

Zukunft der Philosophie: Für Schneiders selbst scheint sich Philosophie in der Lösung von Problemen (vgl. 195, 204) zu vollziehen, sodass sich die Frage stellen lässt, welche Probleme denn „wirklich“ (204) gelöst worden wären. Wenn man sich die Aufgabe der Philosophie so zu-recht legt, wird man von der allgemein vorherrschenden Meinung über die Nutzlosigkeit der Philosophie bestätigt; die Etatverteilungen der Bildungseinrichtungen zugunsten der „problem-lösenden“ Naturwissenschaften belegen dies obendrein. Schneiders bekräftigt seine Auffassung von Philosophie noch durch den Hinweis, dass Philosophie „vermutlich wirklich überflüssig“ (207) werde, wenn „die unbestreitbare, alles erklärende wissenschaftliche Weltformel“ (207) gefunden werde. Dies sei zwar unwahrscheinlich, bis dahin jedenfalls bedürfen die Menschen „noch eines anderen Denkens, zum Beispiel der Besinnung auf Sinn“ (208). Nur bis dahin? Und vollzieht sich Besinnung auf Sinn in der Form von Problemlösungen?

Persönliche Vorlieben und Schwerpunkte geben oft Anlass zur Kritik: es verwundert allerdings auch von der Sache her, dass Gadamer als Schüler Heideggers und wirkmächtiger Erneuerer der hermeneutischen Philosophie nicht einmal erwähnt wird. Angesichts der skizzierten Bestimmung von Philosophie gewinnt die Aus-sparung Gadamers richtiggehend an program-matischem Charakter. Ist Philosophie – im Sinne des geforderten anderen Denkens – nicht viel eher als der Versuch einer Theorie aufzufassen, die die Deutungsbemühung des bewussten Lebens erfassen und weiterführen will, also als umfassende Selbstverständigung?

Linz

Michael Hofer

■ NOHL HERMAN, *Einführung in die Philoso-phie*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1998. (126). Brosch. DM 18,-/S 131,-.

Kant hat des öfteren darauf hingewiesen, dass man *Philosophie* nicht lernen könne, es sei denn, dass man die Vernunfterkennntnisse rein äußerlich, gewissermaßen als bloße Realienkunde des Geistes, sammelt und ebenso unbeteiligt, sozu-sagen als Fakten, dahererzählen kann. *Philoso-phieren* dagegen lässt sich lernen, das heißt „also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft [zu] machen.“ (Logik A 27) Die Philosophiegeschichte bietet reichlich Gegen-stände zur Übung, in dieser Art zu denken. Sofern man gewillt ist, diese Ansicht mit Kant zu teilen, dann lässt sich daraus auch ein Ein-teilungs- und – wenn man so will – ein Be-urteilungskriterium für Einführungen in die

Philosophie gewinnen. Demnach können die Einführungen als gelungen gelten, die anleiten zum Philosophieren und nicht die einzelnen Denkbewegungen wie zu erstaunende Erzeu-gnisse und Ergebnisse aus der Geschichte vor einen hinstellen, sodass einem die Frage unab-weisbar wird, wie die – also die Philosophen – denn auf solche, je nach Geneigtheit des Lesers mehr oder weniger kuriose Gedanken haben ver-fallen können.

Bei der Lektüre von Nohls Einführung wird man auf gekonnte Weise in das philosophische Den-ken hineingenommen. Ungefähr die Hälfte des Buches nimmt die Erörterung erkenntnistheore-tischer Fragestellungen ein: Die empiristische Fassung des Erkenntnisproblems und deren Überwindung durch Kant ist auf engem Raum wunderbar nachvollziehbar referiert; der Aufbe-reitung dieser Problematik kommt die Heranzie-hung Platons und seiner erkenntnistheoretischen Leistungen im „Theätet“ sehr entgegen.

Die daran anschließenden Kapitel lassen Nohls philosophische Herkunft durch deutliche Bezug-nahme auf Dilthey erkennen, worunter aber die Klarheit, an die man sich durch die vorange-gangenen Kapitel gewöhnt hat, ein wenig leidet, da manches zu knapp beziehungsweise zu an-spielungsreich gerät. Aber gerade auch hier ist man angehalten, selbst zu denken.

Hervorgehoben sei noch, dass sich das Jahr der Erstveröffentlichung, 1935, in einem recht ak-tuellen Sinn als irrelevant erweist: Gegenüber heutigen gnostischen Tendenzen in der New-Age-Bewegung lassen sich seine Ausführungen über die Körperlichkeit als Ermöglichung einer ‚echten‘ Begegnung von Menschen mit Gewinn lesen. „Spiritismus“, „Gedankenübertragung“ und andere (zeit-)„geistige Phänomene“ werden vor diesem Hintergrund als bloß gewendeter Sensualismus erkennbar (vgl. 90), die sich ‚ver-geistigt‘ geben mögen, letztlich aber die Dif-ferenz von Geist und Sinnlichkeit einziehen. Genauso entschieden wird aber von Nohl der Glaube als Beziehung zur Transzendenz in seiner Geistigkeit herausgestellt, die es nicht erlaubt, von Gotteserfahrungen in unbedacht sinnlicher Weise zu plaudern und mit Wohlbefinden oder ähnlichem zu verwechseln (vgl. 125).

Linz

Michael Hofer

■ HOFER MICHAEL, *Nächstenliebe, Freund-schaft, Geselligkeit*. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher. Wilhelm Fink, München 1998. (298). Kart.

Michael Hofer legt mit dieser Arbeit, welche die überarbeitete Fassung seiner philosophischen Dissertation (Wien 1996) darstellt, eine gründli-

che hermeneutische Untersuchung vor. Zentrales Anliegen ist das Problem des „Nichtverstehens“ beziehungsweise des „Verstehens des Anderen“ – angesichts der assimilierenden Angleichung an den Gegenstand einerseits und der angleichenden Assimilierung des Fremden an den Erkennenden andererseits. Der rote Faden der Überlegungen besteht – wie Hofer in der *Einleitung* (11–16) ausführt, in der „Frage, wie es gelingen kann, Anerkennung zu sichern“ (13). Eine solche hermeneutische Theorie ist auf drei Argumente bezogen: auf das *epistemologische* (Rechtfertigung des gleichzeitigen Bestehens mehrerer Interpretationen), das *erkenntnistheoretische* (Begründung des Zusammenhangs von Selbst- und Fremdverständnis) und das *konstitutionstheoretische* (Klärung der Struktur der Subjektivität). Von dieser Methodik her unternimmt Hofer eine Rekonstruktion dreier Ansätze, um der Frage nach der Möglichkeit einer „Hermeneutik der Anerkennung“ im einzelnen nachzugehen.

Im ersten Hauptteil (17–118) erfolgt eine Auseinandersetzung mit Günter Abel, dessen Ansatz sich letztlich als Aufhebung jeglichen Diskurses in Interpretation erweist; die „Allumfassendheit der Interpretation“ (60) lässt keinen externen Standpunkt zu. Mit dem Stichwort „Nächstenliebe“ ist der epistemologische Charakter dieser Interpretationsphilosophie zum Ausdruck gebracht: mehrere, gleich gültige Interpretationen sind entweder zu verstehen oder verdienen Anerkennung. Im zweiten Teil (119–198), der die Hermeneutik von *Hans Georg Gadamer* behandelt, kommt die Sprachlichkeit der Wirklichkeit sowie das „Wechselspiel von Selbst- und Fremdverständnis“ (161) ausdrücklich in den Blick. Hofer arbeitet die Offenheit und Unabschließbarkeit der hermeneutischen Erfahrung deutlich heraus und zeigt, inwiefern hier die Bereitschaft impliziert ist, „sich vom andern etwas sagen zu lassen“ (189). Unter dem Titel der „Freundschaft“ – entlehnt von Aristoteles – versucht Gadamer, den Gedanken eines reinen Selbstbesitzes als aporetisch zu erweisen; Hofer bringt dies auf den Punkt: „Selbsterkenntnis ist wesentlich über den andern vermittelt“ (193). Der dritte Teil (199–266) schließlich, der sich mit *Friedrich Schleiermacher* befasst, verweist auf die Konstitution des Selbstbewusstseins, das sich – erfahren als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit – nicht selbst begründen kann: „Es ist durch einen transzendental Anderen in seiner Bestimmtheit konstituiert“ (265). Diese grundlegende „Empfänglichkeit“, von der her die Anerkennung anderer zu verstehen ist, wird bei Schleiermacher mit dem Begriff der „Geselligkeit“ angezeigt.

In seiner kurzen Schlussbemerkung (267–269) fasst Michael Hofer die Möglichkeit der *Anerken-*

*nung anderer* mit den – im Durchgang durch Abel, Gadamer und Schleiermacher gewissermaßen neugewonnenen – Argumenten konstitutionstheoretischer, erkenntnistheoretischer und epistemologischer Art zusammen. Ein *Literaturverzeichnis* (271–293) und ein *Personenregister* (295–298) beschließen das Werk. Die nüchterne und genaue – stellenweise filigrane – Aufarbeitung der Frage nach dem Verstehen des Fremden und der Anerkennung des Anderen, wie sie in diesem Buch erfolgt, sollte gerade auch der Theologie viel zu denken geben.

*Corrigenda:* S. 25, 2. Zeile v.u.: Interpretation; S. 138, 2. Zeile: [es fehlt:] den (Disput); S. 190, Anm. 134, 7. Zeile: starke; S. 220, 5. Zeile: [muss heißen]: der (Wendung); S. 259, 10. Zeile: war.

*Trennfehler:* S. 54, 8./9. Zeile; S. 110, 1. Zeile v.u./S. 111, 1. Zeile; S. 130, 7./8. Zeile; S. 164, Anm. 24, 10./11. Zeile.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ SEPP HANS RAINER, *Praxis und Theoria*. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Hg. von Karl-Heinz Lembeck, Ernst Wolfgang Orth und Hans Rainer Sepp, Kontexte, Band 1). Karl Alber, Freiburg/München 1997. (326). Ln. DM 78,-/Subkr. DM 66,-.

Hans Rainer Sepp unternimmt in seinem Werk eine „Aufklärung des Verhältnisses von Theorie und Praxis als dasjenige einer transzendentalphänomenologischen Rekonstruktion“ (18). Der Begriff „Rekonstruktion“ meint ein Verfahren, das die „Gebilde“ geistiger Tätigkeit zurückführt auf die ihnen zugrundeliegenden Sinngehalte und Sinnvollzüge theoretischer und praktischer Art. Husserls Programm der „transzendentalen Phänomenologie“, das sei den *Ideen* (1913) bestimmend wurde, begreift Welt und Leben insgesamt als Korrelat transzendentaler Subjektivität; zentraler geistiger Vollzug der Rückführung der konkreten Weltverhaftetheit („Mundانيت“) auf die sie konstituierende Subjektivität („Transzendentalität“) ist die transzendente Epoché, die Einklammerung und Außer-Geltung-Setzung aller – für selbstverständlich gehaltenen – Vorurteile und Einstellungen. Insofern diese „transzendente Epoché“ der entscheidende Schnittpunkt zwischen „natürlicher Einstellung“ und „reinem Bewusstsein“ ist, sieht Sepp darin auch den Ansatzpunkt seiner Interpretation des Theorie-Praxis-Problems. Angesichts der Feststellung, dass Husserl eine direkte Verbindung zwischen mundanem und transzendentalem Standpunkt nicht dachte, vertritt der Autor die These, „dass es eine direkte Beziehung zwischen Transzen-