

ger überboten, für den Metaphysik durch falsche Vergegenständlichung (auch mittels der Sprache) das Sein verfehlt. Im Anschluß an den späten Heidegger, für den der Mensch nur spricht, „indem er der Sprache entspricht“, verabsolutiere die (französische) nachstrukturalistische Philosophie den Aspekt der Sprache als einer determinierenden Gesamtstruktur. Letztlich verliefen auch diese Versuche, Metaphysik zu überwinden, zirkulär. – Im 9. und letzten Kap. betrachtet S. „Sprache als Logos und als Mythos“ (262–268). Als „Logos“ betrachtet wäre der Begriff als das, worauf sich alle Sprechenden gemeinsam beziehen, „das dem Wort als Bedeutung streng Korrespondierende“ (263). Im Hinweis auf den Mythos hingegen werde auf einen Sprachgebrauch verwiesen, der „nicht eine vorgegebene Sprache, wie sie strukturalistisch als ‚Kompetenz‘ beschrieben und mit anderen Sprachen verglichen werden könnte, ‚in Gebrauch nimmt‘ oder ‚performiert‘“, sondern der als „Kraft des Sprechens“ seine Sprache und seine Gegenstände „im Ausdruck bedeutender Erfahrung in dieser Differenz zueinander erst hervortreten läßt“ (268). So gesehen stelle die Sprachphilosophie der Philosophie „die Aufgabe einer grundsätzlichen Reflexion auf sich selbst“.

Diese gedrängte Übersicht vermag nur anzudeuten, wie reich an Anregungen die hier vorgestellte Sprachphilosophie ist, besonders auch in der Aufdeckung philosophiegeschichtlicher Bezüge von Descartes bis heute. Bei den eingehenden Erörterungen solcher Positionen anderer Philosophen wird allerdings nicht immer deutlich, wo der Autor nur referiert und wo er hingegen die vorgetragene Auffassung sich auch zu eigen macht. Dem entspricht, daß auch die Bedeutung angeführter Termini bisweilen schon deshalb unklar bleibt, weil nicht erkenntlich wird, ob sie im Sprachgebrauch des jeweils angeführten philosophischen Systems verwendet werden oder vielleicht in einem heute geläufigen. Wiewohl deswegen und wegen der Fülle der angesprochenen Fragen das Buch vom Leser einige Arbeit verlangt, lohnt sich diese Beschäftigung mit ihm aber durchaus, zumal S. nicht einfach heute gängige sprachphilosophische Auffassungen übernimmt, sondern sie eigenständig auf dem Hintergrund fruchtbar genutzter Philosophiegeschichte in Frage stellt und weiterdenkt.

A. KELLER S. J.

GADAMER, HANS GEORG, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze* (Bibliothek Suhrkamp 828) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983. 176 S.

Der Titel dieses Buches, in dem sich Reden, Vorträge und ein Artikel aus den letzten Jahren versammeln, ist programmatisch für das Schaffen des Autors und auch für den Inhalt des Bandes, der vom Geist der Theorie durchweht ist. In der Rede zum „Lob der Theorie“ geht G. dem klassischen platonisch-aristotelischen Verständnis von $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ auf die Spur, das sich seines Erachtens bis auf den heutigen Tag als latente Strömung in der abendländischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte erhalten hat. Diesem Verständnis zufolge ist Theorie – sei sie nun wie in der Antike kosmoszentriert oder wie im christlichen Mittelalter gotteszentriert oder schließlich wie in der Neuzeit eine Weise der Selbstvergewisserung – immer mehr als ein Erkennen der Dinge zu praktischen oder technischen Zwecken. Vielmehr ist sie dort zuhächst sie selbst, wo sie ein waches Dabei-Sein bei den Dingen ist, ein Schauen. Wo sie als diese Möglichkeit ergriffen wird, adelt sie den Menschen und bildet ihn zu seiner höchsten Verwirklichungsgestalt. „Absehen von sich“, so G. in den höchsten Tönen, „Hinsehen auf das, was ist; das ist die Art eines gebildeten, fast hätte ich gesagt, eines göttlichen Bewußtseins“ (49). – Sich zu solchem „göttlichem“ Bewußtsein zu erheben, dazu ist der Mensch fähig, weil er das Wesen des Wortes ist. In dem Vortrag „Die Kultur und das Wort“ entfaltet G. die verschiedenen Dimensionen jener aristotelischen Definition des Menschen: $\zeta\omega\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$. Die Worthaftigkeit befähigt den Menschen zur theoretischen Erkenntnis des Wahren und zur praktischen Erkenntnis des Guten. Beides geschieht im Medium der Sprache als des Ereignisses der Mit-teilung. Aus dem universalen Überlieferungszusammenhang der Sprache ragen drei Weisen besonders hervor: das Wort der Frage (Philosophie und Wissenschaft), das Wort der Sage (Kunst) und das Wort der verheißenen Versöhnung (Religion). – In der Rede über die „Macht der Vernunft“ entwickelt G. – das Lob der Theorie im Rücken – die paradoxe These, daß Vernunft als Vermögen, vom Partikularen zum Allgemeinen fortzuschrei-

ten, gerade dann „mächtig“ ist, wenn sie in (selbst-)kritischer Manier den immer wieder drohenden Vernunftdogmatismus abwehrt und sich in die Anstrengung des Dialogs begibt, dem allein Wahrheit entspringt. Kritische Wissenschaft, sofern sie sich vom Wahrheitspartikularismus fernhält, ist ein wesentliches Element dieser Kultur der Vernunft. – Dem Phänomen Wissenschaft gelten die zwei weiteren Vorträge „Wissenschaft und Öffentlichkeit“ und „Wissenschaft als Instrument der Aufklärung“. Im erstgenannten beschäftigt sich G. mit dem Spannungsverhältnis zwischen notwendig freier Grundlagenwissenschaft im Sinne der klassischen *θεορία* und der im öffentlichen Interesse stehenden Beurteilung wissenschaftlichen Tuns unter Zweckgesichtspunkten. Er plädiert angesichts des Problems für eine Balance der beiden anthropologischen Grunddaten, der Theorie und der Praxis, die beide in ihrer Eigenständigkeit zu sehen sind. Weder ist Theorie nur Vorbereitung auf Praxis noch ist Praxis nur „umgesetzte“ Theorie, entspringt sie doch einer Überlegung, die G. im Anschluß an Aristoteles *φρόνησις* nennt und die, wie er in dem Essay „Vom Ideal der praktischen Philosophie“ ausführt, sich vom Objektivitätsideal der Theorie durch ihre „vorgängige Beziehung zum Gegenstande“ (72) unterscheidet. In diesem Aufsatz zeigt G. die „Methode“ der Humanwissenschaften als praktische Vernunft auf und bestimmt als ihren Kern das Moment der Teilhabe im Sinne einer vorgängigen „Hingabe aller an ein inhaltlich bestimmendes Ideal der Vernünftigkeit“ (75). Eine von solcher Vernünftigkeit schon vorgängig bestimmte Wissenschaft kann – allen Verdächtigungen zum Trotz – „Instrument der Aufklärung“ sein. In dem schon genannten Vortrag skizziert G. die Wirkung der beiden ersten Aufklärungen in der Antike und im 18. Jh. als gegen die Herrschaft der Religion gerichtet. Die dritte Aufklärung des 20. Jhs. aber richtet sich nicht mehr so sehr gegen blinden Autoritätsglauben. „Ich meine,“ so G., „es ist eben die Benommenheit von dem technologischen Traum und die Besessenheit von der emanzipatorischen Utopie, die die Vorurteile unserer Zeit darstellen und von denen Reflexion, das heißt der Mut zum Denken, uns befreien sollte“ (98). In der Verlagerung vom mechanischen, machbarkeitsorientierten Wissenschaftsparadigma zum kybernetischen, gleichgewichtswahrenden Denken sieht G. die Chance, auf neue Weise die Forderung der Aufklärung zu realisieren. Heute sich des eigenen Verstandes zu bedienen, heißt „aus dem technologischen Traum zu erwachen“ (102).

Wo so viel über Aufklärung und kritisch-wissenschaftliche Vernunft gesprochen wird, darf das Lob der Toleranz nicht fehlen. Der Vortrag „Die Idee der Toleranz 1782–1982“ nimmt die Verkündigung des josephinischen Toleranzpatents zum Anlaß für einige geschichtliche und aktuelle Reflexionen. Die Idee der Toleranz, geboren als Forderung der Vernunft im Zuge der aufkommenden konfliktösen Pluralität von religiösen und konfessionellen Gruppierungen, hat zweihundert Jahre später eine erneute Bewährung zu bestehen. Einerseits ist die religiöse Differenzierung und auch der Gegensatz zum Atheismus deutlicher denn je, auf der anderen Seite etabliert sich eine technokratische Rationalität des „Systems“, die eine neue Gefahr für den Erhalt der Toleranz heraufbeschwört, droht sie doch zu einem den demokratischen Konsens übermannenden Dogmatismus sich zu verfestigen. – Der Vortrag über die „Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung“ analysiert G. meisterhaft die Selbstentfremdung als „Schwund der Identifikationsmöglichkeit mit dem Allgemeinen“ (129). Der Autor sieht sie begründet in einer zunehmend undurchschaubaren Komplexität des „Systems“, das die freie Identifikation nicht mehr zuläßt, sondern höchstens die Konformität erzwingt. Einen Ausweg erblickt G. in der Freundschaft mit anderen und vor allem auch mit sich selbst und kommt zu der denk-würdigen These: „Nur wer mit sich selbst Freund ist, kann sich dem Gemeinsamen einfügen“ (136). – „Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozeß“: in diesem Vortrag nimmt G. die an der menschlichen Hand sichtbar werdende Nicht-Festgestelltheit des Menschen zum Ausgangspunkt für einige Gedanken über die Bildung. Bildung hat die Ausgewogenheit von Sinnlichkeit und Intellekt zum Ziel. Sie muß im tiefsten – in Anlehnung an Schiller – ästhetische Erziehung sein, die zugleich Erziehung zur Freiheit ist. – Zu Ende des Sammelbandes kehrt G. zum Anfang zurück, zur Sprache. „Die Ausdruckskraft der Sprache“ und „Gutes Deutsch“ beschreiben die Sprache als den Raum des Allgemeinen, der in Tradition und Kritik angeeignet wird, wobei G. auch seine eigenen

sprachlichen Vorbilder nennt und der strengen Wissenschaftssprache die umgreifende lebensweltliche Totalität und ihre Sprache gegenüberstellt. „Gelehrte Prosa“, so kennzeichnet G. den von ihm selbst bevorzugten, auch in diesem Band sich durchhaltenden Stil, und so werden die beiden letzten Vorträge – unbeabsichtigt – zu einem freilich nicht unberechtigten Lob des Autors selbst.

K. SCHANNÉ

BRUGGER, WALTER, *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie*. München: Berchmans 1984. 632 S.

Ein Band, gewichtig an Umfang und Inhalt! Er spiegelt das Lebenswerk eines scharfsinnigen Mannes wider, der sorgfältig und zuverlässig arbeitet. Sein gründliches und klares Denken vermag er in einer Sprache mitzuteilen, die für den Mitvollziehenden ebenso verständlich wie angenehm zu lesen ist.

Seiner Grundhaltung nach ist der Vf. ein christlicher Philosophierender, der das scholastische Erbe lebendig aufnimmt und fortbildet. Dabei hat er an der Erneuerung teil, die von einem Mann wie Maréchal ausgeht. Das zeigt sich an dem alle Darlegungen durchdringenden Zurückführen auf das Sein, das jede essentialistische Verengung hinter sich läßt; auch an der transzendentalen Besinnung, die nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Tuns fragt. So kommt es zu der für die Gründung der Metaphysik unerlässlichen transzendentalen Verifikation, wenn auch diese Benennung nicht aufscheint. – Was die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie betrifft, so erweist sich B. vor allem als ein wirklicher Kenner Kants, dessen Auffassung vom Sein, vom Unbedingten und vom höchsten Gut er treffend beleuchtet. Auch mit dem dialektischen Materialismus hat er sich eingehend beschäftigt, was der Aufsatz über die materialistische Naturdialektik belegt, der auf das Buch „Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott“ hinweist. Desgleichen ist B. die sprachanalytische Forschung vertraut, deren Ansätzen er bei Thomas nachspürt. Eigene Untersuchungen widmet er der Modalität einfacher Aussageverbindungen, der den übrigen Modalitäten zugrunde liegenden Übermodalität der Notwendigkeit sowie den ontologischen Grundlagen der Logistik. Wenigstens gelegentlich wenden sich die Erörterungen dem Deutschen Idealismus, Schopenhauer, Nietzsche und der Existenzphilosophie zu; dagegen spielt die von Freud ausgehende neuere Psychologie kaum eine Rolle; Kierkegaard wird nie erwähnt. – Der Thematik nach bewegen sich die meisten Abhandlungen in der philosophischen Gotteslehre, die B. ja auch in einem eigenen starken Band entwickelt hat. Namentlich arbeitet er die Eigenart des Gottesbeweises heraus. Obwohl er dessen überlieferte Ausprägungen für durchaus schlüssig hält, geht er doch auf seine transzendente Grundstruktur zurück. Diese setzt bei dem in jeder Aussage des Seienden enthaltenen Sein an; das Moment der Fülle tritt hinter dem der Setzung zurück, wenn auch der Vf. das thomistische Limitationsprinzip verteidigt. Entschieden betont wird die Überbegrifflichkeit des Seins (515), das im Seienden „sich selbst entfremdet ist“ (551) und deshalb über sich hinaus – und auf das subsistierende Sein verweist. Da in der absoluten Setzung des Urteils immer schon das Absolute mit-gesetzt ist, wird im Gottesbeweis „bloß die einschlußweise Setzung explizit gemacht“ (439). Anders ausgedrückt, wird nur der Geist nur gezeigt, „daß er in seinen Vollzügen immer schon zu Gott gegangen ist“ (ebd.) Trotz dieses Zusammenhanges möchte B. nicht von einer impliziten Gotteserkenntnis, sondern allein von einer impliziten Gottesbehauptung sprechen. Wie in der hier spielenden Implikation das Kausalprinzip miteingesehen wird, entfaltet der Vf. nicht. Wenn im selben Zusammenhang das Metaphysische als das „prinzipiell Unerfahrbare“ (253) bezeichnet wird, kommt die „metaphysische Erfahrung“ nicht zur Geltung, die nicht allein „durch die Tatsachen der Mystik nahegelegt wird“ (257, Anm.).

Aus den übrigen Themen heben wir zunächst die wesentliche Bemerkung hervor: eine philosophische Frage ist eine solche, „die ihre Antwort in sich selbst enthält“ (585). Wie das Weiterführen scholastischer Grundlagen zu hilfreichen Problemlösungen gelangt, zeigen die besonders für die Sozialphilosophie nützlichen Darlegungen über das „Mitsein“, die vom Sein her geschehende Durchdringung der Evolution, die Ausführungen über die Gegenstandskonstitution im Dienste einer realistischen Erkenntnis-