

behauptet (327ff). Auch wenn dieses Programm nicht eingelöst wird (und vielleicht auch nicht werden kann), bleibt unterhalb dieses Anspruchs eine sehr gründliche und gut orientierende Untersuchung zur Rationalität der Metapher unter den Aspekten der Semantik, der Wahrheitsthematik, der Erfahrung und der Kommunikationstheorie. Damit entfaltet der Verfasser die bisher wohl beste kognitive Metaphorologie im deutschen Sprachraum. Dazu schliesst er sich an die Theorie kommunikativer Rationalität von Habermas a (70ff), so dass der Metapher besonders eine rationale kommunikative Funktion eigne. Sie habe die Funktion eines rationalen Vorgriffs, der sinn- und geltungskritisch zu reflektieren sei (was die Theorie des Verfassers unternimmt). Die diversen Instantiierungen dieser Grundfunktion typisiert er als kreativ-kognitive, orientierend-welter-schliessende, kommunikativ-evokative Funktion (7ff).

Mit diesem weit gesteckten Horizont und der Einsicht in die funktionale Mehrdimensionalität der Metapher kann der Verfasser sonst heterogen auseinanderdriftende Metapherntheorien aufeinander beziehen – und diese Orientierungs- und Syntheseleistung ist erheblich. Allerdings hat gerade die *synthetische* Funktion seiner Metapherntheorie den Preis einer funktionalen Homogenisierung, zum einen durch die *funktionalistische* Perspektive, die nicht jeder teilen wird (die man aber als funktional-relationale und nicht als funktionalistisch-reduktionistisch verstehen muss); zum anderen in seiner Pointe der *kognitiven* Leitfunktion, die den blinden Fleck impliziert, nicht primär kognitive Funktionen zu marginalisieren. Wenn in der kognitiven Metaphorologie der Metapher widerfährt, was dem Mythos schon widerfahren ist, dass die Rationalität dieser symbolischen Form erkannt und theoriebildend entfaltet wird, ist das gerade gegenüber der Dominanz semantischer oder poetologischer Metaphorologie (etwa in der Theologie) eine sinnvolle Horzonterweiterung. Wenn aber diese Einsicht zu *der* Grundfunktion der Metapher und damit zum Leitthema der Metaphorologie würde, wäre die Horzonterweiterung doch wieder eine Verengung, der allerdings Debatte nicht erliegt.

PHILIPP STOELLGER, ZÜRICH

*Etudes phénoménologiques* n° 26: Hans-Georg Gadamer, Bruxelles, Ousia, 1997, 109 pp.

Ce numéro de la revue *Etudes phénoménologiques* est consacré à la pensée de H.-G. Gadamer et se compose de quatre contributions:

- un article de Gadamer lui-même, «De l'actualité de la phénoménologie husserlienne», qui affirme que le thème du monde de la vie n'est pas apparu tardivement dans l'œuvre de Husserl, mais que celui-ci l'a explicité en ré-

ponse à la démarche de Heidegger dans *Sein und Zeit*. La question était de savoir s'il y avait une fondation possible de la phénoménologie dans l'anthropologie, c'est-à-dire hors de la perspective transcendante. Gadamer parvient à la conclusion qu'il n'est pas possible de fonder la réflexion philosophique en recourant aux moyens d'une théorie scientifique, ce qui fut déjà démontré par Fichte (contre Schelling). En revanche, l'autoréférentialité de la phénoménologie husserlienne fait problème quand il s'agit de retourner à la praxis sociale, une fois la réduction phénoménologique effectuée. Gadamer cherche alors ce qui est productif dans la problématique d'ensemble du *Lebenswelt* chez Husserl.

- un article de P.C. Duque Estrada, «The Double Move of Philosophical Hermeneutics», qui montre que si Gadamer est bien l'héritier de Heidegger, il s'en démarque toutefois en insistant sur le caractère dialogique du langage et en affirmant l'importance de la relation avec l'autre pour ce qui concerne la structure de l'expérience dans les sciences humaines (par opposition aux sciences de la nature).
- un article de F. Renaud, «Gadamer, lecteur de Platon», en hommage au philosophe de Marbourg, qui reconstruit la dialectique de Platon à partir du dialogue socratique pour faire ressortir la parenté entre le socratisme platonicien et la philosophie herméneutique.
- un article d'I. Scheibler, «Gadamer's Appropriation of Heidegger: Language and the Achievement of Continuity», qui compare les conceptions du langage de Gadamer et de Heidegger. Gadamer ne suit pas son maître dans l'identification de l'être et du langage; il ne considère pas la poésie comme forme privilégiée d'accès à l'être et refuse de parler de langage de la métaphysique. Cet article met en rapport la conception dialogique du langage chez Gadamer avec sa conception dialectique de l'histoire.

Ces articles sont intéressants dans la mesure où, Gadamer s'étant à maintes reprises réclamé de Heidegger, on avait failli oublier qu'il a su s'affranchir des jugements péremptaires de son maître sur l'histoire de la philosophie ou sur la technique.

CLAIRETTE KARAKASH, NEUCHÂTEL

G.V. GRAEVENITZ/O. MARQUARD/M. CHRISTEN (Hg.),  
*Kontingenzen, Poetik und Hermeneutik XVII*, München 1998

Mit dem «Ende» sollte Schluss sein, aber es blieb nicht dabei. Wurde auf der sechzehnten Tagung der Gruppe «Poetik und Hermeneutik» das Ende thematisch und zugleich das eigene verkündet, so wurde schliesslich dieses Ende auf

seine Kontingenz hin befragt. Diese Frage nach der Kontingenz des Endes war der Anfang der Tagung über Kontingenz, die nun wohl leider wirklich das Ende der Gruppe wie ihrer Reihe bleiben wird.

Die 32 Beiträge beschliesst der Epilog des verstorbenen H.R. Jauss auf die Forschungsgruppe, und sie werden eingeleitet durch zwei Nachrufe auf die Gründer Jauss und Blumenberg. Eingerahmt durch diese Geschichten von Anfang, Fortgang und Ende wird das Kontingenzthema in fünf Themenkreisen verhandelt. Erstens geht es um die Geschichte des Begriffs und seine Verwandten, zweitens um das Verhältnis von Kontingenz und Wissenschaft, drittens um ästhetische Aspekte von Kontingenz als Spiel, in Bildern und literarischen Texten, viertens um Fragen der Kontingenzdarstellung und fünftens, hermeneutisch, um das Verstehen von Kontingenz.

Der Leitthese des Bandes zufolge ist die Geschichte der Kontingenz eine Geschichte fortschreitenden Kontingenzbewusstseins: war in der Antike noch fast nichts kontingent, so im Christentum alles ausser Gott, und in der Moderne schliesslich (fast) alles (XII). Die sich anschliessenden Fragen der Herausgeber sind so vielfältig, wie sie recht weitgehend der dreistufigen (implizit geschichtsphilosophischen) Schematisierung folgen und damit die Fragen nach der Kontingenz im Verhältnis von Welt, Selbst, Anderem *und Gott* nur als vergangene thematisieren lassen. Wenn die Kontingenz «in der modernen Welt» enttheologisiert wurde (XI), bliebe theologischerseits immerhin noch zu fragen übrig, wie in der enttheologisierten Moderne die Theologie in die vielfältige Kontingenz verstrickt ist. Aber diese Fragen nach Kontingenz in der Theologie als Wissenschaft, Kontingenz und Gott, Hermeneutik der wesentlichen Kontingenz des Kreuzes u. dgl. zu bedenken, wird diskreterweise der Theologie überlassen. Daher arbeitet das Zürcher Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie seit zwei Jahren an einem Forschungsprojekt zu «Vernunft, Kontingenz und Gott», dessen Ergebnisse 1999 publiziert werden sollen.

PHILIPP STOELLGER, ZÜRICH

VÖLKER HÖRNER/MARTIN LEINER (Hg.),

*Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, 103 S.*

Cet ouvrage contient quatre contributions présentées au colloque de l'Académie protestante du Palatinat, en mai 97, sur le thème «La réalité du mythe: une quête théologique de voies au delà de la remythification et du fondamentalisme rationaliste».

Constatant que le mythe et son appréciation suscitent à nouveau l'intérêt, Hermann Timm – professeur de théologie à Munich – part de l'antécédence historique du *mythos* sur le *logos* pour opérer un retournement de priorité: en registre théologique, le *Logos* divin, primordial, se dépouille de sa transcendance pure pour s'incarner dans l'univers mythique du monde chrétien. Le propos est illustré par la transformation du mytheme du «jour du Seigneur» dans la Bible et par la résurgence des attentes apocalyptiques à la veille de l'an 2000.

Martin Leiner, prof. de théologie systématique à l'Université de Neuchâtel, déploie l'arbre des significations attachées au mythe, «un concept flou». Il en esquisse quatre branches qui correspondent *grosso modo* à l'évolution historique de la compréhension du mythe. Le mythe – défini étymologiquement comme parole-message-récit – est un type de discours qui, dans l'Odyssee, qualifiait la parole des puissants et qui, à partir d'Héraclite, se vit opposer la rationalité du *logos*. Dans la tradition philosophique rationaliste qui va des présocratiques aux Lumières, le mythe fut compris comme «geste des dieux» (Göttergeschichten) et fut l'objet d'une critique à la fois scientifique et morale. La troisième ramification fut celle qui conduisit à l'herméneutique du mythe, que celui-ci soit entendu comme langage figuratif pour parler de vérités transcendentes, comme (re)présentation de l'invisible ou comme accès symbolique à la réalité. Enfin (quatrième ramification), la plupart des théoriciens du mythe admettent aujourd'hui que celui-ci s'enracine dans l'expérience vécue de l'être-au-monde et qu'il en constitue la mise en scène (la mise en mots) symbolique. Cet itinéraire dans le réseau sémantique du mythe aboutit à en dégager les deux caractéristiques principales: sa forme narrative et sa fonction médiatrice vers l'ouverture à une réalité transcendante. Dans la conclusion, l'auteur tire les conséquences de ces différentes significations du mythe pour la compréhension de la révélation chrétienne.

Avec sa contribution intitulée «De la critique du mythe à la démythologisation», Ingolf U. Dalferth, prof. de théologie systématique à l'Université de Zürich, rappelle que la théologie ne saurait renoncer à entrer en débat critique avec les mythes et leur usage: «Elle [la théologie] démythologise pour lutter contre la mécompréhension mythique de la foi chrétienne et la remythification de la vie humaine.» (p.81)

L'auteur commence par prendre acte de l'actualité des mythes et de la fonction qu'ils exercent, à savoir le rappel des fondements éthiques et religieux de la société. Le mythe ne raconte pas ce qui s'est passé à l'origine, mais il dit l'ordre social qui peut ou devrait être. Les deuxième et troisième parties de l'article retracent l'histoire de la critique philosophique et théologique du mythe depuis Platon et Aristote, pour montrer que l'opposition entre *mythos* et *logos* est devenue un débat interne à la théologie chrétienne. Dans la modernité, la question