

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-

dentalität und Mundanität gibt, und zwar im Vollzug der Epoché selbst“ (19).

Nach der Klarstellung seines Anliegens und des aktuellen Forschungsstandes in der Einleitung (13–27) nimmt Hans Rainer Sepp die Auseinandersetzung mit der Thematik auf. Im ersten Teil („Praxis und theoretische Praxis“ [28–123]) geht es um eine Phänomenologie der Praxis, die sich mit der Paradoxie auseinanderzusetzen hat, dass bei Husserl der Sinn von Praxis von der Wissenschaft abhängig ist, die sie betreibt, zugleich aber Wissenschaft selbst eine Form von Praxis ist. Anhand einer Interpretation der Begriffe „Einheit“, „Erfahrung“ und „Situation“ sowie einer detaillierten Analyse von Husserls Konzept der „transzendentalen Epoché“ (98–112) weist Sepp die grundlegende Verflochtenheit theoretischer und praktischer Vollzüge in zentralen Bereichen der Phänomenologie auf. So ist etwa das „praktische Grundinteresse an der Sicherung des Lebens“ (92) sowie das „Sicherungsbestreben der Praxis und ... die Idee einer vollkommenen Praxis als Vernunftpraxis“ (97) Aufgabe und Merkmal von „Theorie“. Komplementär dazu bleiben die „Welt aus Erfahrung“ (59) und das „praktische Interessenleben“ (79) bleibender Bezugspunkt theoretischer Akte. Der zweite Teil („Theorie und Praktik“ [124–180]) setzt sich vor allem mit dem Begriff der Ethik auseinander. Als „ontologische Disziplin“ (124) und „universale Vernunftlehre“ (138) ist die Ethik innerlich verbunden mit der Logik, die Husserl als „universale Wissenschaftslehre“ (138) sieht. Maßgeblich ist die „ethische Lebensform“ (157), die einen Habitus „ständiger Kritikbereitschaft“ (162) ausbildet und so einen faszinierenden Bezug von Rationalität und humaner Praxis verwirklicht, wie Sepp aufzeigt: „... Verwirklichung echter Humanität besagt für ihn [= Husserl] Verwirklichung einer ‚echten Vernunftgemeinschaft‘“ (167). Der dritte Teil („Transzendente Theorie und Praxis“ [181–244]) geht aus von der These, dass Husserls Wissenschaftskritik wesentlich von der Theorie-Praxis-Problematik geprägt ist. Hier ist besonders auf die ausgezeichnete Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift (1936) zu verweisen, die „mundane Gebundenheit aller Theorie, auch der transzendentalen“ (235) einmal mehr deutlich macht. Im vierten Teil („Transzendentalität und Praxis“ [245–310]) schließlich verweist Sepp nochmals darauf, „dass die Praxis auch nach der universalen transzendentalphänomenologischen Epoché auf bestimmte Weise weiterhin Bestand hat“ (280). Mundanität wird im Vollzug der Epoché zwar in ihrer „Naivität“, Voreingenommenheit und praktischen Interessensgebundenheit bewusst, aber nicht absolut auf Transzendentalität hin überstiegen. Damit hat Sepp – gegen

die Deutung Heideggers und Finks, die der transzendentalen Subjektivität Husserls völlige „Weltlosigkeit“ bescheinigten (vgl. 293) – seine eingangs aufgestellte These, dass sich in der Epoché die Vermittlung von Transzendentalität und Mundanität ereigne, eingeholt.

Die vorliegende Untersuchung ist ein Musterbeispiel einer genauen und zeitgemäßen Interpretation der äußerst vielschichtigen Philosophie Edmund Husserls und ein kreativer Beitrag zur phänomenologischen Forschung.

Corrigenda: S. 27, 4. Zeile: über den; S. 45, 1. Zeile: zwischen beziehungsweise S. 66, 2. Zeile: traditionellen [jeweils irrthümliche Trennungen]; S. 73, 6. Zeile: eine Art; S. 163, 15. Zeile: Den kategorischen Imperativ; S. 277, 1./2. Zeile: Welt-horizont [Trennfehler].

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ BSTEHE ANDREAS/MIRDAMADI SEYED M. (Hg), *Gerechtigkeit in den internationalen und religiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*. St. Gabriel, Mödling 1997. (414). Kart. S. 420,-.

Die Dialogkonferenz zum Thema ‚Friede für die Menschheit‘, die 1993 zwischen islamischen und christlichen Gelehrten in Wien stattfand, hat auf iranische Initiative eine Fortsetzung gefunden. Vom 25.–28.2.1996 trafen sich iranische und österreichische Wissenschaftler in Teheran zu einer ersten iranisch – österreichischen Konferenz über Fragen der Gerechtigkeit aus islamischer und christlicher Sicht. Die Konferenz wurde gemeinsam geplant und vorbereitet; die Referate und Diskussionsbeiträge sind im vorliegenden Band dokumentiert; eine Ausgabe in Farsi wird vom ‚Centre for Iranian and International Studies‘ in Teheran besorgt.

Zunächst wurde der Begriff Gerechtigkeit aus islamischer und christlicher Sicht dargelegt (S. M. Khamene'i, I. Gabriel, H. Hemmati); im Anschluss daran ging es um sich daraus ergebende Konsequenzen für Politik, Wirtschaft und Kultur (J. H. Pichler, R. Polz, M. T. Ja'fari, J. Zarifi, H. Schneider, M. A. Shoa'i). Die Frage der Menschenrechte und ihrer allgemeinen Gültigkeit kam dabei immer wieder zur Sprache, sie wurde aber auch eigens thematisiert (S. Hammer – G. Luf, S. M. Mohaqqueq-Damad). Weitere Beiträge befassten sich mit Fragen der Gerechtigkeit in der Beziehung von Muslimen und Christen (A. Th. Khoury, M. M. Schabestari). Die kurzen Schlussworte sprachen A. A. S. Rashad und A. Bsteh.