

Einstellung zu Geschichte, Gesellschaft und Staat interessiert, die einer scharfen Kritik unterzogen wird. Der schon in der Überschrift des betreffenden (9.) Kap. anklingende leitende Gedanke ist der des Fortschritts, den Sch. ja radikal ablehnt, während er für den Marxismus eine Grundkategorie darstellt. Sch.s Ansichten über Gott und Religion werden ebenfalls eingehend gewürdigt. Zwar wendet sich Sch. energisch gegen alle Gottesbeweise, aber B. stellt treffend heraus, daß er dennoch der Religion eine Funktion für das unaufgeklärte Volk zuschreibt, und daß seine Philosophie im letzten eine Art Religion ohne Gott darstelle. Schließlich führe Sch.s Religionskritik nicht zum gesellschaftlich-politischen Engagement, sondern ersetze nur die „religiöse Narkose“ (Opium für das Volk) durch eine „ästhetische Narkose“. Letztere sieht B. in Sch.s Lehre von den Ideen und der Kontemplation, die zu einem Eskapismus führt. So kommt B. in seinem letzten Kap. zu einer ziemlich scharfen Kritik an Sch.: Er sei ein typisch bourgeoiser, im Grunde antihumaner, weil fortschrittsfeindlicher Philosoph, dessen Denken also für einen Marxisten a limine unannehmbar sei. Es ist eigentlich schade, daß B. hier seine ganze Kritik von vornherein vom marxistischen Standpunkt her aufbaut: Sch. böte doch auch von sich her reichlich Ansatzpunkte für eine kritische Stellungnahme. B. verfolgt dann noch die Linie der Rezeption und Nachwirkung der Sch.schen Philosophie. Dabei sei nebenbei bemerkt, daß von Sch. inspirierte Denkrichtungen offenbar nicht marxistisch sein dürfen: bei der Nennung von Horkheimer wird die Frankfurter Schule in der Anm. mit dem Prädikat „antimarxistisch“ versehen (180, Anm. 3).

Wenn man von der immer wieder durchscheinenden und in manchen Kap. ausdrücklich eingenommenen marxistischen Position absieht, bemüht sich B. durchaus, Sch.s Philosophie in ihren Grundlinien verständlich und eingängig darzustellen und ihr, soweit ihm dies von seinem Standpunkt her möglich ist, gerecht zu werden. Leider sind die gesamten Stellenangaben auf englischsprachige Übersetzungen der Werke Sch.s bezogen, so daß sich der deutsche Leser schwer tut, die Originalzitate zu finden. An einigen Stellen wäre es wünschenswert gewesen, wenn B. noch genauer herausgearbeitet hätte, mit welchen Argumenten Sch. seine Thesen begründet. H. SCHÖNDORF S. J.

PETERS, JENS-PETER, *Cassirer, Kant und Sprache*. Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX; Philosophie 121). Frankfurt/Bern/New York: Lang 1983. 180 S.

Die vorliegende Untersuchung deutet Cassirers (i. f. C.) Philosophie als „Brücke, die von der Sprachphilosophie zu Kant führt“ (26). Mit K. Lorenz ist der Autor der Meinung, C. habe „in traditioneller Terminologie wesentliche Einsichten der modernen, speziell ‚konstruktivistischen‘ Sprachphilosophie materialiter ausgeführt“ (ebd.). Konkret rekurriert er zum Nachweis dieser These einzig auf C.s „Philosophie der symbolischen Formen“, weil s. E. „ihr gegenüber alle anderen Schriften Cassirers als sekundär oder gar als abgeleitet erscheinen“ (27) und konzentriert sich bei seiner Auslegung auf den logischen Kern der Cassirerschen Sprachphilosophie. Diesen logischen Kern von C.s Denken sieht er „in einer impliziten Interpretation des Kantischen ‚Schematismus der reinen Verstandesbegriffe‘ ‚aufgehoben‘“ (ebd.). Auch wenn Kants Vernunftkritik noch von der Vermögenspsychologie des 18. Jh.s durchsetzt ist, so liegt das eigentlich Zukunftsweisende des Kantischen Philosophierens für den Autor doch gerade in diesem logischen Moment. C. habe in seiner Auseinandersetzung mit Wundts Psychologismus dieses Moment bereits deutlich herausgearbeitet, wenn auch erst die heutige Sprachphilosophie die begrifflichen Mittel zu dessen adäquater Fassung zur Verfügung stellt. Konkret läßt sich P.s Konzept einer „transzendente(n) Logik“ (28) wie folgt skizzieren: „Gegenstände gehen weder den bezeichnenden Symbolen voraus, noch die Symbole den Gegenständen“, sondern „beides, Gegenstände und Zeichen entfalten sich wechselseitig und sind auch nur zusammen, als Ganzes und Teil, erfahrbar“ (ebd.). Auszugehen ist dabei von sog. Prae-Handlungen, mit denen unser Weltverhalten vollzogen wird. „Diese Prae-Handlungen sind selbst erzeugt, also Kantisch gesprochen eine Leistung der ‚Einbildungskraft‘... Wenn eine derartige Handlung aus einer Sequenz solcher und ähnlicher Handlungen heraus identifiziert werden



kann, so daß sie z. B. zum Vor-Machen und Nach-Machen zur Verfügung steht, ist sie eine Handlung im engeren Sinne, d. h. ein Gegenstand, und soll daher ‚primärer Gegenstand‘ heißen. Das Sein dieses Gegenstandes besteht auf dieser Ebene in den faktisch vollzogenen Handlungen, der Sequenz der Singularia“ (28). Was die Lautschemata angeht, so müssen sie als hinzugefügte Teile der Gegenstandsschemata verstanden werden, „die durch Sprechhandlungen artikuliert werden können, so daß ein Gegenstandsschema sprachlich in der Äußerung eines Wortschemas erscheint“ (29). P. resümiert: Die durch Namen und Kennzeichnungen bezeichneten Gegenstände werden „durch ein Gegenstandsschema konstituiert und umgekehrt gilt auch, daß dieses Gegenstandsschema nur Sein hat, indem es artikuliert wird“ (ebd.). Auf diesem (nicht sonderlich klar explizierten) sprachphilosophischen Hintergrund versucht P. dann eine Rekonstruktion der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, deren wichtigstes Ergebnis ist, daß „ein ‚philosophisches Selbstbewußtsein‘ und die Konzeption eines ‚transzendentalen Ego‘ im engeren Sinne ... für den Aufbau der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ keine systematische Funktion“ haben, was C. vielmehr betriebe, sei eine „Destruktion der ‚Innenwelt‘ als Sitz der ‚Vorstellungen““ (151). Insofern das Vorstellen von ihm als sprachliche Leistung identifiziert wird, übernehme die Sprache bei ihm die Funktion des transzendentalen Ego. Die Rekonstruktion der vorstellenden Funktion der Sprache ermöglicht es nach P. also, den Mentalismus der Bewußtseinsphilosophie hinter sich zu lassen. Soweit die zentrale These von P.s Untersuchung, die formal nicht sonderlich befriedigend ausgefallen ist – über weite Strecken liest sie sich eher als Materialsammlung zur Interpretation von C.s ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ denn als organisch entwickelte Interpretation derselben – aber auch inhaltlich zu manchen Fragen Anlaß gibt. Nur ein Problem sei genannt: Trotz der starken Betonung der Absetzung C.s von Wundt, die sich bei P. findet, scheint es dem Rez. günstiger, den Zugang zu C.s Werk über den Marburger Neukantianismus zu versuchen, aus dem C. kommt. Nur auf diesem Hintergrund ließe sich m. E. auch entscheiden, ob C.s ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ wirklich in keiner Weise subjektivitätstheoretisch interpretiert werden kann, wie der Verf. glauben machen will.

H.-L. OLLIG S. J.

SCHÜSSLER, WERNER, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933)*. Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Mit einem Geleitwort von *Renate Albrecht* (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie XXII). Würzburg: Königshausen + Neumann 1986. XVII/260 S. (= I)

PAUL TILLICH. SEIN WERK. Hrsg. *Renate Albrecht, Werner Schüßler*; Mit Beiträgen von *Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, Werner Schüßler und Sturmius-M. Wittschier*. Düsseldorf: Patmos 1986. 224 S. (= II)

TILLICH, PAUL, *Dogmatik*. Marburger Vorlesung von 1925. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von *Werner Schüßler*. Düsseldorf: Patmos 1986. 397 S. (= III)

Die Trierer Dissertation von 1983 geht dem teils noch tastenden, nicht bloß terminologisch schwankenden Denken des frühen Tillich nach. Der erste Teil gilt, der Überschrift nach, dem philosophischen Gottesgedanken; tatsächlich wird mehr abgehandelt, außer dem vielschichtigen Problem von Form und Gehalt (das unmittelbar zum Thema gehört) das von Offenbarung, Grundoffenbarung und die Thematik des Dämonischen. Der zweite Teil sucht die Quellen auf: Plotin, Schelling, R. Otto, Barth.– T.s Ausgangspunkt ist – reformatorisch – der innere Widerspruch von Religionsphilosophie (die entweder ihr Objekt oder sich auflösen müßte), zurückverweisend auf den Selbstwiderspruch von Religion („Begriff einer Sache, die durch diesen Begriff zerstört wird“). Zur Lösung des Problems bestimmt T. Philosophie als Sinnprinzipienlehre (metalogischer Methode). Dabei geht es zentral um das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem: Sinngehalt und Sinnform (S. 34f. bietet Verf. als Resultat minutiöser Lektüre ein Schema der unterschiedlichsten genaueren Bedeutungen von ‚Form‘ und