

diese Fähigkeit P.s, einen Gedanken in letzter Konsequenz durchzubuchstabieren, bietet auch das vorliegende Buch noch weiteres faszinierendes Anschauungsmaterial. Exemplarisch sei noch ein von P. vielbemühtes Thema genannt, das er geschickt in den vorliegenden Kontext einbaut: die Transzendenz der Vernunft. Die Vernunft transzendiert prinzipiell jedes ihrer formalen Produkte, so könnte man die *philosophische* Relevanz von Gödels Theorem zusammenfassen. P. fragt sich nun, ob es eine ähnliche Einsicht auch für die induktive Logik gibt. Daraus würde folgen, daß es einen weiteren Aspekt der intentionalen Sphäre gibt, die der F. nicht erfassen kann: die Normativität. Zeigt uns das Theorem Gödels schon, daß der Begriff eines mathematischen Beweises selbst kein mathematischer, sondern ein „epistemischer“ ist (und daher auch nicht vollständig formalisiert werden kann), so folgert P. noch darüber hinaus, daß der Begriff der „rationalen Rechtfertigung“ sich prinzipiell (auch außerhalb der deduktiven Mathematik) der Formalisierbarkeit entzieht (208). „Eine vollständige kalkülmäßige Kennzeichnung von ‚Beweis‘, ‚Bestätigung‘, ‚Synonymie‘ usw. wird stets ein Ding der Unmöglichkeit sein“ (210). Damit kollabiert der F.

Schlägt sich P. nun auf die Seite der Churchlands? Das wäre mit seinem Programm des „internen Realismus“ unvereinbar, denn der eliminative Materialismus setzt eine metaphysisch-realistische Erkenntnistheorie voraus. P. betont außerdem, daß bisher von seiten der Eliminationisten die versprochenen Nachfolger für intentionale Begriffe (wie z. B. „Wahrheit“) noch nicht einmal andeutungsweise geliefert wurden (136). Verfügt der eliminative Materialismus aber noch nicht einmal über einen Wahrheitsbegriff, wie kann dann erkenntnistheoretisch die Position eines szientistischen Realismus überhaupt vorausgesetzt werden? Für P. ist diese Position ebenso unattraktiv wie die des F.: „Nach meiner Überzeugung ist es nicht die Intentionalität selbst, die in Schwierigkeiten steckt, sondern der Reduktionismus“ (136). Welcher Ausweg bleibt zwischen Brentanoschem Realismus und völliger Elimination? P. folgert konsequent: „Ich sehe keine Möglichkeit für eine wissenschaftliche (scientific) Theorie des ‚Wesens‘ (nature) des intentionalen Bereichs“ (191). Trotzdem kann gerade die Philosophie Licht in den Bereich des Intentionalen bringen. P. segelt (um ein Bild Dennetts zu benutzen) auf dem Äquator zwischen dem realistischen Nordpol und dem eliminativen Südpol. Was es gibt und was es nicht gibt, ist immer auch (!) eine Frage der Interpretation. Reichenbach sah es als die Aufgabe des Philosophen an, zwischen Fakten und Konventionen zu unterscheiden. Quine hat gezeigt, daß sich eine scharfe Grenze zwischen Fakten und Konventionen nicht ziehen läßt (198). Es gibt kein Zurückgehen hinter die interpretative Praxis und diese ist endlos und praktisch unbegrenzt erweiterbar (auf neue Kulturen, neue Technologien, und selbst – wenigstens potentiell – auf neue natürliche Arten) (186). Aus einer solchen interpretationalistischen Sicht jedenfalls gibt es keine Veranlassung, die anfangs erwähnte Alltagsauffassung über das Physische auf etwas „wissenschaftlich Hartes“ abzubilden oder sie gar zu eliminieren. G. BRÜNTRUP S. J.

BECKER, WOLFGANG, *Wahrheit und sprachliche Handlung*. Untersuchungen zur sprachphilosophischen Wahrheitstheorie. Freiburg–München: Alber 1988. 367 S.

Die deutsche Philosophie hat sich in den beiden letzten Jahrzehnten intensiv mit der analytischen Sprachphilosophie beschäftigt und dabei deren Anliegen teils aufgegriffen, teils eigene Alternativen formuliert. Dies trifft auch für die in jüngster Zeit meistdiskutierten Wahrheitstheorien zu: E. Tugendhats sprachanalytische Semantik, K.-O. Apels Transzendentalpragmatik und J. Habermas Diskurstheorie. W. Becker greift diese drei Ansätze auf und verbindet sie in seiner vorwiegend dem Problem der Aussagenwahrheit gewidmeten Arbeit zu einem neuen Ganzen, das er einerseits eng an die Sprachphilosophie Freges anlehnt, andererseits vom „mainstream“ der angelsächsischen Tradition scharf abgrenzt. Einleitend hebt B. seinen Ansatz von der Redundanztheorie und Wahrheitssemantik ab: „Eine sprachpragmatische Wahrheitstheorie hat vorrangig die Aufgabe, verständlich zu machen, was es heißt, einen Wahrheitsanspruch in einer Behauptung zu erheben und ihn einzulösen, und somit das Verhältnis zwischen Geltungsanspruch und seiner Einlösung bei Sprechhandlungen des Behauptens allgemein zu klären“ (29 f.). B. hält an Propositionen als Trägern von Aussagenwahrheit fest

und erhärtet diese Position in einer Theorie der Sprechhandlung, die er ihrerseits in einer allgemeinen Handlungstheorie verankert. B. bezieht die Aussagenwahrheit hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs und dessen Einlösbarkeit auf eine intersubjektive Argumentationstheorie, welche die Diskurstheorie von Habermas mit einer reflexiven Letztbegründung im Sinne Apels verbindet und an eine verifikationistische Wahrnehmungstheorie (à la Husserl) anschließt.

H.-J. HÖHN

FRANKS DAVIS, CAROLINE, *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon 1989. IX/268 S.

Bei der gegenwärtigen Flut der Druckerzeugnisse zu den Themen Esoterik und New Age ist es eine gesunde kritische Reaktion, wenn das Wort ‚religiöse Erfahrung‘ in der Leserin oder im Leser zunächst Skepsis und Abneigung hervorruft. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es sich hier um einen grundlegenden und unverzichtbaren Begriff der Religionsphilosophie handelt. Zu erinnern ist dabei nicht nur an die Geschichte der Spiritualität und Mystik in den verschiedenen Religionen, sondern auch daran, daß der neutestamentliche Glaube an die Auferstehung Jesu ohne diesen Begriff nicht theologisch entfaltet werden kann. Die vorliegende, unter der Leitung von Basil Mitchell und Richard Swinburne entstandene Oxforder Dissertation ist eine Epistemologie und Apologie der religiösen Erfahrung. Wichtigstes Anliegen der Vf. ist es, zu untersuchen, welche Bedeutung der religiösen Erfahrung in einer philosophischen Rechtfertigung des religiösen Glaubens zukommen kann.

Das Buch beginnt mit einer Kritik nonkognitiver Theorien der religiösen Erfahrung. Franks Davis (F.D.) lehnt drei Thesen ab: (1.) Religiöse Erfahrung ist nur im Rahmen eines autonomen religiösen Sprachspiels möglich. (2.) Religiöse Äußerungen haben eine emotive Funktion; Berichte über übernatürliche Erfahrungen müssen daher entmythologisiert werden. (3.) Religiöse Erfahrungen sind radikal unaussprechlich. F.D. skizziert dann einen allgemeinen Begriff der Erfahrung. Wichtig sind vor allem die in diesem Zusammenhang entwickelten Unterscheidungen. Hingewiesen sei hier nur auf den unterschiedlichen Grad der Vernetzung einer Erfahrung in einen größeren Zusammenhang und auf die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Interpretation. Aber was ist *religiöse* Erfahrung? Wegen der vielen Typen der religiösen Erfahrung in den verschiedenen Traditionen hält F. D. eine Definition nicht für möglich. Sie nennt aber den (von ihr durch Beispiele illustrierten) Transzendenzbezug als notwendige Bedingung dafür, daß von einer religiösen Erfahrung die Rede sein kann. Hilfreich ist eine sorgfältige Klassifikation der religiösen Erfahrung, die mit einem schwachen Begriff, der „interpretativen Erfahrung“, beginnt und mit der mystischen Erfahrung endet. Eine interpretative Erfahrung besteht darin, daß eine normale Erfahrung religiös interpretiert wird. Daß F. D. auch hier noch von religiöser *Erfahrung* und nicht von religiöser Interpretation einer Erfahrung spricht, läßt sich allenfalls mit dem Hinweis auf den engen Zusammenhang von Erfahrung und Interpretation rechtfertigen. Die Untersuchung wendet sich dann Argumenten aus der religiösen Erfahrung zu. Kritisiert werden: die Analogie mit der ästhetischen und der moralischen Erfahrung; die These, die religiöse Erfahrung sei die Erfahrung einer persönlichen Begegnung; die religiöse Erfahrung als eine Sichtweise („experiencing as“); Plantingas Theorie, es handle sich bei dem Glauben an Gott um eine basale, der Rechtfertigung nicht fähige und bedürftige Überzeugung („basic belief“).

Unter der Überschrift „A Cumulative Case“ bringt F. D. dann eine erste Darstellung ihrer eigenen Position. Schwerpunkt ist Swinburnes Prinzip der Verlässlichkeit („principle of credulity“), nach dem bei Berichten über Wahrnehmungen die Beweislast bei dem liegt, der die Wahrheit des Berichts bestreitet. Nicht genügend geklärt wird hier der wichtige Begriff des kumulativen Arguments. Wird die Zuverlässigkeit der religiösen Erfahrung durch ein kumulatives Argument aufgewiesen, oder ist eine religiöse Erfahrung, deren Zuverlässigkeit nicht durch Einwände angefochten werden kann, ein Element in einem kumulativen Argument für die Existenz Gottes? Vielleicht ist F. D. der Auffassung, das sei keine sinnvolle Unterscheidung. Dennoch hätte es der Klarheit gedient, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Ausführlich behandelt werden die Ein-