

risch orientierte und historisch fundierte Theorie der Kultur zu ermöglichen“, und dies sei, wie er betont, „ein sehr sympathischer Zug von Cassirers Denken“ (167). – Auch A. K. Jagersma, der sich in seinem Beitrag mit der Rolle der Begriffe Sinn und Bedeutung in Cassirers Philosophie befaßt, bewertet die empirische Ausrichtung der Cassirerschen Philosophie positiv und schließt sich insofern D. Paetzold an, hält aber gleichzeitig fest, daß diese Ausrichtung aus einer „wahrhaft transzendentalen Aspiration hervorgeht“ (182). – Ch. Bermes vergleicht Cassirers und Husserls Antwort auf die Frage nach dem Sinn. Angesichts der Probleme beider Antworten bietet sich s.E. „eine Verbindung der Husserlschen Phänomenologie und der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen an, indem das kulturelle Subjekt als Sinnträger sich in einer sinnhaft-kulturellen Welt verankert sieht, die es immer wieder übersteigen muß, die es zugleich aber nie vollständig transzendieren kann“ (201). – E.-U. Onnasch setzt sich mit dem Begründungsproblem in Cassirers philosophischer Kulturkritik auseinander. Seine These: Cassirer erhebt zwar den Anspruch, seine Symboltheorie „auf strenge Weise letztbegründet zu haben“ (208), doch bleibt die Durchführung solcher Letztbegründung hinter diesem Anspruch zurück. Denn Cassirer möchte die Symbolproduktion „ganz von der Seite der reinen Geistestätigkeit her [...] verstehen“, unterläßt es aber, „zu zeigen, daß der Geist an ihm selbst den Unterschied hat und damit nicht nur Einheits-, sondern ebensowohl Unterscheidungsgrund der symbolischen Formen ist“ (215). – H. Paetzold schließlich bemüht sich im Blick auf Cohen und Natorp um eine Klärung der Frage nach Ernst Cassirers Neukantianismus. Sein Fazit: „Obwohl Cassirer in vielen Einzelheiten seiner Philosophie genuinen Lehren des Neukantianismus verpflichtet bleibt, so ist der Gesamtentwurf seiner Kulturphilosophie jenseits des (Marburger) Neukantianismus zu lokalisieren. Die Kultur, die sich in einer Pluralität von symbolischen Formen ausdifferenziert, ersetzt die Kantische Vernunft als der bewegende Motor der menschlichen Geschichte. Kultur läßt sich nicht in der Triade von Wissenschaft, Moral und Kunst abbilden. Um Kultur philosophisch zu begreifen, führt Cassirer seine Konzepte des Symbolischen, der symbolischen Form und der symbolischen Prägnanz ein“ (233). In dem Maße, wie das symbolische Denken für Cassirer vorrangig wird, entfemt er sich nach Paetzold vom Marburger Neukantianismus. Das bedeutet aber nicht, daß deshalb Geltungsfragen für ihn keine Rolle mehr spielen. Vielmehr stecke „in dem Sinnpol des Symbolischen eine Geltungskomponente“, und darin zeige sich „die Erbschaft des Neukantianismus“ (ebd.). Denn Cassirers Philosophie sei zweifellos „von einer positivistischen, wertneutralen Kulturbetrachtung unterschieden“ (ebd.). Was Cassirer allein bestreite, sei „die Möglichkeit einer universellen, aus der Logik abzuleitenden Geltungsreflexion“ (ebd.). Geltungsfragen ließen sich vielmehr „sinnvoll nur mit Bezug auf die Eigenlogik der einzelnen symbolischen Formen stellen“ (ebd.).

Soweit ein kurzer Blick auf die einzelnen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, der abgerundet wird durch Beobachtungen von P. Kirschenmann über den Neukantianismus in den Niederlanden und der im ganzen sicher einen guten Einblick vermittelt in die gegenwärtigen Bemühungen um eine Aneignung des Erbes der neukantianischen Kulturphilosophie.

H.-L. OLLIG S. J.

VEAUTHIER, F[RANK] WERNER, *Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie*. Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker. Heidelberg: Winter 1997. VII/436 S.

Daß sich Europa (nur Europa?) in einer moralischen und sittlichen Krise befindet, ist seit O. Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ ein immer wiederkehrendes Thema der Kulturphilosophie. Auch Peter Wust (1884–1940) hat sich an dieser Diskussion beteiligt. Es war deshalb sehr sinnvoll, daß Veauthier (= V.) die Bedeutung von Wust im vorliegenden Buch herausgestellt hat. Die Arbeit hat elf Kapitel; auf acht davon werde ich etwas näher eingehen.

Im 1. Kap. (Einleitung, 1–9) unterstreicht V. seine Absicht, Wusts Kulturkritik aus ihrer Einzelstellung zu befreien und sie in den Zusammenhang mit anderen Konzeptionen zu stellen. An dem Arbeitsstil Wusts ist erkennbar, daß die Einnahme eigener Denkpositionen an die fortwährende innere Auseinandersetzung mit den maßgeblichen kultur-

philosophischen Theorien seiner Zeit geknüpft war. Im zweiten Kapitel (Die philosophische Kulturkritik und das Unbehagen an der Kultur, 10–51) bestimmt V. das Ziel von Wusts Kulturkritik. Wust will das Kulturlose und Barbarische, das in der Epoche der technischen Weltzivilisation die Menschheit zu bedrohen vermag, abwehren. Als vorzüglichste Heilkraft gegenüber den Bedrohungen einer außer Kontrolle geratenen Zivilisation waren von ihm die hohen kulturellen Errungenschaften in Erinnerung gerufen worden. Zu bedeutsam war für die europäische Geistesentwicklung das Entstehen und die Weitergabe der abendländischen Kultur geworden, als daß diese einer neuen, auf das christliche Erbe verzichtenden Zivilisationsphase ihren Platz hätte abtreten können. Um diesen Kampf Wusts genauer zu beschreiben, wird im vierten Kapitel (Die Polarisierung der Prozesse der Kultur und der technischen Zivilisation, 87–110) versucht, den Unterschied von Kultur und Zivilisation herauszuarbeiten. Der zivilisatorische Menschentypus ist an Werten letzten Endes nicht interessiert. Er ist dagegen fasziniert von der bezaubernden Idee einer rein extensiven Unendlichkeitsgläubigkeit. In dieser Faszination liegt das Verhängnis beschlossen, daß der Mensch nicht mehr wahrnimmt, in die Endphase des Verfalls einer großen Kulturentwicklung eingetreten zu sein. Der entwurzelte Mensch der Zivilisation steht im Begriff, nicht bloß das Christentum, sondern die Kultur der Menschheit überhaupt zu vernichten. Die dadurch entstehende Krise wird im fünften Kapitel (Die „Krise“ im Zivilisationsprozeß der Moderne, 111–126) im Anschluß an Husserl folgendermaßen umschrieben: Die Krisis der Philosophie bedeutet „die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten „Existenz““ (119). Um dies des näheren zu verstehen, geht Wust auf die Abfolge der Kulturen ein, auf ihr Entstehen, ihre Blütezeit, ihr Vergehen (sechstes Kapitel: Das Thema der Kulturzyklentheorie, 127–152). Die biologische Assoziation, die darin besteht, die Kulturen nach der Art von Organismen zu begreifen, welchen nur eine begrenzte Lebensdauer verstattet ist, sollte nicht bedeuten, daß zwischen den Wachstumsgesetzen von Organismen und den Verlaufsformen geschichtlicher Kulturen eine unmittelbare Analogie oder Entsprechung besteht. Daß Vorgänge des Lebens als Metaphern zur Kennzeichnung der Kulturentwicklung verwendet worden sind, kann freilich nicht verwundern. Wust ist von der Spenglerschen Vorstellung einer die Weltgeschichte steuernden Macht der Zwangsläufigkeit sowohl im negativen wie im positiven Sinne fasziniert. Freilich kritisiert Wust an Spengler die ausschließliche Berücksichtigung der „Kollektivform“ im Ablauf der Kulturen. Für Wust steht nicht das Kollektiv, sondern die Einzelpersonlichkeit im Vordergrund. Dies schon deshalb, weil Wust dezidiert vom Christentum her denkt, das den einzelnen Menschen als Abbild Gottes betrachtet. Daß dem so ist, wird noch deutlicher, wenn man das siebte Kapitel (Zur kulturpolitischen und weltanschaulichen Position Peter Wusts, 153–241) betrachtet. Wust war fasziniert vom sogenannten „Renouveau Catholique“ in Frankreich, jener nach 1870 entstandenen Bewegung, die in der Literatur, aber auch in Philosophie und Theologie, die Dekadenz der Fin-de-Siècle-Stimmung in Frankreich zu überwinden und eine geistige Erneuerung Frankreichs auf dem Boden des christlichen Glaubens einzuleiten suchte. Von den Personen, denen Wust in Frankreich begegnete, nannte er selbst (vgl. 173): Charles Du Bos, Abbé Brémond, Comte Jean de Pange, die beiden Brüder Baruzi, Jaques Maritain, Gabriel Marcel, Ramon Fernandez, Abbé Mugnier, Maurice Blondel, Pere Laberthonnière, Robert d'Harcourt.

Wenn man die Krise der Kultur reflektiert, muß man natürlich auch auf die Technik eingehen. Dies geschieht im zehnten Kapitel des vorliegenden Buches (Kulturkritik der Technik, 302–345). Wusts „Äußerungen zu diesem Problem sind freilich sporadisch und erscheinen im eigentlichen Sinne nicht als theoriefähig. Gleichwohl läßt sich eine Reihe von Bestimmungsmerkmalen eruieren, die es erlauben, seine reflektierte Auffassung über das Wesen und die Entwicklung der Technik als Gegenstand seiner Kulturkritik darzustellen“ (303). Bei diesem Bemühen stützt sich Wust u. a. auf G. Marcel, N. Berdjajew, H. Freyer, F. G. Jünger und M. Heidegger. Was Heidegger betrifft, so sieht dieser (nach Meinung des Rezensenten) die Zusammenhänge zwischen Technik und Philosophie noch viel grundsätzlicher und epochaler. Heidegger faßt das Denken von Plato bis

herauf zu Nietzsche in die eine Epoche der sogenannten Metaphysik zusammen. Diese ist für ihn bestimmt durch die Vorherrschaft der „Subjektivität“, welche eine „gegenständliche“ Seinsvorstellung bedingt. Eine solche Vorstellung ist Voraussetzung der Technik, d. h. der systematischen Ausnutzung und „Stellung“ der Natur. So stellt z. B. ein Wasserkraftwerk den Fluß und zwingt ihn zur Hergabe seiner Kraft (vgl. „Sein und Zeit“ 70). Auf diese Weise freilich verschwindet das Sein in seiner Wahrheit und bleibt grundsätzlich verborgen. Seinsvergessenheit und technische Herrschaft wachsen im selben Maße. Soweit Heidegger, nun zurück zu Wust. Im elften (und letzten) Kapitel (Das Bekenntnis zum Geist widerstreitet der naturalistischen Anthropologie, 346–381) wird von V. herausgestellt, daß für Wust der Mensch wesentlich auf die Kultur ausgerichtet ist, denn in der Kultur und ihren Schöpfungen (den sogenannten Sinngebilden) bewältigt der Mensch seine Welt und erkennt sich selbst. Daß zu dieser Sicht der anthropologisch begründeten Kulturauffassung die naturalistische Interpretation des menschlichen Wesens in konträrem Gegensatz steht, kann nicht verwundern. Wust hat heftig bestritten, daß die Existenz und die Handlungen des Kulturwesens „Mensch“ mit Hilfe naturalistischer Thesen begründet oder auch nur zufriedenstellend beschrieben werden können. – Als Zusammenfassung der ganzen vorliegenden Untersuchung (also aller elf Kapitel) könnte das (verkürzte) Motto dienen, das V. von Kant übernommen und seiner Arbeit vorangestellt hat: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel.“

Ein Literaturverzeichnis (383–408), ein Personenverzeichnis (409–415) und ein Sachverzeichnis (416–436) schließen dieses schöne Buch ab. Zum Schluß noch eine kleine kritische Bemerkung: Die „Stichwortverzeichnisse“ zu Beginn der Kapitel II–XI machen wenig Sinn; man versteht nicht recht, wozu sie dienen sollen. Ich würde sie (bei einer Neuauflage) streichen.

R. SEBOTT S. J.

CLACK, BRIAN R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: University Press 1999. XII/137 S.

Unter den Leserinnen und Lesern, an die das Buch, Ergebnis einer langjährigen Lehrtätigkeit in London und Oxford, sich wendet, sind an erster Stelle Studierende der Theologie genannt. Clack (C.) versucht deshalb, Wittgensteins Philosophie der Religion in einen umfassenderen theologischen Rahmen einzuordnen. Die Einführung ist in einer klaren Sprache geschrieben; was von Wittgensteins Philosophie für seine Ausführungen über Religion vorausgesetzt werden muß, ist ohne technische Details auch für einen weiteren Kreis verständlich dargestellt. – Kapitel 1 skizziert, in eine Biographie eingebettet, die Grundgedanken des *Tractatus* und der (Philosophischen Untersuchungen). Unter der Überschrift „The Mystical“ interpretiert Kapitel 2 die religionsphilosophischen Aussagen des *Tractatus* zusammen mit denen der Tagebücher von 1914–1916 und den einschlägigen Stellen in den Briefen an Engelmann und Ficker. Zum Vergleich werden etwa Platons Höhlengleichnis und die Lehre der Upanishaden von Atman und Brahman herangezogen. Die engsten Beziehungen sieht C. zu Spinoza und von ihm beeinflussten Denkern: dem frühen Schleiermacher, Wordsworth und Blake. Die religionskritische Interpretation des *Tractatus* durch den Wiener Kreis lehnt er ab; Wittgensteins frühe Religionsphilosophie sei kein Logischer Positivismus, sondern „Logischer Romantizismus“ (48). Kapitel 3 „Later Thoughts on Religion“ interpretiert zunächst einige der ‚Vermischten Bemerkungen‘. Hier arbeitet C. vor allem ein negatives Anliegen Wittgensteins heraus: Der *prima-facie*-Eindruck, es handle sich bei den Sätzen des christlichen Glaubens um theoretische Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit, sei falsch. Der folgende Abschnitt über Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer stellt zunächst Frazers Theorie der Magie und Religion dar. Wittgensteins Kritik an Frazer wird als „Expressivismus“ verstanden: Magische und religiöse Riten drücken einen Affekt oder eine Einstellung aus. In den ‚Vorlesungen über den religiösen Glauben‘ fände sich „eine moralische Interpretation der Religion“ (71); von anderen Interpretationen dieser Art (z. B. Braithwaite) unterscheidet sie sich dadurch, daß nach Wittgenstein die religiö-