

werde (a 23), behauptet G., gesucht seien nicht die formalen Elemente einer *vollendeten* Areté, sondern einer Areté, durch die das sittliche Verhalten *entstehe*. Ethische Areté ist also nach dem Verf. ein *Weg* zur vollkommenen Areté (69 f.; 80; 104). Diese These beruht m. E. auf einem Mißverständnis von 1106 a 15–24: Aristoteles stellt dort einen Satz über *jede* Areté (a 15) auf. Die Stelle handelt also nicht von der spezifischen Differenz der *ethischen* Areté, auf die der Text erst ab 1106 a 25 eingeht. Von einem *Werden* ist nur in a 23 die Rede; sonst arbeitet a 15–24 mit den Wendungen: die Areté „vollender“ ihren Träger, und: sie „macht ihn gut“. Das ist aber nicht in dem Sinn zu verstehen, daß die Areté einen Prozeß bewirkt, der das Gutsein zur Folge hat. Aus dem Vergleich mit anderen Stellen geht vielmehr hervor, daß folgendes gemeint ist: Ein Seiendes, das seine Areté hat, *ist* gut; die Areté ist *formale* Ursache dafür, daß etwas gut ist; sie ist (und nicht: sie bewirkt) die Vollendung eines Seienden (EN 1098 a 7 ff.; 1107 a 8; Phys. 246 a 15 ff.; Met. 1020 b 18 ff.).

Die Auffassung, Aristoteles stelle die ethische Areté nicht als Ziel, sondern als Ursache des Ziels dar (98), bestimmt die Interpretation, die G. von der Definition der ethischen Areté in EN II 6 vorlegt: Daß die ethische Areté als $\xi\zeta\iota\varsigma$ προαιρετική bezeichnet wird, bedeute, daß sie durch die Prohairesis *hervorgebracht* werde. Die Prohairesis habe jedoch noch keine volle Einsicht in den sittlichen Wert einer Handlung (98 f.). Der Logos in der Definition von II 6 sei noch nicht notwendig bereits vollendete praktische Vernunft (80; 86; 102; 127). Das Verhältnis zwischen ethischer Areté und Phronesis stellt sich infolgedessen für den Verf. folgendermaßen dar: Der Phronimos „verfügt nicht nur über eine feste sittliche Verhaltung, sondern dazu noch über ein klares Wissen um sein Tun“ (125). Im Unterschied zur Prohairesis ist die Phronesis ausgezeichnet durch den verinnerlichten Logos (127).

Der grundlegende Fehler der Interpretation liegt m. E. in folgendem: G. übersieht, daß nach der NE ethische Areté und Phronesis eine untrennbare Einheit bilden. Ohne Phronesis gibt es für Aristoteles keine ethische Areté, ebensowenig wie es ohne ethische Areté Phronesis gibt (z. B. 1140 b 11 ff.; 1144 a 34. 36 f.; 1144 b 16 f. 20 f. 31 f.; 1145 a 1 f. 4 f.; 1178 a 16 ff.). Von ethischer Areté kann nur dann die Rede sein, wenn man eine gute Handlung um ihrer selbst willen wählt (1105 a 31–33). Unhaltbar ist m. E. auch die Ansicht des Verf. über das Verhältnis der Prohairesis, die für die ethische Areté gegeben sein muß (vgl. z. B. 1104 b 14.21–23.31), und der Phronesis. Prohairesis ist nach Aristoteles überlegtes Streben (1113a 10 f.; 1139a 23); die Richtigkeit der praktischen Überlegung dessen, der die ethische Areté hat, wird aber allein durch die dianoetische Areté der Phronesis gewährleistet (EN VI 5). – Daraus ergibt sich, daß die Unterscheidung zwischen ethischer und vollendeter (τελεία) Areté in der Weise, wie G. sie vornimmt, verfehlt ist. „Vollendete Areté“ wird im Corpus Aristotelicum in verschiedener Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet 1. die *ethische* im Unterschied zur natürlichen Areté (MM 1200 a 4; vgl. EN 1144 b 1 ff., wo statt dessen der Ausdruck πνεύμα ἀρετῆ gebraucht wird); 2. die Areté des besten Seelenteils, d. h. des Vermögens der *Theorie* (EN 1098 a 17 zusammen mit 1177 a 13 ff.); 3. die *ethische* Areté, *insofern* man sich durch sie nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf die anderen bezieht (EN 1129 b 26). In keiner der genannten Bedeutungen bezeichnet „vollendete Areté“ das Ziel, zu dem hin die ethische Areté in der vom Verf. gemeinten Weise den Weg darstellt.

Das Buch weist auf eine wichtige Frage hin: Wie ist nach der aristotelischen Ethik eine sittliche Entwicklung möglich? Einen Beitrag zur Lösung dieser Frage stellt es nicht dar.

F. Ricken, S. J.

Zimmermann, Jörg, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik* (Philos. Abhandlungen, 46). Gr. 8° (VIII u. 318 S.) Frankfurt 1975, Klostermann.

Der Autor, der sich besonders mit Themen befaßt, die sprachphilosophische und ästhetische Probleme verbinden (Poetik, Musikbegriff, sprachanalytische Ästhetik, vgl. die Literaturangaben S. 316), versucht in der vorliegenden Abhandlung eine Gesamtdarstellung der Philosophie Wittgensteins, „die lediglich die im engeren Sinne metalogischen und metamathematischen Reflexionen unberücksichtigt läßt“ (5) und die beansprucht, das herrschende Wittgenstein-Bild weitgehend zu revidieren, indem sie bedeutsame, aber sonst wenig beachtete Aspekte seiner Philosophie ausführlicher

heranzieht, z. B. das „ästhetische Verstehen als Paradigma hermeneutischer Sprachreflexion“ (183–192; 272). Dabei beschäftigt sich Z. im ersten Teil – knapp, weil dazu hinreichend ausführliche Kommentare nach seiner Meinung bereits vorliegen – mit der frühen Philosophie W.s, wie sie im „Tractatus logico-philosophicus“ festgehalten ist; im zweiten mehr als doppelt so umfangreichen Teil (87–268) behandelt er die „Hermeneutik der Sprachspiele“ und stützt sich dafür außer auf die „Philosophischen Untersuchungen“ vor allem auch auf erst in jüngerer Zeit veröffentlichte Arbeiten W.s wie „die zwischen dem ‚Tractatus‘ und den ‚Philosophischen Untersuchungen‘ liegende ‚Philosophische Grammatik‘ und die unter dem Titel ‚Über Gewissheit‘ zusammengefaßten letzten Aphorismen Wittgensteins“ (5).

Zwar basiert diese Zweiteilung des Buches auf der Unterscheidung der späten Philosophie Wittgensteins von seiner früher vertretenen, aber in der Diskussion darüber, ob man von zwei völlig getrennten Philosophien W.s ausgehen müsse, wie es manche im Anschluß an Stegmüller, aber über ihn hinausgehend, meinen, oder ob man mit P. Winch von „The Unity of Wittgenstein's Philosophy“ reden könne, nimmt Z. eine vermittelnde Stellung ein: „Konzentriert man sich z. B. auf den Status der philosophischen Reflexion, so überwiegt die Einheit, betrachtet man demgegenüber den leitenden Begriff der Sprache, so trifft man auf den von Wittgenstein selbst immer wieder betonten Gegensatz zwischen ‚früher‘ und ‚später‘ Position“ (87). Die Einheit sieht Z. dadurch gewahrt, daß Wittgenstein die Philosophie stets als sinnklärende Tätigkeit versteht, die es nie vermag, die Sprache zu transzendieren, und die aus der Unterscheidung zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was sich sagen läßt, ihre sprachkritisch-destruktive Einstellung aller Metaphysik gegenüber gewinnt. Diese Kontinuität durchzieht die Entwicklung, die „vom Extrem eines transzendentalen Apriorismus unter dem Eindruck der ‚Kristallklarheit‘ logischer Formen zum Extrem eines hermeneutischen Relativismus verläuft, der von der Mannigfaltigkeit, Wandelbarkeit und labyrinthischen Verflochtenheit der in der faktischen Lebenssituation involvierten Sprachspiele beeindruckt ist“ (87).

Dafür, daß er beide Ausprägungen Wittgensteinischer Philosophie als „Hermeneutik“ interpretieren kann, setzt Z. voraus, „daß sich ein Denken als ‚hermeneutisch‘ qualifizieren läßt, ohne daß es deshalb mit einer sich explizit als ‚Hermeneutik‘ begreifenden Position identifiziert werden müßte“ (260). Der Begriff „Hermeneutik“ kommt nämlich, wie Z. weiß (9), bei Wittgenstein nie vor. Die Philosophie des „Tractatus“, in der die Frage nach den Bedingungen des Sinnverstehens eine Schlüsselstellung einnimmt, ist nach Z. nicht nur wegen dieses Bezugs auf das Verstehen hermeneutisch, sondern auch weil darin „die für die Hermeneutik charakteristische Betonung der Zirkelstruktur des Verstehens und des darin implizierten Vorverständnisses“ ihre genaue Entsprechung findet (8). Aber auch die spätere, dem „Tractatus“ gegenüber kritische Philosophie W.s muß nach Z. „in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen als eine Form hermeneutischer Sprachreflexion betrachtet werden“ (9), denn indem sie die natürliche Sprache, „über“ die nicht philosophiert werden kann, als Basis und Horizont allen Verstehens nimmt, anerkennt sie implizit den hermeneutischen Zirkel. „Im Gegensatz zum ‚Tractatus‘, der diesen Zirkel auf seine Weise auch anerkannt hatte, besteht jedoch die Artikulation des in der Sprache liegenden Vorverständnisses nicht mehr im Sehlassen einer apriorischen onto-logischen Struktur, sondern in der Aufdeckung der faktischen Voraussetzungen des Sprechens im Kontext von Lebensformen“ (10/11).

Im 1. Tl. untersucht Z. zunächst die methodischen Voraussetzungen der Sprachtheorie des Tractatus, etwa „die ontologische Prämisse“, die dieser mit der traditionellen Metaphysik gemein hat, nämlich daß die Welt vorgängig zur menschlichen Erkenntnis und Sprache bestimmt ist und es im Erkennen und Sprechen nur gilt, sie ebenso bestimmt wiederzugeben, woraus zunächst die Forderung nach Sätzen mit einem genau bestimmten Sinn resultiert und davon ausgehend dann die Unterscheidung von dem, was gesagt werden kann, und dem, was sich zeigt. In den weiteren Abschnitten über „die solipsistische Grenz-Erfahrung“, über die Einstellung zur Metaphysik und über die Auffassung der Sprache als Abbild der Wirklichkeit oder als Wirklichkeit des poetischen Symbols wird dann eine „Gegeninterpretation“ gegen die bisherige Auslegung des Tractatus versucht, die seine „Distanz gegenüber dem Szientismus des ‚Wiener Kreises‘“ (9) in den Blick bringt und auf die „zweideutige Einstellung gegenüber der Metaphysik“ verweist (60–62), die diese einerseits als

theoretisch vertretbare Alternative zur „wissenschaftlichen Weltansicht“ aufhebt. „Gleichzeitig aber scheint Wittgenstein aus ‚metaphysischem Interesse‘ den Rang der Metaphysik durch die Kritik ihrer bisherigen Form erhöhen zu wollen, indem er ihr die Dignität des ‚Unaussprechlichen‘ verleih“ (61). Weil nicht nur die Ethik, sondern auch die Ästhetik zu diesem Unaussprechlichen gehören (vgl. Tractatus 6.421: „Ethik und Ästhetik sind Eins“), erklärt sich von daher die Wirkungsgeschichte des Tractatus auf die ästhetische, insbesondere literarische Kritik der Gegenwart. Diese Überlegungen erlauben es Z., Wittgenstein in diesem ersten Teil nicht nur mit Philosophen wie Schopenhauer, Kierkegaard und Heidegger in Beziehung zu setzen, sondern auch mit Hofmannsthal, Rilke, Kafka und Valéry.

Im 2. Tl. wird dann zunächst die Kontinuität und Divergenz zwischen W.s erster und zweiter Philosophie untersucht und der Übergang zwischen beiden, bevor sich Z. seinem Hauptthema, der Hermeneutik der Sprachspiele, zuwendet und die Bedeutung und die verschiedenen Methoden der Sprachreflexion behandelt. Mit einem Kapitel über „Sprache und Wirklichkeit“ und einem „Ausblick: Die kritische Funktion der Sprachspiel-Hermeneutik innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Problemsituation“ schließt der Text. – Eine zentrale Rolle spielt hier die Frage von der Nicht-„Hintergebarkeit“ der natürlichen Sprache, die Auffassung also, daß die verschiedenen „Sprachspiele“ einfach hinzunehmen seien. Aus ihr nämlich ergibt sich dann der „hermeneutische Relativismus“, denn das Sprachspiel bestimmt – und auch das nur ungefähr – den Sinn jeder sprachlichen Äußerung; das Spiel selbst aber „hat keinen Grund und kein Ziel, sein ‚Sinn‘ liegt allein darin, daß es gespielt wird. Das Spiel ist nicht transzendierbar, es hat uns ‚immer schon‘ einbezogen“ (259). Z. übernimmt in seiner „Neuinterpretation der Philosophie Wittgensteins als einer besonderen Form von Hermeneutik“ (266) diese relativistische Position und weist von ihr her der Philosophie die Aufgabe zu, nach konkreter Kritik zu streben, die von einer hingegenommenen Situation ausgeht, „d. h. nach einer solchen, die nicht erst nach ihrer allgemeinen Begründung im Rahmen einer ‚transzendentalen‘ Reflexion fragen muß, um sich ihrer Legitimität zu vergewissern“ (266), wie er in Absetzung zu K.-O. Apels Forderung sagt, sich auf das „Apriori einer Kommunikationsgemeinschaft“ einzulassen.

Eben an diesem Punkt aber ist die Kritik an der Interpretation und philosophischen Auffassung von Z. anzusetzen. Zunächst zur Interpretation Wittgensteins: Z. weiß, daß es der Intention W.s zuwiderläuft, aus seinen Überlegungen eine Theorie zu machen (vgl. 102 f.). Es lassen sich zu den meisten Erwägungen bei W. doch auch Einschränkungen, ja Gegenbedenken aufzeigen, ohne daß er zu einer „endgültigen“ These kommt oder kommen möchte. Das gilt aber selbst für seinen ihm hier unterstellten Relativismus. Dazu ein Hinweis. Wittgenstein faßt – das stimmt mit der von Z. vorgetragenen Interpretation überein – selbst für mathematische Beweise die Möglichkeit ins Auge, sie einfach als Entscheidungen zu verstehen, eingeordnet in ein System von Entscheidungen (vgl. *L. Wittgenstein*, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik [Oxford 1956] 77: „Warum sollte ich nicht sagen: ich habe mich im Beweis zu einer *Entscheidung* durchgerungen?“ und „Der Beweis stellt diese Entscheidung in ein System von Entscheidungen.“). Aber wenn er dann überlegt, ob man sich dabei auch dafür entscheiden könne, zuzulassen, daß man durch 0 kürzt und so jedes mögliche Ergebnis „beweisen“ kann, also jedes Spiel gewinnt, kommt er zur Frage, ob man sinnvoll sagen könne: „Gewonnen in *dem* Sinne“, wenn in diesem Sinn *jedes* Spiel von mir gewonnen wäre?“ und er folgert: „Der Kalkül verleitete mich an gewissen Stellen zur Aufhebung seiner selbst. Ich will nun ein Kalkül, der dies nicht tut, und schließe diese Stellen aus“ (ebenda, S. 109, Nr. 85). Mir scheint, daraus ergibt sich, daß es zwar möglich ist, von einem Sprachspiel oder von einer Lebensform als von einem System von Entscheidungen auszugehen, das ebenso relativ ist, wie eine beliebige andere Lebensform, daß ich aber zu Entscheidungen kommen kann, die nicht nur dieses Spiel, diese Form aufheben würden, sondern jedes Spiel – also jedes Leben – zusammenbrechen lassen würden, so daß ich nur noch gefragt bin, ob ich spielen, leben will – dann kann ich diese Entscheidung nicht treffen, die andere Alternative aber ist nur Schein, denn sie treffen hieße schon: mitspielen, so daß ich gar nicht tatsächlich aus dem Spiel aussteigen, mich für das Nichtspielen entscheiden kann. Damit ist auch das Grundsätzliche zur Kritik an der inhaltlichen Auffassung gesagt, die am Ende des be-

sprochenen Buches aufscheint. Diese Kritik kann und soll jedoch nicht den Wert der vorgelegten Wittgenstein-Interpretation schmälern, deren Kenntnis mir in der Tat unerlässlich scheint, will man eine zu einseitige Deutung der reichen Philosophie Wittgensteins vermeiden.

A. Keller, S. J.

Just, Wolf-Dieter, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen. 8^o (172 S.) Stuttgart 1975, Klostermann.

Etges, Peter J., *Kritik der analytischen Theologie*. Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache (Standpunkte). Vorwort von Hans Albert. 8^o (117 S.) Hamburg 1973, Hoffmann & Campe.

W.-D. Just untersucht in der überarbeiteten und gekürzten Fassung seiner Dissertation, wie durch die Frage nach dem Sinn von Aussagen, die in der sprachanalytischen Philosophie vorherrscht, die Diskussion über den Sinn religiöser Sprache bestimmt wird. Er verfolgt diese Auseinandersetzung durch die verschiedenen Ausprägungen dieser Philosophie, unter denen er den Logischen Atomismus, den Logischen Positivismus, den Kritischen Rationalismus und die Philosophie der Normalen Sprache unterscheidet. Der Logische Atomismus, den J. im „Tractatus logico-philosophicus“ von Wittgenstein „reiner“ dargelegt findet als bei Russell, muß religiöse Aussagen als sinnlos betrachten, da der Sinn eines Satzes in der von ihm abgebildeten „Sachlage“ besteht, also dessen, was in der Welt der Fall ist. Während hier aber noch Platz ist für Religion, eben im Bereich des Unsagbaren, wird im Logischen Positivismus, wie er etwa vom Wiener Kreis vertreten wurde, die Möglichkeit, daß etwas, was nicht gesagt werden kann, sich dennoch zeigt, für ausgeschlossen gehalten; die Versuche, die man später unternommen hat (B. Martin, D. Cox, I. M. Crombie, J. Hick), religiöse Aussagen dennoch durch Anwendung des empirischen Verifikationskriteriums, das der Logische Positivismus fordert, als sinnvoll zu erweisen, betrachtet J. zu Recht als unzulänglich (46–52). Der Kritische Rationalismus, von K. R. Popper entwickelt, der ihn noch mit christlichen Anliegen durchaus vereinbar ansah, wurde von seinen Schülern Albert und W. W. Bartley vor allem durch das Postulat, alle Aussagen müßten prinzipiell falsifizierbar sein, zur generellen Ablehnung religiöser Aussagen verwandt; er wird von J. vor allem deswegen kritisiert, weil er seine eigenen Voraussetzungen – besonders die Gleichsetzung von „nicht-falsifizierbar“ mit „inhaltsleer“ – nicht der gleichen Prüfung unterzieht, die er sonst uneingeschränkt fordert.

Ist besonders zwischen Logischem Positivismus und Kritischem Rationalismus eine enge Verwandtschaft festzustellen, zumindest was ihre Einstellung zu religiösen Aussagen anbelangt, so bezieht die Philosophie der Normalen Sprache, deren philosophische Grundlagen Wittgenstein in den dreißiger Jahren entwickelte, eine ganz andere Position zu dieser Frage. Da sie den Sinn von Aussagen nicht mehr in theoretischen Verifikationsmethoden suchte, sondern aus den konkreten Sprachspielen in konkreten Lebenssituationen entnehmen will, untersucht man auch religiöse Aussagen nach ihrer Funktion in ihrem aktuellen Gebrauch und vergleicht sie mit ähnlichen Aussagearten (z. B. ethischen, ästhetischen, ideologischen). Ein Teil der Vertreter der „common language philosophy“ kommt dabei zur Auffassung, religiöse Sprache habe durchaus ihre eigene Berechtigung, nur sei sie „non cognitive“, d. h. sie wolle keine Information übermitteln; andere meinen, ihr komme doch kognitive Funktion zu, zumindest indem sie neue Aspekte erschließt oder „tiefere Einsichten in die Zusammenhänge unseres Lebens gewähren“ kann (137). Im Anschluß an Austin schließlich wird durch seine Unterscheidung von lokutionärer und illokutionärer Funktion der gleichen Äußerung der Gegensatz zwischen kognitiven und nichtkognitiven Theorien der religiösen Sprache aufgehoben und der Blick für die doppelte Rolle religiöser Äußerungen eröffnet, die meist „selbst dann, wenn die illokutionäre Rolle ganz im Vordergrund steht, einen deskriptiven Gehalt haben, demgegenüber die Wahrheitsfrage durchaus Relevanz hat“ (133).

Im wichtigen Schlußkapitel fragt J. zusammenfassend nach der „Bedeutung sprachanalytischer Methoden für die Theologie“ (134–161). Er wirft den bisherigen Funktionsanalytikern, die sich mit der religiösen Sprache befaßt haben, vor, sie seien geneigt, unzulässig zu verallgemeinern, da sie nach einer einzigen durchgängigen