁶

Im Anschluß an Gabriel Marcel bestimmt er das personale Füreinandersein als „Gemeinsam-im-Licht-Sein“. Die Gegenwartigkeit, die sie füreinander haben, läßt die beiden Dus ins Helle kommen, für einander in einer einzigen Präsenz sichtbar werden. Wo sich Helle ausbreitet, vertreibt sie das verbergende Dunkel und macht das in ihr Erscheinende offen zugänglich. Es ist gerade im Namen der von Wiplinger versuchten Phänomenologie der ursprünglichen Erfahrung des Gegenüber die Frage zu stellen, ob eine solche lichthafte Präsenz in der personalen Beziehung überhaupt das Wesentliche darstellt, oder ob ein solcher Bezug nicht vielmehr in der gegenseitigen Freigabe der Verborgenheit des jeweils Anderen gründet, die vielleicht tiefer im aufeinander Horchen und einander Berühren als im Sehen des Anderen erfahren werden kann.

Dadurch, daß er die Verborgenheit, das unaufhebbare Fremde des Anderen im personalen Bezug nicht als positives Phänomen fassen kann, steht sein Ansatz in Gefahr, das Selbstsein der beiden Dus in ein differenzloses Wir aufzulösen.

Zunächst einmal kann man ihm aber zuguthalten, daß er überhaupt im Wirsein eine ursprüngliche Dimension der Personalität erkennt. Damit wirft sein Denken eine Menge wichtiger und weiterführender Fragen auf.

Es könnte ja scheinen, daß es in der Du-Du-Beziehung²⁷ ursprünglich gar kein Wir gibt. Ich werde und bin ich selbst, indem ich von einem konkreten Du angedet, gerufen, geliebt werde und darauf in Liebe antworte. Mein personales Sein hat seinen Ursprung in dir, wie auch deines in mir. Müssen wir nicht die Situation des von Angesicht zu Angesicht einander Zugekehrtseins verlassen, um, statt immer nur Du, Du zu sagen, uns beide als ein Wir zu konstituieren? Ist dazu nicht notwendig, daß uns ein Drittes oder ein Dritter in irgendeiner Weise anspricht und ein gemeinsames Verhalten zu ihm hervorruft, worauf hin wir uns

26 Wiplingers Gebrauch des Terminus „Gegenwart“ ist unklar. Gegenwart scheint für ihn mehr oder weniger gleichbedeutend zu sein mit Anwesendsein füreinander. Anwesenheit ist aber umfassender als das, was man geläufig unter Gegenwart versteht. Man müßte zur Klärung verschiedene Modi des füreinander Anwesendseins unterscheiden. Wenn man unter dem füreinander Gegenwärtigsein im Einklang mit dem gewöhnlichem Sprachgebrauch das Miteinandersein in physischer Nähe versteht, im Unterschied zur Anwesenheit aus raumzeitlicher Ferne, wäre dieses Gegenwartigsein noch einmal zu differenzieren in das, was innerhalb dieser Nähe in lichthaft offener Präsenz erscheint und dem, was auch und gerade in ihm als das Verborgene des Anderen berührt. Unterscheidungen, die in der geläufigen Kritik an der Metaphysik der Präsenz meist unterbleiben.

27 Mit M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt 1987, 263. Ich ziehe die Bezeichnung Du-Du-Beziehung der üblichen Rede von der Ich-Du-Beziehung vor.

nicht mehr im strengen Sinn zueinander, sondern sozusagen nebeneinander zu dem uns gemeinsam Angehenden verhalten?

Dagegen meint Wiplinger, im personalen Füreinandersein wären wir immer schon „als wir-selbst, unser Selbst-sein, deines und meines, als gleichursprünglich im Sein mit dem Wir-sind.“²⁸ Ich glaube, darin liegt eine wichtige Einsicht, die aus dem Phänomen des Miteinanderseins geschöpft ist.

Doch er beläßt es nicht bei einer Gleichursprünglichkeit und führt auch nicht aus, was unter diesem ursprünglichen Wirsein genauer zu verstehen ist. Er vermutet stattdessen, daß das Wir-sind sogar der Grund und die Möglichkeit für das Du-bist und Ich-bin sein könnte, und schließlich wird ihm diese Vermutung zur Gewißheit und er landet bei einer absoluten Priorität des Wir. Weil ich mich „aus dem Gegenüber zu dir erst als ich-selbst erfahre, Selbst werde und bin, heißt Selbst-sein hier eigentlich ganz und gar nur noch Mitsein als Wir-sind, gibt es das „ich selbst bin“ wie das „du selbst bist“ nur aus und in diesem, so daß alle Prädikate, grammatikalisch ausgedrückt, hier nur mehr den Sinn der „ersten Person des Plurals“ haben: wir möchten, wir wollen, wir tun, wir sehen, wir fühlen, wir erleben usw.“²⁹

Dieses Zitat klingt ganz danach, als sollten die im personalen Bezug Stehenden letztlich zu bloßen Vollzugsorganen des Wir herabgesetzt werden. Wenn das personale Mitsein sich auf solche Weise in einer Wirgemeinschaft vollendet, ist die jeweilige Andersheit des Anderen und damit seine unvertretbare Einmaligkeit nur mehr sekundär und eher als Störfaktor von Bedeutung. Das Verhältnis geht in Richtung einer Symbiose, in der beide ihre Selbständigkeit aufgeben, anstatt sie einander zu schenken.³⁰ Nur insofern ich als Mitglied unserer Zweier-

28 Der personal verstandene Tod (Anm. 7) 33.

29 A.a.O., 65. Für das Beziehungsgeschehen bedeutet dieser Vorrang des Wir eine fragwürdige Verschiebung vom geliebten Du zu der die beiden Dus verbindenden Liebe. In den konkreten Entscheidungen durch die das Füreinandersein verwirklicht werde, sei nicht diese oder jene Möglichkeit gemeint, „nicht einmal Du selbst, sondern die Unbedingtheit dieses ‚um deinetwillen‘, d.h. die Liebe selbst.“ (a.a.O., 100) Ähnlich schon Dialogischer Logos, 187: Was in der Liebe eigentlich und zuletzt erfahren werde, „ist weder das konkrete, einzigartige Du, noch das in ihm sich offenbarende Du-hafte Sein, – sondern die Liebe selbst“. Nicht das Du, sondern die Unbedingtheit der Liebe ist das eigentlich Geliebte. Heißt das nicht aus der Beziehung einen Fetisch machen?

30 Der Begriff der Symbiose entstammt der Biologie, wo er das Zusammenleben von Organismen verschiedener Art zum gegenseitigen Nutzen bedeutet. Er wurde erstmals von Erich Fromm in die Psychologie übernommen und dabei umdefiniert: „Symbiose im psychologischen Sinn heißt die Vereinigung eines individuellen Selbst mit einem anderen Selbst [...], wobei jeder die Integrität seines eigenen Selbst verliert und eines vom anderen abhängig wird.“ E. Fromm, Die Flucht vor der Freiheit, Frankfurt 1966 (1. Aufl. 1941), 157. Der Verdacht, Wiplingers Verständnis

gemeinschaft mich konform mit dir verhalte und Du dich mit mir, bin ich ich selbst, bist Du Du selbst. Eine solche Art von Beziehung kann man wohl kaum noch als ein personales Füreinandersein im Vollsinn bezeichnen.

Was bei Wiplinger in manchen Formulierungen als das Ziel und die höchste Weise des personalen Mitseins exponiert wird, hat Martin Buber als trügerische Wonne einer Einungsekstase beschrieben, bei der ein Verschmelzen von Ich und Du empfunden wird, das in Wirklichkeit ein verzücktes Überwältigtsein von der Dynamik der Beziehung ist, „die sich vor deren einander unverrückbar gegenüberstehende Träger stellen und sie dem Gefühl des Verzückten verdecken kann. Hier waltet dann eine randhafte Übersteigerung des Beziehungsakts; die Beziehung selbst, ihre vitale Einheit wird so vehement empfunden, daß ihre Glieder vor ihr zu verblassen scheinen, daß über *ihrem* Leben das Ich und Du, zwischen denen sie gestiftet ist, vergessen werden.“³¹

Es kommt wohl in jeder intensiven personalen Beziehung immer wieder dazu, daß die Dynamik der Beziehung als eines Einungsgeschehens in etwa so, wie Buber es beschreibt, wenn auch nicht unbedingt mit ekstatischer Vehemenz, in den Vordergrund tritt. Problematisch wird die Sache erst, wenn ein Verständnis von Beziehung vorliegt, das in dem Hervortreten des Einungsgeschehens den höchsten Zweck und letzten Grund des Miteinanderseins sieht und die Differenz der beiden sich vereinigenden Personen als sekundäre Privation abtut. Dann liegt der Verdacht nahe, daß nicht das Du um seinetwillen geliebt wird, sondern eine auf die Beziehung ausgedehnte Form narzisstischer Selbstliebe vorliegt, eine

personaler Liebe orientiere sich an einer symbiotischen Beziehung, wurde bereits von Th. H. Macho, Todesmetaphern (Anm. 8), 69-73, ausgesprochen und zu begründen versucht. Vgl. zur Problematik der Symbiose überdies Wucherer-Huldenfeld, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein, Bd. 1 (Anm. 11) 27.

31 M. Buber, Werke, Schriften zur Philosophie Bd. 1, München 1962, 137. Der dem buberschen Einungsgeschehen entsprechende ontologische Begriff der sog. energetischen Identität, der auf Aristoteles zurückgeht, bekommt durch den in der Tradition der europäischen Metaphysik hartnäckig festsitzenden Vorrang der Einheit vor der Vielheit bzw. der Ganzheit vor ihren Teilen leicht eine Schlagseite zur Höher-schätzung des Einungsgeschehens vor der Differenz des Geeinten. Das Differentsein erscheint dann nur mehr als starre, in sich befangene Identität des materiellen Bestandes, demgegenüber die Weite der geistigen Geschehensidentität positiv hervorgehoben wird. Auf dieser Linie liegt etwa B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg 1979, 110-121. Das u.a. von Teilhard de Chardin formulierte ontologische Prinzip, daß Vereinigung differenziert und Differenzierung vereinigt, könnte zu einer phänomengemäßen Erhellung der energetischen Identität beitragen. Darüberhinaus wäre in Betracht zu ziehen, ob neben der über die Formgestalt vermittelten energetischen Identität nicht auch so etwas wie eine hyletische Identität erfahren werden kann.

lustvolle Identifikation mit dem größeren Ganzen der Beziehung, die von der überfordernden Last des Selbstständigseins befreien soll.

4. Die Grenzen des dialogischen Personverständnisses

„Wir hatten oben zwei einander Liebende angenommen; nun zeigt sich, daß zur Vollendung ihrer Liebe aus der gleichen Überlegung einer als Mitgenosse der beiden zuteilwerdenden Liebe erfordert wird.“
Richard von St. Viktor, De Trinitate III, 11.

Einer der Gründe für die eigentlich überraschende Wendung in Wiplingers Verständnis des personalen Selbstseins zur Priorität des Wir, in der die Differenz der Personen unterzugehen droht, könnte darin liegen, daß der Art von Zweierbeziehung, von der er durchwegs ausgeht, wo „einer sich total und radikal vom andern her“³² erfahren soll, sodaß die beiden in ihrer Totalität im Grunde keines Dritten mehr bedürfen, um sie selbst zu sein, daß also dieser Zweisamkeit mehr zugemutet wird, als sie leisten kann. In Wahrheit gibt es eine solche ursprüngliche und radikale Du-Du-Beziehung ja gar nicht. Die Dyade hat höchstens als methodische Abstraktion von den weitaus verwickelteren menschlichen Verhältnissen Berechtigung. Es gibt schon deshalb kein total dyadisches personales Sein, weil wir in aller Regel von zwei Menschen abstammen, deren Verhältnis zueinander und zu uns erst unser Verhältnis zu ihnen, zu uns selbst und zu anderen Menschen ermöglicht hat.

Ich möchte an dieser Stelle der Psychoanalyse eine Frage an die Ontologie des personalen Seins entnehmen: Wird nicht personales Selbstsein im Vollsinn erst möglich durch eine Triade, in der alle drei zueinander in Du-Du-Beziehungen stehen, die zugleich immer auch Wir-Du-Beziehungen gegenüber dem jeweiligen Dritten sind?³³ Aus der Sicht der psychoanalytischen Entwicklungspsy-

32 Der personal verstandene Tod (Anm. 7) 64.

33 Die personal-dialogischen Denker gehen zwar insofern meist von einer Dreierheit aus, als sie die Beziehung von Ich und Du durchwegs in Gott als ihrem Ursprung fundieren. Die dialogische Grunddimension, die zwischenmenschliches Sein – auch abgesehen von seinem Ursprungsbezug – hat, kommt aber nur selten und wenn, dann beiläufig, zur Sprache. Rosenstock-Huussy etwa bemerkt in seiner Soziologie, wir könnten fast nie selber etwas dazu tun, um zueinander in ein personales Verhältnis zu gelangen. Wir müßten vielmehr einander vorgestellt werden, durch einen Freund oder die Vorsehung. Siehe Ders., Soziologie Bd. 1, Die Übermacht der Räume, Stuttgart 1956, 154. A.K. Wucherer-Huldenfeld knüpft an diese Stelle an und formuliert eine weiterführende Kritik am Dialogischen als Prinzip: „Das Urphänomen

chologie hängt das personale Selbstsein in seiner höchsten Möglichkeit von einer Bewältigung der komplexen ödipalen Situation und deren ebenfalls schon triangular strukturierten Vorläufern ab, die dann die Erweiterung des Beziehungsgechehens, das wir sind, in soziale Verhältnisse hinein ermöglicht.“³⁴ Dieser Ansatz, der sich mittlerweile durch reiche empirische Befunde aus der Kleinkindforschung stützen und in Bezug auf die Bedeutung der Triade eher noch verstärken läßt, kann zur Vertiefung und Erweiterung einer Philosophie der Personalität beitragen.

In einem glückenden triadischen Beziehungsgefüge herrscht eine unaufheb- bare Polyzentrik, die dem Phantasma einer Verschmelzung zu einer differenzlo-

der Sprache als Gespräch ist nicht auf das Zwiegespräch, auf den Dialog zu beschränken. Das wäre ein Dialogismus, der das Dialogische zum Prinzip erhebt und damit das abgründig Anspruchsvolle der Zweierbeziehung verkennt. Diese ist gar nichts Prinzipielles, nichts Grundsätzlich-Letztes, allein schon deswegen, weil sie (mindestens) drei Personen braucht, um zustandezukommen.“ Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein, Bd. I (Anm. 11) 72. Mit dem abgründig Anspruchsvollen der Zweierbeziehung ist an dieser Stelle wohl v.a. die Anwesenheit Gottes in ihr gemeint. In der Durchführung seiner Phänomenologie des Miteinanderseins kommt der Gedanke der konstitutiven Einbezogenheit eines dritten menschlichen Du in das personale Verhältnis bei Wucherer-Huldenfeld nicht wirklich zum Tragen. Er erweitert aber das personal-dialogische Denken, insofern er, von der Weltoffenheit der beiden Dus ausgehend, aufzeigt, daß der Bezug zu Dritten immer schon gegeben ist und im recht verstandenen personalen Bezug mitentfaltet wird, womit er den Vorwurf, das personal-dialogische Denken sei per se privatisierend-asozial, entkräften kann. Vgl. dazu Wucherer-Huldenfeld, a.a.O., 3-37, besonders 24-29. – In seinem Buch „Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie“ (Mainz 1994) gibt Torsten Habel eine informative Darstellung der Schwierigkeiten, in die das Denken von Levinas und Buber angesichts des Dritten gerät. Die Kritik Habbels bleibt aber selbst der Dialogphilosophie verhaftet, weil bei ihm der Dritte nur thematisch wird als der „gesellschaftlich Dritte“, der die geschlossene Zweierheit von Ich und Du stört, in sie „einbricht“. Ob nun als Einbrecher, willkommenen Gast bzw. Arbeitspartner, als die Bekanntschaft Vermittelnder, oder als in seiner prinzipiellen Personalität anzuerkennender Fremder, der Dritte bleibt bei den personal-dialogischen Denkern außerhalb des als ursprüngliche Zweisamkeit angesetzten personalen Seins bzw. wird erst sekundär in dieses einbezogen.

34 Vgl. Der personal verstandene Tod, 56, 58, 78-79. Wiplinger betont immer wieder, daß soziale Verhältnisse ontologisch in personalen gründen, daß wir fremde Dritte nur von der Erfahrung liebenden Füreinanderseins in der Du-Du-Beziehung her, gleichsam antizipierend als potentiell Nächste erfassen und dementsprechend behandeln können. Den konkreten Aufweis dafür, wie aus einer rein dialogischen Beziehung der Übergang zu einer solchen verallgemeinernden Antizipation, sowie die Partizipation an sozialen Gruppen, möglich werden soll, ist er allerdings schuldig geblieben. Ich glaube, daß auch in dieser Hinsicht ein dialogisches Verhältnis eine geeignetere Ausgangsbasis darstellt, worauf ich jetzt nicht näher eingehen kann.

sen Wirganzheit entgegensteht, weil das dritte Du in jeder innerhalb ihrer möglichen Zweier-Beziehung immer in verschiedener Weise mitanwesend ist. Zu ihr gehören auch wesensnotwendig wechselnde Wirbildungen von jeweils zwei der Beteiligten gegenüber dem dritten Du, sodaß jeder die Rolle des Dritten von beiden Seiten kennt. Auch die Erfahrung der Zusammengehörigkeit aller Drei in einem Wir wird gerade durch den Wechsel der Konstellationen innerhalb der Triade möglich.

Der Dritte als der, der im günstigen Fall jeweils die beiden anderen liebt, ist gleichwohl der, dessen Verhältnis zu Dir für mich immer etwas bleibt, an dem ich nicht vollends teilnehmen kann, an dessen Licht und Dunkel ich zwar partizipieren kann, aber nicht so, wie ihr beide es füreinander könnt. Wie auch umgekehrt mein Verhältnis zu Dir etwas ist, in dem sich unser Selbstsein so ereignet, wie es für niemand sonst gegenwärtig werden kann. Damit ist in der Triade das Selbst eines jeden Du für jedes andere Du nie vollständig offenbar. Aber gerade dadurch, daß das Selbstsein nie völlig auf die Beziehung zu einem einzigen Du angewiesen ist, sie immer übersteigt, erscheinen die so aufeinander Bezogenen füreinander erst als „ganze Personen“, weniger verschlingend und zu Verschmelzungssehnsüchten einladend als in einer vornehmlich dualen Beziehung.

Diese Verborgenheit füreinander akzeptieren zu können, sie sein zu lassen, ist ein schöpferischer Verzicht. Er bedeutet die Befreiung zu größerer Anteilnahme am Sein der Anderen (nämlich gerade auch an seinem Verborgensein, seiner die Beziehung zu mir übersteigenden Ganzheit), ein tieferes Selbstsein im personalen Miteinandersein, als dies in einer rein dyadischen Du-Du-Beziehung je möglich wäre.

Die phänomenologische Analyse personalen Seins ist daher gehalten, nicht von der personal-dialogischen, sondern von einer triadischen Situation auszugehen. Selbstverständlich ist auch das Ausgehen von einer Triade noch eine Abstraktion, da z.B. die Eltern eines Kindes in ihre Beziehung zueinander und zum Kind (also in die Triade) jeweils die Beziehung zu ihren eigenen Eltern eintragen. Ob diese sich nun als Großeltern für ihre Enkelkinder engagieren oder nicht, in der Art, wie miteinander umgegangen wird, sind sie auf jeden Fall in der Familie der nächsten Generation mitanwesend.

Ich möchte also keinesfalls einem Trialogismus das Wort reden, sondern meine nur, daß man sich bei der Phänomenologie personalen Miteinanderseins nicht unter dem Komplexitätsgrad einer triadischen Struktur bewegen sollte, wenn man sich die elementaren Konstitutionsweisen des Selbstseins im personalen Miteinandersein klar machen will.

Die grundlegende Einsicht personal-dialogischen Denkens, daß personale Identität nur im Miteinandersein sich ereignet, jeder Mensch nur sie bzw. er selbst wird durch andere, die ein persönliches Naheverhältnis zu ihm oder ihr

eingehen, bleibt damit gewahrt. Sie wird nur durch die Einsicht erweitert und vertieft, daß zum Sein einer Person, zu ihrem Ganzsein und vollständigen Selbstseinkönnen, konstitutiv die Fähigkeit gehört, so in Du-Du-Beziehungen zu existieren, daß die konfliktrichtige Einbeziehung des immer schon dazugehörigen dritten Du vollzogen werden kann.

Der Ort personalen Seins ist ein Oikos, der von Anfang an weiter ist, als der in einer Zweierbeziehung eröffnete Raum des Miteinanderseins.

Während sich die Analyse des triangulären Miteinanderseins phänomengemäß auf komplexere Bezüge ausdehnen läßt, wäre die Aufspaltung der Triade in scheinbar elementarere Bezüge, etwa ihre Zurückführung auf die Addition oder eine andere, nachträgliche Erweiterung von Dyaden eine unsachgemäße Reduktion. „Diese Spaltung der Triade ist aber gerade ein typisches familiäres Abwehrmanöver, welches von der Theorie nicht wiederholt werden darf. Für alle Typen von Triaden gilt, daß sie eine inhärente Tendenz haben, sich auf Zweierbeziehungen zu reduzieren; so lange dies lediglich zeitweilig und in einer aufhebbarer Weise erfolgt, wird die Wirkung nicht durchschlagend sein. Vielmehr muß die Triade sich zeitweilig, z.B. in der Sexualität des Paares, wieder als Dyade mit einem ausgeschlossenen Dritten konfigurieren können. Die Erstarrung solcher zeitweilig unabdingbarer dyadischer Reduktionsformen allerdings enthält ein Moment, das familiäre Beziehungen leicht entgleisen läßt.“³⁵ Es wäre fatal, solche pathologischen Erstarrungen durch einen Dialogismus theoretisch als ursprüngliche Beziehungsform festzuschreiben.

In der triadischen Situation gibt es kein Präsentsein füreinander ohne Entzogenheit. Die Entzogenheit des Selbst des Anderen ist aber keine Folge von (moralisch verwerflicher oder pathologischer) Verschlussenheit mir gegenüber, sondern gehört zum Wesen des triadischen personalen Seins, das den an ihm Beteiligten eine Zurückhaltung abverlangt, die dem Anderssein der Anderen und ihrer Beziehung zueinander Raum gibt.

Ja, ich frage mich darüber hinaus, ob die Rede vom Entzug, Entzogenheit, von Versagung oder auch Raum gebender Zurückhaltung, die verschiedenen Varianten einer Zimzum-Ontologie, dem, was sich hier ereignet, wirklich entsprechen.³⁶ Die Offenheit füreinander muß vielleicht anders gedacht werden. Es

35 M.B. Buchholz, Die unbewußte Familie. Lehrbuch der psychoanalytischen Familientherapie, München 1995, 224.

36 Unter Zimzum-Ontologie verstehe ich eine Denkweise, die ähnlich wie die kabbalistische Zimzum-Theologie das Seinlassen als Entzug oder Zurückhaltung bzw. Selbsteinschränkung denkt. Die Wörter „Entzug“ und „entziehen“ haben, wie ein Blick in den Duden lehrt, in der Umgangssprache viele Bedeutungen. In der Regel wird damit ein Geschehen benannt, bei dem etwas oder jemand eine Verbindung nicht, oder nicht mehr länger eingeht und sich dadurch außerhalb eines bestimmten

ist auch fraglich, ob sie als Unverborgenheit, Sichaufschließen im Aufgang aus der Verborgenheit gefaßt werden kann. Eher ereignet sich wohl, wie E. Fränztzi in anderem Zusammenhang formuliert, eine Freigabe der Verborgenheit.³⁷ Mit der letzten Überlegung bin ich schon, nicht zufällig, wie mir scheint, von der Anthropologie der Personalität her in den Bereich der Frage nach dem Sinn von Anwesen als solchem geraten, der im übernächsten Abschnitt ausdrücklich Thema wird. Zuvor ist noch die Frage zu behandeln, wie es sich mit der Materie im personalen Bezug verhält.

5. Zur Rolle der Materie im personalen Miteinandersein

„Horch was die dumpfe Erde spricht:
Du frei wie Vogel oder Fisch –
Worin du hängst · das weist du nicht.“
Stefan George

Die Leiblichkeit des Miteinanderseins legt an sich den Gedanken nahe, daß die Materia als Seinsprinzip eine konstitutive Rolle für das Sein der Person spielt. Den in einer satten Welt lebenden und höheren Dingen zugewandten europäischen Dialogikern ist das bisher kaum aufgefallen. Ich gebe deshalb dem latein-amerikanischen Philosophen Enrique Dussel das Wort: „Zwei Liebende würden sterben, wenn das Von Angesicht zu Angesicht, nicht rhythmisch zum einfachen

Verfügungsbereiches begibt oder schon befindet. Man kann zwar, ohne sich ganz vom Alltagssprachlichen zu entfernen, sagen, an ihm selbst Verborgenes entziehe sich, dann betrachtet man es aber vom Horizont der Verfügbarkeit her. Die Frage ist, ob es damit so, wie es sich ursprünglich an ihm selbst zeigt, zur Sprache kommt. Zurückhaltung wiederum ist ein freiwilliges Verzichten auf den Vollzug von Seinsmöglichkeiten gegenüber jemandem oder etwas, mag dieser Verzicht nun zum Wohl des Anderen geschehen oder gegen es gerichtet sein. Ein Verhalten erscheint als zurückhaltend hinsichtlich der Möglichkeit von Aufdringlichkeit oder rückhaltloser Mitteilung. Hat die Rede von Zurückhaltung noch einen Sinn, wenn damit das Seinlassen des Anderen gemeint ist, so, wie es von ihm selbst her erscheint, nicht im Vergleich zu bzw. im Abstandnehmen von konträren Beziehungsformen?

37 Siehe dazu Ekkehard Fränztzi, Von der Un-verborgenheit. Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger, Pfaffenweiler 1987. Der Text ist eine fingierte Diskussion von Gadamer, Volkmann-Schluck und Wiplinger über den Inhalt eines ebenfalls erfundenen Gesprächs zwischen Heidegger und Wiplinger. Fränztzi läßt darin Heidegger sagen: „Das Lichten im Sinne der Lichtung ist kein hell machen oder hell werden lassen. In diesem Lichten geschieht keine Beseitigung des Dunkels und der Verborgenheit, sondern geschieht deren Freigabe.“ (35) Das Gespräch stellt in Frage, ob ein Verständnis der Verborgenheit des Seins als Entzug, Versagung oder Verweigerung phänomengemäß ist.

und alltäglichen Akt des Essens, und deshalb, um zu essen, des Arbeitens übergegangen wäre; die Arbeit aber realisiert sich im Bezug zur Natur.“³⁸ Hunger und Durst, die Bedürfnisse, die uns zur Sorge um das Woraus der Leiblichkeit bewegen, brechen im Rahmen einer personalen Beziehung auf und wollen gestillt werden.³⁹ Deshalb arbeitet und kocht man füreinander und ißt miteinander, was doch wohl Vollzüge des personalen Miteinanderseins sind, die nicht nur anschaulich, sondern u.a. auch auf mündende Art und Weise zeigen, daß personales Selbstsein auf Materie angewiesen ist. Diese Angewiesenheit spielt im Vollzug des Miteinanderseins eine konstitutive Rolle. Sie bleibt nicht etwa als bloße Vorbedingung draußen.

Die Weisen des Betroffenseins vom Materiegrund sind bei Aristoteles, und Wiplinger folgt ihm hierin, die PATHE, worunter der ganze Bereich des sinnlich-leiblichen Daseins des Menschen mit seiner gestimmten und strebensmäßigen Erschließung des Seienden zu verstehen ist.

Aristoteles gibt von ihnen zu Beginn von De Anima eine für Wiplinger „unübertrefflich treffende Charakterisierung“, indem er die PATHE als LOGOI ENHYLOI bezeichnet, was Wiplinger interpretiert als „in den Abgrund der Materie reichendes und aus ihm kommendes Wort“⁴⁰. Sie würden aber trotz der in dieser Aussage liegenden tiefen Erfahrung bei Aristoteles und in der späteren Metaphysik zu wenig in ihrer Bedeutung für das Entbergen des Seienden beachtet. Schuld daran sei der ontologische Vorrang der Formgestalt, der auch dazu führe, daß die Sinnlichkeit nicht in ihrer ursprünglichen Einheit behandelt werde. Die Wahrnehmung, die als Vorstufe des kategorialen Erkennens und damit von diesem her ausgelegt wird, käme in eine Vorrangstellung und werde abgetrennt von der Gesamtheit des Emotionalen, das in Richtung auf das praktisch-ethische und poetische Verhalten hin entfaltet wird.⁴¹

38 Zit. nach H. Schelkshorn, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992, 90.

39 Es ist nicht so, wie verschiedene individualistische Anthropologien der europäischen Neuzeit und Moderne annahmen, daß Bedürfnisse etwas naturhaft Vorhandenes wären, das den zunächst auf sich selbst bezogenen Menschen dazu antriebe, mit der Umwelt in Beziehung zu treten und sich zu sozialisieren. Vielmehr werden Bedürfnisse als menschliche im Miteinandersein konstituiert. Siehe dazu Wucherer-Huldenfeld, Bd. 1 (Anm. 11) 112 ff.

40 Die Frage nach dem konkreten Ganzen (Anm. 5) 66.

41 Eine Phänomenologie der Sinnlichkeit, die die Gleichursprünglichkeit des theoretischen, praktischen und poetischen Erschließungscharakters der Sinnlichkeit durchhält, „wäre angesichts der gegenwärtigen Not des Denkens vielleicht dessen dringendste Forderung“ vermutet Wiplinger in „Physis und Logos“ (Anm. 9) 536, Anm. 13.

Das durch die gestimmte Sinnlichkeit offenbarte Sein ist zwar wie alles Sein sprachlich verfaßt, aber sein Sagen ist keine Mitteilung von etwas in seinem Was-gehalt. Es handelt sich um eine vor der Unterscheidung von Sinn und Sinnlichkeit liegende, auf Dialog angelegte Selbstmitteilung des einmaligen Erscheinenden im Ganzen der konkreten Lebenswelt. Alle sinnliche Erscheinung im konkreten In-der-Welt-Sein „ist demnach letztlich Anruf an mich selbst in meinem ganzen und konkreten Dasein in diesem Gegenüber [...], auf meine Entsprechung bezogen, der gemäß alles Sinnliche erscheint.“⁴² Das aus der Tiefe der Materie kommende Wort ist „Anruf, Möglichkeit, die erst in Erwiderung und Antwort sich entfaltet.“⁴³

Wiplinger sieht, daß die primäre Sphäre des Personaldialogischen die von den PATHE erschlossene Welt ist, in der wir füreinander durch die Sinne da sind. Diese Welt spricht uns an in einer nichtkategorialen Sprachlichkeit, die in den Abgrund der Materie reicht und aus ihm spricht. Die ihr gemäßeste Weise menschlichen Antwortens ist nicht das konstatierende Aussagen, das etwas von etwas prädiziert, sondern der Dank, die Frage, die Bitte, das Lob oder der Fluch, das liebende Zwiegespräch, das Lied und Gedicht oder die Bewegung des Tanzes.⁴⁴

Dennoch spielt bei ihm der Materiegrund der Leiblichkeit in seiner Phänomenologie des personalen Daseins eine für das Mitsein hinderliche Rolle. Die Leibhaftigkeit des Anderen wird in seiner Selbstdarstellung und Erscheinung gesehen. Je weniger da rein sinnliche Gegebenheiten sich bemerkbar machen, je mehr „das Materielle verschwindet, um so unmittelbarer, reiner, offener bist du selbst da.“⁴⁵

Als Beleg dafür führt er das Phänomen des Altwerdens an. Je älter ein Mensch wird, desto unverwechselbarer werde seine Pysiognomik, sein Blick, seine Gebärde, trotz des fortschreitenden Verfalls des Leibes als des vermeintlichen Substrats seiner Person. Der Verfallsprozeß scheint vielmehr „nur die Kehr- und Außenseite der Verwandlung bloßer Materialität und Körperlichkeit in immer reinere Leibhaftigkeit“ zu sein, „deren Sieg ... dann mit dem Tod zusammenfallen würde.“⁴⁶ Sein früher Tod hat ihm die Revision dieser doch etwas romantischen Sicht des Alterns erspart. Materiellose Leibhaftigkeit ist wohl ein ebensolcher Verlegenheitsbegriff, um nicht zu sagen eine *contradictio in adjecto*, wie die Vorstellung einer leiblosen Seele.

42 Der personal verstandene Tod (Anm. 7) 72.

43 Ebd.

44 Vgl. Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung (Anm. 4) 61.

45 Der personal verstandene Tod (Anm. 7) 70.

46 Ebd.

Wichtiger als die Probleme, die man mit seinem Denken der Leiblichkeit haben kann, ist aber die Einsicht Wiplingers, daß das Offenbarwerden der Person keine Vergeistigung der Materie oder Materialisierung des Geistes darstellt, sondern wachsende Verleiblichung bedeutet. Diese Verleiblichung könnte man vielleicht als – ebenfalls durch das Miteinandersein vermittelte – Integration der Form des Woraus, der *materia signata* und der *anima*, des Seins, das wir im personalen Bezug als unseres zu übernehmen lernen, verstehen. Diese Integration bringt aber die integrierte Materie nicht einfach zum Verschwinden, wie Wiplinger meint, denn im personalen Füreinandersein bleibt immer mitgegeben und (implizit oder ausdrücklich) auch mitwahrgenommen, daß wir Wesen aus Fleisch und Blut sind. Als solche lieben wir uns und zu solchen werden wir, durch die Liebe.

Mehr als die angeführten, bedenkenswerten Hinweise konnte ich bezüglich der Materie als Seinsprinzip in Wiplingers Anthropologie des personalen Miteinanderseins nicht finden. Ich möchte mich nun seinen Gedanken zum Verhältnis von Mensch und Sein zuwenden, in denen die Frage nach dem Materiegrund des Seienden eine gewichtigere Rolle spielt.

6. *Das dialogische Verhältnis von Denken und Sein*

Wir kommen damit in die schwierigste Zone und zugleich den Kernbereich von Wiplingers Denken. Mit dem Gegenüber von Denken und Sein wird seiner Meinung nach die „letzte, tiefste und ursprünglichste ontologische Frage erreicht, die sich im anthropologisch gestellten Problem des dialogischen Gegenüber von Ich und Du verbirgt und dessen eigene Wurzel ist“⁴⁷.

Das Problematische an der Struktur des Gegenüber von Denken (der seinsvernehmenden Offenheit des Menschen) und Sein, das ihn bewegt, ist einer Fragestellung verwandt, die sich auch schon bei Maréchal und Rahner findet. Nach Rahner „ist für die thomistische Erkenntnistheorie das Problem nicht darin, wie die Kluft zwischen Erkennen und Gegenstand durch irgendeine ‚Brücke‘ zu überbauen sei: eine solche ‚Kluft‘ ist ein bloßes Scheinproblem. Vielmehr ist das Problem darin, wie das mit dem Erkennenden identische Erkannte als anderes dem Erkennenden gegenüberstehen könne und wie es eine Erkenntnis geben könne, die ein anderes als solches hinnimmt. Es ist nicht eine Kluft zu ‚überbrücken‘, sondern zu begreifen, wie sie überhaupt möglich ist.“⁴⁸

47 Dialogischer Logos (Anm. 2) 175.

48 Karl Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck/Leipzig 1939, 46.

Wiplinger fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Differenz in der Vereinigung, indem er nach der ursprünglichen Erfahrung ihrer Eröffnung sucht, und bewegt sich dabei in immer neuen Anläufen von verschiedenen Seiten her auf ein personales Verständnis des Seins zu, die sich nicht ohne weiteres in eine harmonische Gesamtdarstellung einfügen lassen. Ich belasse es deshalb dabei, seinen philosophischen Ausgangsort sowie die Absicht, die er verfolgt, aufzuzeigen und eine der möglichen Zugangsweisen, die von der aristotelischen Auffassung des Materiegrundes über eine Phänomenologie des Fragens zum personalen Sein führt, grob zu skizzieren.

Die philosophiegeschichtliche Einsatzstelle, von der aus Wiplinger seinen eigenen Weg nimmt, ist leicht anzugeben: Er geht vom Ereignisdenken Heideggers aus. Von seiner ersten Veröffentlichung im Jahr 1959 an fragt er nach dem Einen, „das Mensch und Sein so ineinanderverfügt, daß keines ohne das andere ist und jedes nur ist, was es ist, aus der Einigung dieser Einheit, die Heidegger das der Sage als geschichtlich-geschickhaft geschehende Vereinigung von Sagen (Zuspruch des Seins) und Entsagen (Entsprechen als Menschheit des Menschen) nennt“⁴⁹. Das Ereignis könne nicht als dialektische oder analogische Vermittlung gedacht werden. „Wir möchten eher von einem Dialog sprechen, als welcher der Logos, geschehend als Ereignis der Geschichte und durch die Geschichte selbst ist.“⁵⁰

Ein solches Seinsgespräch, das, wenn man Heidegger folgt, eine existentielle Hingabe an das Sein verlangt, gäbe es in einer für den Menschen verantwortbaren und ihm einzig möglichen Weise nur von Person zu Person. „Was aber bei Heidegger hier begegnet, ist ein anonymes, apersonales Sein, demgegenüber ein solcher Akt der Hingabe die Perversität des Menschentums schlechthin, nicht ein Sichgeben und Schenken, sondern ein Sichhinwerfen und -wegwerfen bedeuten würde. Doch bleibt dies bei Heidegger in einer noch nicht durchsichtigen Schwebelage, da die bisherigen Formulierungen dieses Verhältnisses es manchmal ohne weiteres erlauben würden, für das Sein ein personales Du einzusetzen, was aber Heidegger weder selbst tut, noch für eine Interpretation seiner Gedanken als zulässig erklärt.“⁵¹

49 Sein in der Sprache (Anm. 4) 382-383.

50 A.a.O., 383.

51 Ebd. Das „Es gibt das Sein“ Heideggers könnte freilich weniger eine unentschieden schwebende, als vielmehr eine dezentere Weise sein, dasselbe zu sagen, das Wiplinger auf seine manchmal etwas derbe – die Analogie, um die man ja doch nicht herumkommt, abspannende – Art denkt, der die Rede vom göttlichen Du, vom personalen Gott sehr schnell auf der Zunge liegt. Vgl. dazu die feinfühligere Interpretation von A. K. Wucherer-Huldenfeld, in: Ders., Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners, Wien 1985, 251.

Soviel, oder vielmehr so wenig, zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Worauf möchte Wiplinger mit seiner dialogischen Fundamentalontologie hinaus? Darauf, daß das Denken sich seines längst vergessenen Gegenüber des Seins erinnert, zu einem dialogischen Seinsverständnis, das heißt zu einem fundamentalontologischen Gegenüber findet, aus dem es dann erst im Mitmenschen, aber nicht nur in diesem, sondern schließlich in allem Seienden wieder einem Du zu begegnen vermöchte, wie in mythischer Vorzeit, da die Welt „voll von Göttern“.

Der Aufweis der Personalität des Seins soll also das Verständnis der Personalität des Menschen ontologisch fundieren, die Erfahrung des Seienden im Ganzen personalisieren und damit schließlich eine Erfahrung des göttlichen Du vorbereiten.

7. *Das Verschwinden des Gegenüber in der Geschichte der Metaphysik von Aristoteles bis Hegel*

Im griechischen Denken wurde, so Wiplinger, das Gegenüber erstmals staunend erfahren und bei Aristoteles im Rätsel des Zusammenspiels von Form und Materie, Eidos und Hyle, hinsichtlich der Seinsmodalitäten Wirklichkeit und Möglichkeit entfaltet.

In der Frage nach dem Seienden als solchem, dem Ursprung seines Erscheinens, zeigt sich dieser für das aristotelische Denken in doppelter Weise, nämlich als Form, das heißt Inbegriff aller Bestimmtheiten, durch die das Seiende das ist, was es ist, – und als Materie, als unbestimmtes Woran des Eidos, das der Bestimmtheit voraus- und zugrundeliegt.

Wiplinger geht von dem Materieverständnis aus, das Aristoteles v.a. im 7. Buch der Metaphysik von der Struktur der Aussage her entwickelt, nicht von der Materie, wie sie in der aristotelischen Physik im Zusammenhang mit der Analyse des Entstehens und Vergehens eingeführt wird. Es geht um das Hypokeimenon aoriston, das unabgrenzbare, wesenlos Tragende in allem, an dem die präzifizierbaren Bestimmungen zum Vorschein kommen.

Diese Materie wird von Aristoteles, immer Wiplinger folgend, als echte Voraussetzung alles bestimmenden, kategorialen, eidetischen Setzens verstanden, als eine eigene Dynamis, eine Macht, über die das Bestimmen nicht verfügt, an der es vielmehr seine Möglichkeit hat.

Mit der Materie zeigt sich im aristotelischen Denken ein Seinsprinzip, das jedem Seienden eine nicht in Allgemeinheit aufhebbare Einmaligkeit verleiht. Es meldet sich darin ein echtes Gegenüber des Seins zum Denken, das aber nur aufblitzt, ohne ausdrücklich als personal erfaßt zu werden. Vielmehr bleibt das

Verständnis des Seins als anonyme Allgemeinheit leitend, denn im Zug der Entfaltung seines Ansatzes wird das Seinsprinzip des Materiegrundes von Aristoteles nicht in seiner vollen Tragweite zur Geltung gebracht. Aristoteles reduziert

1. die Spannung von Denken und Sein derart auf die Energieia des eidetischen Bestimmens, daß die Dynamis zur bloßen Möglichkeit der Energieia wird, also in eine einseitige Abhängigkeit von ihr gerät. Das Gegenüber selbst wird reiner Vollzug, *actus purus*, der Gott der Metaphysik. Dessen Legein ist reines Bestimmen, genauer Sich-Selbst-Bestimmen, als Energieia der Noesis Noeseos, des sichselbstdenkenden Geistes.

2. Er versagt vor dem Problem des Zur-Sprache-Bringens des Grundgeschehens, das selbst nicht mehr von der Art des bestimmenden Sprechens sein kann. Der Logos wird zum bestimmenden Aussagen verengt, der Materiegrund von ihm ausgeschlossen.

„Der Materie-Grund ist als solcher nicht wißbar ..., damit, das heißt erst aus der kategorial-begrifflichen Verengung und Fixierung des Sagens, des Logos, ein *a-logon* und (über die schicksalhafte Übersetzung des griechisch-aristotelischen Logos in die römische *ratio*) ein *Irrationales*.“⁵²

3. Bleibt die Frage, was denn nun die *OUSIA* und damit der Sinn von Sein sei, offen. Ist er „wißbare Wesensbestimmung – oder unwißbare, weil unbestimmbare, aber sie ermöglichende Grundlage dieser? Das Schwanken zwischen dem Sein als Grund-Sein i.S. der Bestimmungs-Gestalt ... – und dem es ermöglichend ihm Voraus- und Zugrundeliegenden als der Möglichkeit (*DYNAMIS*) für diese Wirklichkeit (*ENERGEIA*): dies ist die Weglosigkeit, die Aporie, in die sich Aristoteles durch die Seinsfrage gebracht sieht Dieses Schwanken ist bis heute noch nicht entschieden“⁵³.

Im weiteren Fortgang der Geschichte der Metaphysik wird der aristotelische Ansatz der Materie des Seienden als des wesenlos Tragenden aller Bestimmtheit noch mehr verdeckt als in der Entfaltung des aristotelischen Denkens selbst. Zunächst versuchte die Metaphysik des Christentums vergeblich die „gewissermaßen anonyme Ontologie mit seinem personalen Gott der Offenbarung zu vermitteln“⁵⁴, ohne an den Fundamenten des griechischen Ansatzes zu rütteln. Besonders seit Descartes sei dann die Spannung des Gegenübers von Denken und Sein zunehmend reduziert worden auf eine Selbstvermittlung des absolut gesetzten Denkens. Von dem durch das Prinzip der Hyle als Möglichkeit aufscheinenden Dialog von Sein und Denken bleibt bei Kant nur das unwirkliche Gespenst eines Ding an sich über, bis schließlich bei Hegel auch dieser letzte Rest eines

52 Das Fragen als Anfang der Philosophie (Anm. 3) 506.

53 Ebd.

54 Dialogischer Logos (Anm. 2) 177.

Gegenüber als eine Setzung des Denkens durchschaut wird. Sein wird nun verstanden als durch und durch Bestimmtheit vom vorstellenden Denken der *res cogitans*. Der denkende Geist sucht und findet in allem Gegenüber nur noch sich selbst.

Wie kann, fragt Wiplinger, aus dieser narzisstischen Selbstbezogenheit des Denkens, die nirgends einem echten Du begegnen kann, ein ontologisch gangbarer Weg herausführen?

Der Materialismus, wie er im 19. Jahrhundert etwa von Marx und Engels im Gegenzug zum Idealismus entwickelt wurde, wird von Wiplinger im Horizont der skizzierten Problemstellung ontologisch ernst genommen. In ihm sieht er das Schwanken der von Aristoteles gelegten ontologischen Grundlagen in die andere mögliche Richtung entschieden. Sein ist nicht Geist, sondern die vom Bewußtsein unabhängige, nicht auf den Geist reduzierbare, sondern ihn fundierende Realität der Materie. Doch bleibt seiner Meinung nach auch diese Position der Metaphysik verhaftet. Die Materie wird theoretisch als Voraussetzung des Bewußtseins und damit vom Menschen als Subjekt her und auf ihn hin vorgestellt, praktisch dient sie als Reservoir wirtschaftlicher und technischer Ausnutzung für die Bedürfnisse des Menschen.

Erst Heidegger wäre es gelungen, mit der Deutung des Seins als Grundsein zu brechen und die Verengung des Logos auf das apersonale Bestimmen von etwas als etwas in Frage zu stellen.⁵⁵ Damit hat er in den Augen Wiplingers wie kein Denker vor ihm die Tür zu einem dialogischem Seinsverständnis geöffnet, ohne freilich selbst in diese Richtung weiter gegangen zu sein.

8. *Der Materiegrund als Unverfügbarkeit des Seins in der Erfahrung des Fragens*

Einer von den Wegen, auf denen Wiplinger das Verhältnis von Denken und Sein als dialogisches aufzuweisen versuchte, um damit zugleich in den Vollzug einer grundlegend neuen, diesem Verhältnis entsprechenden Weise des Denkens zu gelangen, besteht darin, ein Verständnis für das Denken als fragenden Bezug zum Seienden zu entwickeln, der die Fraglichkeit des Seins nicht in abgeschlossene Antworten überführen kann und will, sondern offenhält. Seine Phänomenologie des Fragens baut an einer Brücke vom aristotelischen Materiegrund des Seienden zum personal verstandenen Sein. Eine Schwierigkeit, die seine Analyse dem Nachvollzug bereitet, liegt in dem Umstand, daß er von einem Verständnis

55 Siehe dazu: Das Fragen als Anfang der Philosophie (Anm. 3) 506.

des Denkens als kategoriales Bestimmen, Bilden von allgemeinen Begriffen ausgeht, von dem er sich, sozusagen unter der Hand, erst allmählich löst.

Die spezifische Weise fragenden Denkens, die er meint, unterscheidet Wiplinger von dem zweifelnden Fragen der neuzeitlichen Metaphysik, wie auch von dem Fragen, das bei Aristoteles durch ein aus dem Staunen geborenes Wissenwollen motiviert ist. Er bezeichnet es als Hörenkönnen auf den Zuspruch des Unverfügbaren, des nicht wißbaren Abgrundes für alles Wissen, das einer liebenden Hingabe an das Sein entspringt.⁵⁶

In einem solcherart fragenden Bezug zum Sein erscheint das, was Aristoteles als Materiegrund dachte, als der Ursprung allen Fragens. Es ist das unbestimmte Woran aller Bestimmtheit, das das bestimmenwollende Fragen hervorruft. Wir sind in Frage gestellt von dem, was als die Verborgene, das Rätsel am Gefragten zu seiner Bestimmung aufruft. Insofern der fragende Bezug sich bei keinem erreichten Wissen beruhigt, hält er im Wissen das Nichtwissen offen, im Sich-Zeigen die Verbergung, aus der alle Bestimmtheit des Seienden aufgeht.

Das Sein als das Woran alles qua Bestimmtheit Wißbaren waltet im Fragen dergestalt, daß es dem Erkennen das bestimmende Sich-Beziehen auf sich ermöglicht, gerade dadurch, daß es sich als das Unbestimmbare entzieht.

Das Denken andererseits ist seinem Wesen nach bestimmendes Entbergen des Seins, wobei es das Sein in seiner Unbestimmtheit verbirgt. Es erfährt Sein erst im Verzicht auf sein eigenes Wesen, den über das Sein verfügen-wollenden Zugriff des Bestimmens. Durch diesen Verzicht läßt es das Sein in seiner Unverfügbarkeit, Entzogenheit, erhält aber aus dieser Entzogenheit das Bestimmenkönnen als sein Wesen zurückgegeben.⁵⁷

Das Verhältnis von Denken und Sein ist so ein wechselseitiger Selbstverzicht, im Sinn eines Offenseins füreinander, in dem vom Anderen her das eigene Wesen entspringt. Ein solches Verhältnis kann, meint Wiplinger, als personale Liebe bezeichnet werden.

Weder Denken noch Sein ist „was es ist für sich und ohne das andere, sondern jedes west durch und durch im anderen und durch (DIA) das andere. Was eigentlich ‚ist‘, ist der Bezug und Vollzug des Gegenüber, das LEGEIN als DIA-LEGEIN, der LOGOS als DIA-LOGOS, welcher nicht ein Drittes neben, außer oder über beiden ist, sondern deren beider Wesen (verbal verstanden!) im einen und selben untrennbaren Ereignis des Gegenüber, des dialogischen LOGOS, der eines dem anderen öffnet und offenbart.“⁵⁸

56 A.a.O., 511.

57 Siehe Warum das Warum (Anm. 3) 351.

58 Dialogischer Logos (Anm. 2) 185.

Die letzte und ursprünglichste, alle anderen Fragen tragende Frage ist die ontologische Grundfrage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Wenn jemand sich dieser Frage, die immer schon am Grund unseres Daseins schlummert, ernsthaft stellt, dann verflüchtigt sich, Wiplinger zufolge, die ontische Faktizität des Fragenden und Gefragten zu einem reinen Gegenüber von Denken und Sein. „Was bleibt, ist ein freischwebender Bezug, ein Gegenüber, bei dem keine seienden Beziehungsglieder mehr abhebbar sind (an denen die Beziehung als relativ vorkäme, welche als ein esse ad ... zu verstehen ist).“⁵⁹ Die Frage in ihrer letzten ontologischen Dimension bedeutet nicht eine Beziehung, die zwischen zwei Seienden, Fragendem und Gefragten, zustandekommt, sondern einen Bezug, aus dem und durch den das in seinem Gegenüber Begegnende erst ist, sodaß der Bezug das ontologisch Vorgängige darstellt.

Wenn man fürs Erste einmal von dem Problematischen absieht, das dieser Gedanke birgt, und positiv interpretiert, dann läßt sich ein vertieftes Verständnis für die fragwürdige Stellung des Wir im Dialog gewinnen. Das Wir wäre demnach das Wort für den Dia-logos, das Geschehen der Differenz, der einigenden Unterscheidung, aus der die beiden Dus für einander und durch einander sie selbst werden.

Allerdings hat Wiplingers Verständnis dieses Geschehens wie schon im zwischenmenschlichen Bezug so auch hinsichtlich der Dialogik von Denken und Sein die Tendenz zur Dominanz des Ganzen gegenüber den Teilen, die sich aus seiner Eröffnung ergeben. Der Dia-Logos tritt dermaßen in den Vordergrund, daß das, wozwischen er geschieht und was durch sein Walten hervorgeht, bloß noch als die sekundären Modi erscheint, in denen das Beziehungsganze sich selbst darstellt. Das, was eigentlich ist, ist für Wiplinger letzten Endes das Ge-

59 Grundfragen der Dialektik Hegels (Anm. 5) 175. Diese Stelle, nimmt man sie in ihrem Anspruch ernst, eine Wiedergabe der höchsten und tiefsten Erfahrung im Bereich ontologischen Denkens zu sein, legt ähnliche Bedenken nahe, wie sie gegenüber Wiplingers Wirsein als Vollendung des dialogischen Miteinanderseins geäußert wurden. Wiplinger beschreibt ein rauschhaftes Abheben, eine Erfahrung des freien Schwebens, bei dem, wie er sagt, die ontische Faktizität sich „verflüchtigt“. Er vergißt darauf, als dieser Fridolin Wiplinger da zu sein; was bleibt, ist ein Bezug ohne echte Beziehungsglieder. Ein Sein, dessen Seiendes bedeutungslos wird, ereignet sich unerschöpflich in einem Denken, das seinen Denkenden nicht mehr kennt, in einer abgründigen Vereinigung, die dem totalen Wir, in dem die Personen nur mehr sekundäre Momente seines Selbstvollzuges sind, gleicht. Wahrscheinlich war es u.a. die Suche nach diesem Rausch, das seine Besessenheit vom Philosophieren ausmachte, von der Menschen, die Wiplinger persönlich gekannt haben, immer wieder, und noch heute fasziniert, erzählen. Er habe sich in der Leidenschaft seines Denkens verzehrt, schrieb Heidegger. Möglicherweise wollte er gerade dies leidenschaftlich, im Denken verzehrt zu werden.

genüber als Ereignis „aus und in dem, als einem dialogischen LOGOS, Sein und Denken, wenn man es unbedingt in der Sprache Hegels sagen will, nur als Momente sind.“⁶⁰

In jeder konkreten, ernsthaften Frage, die wir nicht eigenmächtig vom Zaun brechen, sondern die sich uns stellt, waltet, so Wiplinger, diese Dialogik. Wir erfahren in ihr das Sein und uns selbst aus dem Dialog mit ihm als unverfügbar. Fragenkönnen heißt dann Hörenkönnen „zuletzt, zutiefst und ursprünglich in der Ent-sprechung zum Zuspruch des Unverfügbaren, im Gespräch mit diesem als Ursprung von Wort und Sprache und ursprünglichem Aufgang von Du.“⁶¹

Damit wandelt sich aber das Wesen des Denkens. Es kann nicht mehr vom kategorialen Bestimmen her gefaßt werden. „Verstehen als Hören, dieses als Gehören und Ge-horchen, als dem Bedeuten, der Weisung eines Sagens folgen, heißt nicht dieses als et-was, einen washeitlichen Inhalt bestimmen.“⁶² Sprachphilosophisch hat das zur Folge, daß nicht mehr vom Aussagesatz als Paradigma ausgegangen werden darf. Wiplinger hat dazu interessante Überlegungen angestellt, die oben schon kurz angeklungen sind, auf deren Erörterung ich mich aber im gegenwärtigen Zusammenhang nicht mehr einlassen kann, da sie zu weit führen würde. Stattdessen wende ich mich zum Abschluß noch kurz der Frage zu, wie Wiplinger die beiden Hauptthemen dieses Aufsatzes, das personal-dialogische Verhältnis in anthropologischer Hinsicht und das dialogische Verhältnis von Denken und Sein, aufeinander bezieht.

9. *Ontologisches Gegenüber und zwischenmenschliche Dialogik*

Es ist nicht dazu gekommen, daß Wiplinger dieses Verhältnis von Verhältnissen entfaltet hätte. Aus den wenigen diesbezüglichen Bemerkungen, die sich in den veröffentlichten Schriften finden lassen, ist immerhin ersichtlich, daß für ihn der Dialog zwischen Mensch und Sein und das dialogische Sein mit anderen Menschen engstens zusammengehören und die Sprache der Ort ihrer Einheit ist. Das ontologische Gegenüber ereignet sich nur ontisch zwischen Mensch und Mensch und zwar worthaft im weitesten Sinn, als das Gespräch, das wir sind.

Denken als Vernehmen des Seienden in seinem Sein ist sprachlicher Art, ein dem Zuspruch des Seins Entsprechen. Jedes Wort der Sprache ist eine Antwort auf den Ruf des Seins. Jedes Wort gehört zugleich der jeweiligen Sprachgemeinschaft und ihrer Geschichte an und ist darüberhinaus ursprünglich Selbstmittei-

60 A.a.O., 275-276.

61 Das Fragen als Anfang der Philosophie (Anm. 3) 511.

62 Ursprüngliche Spracherfahrung (Anm. 4) 67.

lung von jemandem im Gespräch mit seinem Gegenüber. Selbstmitteilung des Du im Gespräch, das heißt immer auch Mitteilung der Welt des Du, der einmalig-geschickhaften Eröffnung der gemeinsamen Sprachwelt, wie sie sich ihm und nur ihm zuspricht. „In jedem Wort, in allem Seienden als Gesagten spricht so schon immer mitmenschliches Du zu uns, vernehmen wir in diesem und durch dieses hindurch den Zuspruch des Seins.“⁶³

In der Liebe zum mitmenschlichen Du, der fundamentalen Weise personalen Miteinanderseins, wird schließlich das Sein als Wort des göttlichen Du, das sich selbst in der Gabe des Seins mitteilt, auf ursprünglichste Weise zugänglich. Ich möchte auch darauf nicht mehr eingehen, da Wiplinger diesbezüglich regelmäßig den Boden des Philosophierens mit einem Spruch in christologische Erwägungen verläßt, die eine gesonderte Behandlung verlangen würden.

Ich hoffe, in diesem Aufsatz nicht allzusehr von der nur schwer verdaulichen Diktion Wiplingers angesteckt worden zu sein, sodaß es mir gelungen ist, der geduldigen Leserschaft wenigstens einige mögliche Durchgänge durch das Labyrinth seiner Gedanken aufzuzeigen. Es sollte deutlich geworden sein, daß die Auseinandersetzung mit diesem Philosophen immer noch die Mühe lohnt, die seine Philosophie jedem, der sich auf sie einläßt, bereitet. Die personale Ontologie, zu der er unterwegs war, in der der Sinn von Sein vom personalen Sein als Beziehungsgeschehen her ausgelegt wird, ist immer noch ungeschrieben. Sie wäre aber, scheint mir, heute mehr denn je an der Zeit.

63 Dialogischer Logos (Anm. 2) 187.

Reihe der Österreichischen Gesellschaft
für Phänomenologie

Herausgegeben von Helmuth Vetter

Band 2

ISSN 1433-1527
ISBN 3-631-31860-X

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 1999
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 4 5 6 7

Helmuth Vetter (Hrsg.)

Heidegger
und das
Mittelalter

Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften