

sehr eigene und keineswegs konvergierende Vorstellungen von Relativismus wie Naturrecht besitzen. Aber: R. sei bei dem Relativismus geblieben (Bd. 3, 11), er habe nie materiale Gewißheiten akzeptiert (16), was Hassemer allerdings nicht hindert, bei R. in anderem Zusammenhang eine „materiale politische Philosophie“ zu entdecken (13). Bei der Umrandung eines so facettenreichen und engagierten Denkens wie das R.s treten die Charakterisierungen wohl unvermeidlich selbst in Spannung. R. habe (16) die „Wechselwirkung“ zwischen Sein und Sollen, Rechtsstoff und Rechtsidee hervorgehoben. Welcher „Stoff“ ist gemeint? Nicht das Gesetz, sondern die „Sache“, von der in dem neuerdings übrigens wieder diskutierten ungriffig gewordenen Schlagwort von der „Natur der Sache“ die Rede ist (s. auch R.s Aufsatz Bd. 3, 229–254). Auch wenn Klarheiten bei R., so Hassemer zu Recht, nicht immer zu erzielen sind, spricht aus R.s Schriften jene eigenartige wohlthuende, nie sich aufdrängende Anstrengung des Denkens, welche um die Gefährdetheit menschlichen Lebens und die notwendige Fragmentarität des Denkens weiß. Dem Unternehmen der Gesamtausgabe haben alle jene viel Erfolg zu wünschen, denen die Grundfragen der Rechtsphilosophie nicht gleichgültig sind, denen an der Aufdeckung der deutschen Zeitgeschichte liegt und welche europäische Denkgeschichte in ihren Verzahnungen und Beeinflussungen studieren wollen.

N. BRIESKORN S. J.

LEVINSON, HENRY SAMUEL, *Santayana*. Pragmatism and the Spiritual Life. Chapel Hill–London: The University of North Carolina Press 1992. 272 S.

Der Pragmatismus ist eine philosophische Strömung, die gegenwärtig weites Interesse findet, weil sie es ihren Anhängern zu ermöglichen scheint, substantielle Aussagen zu machen, ohne dabei die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten zu müssen. Sie steht damit in der Mitte zwischen zwei Extremen: Viele postmoderne oder auch sogenannte „deflationäre“ Ansätze minimieren oder leugnen überhaupt die Möglichkeit genuin philosophischer Erkenntnis und kollabieren meist in eine Form von inhaltsarmen Strukturalismus oder Formalismus. Auf der anderen Seite spekulieren nicht wenige der zeitgenössischen Vertreter metaphysischer Strömungen auf eine sehr fragwürdige Weise über die Grenzen des Begründbaren hinaus, wenn sie entweder einfachhin die gegenwärtige Physik zur Metaphysik erheben oder aber eine nicht-naturalistische Metaphysik auf eine anachronistische Weise grundzulegen versuchen. Man wird den Verdacht nicht los, daß beide Tendenzen nur Seiten einer Medaille (nämlich einer zu hoch gesteckten Erwartung) sind: Entweder die Philosophie erlaubt uns den Blick auf die letzte Realität – oder aber sie taugt zu gar nichts mehr. Der Pragmatist wendet ein: „Tertium datur!“ Philosophisches Denken innerhalb der Grenzen menschlicher Möglichkeiten eröffnet uns zwar keinen Weg zur intellektuellen Anschauung der Noumena, aber es ist für die Praxis individueller und sozialer Lebensgestaltung relevant.

Santayanas fünfbandiges Werk *The Life of Reason* wurde als „die erste umfassende Darlegung des Pragmatismus“ (A. K. Rogers) bezeichnet. Auf diesem Hintergrund kann ein erneuertes Interesse an dem in Spanien geborenen amerikanischen Philosophen (1863–1952) nicht überraschen. Soeben hat Routledge die schon klassische Einführung in das Werk S.s von T. L. S. Sprigge neu aufgelegt. Levinsons (L.) Buch hat im Vergleich dazu eine gezieltere Fragestellung, die schon aus dem Titel hervorgeht. L. geht davon aus, daß sich S.s Pragmatismus vor allem in der Einschätzung des Phänomens der Religiosität von den Ansätzen Deweys oder James' unterscheidet. Er arbeitet mehrere relevante Unterschiede heraus. Ich greife hier exemplarisch den folgenden heraus: Dewey hatte die Unterscheidung von Religion und Religiosität betont, die so folgenreich in der pragmatistischen Bewegung werden sollte. Die konkreten Religionen erschienen oft genug als Ort rückwärtsgerichteten Aberglaubens, des ritualisierten Kultus und des Zwanges. Das Phänomen des Religiösen aber war prinzipiell unabhängig von den engen Grenzen einer historischen gewachsenen Religion, auch wenn es sich innerhalb der etablierten Religionen bei einzelnen Erfahrungen in ungetrübter Form manifestieren konnte. In der Spitzenerfahrung des Mystikers, dem Kontakt mit einer transzendenten Dimension, konnte man der reinsten Form der Religiosität begegnen. Für S. war hingegen allein die diesseitige konkrete Lebenspraxis

in einer konkreten religiösen Sprache, konkreten Ritualen, konkreten religiösen Lebensformen relevant. Religion eröffnete *in dieser Welt* „another world to live in“.

Da ich unmöglich auf das ganze Werk eingehen kann, will ich – aufbauend auf das bisher schon Gesagte – das Bild, das L. von S. zeichnet, anhand des 4. Kapitels exemplarisch darstellen. Es trägt den Titel „*Poetic Religion*“ und zieht vor allem S.s *Interpretations of Poetry and Religion* (1900) heran. Um S.s religionsphilosophischen Ansatz konturenscharf herauszuarbeiten, kontrastiert L. ihn mit zeitgleichen Arbeiten von Royce und James. Royce hatte 1899–1900 die *Gifford Lectures* unter dem Titel *The World and the Individual* gehalten, James die Vorlesungsreihe 1901–1902 unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience*. – Royce ist der Vertreter der klassischen Metaphysik. Das religiöse Streben des Menschen sucht nach der letzten Realität, die hinter den Erscheinungen verborgen ist. Allein die Philosophie eröffnet einen rationalen Weg zur „contemplation of Being as Being“, d.h. Einsicht in die Natur der Wirklichkeit. Er entwickelt eine idealistische Metaphysik ausgehend von dem Gedanken, daß der Glaube an ein geistiges Absolutes ein notwendiges Element unseres Bewußtseins sei, ohne das unsere Vorstellungen von sittlichen Werten, personaler Identität und Wahrheit keinen Sinn mehr ergäben. S. brandmarkt solches Denken als philosophischen Absolutismus, der sich von den konkreten historischen Ausprägungen der menschlichen Kultur lossagen will. Wie der Mystiker sucht der Metaphysiker einen Standpunkt absoluter Erkenntnis jenseits aller kulturellen und historischen Relativität. Einen ganz ähnlichen Vorwurf richtet er interessanterweise auch gegen James. Dieser hatte in seinen *Gifford Lectures* sein Ziel mit einer wissenschaftlichen Rekonstruktion der Religion angegeben, deren Ergebnisse selbst der Unreligiöse aus Vernunftgründen akzeptieren müsse. Ausgangspunkt ist nicht die metaphysische Spekulation wie bei Royce, sondern die konkrete religiöse Erfahrung einzelner religiöser Menschen. Dabei glaubt James einen gemeinsamen Kern der religiösen Erfahrung in allen Traditionen entdecken zu können. Die psychologische Untersuchung dieser Erfahrung legt den Schluß nahe, daß es eine äußere Macht ist, die sich im religiösen Bewußtsein mitteilt. Er interpretiert also die religiöse Erfahrung unmittelbar realistisch: Die Tatsache, daß sich im religiösen Bewußtsein ein erlösendes, größeres Selbst mitteilt, ist „objectively true as far as it goes“ (VRE 405).

S. wirft James vor, daß er die Erfahrung der Gnade nicht nur außerhalb konkreter kultureller Formen plazierte, sondern – mehr noch – an den Rand der natürlichen Welt überhaup. Übernatürliche Inspirationen in mystischen Erfahrungen sind S. suspekt. Weil James aber die realistische Interpretation der religiösen Erfahrung retten will, verläßt er das Gebiet konkreter religiöser Symbolik und des Kultes, dessen widersprüchliche Pluralität eine realistische Interpretation unmöglich macht. Er sucht nach einem Bereich *reiner* Religiösität und findet ihn in den Berichten außergewöhnlich tiefer Erfahrungen, deren Gehalte er nicht anzweifelt. Allerdings: Die stichhaltigen empirischen Belege, die James für die Existenz solcher Erfahrungen gibt, rechtfertigten nicht den Schluß auf die realistische Interpretation ihres Transzendenzbezuges. Die Erfahrungen ließen sich auch rein naturalistisch interpretieren. – S. schlägt demgegenüber vor, von vorneherein auf eine realistische Interpretation der religiösen Sprache zu verzichten. Mythen, so argumentiert er, lassen sich nicht dadurch zu Wissenschaft machen, daß man sie in großen Stücken auf einige Kernpunkte reduziert. Bei diesem Prozeß zerstört man den Mythos selbst, ohne am Ende mit etwas Besserem (einer Wissenschaft) dazustehen. Weder Royce noch James hätten die Funktion von Religion begriffen. Religiöse Gedanken ähneln weder metaphysischen Einsichten noch wissenschaftlichen Erklärungen. Konkrete religiöse Bilder und Gleichnisse beschreiben keine Fakten, sondern interpretieren das menschliche Leben unter der Rücksicht der Fragen: „Was hat Gewicht?“, „Was ist wertvoll?“, „Was hat einen Sinn?“. Der Versuch, die Religion zu retten, indem man von ihren konkreten Formen, Praktiken, Riten und Bekenntnissen abstrahiert, teilt mit der materialistischen Verneinung der Religion dieselbe Art des epistemologischen Objektivismus. Indem man zeigen will, daß die Religion objektiv wahr oder falsch sei, verliert man den Bereich humaner Interessen und Lebensgestaltung außer Augen. S. empfiehlt uns dagegen einen desillusionierten, ironischen Umgang mit den religiösen Ritualen, der ihren legendenhaften und poetischen

Charakter anerkennt. Ein Gedanke, der 90 Jahre später von einem anderen amerikanischen Philosophen, Richard Rorty, wieder vorgebracht wird. Die entscheidende Frage an S. (und m.E. auch an Rorty) stellt L. selbst: „Santayana gives no definitive answer to the question whether religious people can engage wholeheartedly in religious life and maintain the disillusioned and ironic posture he proposes.“ (100)

Nach meiner Auffassung muß diese Frage negativ beantwortet werden. Eine religiöse Praxis aus dieser desillusionierten Haltung heraus ist nichts weiteres als ein religiöser Ästhetizismus, der sich an schönen Traditionen erfreut, ohne ihnen Wirksamkeit und Wirklichkeitsbezug zuzutrauen. Es wird hier klar, daß es eine Nähe von Fiktionalismus und Pragmatismus geben kann, deren Konsequenzen dramatisch sind. Der Fiktionalist behauptet, bezüglich einer Aussagenmenge, daß die in ihr enthaltenen Aussagen weder wahr noch falsch, aber pragmatisch nützlich sind. Natürlich ist es in der Gegenwart pragmatisch sinnvoll, über die Zukunft zu reden. Aber Aussagen über die Zukunft sind (zumindest korrespondenztheoretisch begriffen) weder wahr noch falsch, da es den zukünftigen Zustand der Welt, auf den sie sich beziehen könnten, nicht gibt. Sind religiöse Aussagen von dieser Art? Sind sie pragmatisch nützlich, ohne sich auf etwas zu beziehen? Wie L. klar herausarbeitet, läuft S.s Konzeption auf diese Konsequenz hinaus. – Mir scheint diese Konsequenz für eine pragmatistische Religionsphilosophie fatal zu sein. Wenn die religiöse Sprache tatsächlich nur eine nützliche Illusion beschreibt, gilt es dann nicht, im Namen der Wahrheit das „Ende einer Illusion“ zu fordern? Pragmatistische Religionsphilosophie kann aus der Perspektive des Gläubigen nur plausibel sein, wenn sie diese Implikation nicht enthält. Ob dies möglich ist, bleibt eine philosophisch bedeutsame Fragestellung. Daß diese Frage hier aufgeworfen wird, zeigt, daß es L. gelingt, die Tragweite der Texte S.s aufzuschlüsseln. Ein etwas episch-breiter Stil der Darstellung steht dabei manchmal der konzisen Entfaltung der Gedankengänge im Weg. Auch fragt man sich, ob L. die philosophischen Gesprächspartner S.s nicht zu unkritisch nur aus der Perspektive S.s darstellt. Mehr Distanz zu S. hätte dem Werk gut getan. Trotz dieser Anfragen besteht zweifellos ein nicht eben kleines Verdienst des vorliegenden Werkes allein schon darin, S. im Ensemble des amerikanischen Pragmatismus (und damit der amerikanischen Philosophie bis heute) einen Ort zuzuweisen. Daß die dabei aufgeworfenen Fragen an Aktualität nichts eingebüßt haben, dürfte auch schon bei dieser kurzgefaßten Darstellung deutlich geworden sein.

G. BRÜNRUP S. J.

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 8: R – Sc. Basel: Schwabe 1992. 1520 Sp.

Der vorliegende 8. Band des Historischen Wörterbuchs enthält wieder eine Reihe wichtiger Stichworte. Sie alle zu erwähnen und zu würdigen ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht möglich. Deutlich ist aber auch an diesem Band, daß das Lexikon sich nicht im philosophischen Elfenbeinturm bewegt. So haben neben einer Reihe klassischer philosophischer Termini, die in keinem philosophischen Lexikon fehlen dürfen – man denke nur an Begriffe wie Rationalismus, Raum, Realismus, Recht, Reflexion, Relativismus, Religion, Romantik, Sachverhalt, Schein, Schema, Schluß, Schmerz, das Schöne – auch eine Reihe von Begriffen Aufnahme gefunden, die sich erst in den letzten Jahren etabliert haben. Man denke nur an Begriffe wie Rezeptionsästhetik, wissenschaftliche Revolution, Rizom, Cognitive Science. Bestimmte Themenfelder werden umfassend ausgeleuchtet, vor allem gilt das für das Themenfeld Recht und das Themenfeld Religion. Auch auf Begriffe aus Nachbardisziplinen wird immer wieder Bezug genommen. So sind auch politische Begriffe wie Revolution und Restauration, theologische Begriffe wie Reich Gottes und Schrift oder soziologische Begriffe wie Rolle und soziale Schicht aufgenommen worden. Der Herausgeber K. Gründer gibt wie üblich Rechenschaft über den Fortgang des Unternehmens. Statt der ursprünglich geplanten zehn Bände hat es sich als notwendig erwiesen, um die Bandumfänge nicht auf ein Übermaß steigen zu lassen, nunmehr mit zwölf Bänden zuzüglich Register zu kalkulieren. Ungeachtet alles selbstverständlich dankbar registrierten Lobs, das das Wörterbuch immer wieder in Rezensionen erfahren habe, verschweigt er doch auch nicht Momente der Inhomogenität, die der begriffsgeschichtlichen Arbeit eigen sind und