

Diese Frage hatte sich nicht zuletzt dadurch verschärft, daß die scholastische Tradition eine klare Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie vorgelegt hatte. Auch von außen wurde das genannte Problem an die katholischen Philosophen herangetragen. Vor allem M. Heidegger, der in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. einen erheblichen Einfluß auf die deutsche Philosophie ausgeübt hat, vertrat mit Nachdruck die These, man könne als überzeugter Christ kein wirklicher Philosoph sein, da man als Christ nicht imstande sei, seine Grundüberzeugung in Frage zu stellen. Auch K. Rahner plädierte in seiner Frühzeit eher für eine klare Unterscheidung von Philosophie und Theologie. In seiner Spätzeit (etwa in seinem „Grundkurs des Glaubens“) vertrat er dann allerdings eine „Verschränkung von Philosophie und Theologie“. Für eine solche argumentiert auch Schöndorf, anerkennt aber zugleich (aus mehr praktischen Gründen) eine Unterscheidung (nicht: Trennung) von Philosophie und Theologie. „Für das intellektuelle Gespräch mit anderen Religionen, für das es nicht erst in der Neuzeit Ansätze gibt, ist eine Basis nützlich, wenn nicht gar unerlässlich, die von den verschiedenen Religionen abstrahiert, andererseits aber dennoch für die Dimension der Religionen offen ist. Hierfür kommt einzig und allein die Philosophie in Frage“ (255). – Diese wenigen Kostproben mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, daß es sich sehr lohnt, die vorliegende Festschrift zu lesen. Zum Schluß noch ein kleiner Hinweis in eigener Sache. Die auf S. 172 (Abb. 34) abglichteten Jesuiten lassen sich genau bestimmen. Es sind (von l. nach r.) die (damaligen) Fratres Helmut Meumerzheim, Reinhold Sebott, Lothar Jenders und Klaus Okonek (dieser ist später ausgetreten). R. SEBOTT S. J.

## 2. Systematische Philosophie

NIQUET, MARCEL, *Nichthintergebarkeit und Diskurs*. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen (Philosophische Schriften; Band 35). Berlin: Duncker & Humblot 1999. 271 S., ISBN 3-428-08999-5.

Fragt man nach der Stellung des transzendentalen Gedankens in der Gegenwartsphilosophie, so muß man nach Niquet [= N.] differenzieren. Im angelsächsischen Bereich, so meint er, habe sich das von Rorty vertretene Detranszendentalisierungsprogramm durchgesetzt. Denn „transatlantisch regieren Neo-Pragmatismus, ‚harter‘ Naturalismus und die verschiedensten Programme kritischer, d. h. nicht-transzendentaler Erkenntnis- und Sprach- und Wissenschaftstheorie“ (12). Im deutschsprachigen Raum dagegen konkurrieren s. E. nicht nur drei verschiedene Paradigmen von Transzendentalphilosophie miteinander, nämlich transzendente Phänomenologie, kantianisch inspirierte Ansätze und die Transzendentalpragmatik – es sind hier auch „verschiedene Begriffe des Transzendentalen ... entwickelt worden, deren Führungsevidenzen die eigentlichen Grundlagen der jeweiligen Auseinandersetzung abgeben“ (ebd.). Zudem habe besonders die Transzendentalpragmatik ausdrücklich eine Transformation der Transzendentalphilosophie auf ihre Fahnen geschrieben und sei in diesem Zusammenhang „von kantianisch und phänomenologisch geprägten Begriffen des Transzendentalen immer weiter abgerückt“ (ebd.). Wenn sich aber der Begriff des Transzendentalen hinreichend stark ändere, so bleibe das nicht ohne Auswirkungen auf die Detranszendentalisierungsprogramme. Nach N.s Meinung ist es in diesem Fall nicht mehr ausgeschlossen, daß bestimmte Formen einer Kritik des transzendentalen Gedankens ins Leere laufen. Zieht man etwa die Sinnkritik Strawsons gegen die kantische theoretische Vernunftkritik als Beispiel eines Detranszendentalisierungsprogramms heran und nimmt „die Art von Sinnkritik, die Rorty und Davidson gegen ‚Strawsonsche Deduktionen‘ eines einzig-möglichen alternativenlosen Kategorialschemas für uns möglicher Erfahrung stark gemacht haben“ (ebd.), als Beispiel einer anderen Form von Sinnkritik hinzu, dann könne man durchaus die Frage stellen, „ob die Transzendentalpragmatik derartigen Detranszendentalisierungsstrategien gleichermaßen ausgesetzt sei, oder ob der ‚Umbau‘ der begrifflichen Grundlagen des Transzendentalen – etwa die Ersetzung des Erfahrungsdurch ein Diskursapriori – hinreichend ziel-ändernd gewirkt habe“ (12f.). Freilich ließe



sich dagegen sofort einwenden, „es gebe doch offensichtlich gut ausgearbeitete Strategien radikaler Kritik, die auf das spezifische ‚Profil‘ der Transzendentalpragmatik zugeschnitten sind: Detranszendentalisierungsstrategien also, die dem geänderten Paradigma des Transzendentalen Rechnung tragen“ – man denke nur an „die um Fallibilitätsintuitionen kreisenden Einwände des kritischen Rationalismus“, die umfangreiche Diskussion um die Grenzen der Transzendentalpragmatik sowie „die von Habermas immer deutlicher und insistenter vorgetragene Kritik am transzendentalpragmatischen Begriff der Letztbegründung“ (13). N. möchte in seiner Studie nun nicht der Frage nachgehen, „ob die für die Transzendentalpragmatik grundbegriffliche Architektonik zu verteidigen sei“ (13); sein Ziel ist vielmehr, „diese Architektonik des Transzendentalen selbst methodologisch zu klären und neu aufzubauen“ (14). Wenn ein solches Unternehmen gelinge, dann ließe sich seiner Meinung nach die Auseinandersetzung um den transzendentalen Gedanken aus einer nüchterneren und zugleich auch für die Transzendentalpragmatik weniger verwundbaren Position heraus aufnehmen. Freilich läßt sich ein solches Unternehmen nur unter der Bedingung „einiger unumgänglicher Modifikationen und Einschränkungen“ (ebd.) durchführen. In diesem Zusammenhang führt N. zwei Unterscheidungen ein, nämlich die Unterscheidung zwischen Deflation(ierung) und Detranszendentalisierung sowie die Unterscheidung zwischen klassischer und revisionärer Transzendentalpragmatik.

Der Begriff ‚Deflation‘ hat seinen ursprünglichen Ort in der wahrheitstheoretischen Diskussion. Deflationäre Wahrheitstheorien gehen davon aus, „daß der rational konstruierbare Kern eines mit dem natürlichsprachlichen Ausdruck ‚ist wahr‘ verkoppelten Wahrheitsbegriffs in dem Schema ‚Es ist wahr, daß  $p$ , dann und nur dann, wenn  $p'$  erfaßt wird“ (ebd.), und sie verzichten auf weitergehende Erklärungen des Wahrheitsbegriffs mit Hilfe von Begriffen wie „Tatsachenübereinstimmung“, „ideale Kohärenz“ oder „intersubjektive Übereinstimmung“. Ihre Vorgehensweise läßt sich als minimalistisch, wenn auch nicht eliminativ kennzeichnen, denn für sie erfüllt der Wahrheitsbegriff ja eine unersetzbare Funktion und kann daher nicht durch einen Folgebegriff abgelöst oder gar lexikalisch ausgeschlossen werden. Wenn man nun fragt, wie sich die Differenz von Deflationierung und Detranszendentalisierung in Anwendung auf die Transzendentalpragmatik darstellt – deren zentraler Methodenbegriff bekanntlich lautet: Letztbegründung durch strikte Reflexion –, dann ergibt sich nach N.: Detranszendentalisierung würde die Ersetzung des Begriffs Letztbegründung „durch Begriffe der Erstbegründung oder einer klassischen Kantischen Transzendentalen Deduktion“ bedeuten oder aber die Eliminierung dieses Begriffs Letztbegründung „zugunsten von Methodenbegriffen der uneingeschränkten Kritik, der prinzipiell falliblen Rekonstruktion oder des reflexiven Gleichgewichts“ (ebd.). Demgegenüber bedeutet Deflationierung des methodischen Zentrums der Transzendentalpragmatik „kritische Rekonstruktion desselben in Begriffen eines Modells transzendentaler Diskurse entlang der festzuhaltenden und erneut einzulösenden Intuition, daß das Transzendente mit dem in rationalen Diskursen erweislich Nichthintergehbaren zusammenfällt“ (ebd.). Nach N. ist dieses Konzept insofern minimalistisch, als hier „auf einige wesentliche Explikate des herkömmlichen Letztbegründungsbegriffs verzichtet wird“ (15). N. spricht daher auch von einer revisionären Transzendentalpragmatik, die er der klassischen von Apel begründeten und von Kuhlmann weiterentwickelten Transzendentalpragmatik gegenüberstellt. Im einzelnen muß eine solche revisionäre Transzendentalpragmatik, die N. zu entwickeln gedenkt, „drei einfache Fragen beantworten“, nämlich: „1. Was ... bedeutet ‚transzendental‘? 2. Wie stellen wir fest, ob etwas, z.B. eine Erkenntnis oder eine Aussage, transzendental ist bzw. transzendental gilt? 3. Was gilt transzendental, z.B. welche Erkenntnisse oder Aussagen?“ (ebd.). Die beiden ersten Fragen werden von N. im ersten Teil seiner Studie in einer Explikation des Konzepts eines transzendentalen Diskurses behandelt, mit der dritten Frage befaßt er sich im zweiten Teil.

Generell geht es ihm darum, Diskurs und Transzendentales, Nichthintergebarkeit und Geltung zusammenzubinden. Durch eine deflationierende Revision der Grundlagen der klassischen Transzendentalpragmatik möchte er „eliminativen Detranszendentalisierungsstrategien, die sich auf die Architektonik des Transzendentalen selbst richten“, Paroli bieten und zugleich einen Begriff des Transzendentalen etablieren, der zum



unverzichtbaren Instrumentarium philosophischer Theoriebildung gehört in dem Sinne, „daß sich der logische Umkreis philosophisch möglicher, systematischer Erkenntnis nicht ausmessen läßt, ohne zumindest an einigen Stellen einen solchen Begriff zu verwenden (15f.).

Der Gang von N.s Studie kann in dem begrenzten Rahmen einer Rezension nicht nachgezeichnet werden, zumal seine Argumentation über weite Strecken von einer scholastisch anmutenden Subtilität ist. Der Rez. muß sich daher auf einige Schlaglichter beschränken.

Deutlich ist zunächst die wenn auch „in kritischer Solidarität vorgetragene“ (16) Distanzierung von der klassischen Transzendentalpragmatik. Denn immerhin bescheinigt N. dem von der klassischen Transzendentalpragmatik entwickelten Begriff der Letztbegründung, daß seine Architektonik „in grundlegenden Teilen unhaltbar ist“ (63). Konkret bezieht sich diese Unhaltbarkeit auf „die Elemente der Idee des Verfahrens der im Handlungswissen vom Argumentieren selbst angesiedelten epistemischen Selbsttransformation, des mæutischen Dialogs mit asymmetrischer Verteilung der Rederollen zwischen ‚Skeptiker‘ und ‚Letztbegründer‘ sowie einen (in sich differenzierten) ‚Purismus‘ der Einschränkung möglicher transzendentaldiskursiv relevanter Evidenzen auf den vortheoretisch-vordiskursiven Bereich des Wissens – wie vom Argumentieren“ (ebd.).

Hinsichtlich des Begriffs des transzendentalen Diskurses, der nach N. „das methodische Kernstück einer revisionären Transzendentalpragmatik“ bedeutet, stellt er fest: Einen solchen Diskurs zu führen bedeutet, „einen Satz oder eine Aussage, die einen Kandidaten für eine Präsupposition des argumentativen Diskurses ‚überhaupt‘ formuliert, auf Transzendentalität zu testen oder zu überprüfen“ (74). Transzendentalität bedeutet in diesem Zusammenhang „Nichtintergebarkeit für kein mögliches Subjekt in keinem möglichen Diskurs“ (ebd.). Eine solche Bedingung ist nach N. „für eine Aussage  $r$  erfüllt genau dann, wenn gezeigt werden kann, daß die Geltung von  $r$  von jedem möglichen diskursfähigen Subjekt in jedem möglichen Diskurs ... präsupponiert werden muß“ (ebd.).

Interesse verdienen auch die diskursanthropologischen Folgerungen, die N. im zweiten Teil seiner Arbeit zieht. Zunächst einmal entwickelt er hier einen diskursanthropologischen Begriff transzendentaler Intersubjektivität, den er wie folgt expliziert: „Als Subjekte von Diskursen sind empirisch identifizierbare Personen zugleich Intersubjekte. Sie sind unweigerlich mit einer Art von Identität versehen, die durch die Gesamtheit nichtintergebarer Präsuppositionen diskursiver Rede erzeugt, aufrechterhalten und geprägt ist. Diese Art von Identität ist intrinsisch intersubjektivistisch und mit der Idee einer Art Gemeinschaft transzendentaler Intersubjektivität intern verknüpft“ (191). Weiterhin geht er davon aus, daß mit dem Diskurs eine „nichtintergebare Unterstellung intersubjektivistischer Freiheit diskursiven Delibierens, Entscheidens und Handelns“ (17) gegeben ist. Zudem weist er darauf hin, „daß eine Diskurs-Präsupposition der Verantwortung oder Mit-Verantwortung, die die rationale Identität von Intersubjekten als Subjekten praktischer Diskurse prägt, deswegen zu einer Erweiterung des Begriffs universalisierbarer Gültigkeit von Sollens- oder Moralnormen zwingt, weil Inter-Subjekte als empirische Personen zugleich in historischen Lebens-Welten zu Hause sind, die die Bedingungen der Befolgungsuniversalisierbarkeit einer gültigen Norm nicht unweigerlich erfüllen“ (ebd.). Personen unterliegen also „nicht nur einem Diskurs-Apriori normativ-idealer‘ (moralisch gehaltvoller) Unterstellungen, sondern auch einem Faktizitätsapriori: Sie müssen nicht nur die zerbrechlichen Gehäuse ihrer realen Diskurse immer erneut konstruieren und rekonstruieren, sondern auch die Handlungen ihres Lebens im Hinblick auf die irreversiblen Folgen für Andere und Anderes hier und jetzt verantworten“ (208). Schließlich bemüht sich N. auch um den Nachweis, daß das Diskursapriori „erfahrungstheoretische Implikationen“ (192) enthält. Ausgangspunkt ist in diesem Fall das Leibapriori personaler Erfahrung. Versteht man es als „Apriori raumzeitlicher, intersubjektiv identifizierbarer personaler Subjekte“, so besteht die Möglichkeit, es zu reformulieren als Apriori „empirisch existierender Akteur-Subjekte sinnigültiger Redehandlungen (Erfahrungszuschreibungen usw.)“ (215). Wenn sich aber „die ‚Existenz‘ ‚personalen‘ Körper (von Sprechern/Argumentierern) nicht sinnigültig bestreiten“ läßt, dann läßt sich auch die Existenz von „Körpern“



bzw. „materiellen Objekten (einer materiellen Außenwelt)“ (ebd.) nicht sinnigültig bestritten. Denn Erfahrung muß „immer auch Erfahrung einer objektiv-reidentifizierbaren ‚Welt‘ materieller Objekte sein können“ (ebd.). So gesehen, führt für N. „die Idee einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs zum Postulat eines Primats der Erfahrung von Personen als objektiv-identifizierbarer Basis-Elemente eines über Redestrukturen organisierten diskursiven Kosmos ‚sozialer‘ Bedeutungen“ (ebd.) Demgegenüber hat für N. die Erfahrung ‚bloßer‘ Gegenstände „nur sekundären, obwohl gleichermaßen basalen Wert“ (ebd.).

Im ganzen zeigt die vorliegende Untersuchung, die in Frankfurt als Habilitationsschrift eingereicht wurde, daß die Transzendentalpragmatik in die Jahre gekommen ist. Bezeichnend ist, daß sich N. zu einer Reformulierung des ursprünglichen Anliegens der Transzendentalpragmatik genötigt sieht – Stichwort „revisionäre Transzendentalpragmatik“ –, ohne doch den transzendentalen Ansatz überhaupt zu verabschieden. Dabei ist er sich der Probleme eines solchen Reformulierungsversuchs durchaus bewußt.

Im Vorwort schreibt er, der Versuch einer diskurstheoretischen Grundlegung der Idee der Transzendentalpragmatik bringe „philosophisch nichts als Ärger“ (7), denn für die einen gehöre ein solcher Versuch nicht mehr zur Transzendentalphilosophie, für die anderen noch zu sehr. N. zieht sich hier so aus der Affäre, daß er beiden Seiten recht gibt und darin eine kritische Rechtfertigung seines Entwurfs sieht. Eine weitere Rechtfertigung für diesen Entwurf liegt für ihn „in dem Umstand der Überzeugung, daß die Philosophie noch nicht den Nachweis geführt hat, daß sie tatsächlich berechtigt ist, die Idee eines Transzendentalen nur mehr als Kapitel ihrer Geschichte zu betrachten“ (ebd.). Die Möglichkeit eines solchen Nachweises, so räumt N. ein, sei nicht auszuschließen, doch fügt er gleich hinzu: Sofern ein solcher Nachweis „überhaupt diskursiv geführt werden könnte, würde damit zugleich der Boden betreten, welcher der des Transzendentalen ist“ (ebd.). Schließlich spricht N. hinsichtlich seines eigenen Ansatzes von einer „umwegigen Theorie“, welche sich nur dem erschließt, der die Bereitschaft aufbringt, sich darauf einzulassen. Diese Einschätzung kann der Rez. durchaus teilen. Doch spricht das noch nicht gegen einen solchen Theorieansatz. Denn auch andere Theorieansätze von Rang zeichnen sich durch eine solche Umwegigkeit aus. Auf einem anderen Blatt steht freilich die Erschließungskraft solcher Theorieansätze. Diesbezüglich ist ein abschließendes Urteil über N.s Diskurstheorie des Transzendentalen wohl derzeit noch nicht möglich, da er lediglich Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen vorlegt und davon spricht, daß sich „die einzelnen Segmente einer Diskurstheorie des Transzendentalen ... abzeichnen“ (217), aber noch nicht im Detail ausgearbeitet sind.

H.-L. OLLIG S. J.

LAUBE, MARTIN, *Im Bann der Sprache*. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Theologische Bibliothek Töpelmann; Band 85). Berlin: de Gruyter 1998. IX/498 S., ISBN 3-11-015456-0.

Die vorliegende Untersuchung ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der in der protestantischen Theologie seit Jahren geführten Diskussion um die Legitimität bzw. Illegitimität des Barthschen Ansatzes. Bei Barth, so die These des Autors, habe die Schwierigkeit der Theologie, „den christlichen Glauben im Medium des Allgemeinen bewahren und zugleich als das durch die exklusive Bindung an die Offenbarung ausgewiesene Besondere bewahren zu müssen“ (464), eine radikale Zuspitzung erfahren. Denn ausgehend von einer strikten Ausrichtung auf die Offenbarung des Wortes Gottes gelange Barth zu dem Schluß, „das Problem des Verhältnisses des Allgemeinen und des Besonderen sogar noch als Problem verabschieden zu müssen“ (ebd.). An die Stelle der offenen Auseinandersetzung um die Wahrheit des christlichen Glaubens trete bei ihm „die schlichte Entfaltung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses“ (ebd.). Laube [= L.] unternimmt in seiner Studie nun den Versuch, „die ... Diskussionszusammenhänge der analytischen Religionsphilosophie für die Problemlage der deutschen protestantischen Theologie aufzuschließen“ (9).

Mehr vorbereitenden Charakter haben die drei ersten Kap. seiner Arbeit, in denen er a) in knappen Strichen die Entwicklungsgeschichte der analytischen Sprachphilosophie