

RUNGGALDIER, EDMUND, *Analytische Sprachphilosophie* (Grundkurs Philosophie 11). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 192 S.

Als Band 11 im „Grundkurs Philosophie“ des Kohlhammerverlages zielt E. Runggaldiers „Analytische Sprachphilosophie“ v. a. auf Leser, die sich in diesen Bereich der Philosophie einarbeiten wollen, und steht damit vor der Aufgabe, zunächst einmal verschiedene Strömungen zu charakterisieren, terminologische Unterscheidungen, die mittlerweile zum „Handwerkszeug“ gehören, einzuführen und seine eigene Ausrichtung klarzulegen. Ausdrücklich bekennt Vf. sich zur Tradition Freges, Wittgensteins und Quines. Als Ausgangspunkt wählt der Vf. für seine Darstellung das „Sprachverhalten“, wie es sich als „beobachtbares und beschreibbares Phänomen in unserer Welt darstellt“ – im Kontrast etwa zu einer Untersuchung über „Sprache“ überhaupt, die auf solchen vorgängigen Gegebenheiten fußen müßte. Nachdem diese Vorarbeiten in den Teilen A und B (11–40) geleistet sind, verdeutlicht der Teil C „Sprechhandlungen“ (41–81) zunächst die Vielfalt der Funktionen von sprachlichen Äußerungen, die weit mehr umfaßt als Beschreiben oder Mitteilen. Damit hat Vf. einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt an die im wesentlichen auf Austin und Searle zurückgehende Theorie der Sprechakte. Präzise erläutert Vf. die Unterscheidung zwischen lokutionärem, illokutionärem und perlokutionärem Aspekt einer Sprechhandlung, d. h. zwischen der bloßen Äußerung, der damit in einem bestimmtem Kontext verbundenen Funktion (bzw. Intention des Sprechers) und dem Einwirken auf den Adressaten. Organisch ergibt sich daraus die Bestimmung der „performativen Akte“ als Äußerungen, bei denen der illokutionäre Aspekt explizit artikuliert wird, wie z. B. in „Ich wette, ...“ oder „Hiermit warne ich dich ...“. Aus der Untersuchung der Sprechakte wird unmittelbar einsichtig, daß sprachliche Äußerungen in ihrem jeweiligen pragmatischen Kontext untersucht werden müssen und daß auch mentale Zustände wie „meinen“ oder „Intentionen haben“ in die Reflexion mit einbezogen werden müssen, auch wenn sie nicht einfach empirisch erfaßt werden können. Weitere wichtige Sprechakte sind Bezugnahme mit Hilfe sprachlicher Zeichen auf „etwas“ in unserer Welt („referieren“) und Übermittlung von Information über Dinge, Personen und Ereignisse („präzidieren“). Für beide Sprechakte stellt sich die Frage nach dem Instrumentarium, d. h. nach den „sprachlichen Ausdrücken, die für referentielle und prädikative Akte in Frage kommen“ (82). Teil D „Terme / Termini“ (82–139) untersucht nun Intension und Extension von Termen, reflektiert die Besonderheiten von allgemeinen und singulären Termen, von Kennzeichnungen, Eigennamen, Termen für natürliche Arten etc. Da Referieren und Präzidieren für sich genommen noch keine sinnvollen Redeeinheiten bilden, ist in Teil E (140–180) noch über „Sätze und Aussagen“ zu handeln. Die Schwerpunkte der Darstellung dort umreißen die Diskussionen um Unterscheidungsmerkmale zwischen analytischen und synthetischen sowie zwischen notwendigen und kontingenten Aussagen. Literaturverzeichnis (181–186), Namen- (187f.) und Sachregister (189–192) schließen diese Einführung ab.

Anfängern wird durch die klare Sprache des Autors und die übersichtliche Darstellung der Einstieg erleichtert. Die Systematik des Aufbaus, das detaillierte Inhaltsverzeichnis und die Literaturangaben zu jedem einzelnen Abschnitt erlauben es dem Kenner des Fachgebietes, diesen Band auch als Nachschlagewerk zu benutzen. Didaktisch zweifelhaft bleibt die Entscheidung des Vf.s, die Frage nach der Bedeutung von Äußerungen nicht in einem eigenständigen Teil abzuhandeln, sondern jeweils nur im Kontext mit anderen Themen adhoc aufzugreifen. Der „Mangel an zufriedenstellenden Bedeutungstheorien“ (54) wäre bei anderem Vorgehen deutlicher geworden.

A. RADL S. J.

HÖSLE, VITTORIO, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik (Ethik im technischen Zeitalter). München: Beck 1990. 273 S.

Die vorliegende Untersuchung liegt ein gutes Stück quer zu dem, was gängige philosophische communis opinio ist, und zwar nicht nur von dem Programm her, das der Autor einzulösen sucht, sondern auch von der kritischen Position her, die H. der Ge-

genwartsphilosophie gegenüber einnimmt. Diese verkörpert für ihn nämlich keineswegs den fortgeschrittensten Stand des philosophischen Bewußtseins, sondern weist s. E. eine Reihe von Defiziten auf, die es verhindern, daß sie ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht wird. Zunächst einmal beklagt er den Mangel an Synthesen in der Gegenwartsphilosophie. Sowenig man ihren Vertretern Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Phantasie absprechen könne, so fehle es doch an Denkern, die Kenntnis der Tradition, Übersicht über die Prinzipien der Einzelwissenschaften, begründungstheoretischen Scharfsinn und ein „existentielles Sehnen nach Wahrheit“ (14) in ihrer Person vereinen. Auch wenn eine synthetische Philosophie angesichts des Fortschritts und des Differenzierungsprozesses der Wissenschaften immer schwieriger werde, so sei der Philosophie doch nach wie vor die Überwindung des sektoriellen Denkens aufgegeben, das faktisch zu einem gefährlichen Reduktionismus führt und verhindert, daß wir die weltgeschichtliche Situation, in der wir uns heute befinden, als Ganzes in den Blick nehmen. Aber der Gegenwartsphilosophie fehlt es nicht nur an „Geister(n) von der Universalität Hartmanns und Cassirers“ (17), ein weiterer Kritikpunkt H.s ist, daß sie zu den drängendsten Fragen der Zeit weitgehend schweigt, so daß wichtige Zeitfragen von Autoren aufgegriffen werden, denen man wissenschaftliche Solidität absprechen muß. Die Bücher Capras etwa hätten nie solche Bestseller werden können, „wenn die Probleme, die er zu Recht als entscheidend herausstellt, wenn auch auf häufig dilettantische Weise behandelt, von der akademischen Philosophie in seriöser Weise angegangen würden“ (24). Als besonders deprimierend empfindet er die relativistische Tendenz in der Gegenwartsphilosophie, denn sie führt zu einer „Zerstörung des Entwicklungspotentials unserer Kultur“ (28), weil sie junge Menschen daran hindert, ihr Bestes zu geben und ihre Talente voll auszuschöpfen. Im übrigen ist H. überzeugt: „Die Traktate und Postillen, in denen die relativistische Intelligenz in immer neuen Varianten mitteilt, daß sie nichts mehr zu sagen hat,“ stellen nichts weiter als „eine kuriose Verwechslung des eigenen ‚schwachen Denkens‘ ... mit den Grenzen der Vernunft“ (30) dar. Nicht minder scharf geht er schließlich mit dem Postmodernismus ins Gericht, dessen „Hauptkennzeichen der Haß gegen die Vernunft“ (35) ist. Daß man nicht mehr an die große Weltrevolution glaube, sei zwar zweifellos ein Fortschritt, aber gleichzeitig sei es „ein Rückschritt, daß man überhaupt keine Normen mehr anerkennt“, konkret, „daß man es nicht für eine absolute Pflicht hält, diesen Planeten auch für künftige Generationen bewohnbar zu halten“ (35 f.). Ebenso sei es eine wichtige Einsicht, „begriffen zu haben, daß die abstrakte Aufklärung nicht ausreicht und daß die durch sie bestimmte Moderne an ihre Grenzen gestoßen ist“, aber gleichzeitig trage es zur Potenzierung der Gefahren der Moderne bei, „wenn man alle Wegweiser ‚dekonstruiert‘, die Wege aus der Gefahr weisen könnten“ (36).

Um den „traurigen Zustand der Gegenwartsphilosophie“ (59) zu verstehen, ist freilich ein „Rückgang auf die frühere Philosophiegeschichte“ (38) unvermeidlich. Die entscheidende Zäsur in der neueren Philosophiegeschichte stellt nach H. der Abschied von dem objektiven Idealismus dar, dessen Proprium darin bestand, „Aprioris anzunehmen, die zugleich ontologische Valenz haben ... weil die Welt nichts der Vernunft Fremdes, sondern Prinzipiat einer absoluten Vernunft ist“ (46). Da ein solcher objektiver Idealismus mit Hegels Tod von der philosophischen Bildfläche verschwand, spricht H. von einer „Zerstörung der Vernunft seit 1830“ (38). Als mindestens ebenso wichtig erachtet H. „die Auflösung des Christentums als des traditionellen Legitimationssystems Europas“ (38), die ein beängstigendes Wertevakuum erzeugt habe, denn im Grunde sei die Menschheit dadurch „in jene Situation der kollektiven Adolenzkrise zurückgeworfen worden, aus der sie das Christentum in der Spätantike befreit hatte“ (53). Eine Schlüsselfunktion kommt in der Geschichte der nachhegelschen Philosophie des weiteren Nietzsche zu, „nicht nur weil er die Wertkrise seiner Epoche diagnostiziert hat, da sie noch innerlich schwärte ... sondern weil er selbst den Nihilismus entschieden weitergetrieben hat“ (55). Trotzdem steht H. der gegenwärtigen Nietzsche-Renaissance kritisch gegenüber. Er hält es für „ungehörig, wenn die Philosophie eines Denkers von so sektorieller Intelligenz wie Nietzsche ... mit den Systemen eines Plato, Leibniz oder Kant in einem Atemzug genannt ... wird“ (56), und „noch abwegiger“ findet er es, „wenn ... die Beziehungen zwischen Nietzsches Denken und der morali-

schen und politischen Katastrophe Deutschlands bestritten werden“ (56f.). Der positive kleinste gemeinsame Nenner der nachhegelschen Philosophie besteht ihm zufolge darin, daß sich hier „nach den Kategorien von Objektivität und Subjektivität diejenige der Intersubjektivität in den Vordergrund der philosophischen Reflexion schiebt“ (48).

Was speziell die Philosophie des 20. Jahrhunderts und deren Hauptströmungen angeht, so folgt H. im wesentlichen der Einschätzung Apels, der die „gegenwärtige Situation der Weltphilosophie als einen Antagonismus zwischen zwei Tendenzen deutet, die einerseits durch den ... Marxismus, andererseits durch die ... Komplementarität von analytischer Philosophie und Existenzialismus gebildet werden“ (59). Nach H. weisen alle genannten Strömungen bestimmte Engführungen auf. Charakteristisch für den Marxismus ist ein dogmatischer Realismus, der die Objektivität der Subjektivität überordnet. Die szientistische Phase der analytischen Philosophie ist hingegen „durch einen – logisch abgestützten – Empirismus gekennzeichnet, der immer mehr auf eine skeptisch-relativistische Position hinausläuft“, wohingegen der Existenzialismus „von Anfang an subjektivistisch ausgerichtet“ (60) war. Was alle drei Strömungen nicht leisten, ist eine Überwindung des Wertskeptizismus. – Weiter führt in diesem Punkt allerdings die Apelsche Transzendentalpragmatik, der H. eine zentrale Rolle bei der Überwindung der Vernunftkrise der Gegenwart zuschreibt. Denn „wenn Philosophie mit Begründung etwas zu tun hat, wenn die Frage nach dem Unbedingten und Letzten das philosophische Problem par excellence ist, das der Philosophie eine unaufhebbare Eigenständigkeit gegenüber allen Absorptionsversuchen der Einzelwissenschaften sichert, dann kann die Transzendentalpragmatik beanspruchen, Philosophie im besten Sinne des Wortes zu sein“, zumal sie gleichzeitig „die Letztbegründungsproblematik in einer Weise fruchtbar gemacht“ hat, die „nicht mehr unterboten werden sollte“ (10).

Die Leitidee von Apels Transzendentalpragmatik wird von H. wie folgt verdeutlicht: Apel erstrebe eine transzendente Theorie der Intersubjektivität, d. h. „eine Transformation der Kantischen Position, die den ‚höchsten Punkt‘, an dem die transzendente Reflexion anzusetzen ist, nicht in der ‚methodisch solipsistisch‘ angesetzten ‚Einheit des Gegenstandsbewußtseins‘ erblickt, sondern in der ‚intersubjektiven Einheit der Interpretation‘ qua Sinnverständigung und qua Wahrheitskonsens“ (125). Was sich Apel von einer solchen Transformation erhofft, sei „eine einheitliche philosophische Theorie, die die traditionelle Ontologie, die neuzeitliche Erkenntnistheorie und die moderne sprachanalytische Philosophie in sich aufhebe sowie eine Überbrückung des Gegensatzes von theoretischer und praktischer Philosophie leiste“ (ebd.). Worauf es Apel also m. a. W. ankommt, ist so etwas wie eine Letztbegründung der theoretischen und der praktischen Philosophie sowie der Wissenschaft zu leisten. Apels Grundgedanke ist dabei der folgende: „Die Argumentationssituation ist für jeden Argumentierenden unhintergebar; ein Versuch, mit dem Anspruch auf Wahrheit sich aus dieser Situation herauszureflekieren, ist hoffnungslos inkonsistent“ (ebd.). Mit der Anerkennung der Argumentationssituation ist nun aber gleichzeitig auch eine Gemeinschaft der Argumentierenden anerkannt, der gegenüber man verpflichtet ist, alle eigenen Ansprüche argumentativ zu rechtfertigen. Diese notwendig vorauszusetzende Argumentationsgemeinschaft differenziert sich ihrerseits in zwei Gestalten. Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus, einmal eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozeß geworden ist, und zum anderen eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen. Aus dieser doppelten Kommunikationsgemeinschaft leitet Apel nun zwei regulative Prinzipien der Ethik ab, nämlich erstens in allem Tun und Lassen „das Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen“ und zweitens „in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen“ (131). Wichtig ist, daß es sich in beiden Fällen lediglich um abstrakte Prinzipien handelt. Apel ist nämlich der Meinung, dies sei das einzige, was a priori festgelegt werden könne. In seinem Ethikkonzept gelten also nur die Verfahrensnormen a priori, wohingegen „alle materialen Normen erst in der jeweiligen Diskussion herauszuarbeiten oder in einem Gedankenexperiment zu gewinnen“

sind, „das sich nach den Prinzipien der idealen Kommunikationsgemeinschaft richtet“ (ebd.).

Das Gesamturteil H.s über Apels Entwurf fällt ausgesprochen positiv aus. Denn für ihn ist klar: „Apels Philosophie erfüllt die formalen Bedingungen, die es dem Philosophiehistoriker bei einem vergangenen System erlauben, von einer bedeutenden Philosophie zu sprechen“ (142). Inhaltlich stellt H. bei ihr besonders heraus, daß sie die moralische Krise der Gegenwart mit klarem diagnostischem Blick erfaßt und wie kaum eine andere Philosophie für sich in Anspruch nehmen kann, einen argumentativ ausgewiesenen Vorschlag zur Begründung der Ethik zu bieten. Ungeachtet aller Meriten von Apels Ansatz, der „in der Gegenwart kaum seinesgleichen“ (ebd.) hat, benennt H. freilich auch eine Reihe von Defiziten. Zunächst einmal läßt sich nicht übersehen, daß bei Apels Versuch einer zeitgemäßen Erneuerung der ersten Philosophie eine Reihe philosophischer Disziplinen unter den Tisch fällt. Konkret: „Die Naturphilosophie spielt bei ihm kaum eine Rolle. Überlegungen zur Philosophie der Mathematik sucht man bei ihm vergebens. Ebenso fehlen bei ihm Überlegungen zur Ästhetik und zur Religionsphilosophie“ (143). Aber auch innerhalb der praktischen Philosophie klaffen bei Apel Lücken. Das klassische Problem der Unterscheidung von naturrechtlichen und moralischen Normen wird von ihm ebenso ignoriert wie die Frage nach der Legitimation der Strafe.

Obwohl H. nicht die Absicht hat, den Apelschen Ansatz umfassend zu diskutieren, sondern sich auf vier Hauptpunkte beschränkt, an denen sich dessen Stärken und Schwächen, wie er meint, in besonderer Weise demonstrieren lassen, stellt diese kritische Würdigung der Transzendentalpragmatik zweifellos den wichtigsten Teil seiner Untersuchung dar. Was das Apelsche Programm einer Letztbegründung angeht, so stellt er klar: „Wer von Letztbegründung spricht, beansprucht keineswegs infallible Einsichten, er behauptet nur, daß eine nicht-hypothetische Erkenntnis möglich ist, die anderer Art ist als die in den axiomatisch-deduktiven Wissenschaften erreichte“ (168). Als problematisch sieht H. allerdings an, daß Apel den Versuch unternimmt, „die Letztbegründungsproblematik mit der Ablösung von der Subjektphilosophie unmittelbar zu verknüpfen“ (180). Diese These, ist wie H. zeigt, schon historisch falsch, wie die Philosophien von Descartes und Fichte belegen, die als Subjektphilosophien Letztbegründungsargumente entwickelt haben. Allerdings würde Apel einen solchen Einwand nicht gelten lassen, da besagte Philosophien s. E. ihre Methode nicht richtig angewandt haben. Apel selbst versucht dagegen, auf der Basis des Wittgensteinschen Privatsprachenarguments eine Brücke von der Letztbegründung zur Intersubjektivität zu schlagen. H. merkt hierzu an: „Obgleich ich der Ansicht bin, daß auch ein Privatus Wahrheitserlebnisse, ja selbst moralische Pflichten haben könnte, bin ich durchaus davon überzeugt, daß Intersubjektivität eine höhere Kategorie ist als Subjektivität. Die Argumente dafür sind freilich nicht transzendentaler, sondern spekulativer Natur“ (180). Was die Konsens Theorie der Wahrheit angeht, so unterstreicht H.: „Ein Konsens ist nur dann ein rationaler, wenn er bestimmten, dem Konsens vorausgehenden Kriterien folgt – nämlich denjenigen von Evidenz und Kohärenz“ (199). Apel irrt nach H.s Meinung, wenn er, obwohl er dies einräumt, trotzdem dem Konsens die Rolle eines Züngleins an der Waage zuweisen möchte, denn der Konsens könne nie als Wahrheitskriterium fungieren. Kritisch beleuchtet H. auch Apels Systemkonstruktion. Ausgehend von einer Weiterentwicklung des objektiven Idealismus Hegelscher Provenienz zu einem objektiven Idealismus der Intersubjektivität, der anstelle der Hegelschen Triade von Idee, Natur und Geist von einer Tetrade ausgeht, bestehend aus Idee, Natur, subjektivem und intersubjektivem Geist, stellt er fest: Während der objektive Idealismus der Intersubjektivität vier Seinssphären kennt, findet sich bei Apel lediglich „eine ausgearbeitete Theorie von zwei Substrukturen des intersubjektiven Geistes: der idealen und realen Kommunikationsgemeinschaft“ (220). Zwar nimmt er, wie Hölsle schreibt, „sicher auch an, es gebe eine Sphäre der Subjektivität, und glaubt vermutlich auch an eine eigenständige Natur“, auch wenn er konsequenterweise „eine Fichtesche Reduktion der Natur zwar nicht auf Bewußtseinsdaten, aber auf Sprachdaten vornehmen müßte“ (ebd.), aber was er ganz gewiß nicht annimmt, ist „eine eigene ideale Sphäre, die dem empirischen Seienden vorausgeht“ (220). Eine besondere Rolle kommt

in seinem Konzept der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu, die als höchste normative Instanz fungiert und „gewissermaßen ein Surrogat für Gott“ (ebd.) darstellt. Allerdings verfällt Apel nach H.s Meinung hier in den Fehler, die erste und die vierte Welt zusammenzunehmen. Denn einerseits identifiziert er „die ideale Kommunikationsgemeinschaft mit der geschichtlich realisierten Reflexion, also einem empirischen Prozeß“, andererseits ist sie aber für ihn „Prinzip aller Geltungsansprüche“ (ebd.). Das Problem, das H. hier sieht, ist folgendes: „Wie kann . . . etwas, das noch gar nicht verwirklicht ist, ja von dem wir nicht einmal wissen können, ob es je verwirklicht werden wird, etwas, das jedenfalls entstanden ist (denn die ideale Kommunikationsgemeinschaft ist in der Zeit entstanden), Prinzip der Wahrheit über etwas sein, das ihr vorausgeht“ (220 f.)?

Wenn man sich die nähere Ausführung des Apelschen Ansatzes ansieht, fällt nach H. zudem als weiteres Defizit ins Auge, daß Apel in seinem Letztbegründungsbeweis „bei einer punktuellen Einsicht stehenbleibt und diese nicht weiter entfaltet“ (222). Damit aber ergibt sich die folgende Alternative: „Entweder läßt Apels Letztbegründung die empirischen Wissenschaften so, wie sie sind, vermag ihnen also nichts zu geben; dann aber ist die Letztbegründung eine Begründung, die nichts begründet, ein Prinzip, das nichts prinzipiiert“, oder aber es ist möglich, „auf der Grundlage der Letztbegründung den Einzelwissenschaften . . . Kategorien vorgeben zu können, die ihre Arbeit leiten“ (ebd.). H. optiert für letzteres, da s. E. „Apels Minimalapriorismus“ (ebd.) nicht das letzte Wort sein kann, aber auch nicht sein muß.

Schließlich hat H. auch Probleme mit Apels Ethikkonzept. Denn sosehr die transzendentalpragmatische Letztbegründung des Prinzips der Ethik als bedeutender Begründungsversuch ernst genommen werden muß, so wenig kann doch die Zweistufigkeit der transzendental-pragmatischen Ethikkonzeption überzeugen. Denn Apel verfährt im Prinzip nach folgender Strategie: „Zunächst wird letztbegründet, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung einer gültigen Norm für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können . . . Alsdann stellt sich im konkreten Diskurs heraus, was unbeschränkt konsensfähig ist“ (248). Gegen eine solche Strategie läßt sich nach H. dasselbe einwenden, was sich auch gegen die Konsens Theorie der Wahrheit einwenden läßt. Denn im Fall der Ethik ergibt sich hier folgendes Dilemma: „Entweder gilt (in einem normativen Sinn) etwas, weil es allgemein anerkannt worden ist – dann aber ist man kollektivem Wahnsinn gegenüber per definitionem stets im Unrecht. Oder aber etwas soll anerkannt werden, weil es rational ist, es anzuerkennen – dann aber brauchen wir materiale Kriterien, die uns gestatten, einen vernünftigen Konsens von einem unvernünftigen zu unterscheiden“ (248 f.). Besagte Kriterien liefert die Transzendentalpragmatik aber gerade nicht, da sie glaubt, ohne sie auskommen zu können. Allerdings entdeckt H. bei Apel so etwas wie eine glückliche Inkonsequenz. Denn auch wenn dieser einerseits völlig formal bleiben will und sich weigert, das Konsensprinzip zu transzendieren, so entdeckt er doch andererseits „eine materiale Pflicht, das Leben auf diesem Planeten zu erhalten“ (257). Denn es ließe sich der Fall denken, daß die überwältigende Mehrheit der Menschheit beschließt, die Natur bedenkenlos auszubeuten, um eine kurze Zeit das Leben in vollen Zügen zu genießen und dann unterzugehen. Für den konsequenten Diskursethiker ist ein solcher Beschluß, vor allem wenn er einstimmig gefaßt wird, moralisch. Für einen materialen Ethiker – H. nennt hier H. Jonas – stellt er dagegen den „Gipfel der Unmoral“ (ebd.) dar. Für H. besteht kein Zweifel, daß Jonas in diesem Falle im Recht ist. Als Begründung gibt er an: „Man wird hier . . . von einer Pflicht nicht gegenüber anderen Menschen, sondern unmittelbar gegenüber dem Sittengesetz ausgehen müssen, das die Erhaltung von Wesen, die das Sittengesetz zu erfassen vermögen, kategorisch gebietet“. Denn „wenn das Hervorbringen von Vernunftwesen das Telos der Natur darstellt, die nur in ihnen zu sich kommt, dann kann es nicht erlaubtes Ziel menschlicher Geschichte sein, daß sich die Menschen selbst vernichten“ (258). Eine solche kollektive Selbsterstörung der Menschheit wäre vielmehr, auch wenn sie von allen gewollt wäre, wie H. sich ausdrückt, „ein ungeheurer Frevel am Absoluten selbst“, ja der „der Versuch eines Deizids“ (ebd.). Das macht noch einmal deutlich, von woher H. denkt. S.E. bedarf die

Ethik heute einer metaphysischen Grundlage. Daß er mit einer solchen Theorie nicht nur Beifall erntet, ist in einer Zeit, die sich auf ihre Metaphysikdistanz viel zugute hält, nicht weiter verwunderlich. Doch muß solche Offenheit für metaphysisches Denken noch kein grundsätzlicher Einwand gegen seine Vorgehensweise sein. Probleme bereitet freilich sein Rückgriff auf den objektiven Idealismus. Vor allem H.s Begriff des Absoluten bedürfte, was freilich in einer Rez. nicht zu leisten ist, einer eingehenden Diskussion. Problematisch ist des weiteren das Splitting, das er zwischen Vernunft- und Volksreligion vornimmt, wenn er schreibt: „Zwar kann für jemanden, der sich auf den Standpunkt der Vernunftautonomie gestellt hat, kein Zweifel daran bestehen, daß der Vernunftanspruch der Religion nur insoweit ernst zu nehmen ist, als er durch Philosophie eingeholt werden kann. Er kann, ja muß aber nichtsdestoweniger anerkennen, daß nur die vorstellungsmäßige Vermittlung spekulativer philosophischer Gedanken größere Kreise zu erreichen und damit die moralisch gebotene allgemeine Intersubjektivität zu schaffen vermag“ (262). Schließlich kann man auch fragen, ob der Titel ‚Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie‘ glücklich gewählt ist. Denn faktisch handelt es sich bei H.s Untersuchung, wie auch aus dem Vorwort eindeutig hervorgeht, schwerpunktmäßig um eine Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik. Daß H.s Untersuchung aber auch dann, wenn man dem Autor nicht in allen Punkten zustimmen kann, gleichwohl ihre Meriten hat, steht nach Meinung des Rez. außer Frage. H. hat zweifellos die Gabe, mit wenigen Strichen ein durchaus anspruchsvolles Bild philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge zu vermitteln, er erliegt nicht der Gefahr billiger Klischees, denen viele philosophiegeschichtliche Überblicksdarstellungen bekanntlich erliegen. Daß er den Mut hat zu pointierten und nicht immer populären Urteilen, wird man ihm nicht vorwerfen dürfen, denn der Vernunftdefätismus und die Wertkrise der Gegenwart sind tatsächlich im Blick auf die Herausforderungen, denen sich die Menschheit heute und in absehbarer Zukunft ausgesetzt sieht, keine Quantité négligeable. Schließlich ist H.s Versuch einer argumentativen Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik begrüßenswert, zumal diese, was nur mit wenigen Hinweisen angedeutet werden konnte, durchaus differenziert geführt wird, was bekanntlich bei dieser Thematik nicht immer der Fall ist.

H.-L. OLLIG S.J.

LESLIE, JOHN, *Universes*. London/New York: Routledge 1989, vii + 228 S.

Im Januar 1990 widmete *Philosophical Books* einige Seiten einem kurzgefaßten Überblick über die gegenwärtige angloamerikanische Religionsphilosophie. Man konnte überrascht sein von der Vielzahl der dort erwähnten Monographien, die allein in den 80er Jahren zu Themen erschienen sind, die man traditionell der philosophischen oder natürlichen Theologie zugerechnet hätte. Eine vergleichbar intensive Debatte über die Existenz Gottes, seine Eigenschaften, das Problem der Theodizee, der Schöpfung etc. ist in der kontinentaleuropäischen Philosophie vermutlich seit sehr langer Zeit nicht mehr geführt worden. Dabei handelte es sich keineswegs um Schulstreitigkeiten, die im Reservat einiger christlicher Universitäten ausgetragen wurden. Daß sich Agnostiker und Atheisten aktiv in die Debatte einschalten, wird neben vielen anderen durch Werke wie das auch hierzulande rezipierte *The Miracle of Theism* von Mackie (Oxford 1982) oder *Our Place in the Universe* von Smart (Oxford 1989) belegt. Die beiden genannten Kritiker zeigten sich beide zu einem gewissen Maße von einer theistischen Position beeindruckt, die ausgerechnet an dem längst für obsolet gehaltenen teleologischen Gottesbeweis ansetzt. Mackie bekennt, daß er die Frage, warum überhaupt ein Universum existiert, für uninteressant hält. Wenn man die Frage aber beantworten wolle, so könne Leslie (L.) Auffassung vielleicht die beste Antwort darstellen (bei Mackie S. 235). L.s Auffassung ist aber nichts weniger als eine Rekonstruktion des teleologischen Gottesbeweises im Rahmen der zeitgenössischen physikalischen Kosmologie und der Metaphysik des Neuplatonismus.

L. hat diese Thematik seit ca. 1970 in mehr als zwanzig Veröffentlichungen behandelt. Das hier zur Rezension stehende Werk stellt den Versuch dar, einen Teil dieser bibliographisch weitverstreuten Arbeiten L.s systematisch zusammenzufassen. Dabei