

Gegensatz zu Kants Auffassung von der Funktion des Verstandes gut gewesen. Sodann verknüpft F. die Darlegung des 1. Buches von Sch.s Hauptwerk mit dem Inhalt seiner Dissertation und liefert eine instruktive Darstellung der Lehre von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grund samt ihrer Vorgeschichte, um auf diese Weise Sch.s Grundgedanken über die menschliche Erkenntnis verständlich zu machen. Dann folgt die Darstellung des Übergangs zum Willen als dem Ding an sich, wie ihn Sch. im zweiten Buch seines Hauptwerks vollzieht. Dabei gelingt F., mit einer interessanten Interpretation des Willens zum Leben als Wille zum Erscheinen (103), verständlich zu machen, worin die innere Zerrissenheit des Willens gründet. Der gedankliche Weg führt weiter zu den Ideen und der Kontemplation, die es mit der Kunst zu tun hat. Dabei streicht F. die Besonderheit der Musik heraus, die den Willen als solchen und nicht bestimmte Ideen zum Ausdruck bringt. Leider wird Sch.s Erklärung und hierarchische Stufung der übrigen Künste nicht erwähnt. Die restlichen Teile des großen II. Kap. sind der Bejahung und Verneinung des Lebens, also Sch.s Pessimismus und seiner Erlösungslehre sowie seiner Konzeption der Freiheit und der Ethik gewidmet. Hierzu seien dem Rez. einige Anfragen erlaubt: Zweifellos betrifft der Tod nach Sch. nur das Individuum, nicht aber das Leben als solches (126). Heißt das aber: „Wer *leben will*, wird *immer* leben.“ (123)? – „Wer das Leben will, dem ist das Leben gewiß (das Leben als immer wieder anderes Individuum)“ (125)? Dies müßte man doch als Seelenwanderung interpretieren. Aber so eindeutig scheint Sch.s Position in diesem Punkt nicht zu sein, denn er bezeichnet die Seelenwanderungslehre in seinem Hauptwerk bei aller Sympathie doch immer als Mythos und erwähnt sie nur im Zusammenhang mit dem Leiden und der Gerechtigkeit. Zu Recht betont F. mehrfach, daß Sch. im Normalfall den Selbstmord ablehnt, da der Selbstmörder den Willen zum Leben als solchem nicht aufgeben will. Wenn es dann aber heißt, eine legitime Form des Freitodes sei „z. B.“ der Hungertod (138), so muß der Leser annehmen, Sch. führe auch andere Fälle eines Freitodes „als Quintessenz gelebter Askese“ (ebd.) an, was aber nicht der Fall ist. Im Zusammenhang mit Sch.s Freiheitsauffassung lesen wir, Sch. sei „konsequent, wenn er eine *imperativische* Ethik ablehnt“ (152). Erliegt Sch. hier aber nicht in Wahrheit einer Selbsttäuschung, hat er doch selbst seinen ethischen Grundsatz mehrfach in einem Imperativ formuliert: „Neminem laede; [...]“ (154)? Sch.s Bestreitung der „Freiheit menschlicher Taten“ bei gleichzeitiger Möglichkeit einer gewissen „Freiheit der [...] Charakterveränderung und [...] der Willensverneinung“ und somit der „Modifikation des intelligiblen Charakters“ (157) kann nach F. als mögliche Ausnahme von der Regel konsistent interpretiert werden. Die entsprechenden „Freiheitsakte“ seien zwar „zeitlos“ (158), führten aber zu einer empirischen Veränderung. Dies scheint dem Rez. nicht so ganz überzeugend, da Sch. doch gerade aus der Überzeitlichkeit des intelligiblen Charakters auf dessen Unveränderlichkeit schließt.

Diese Anfragen sollen in keiner Weise den Wert dieser sehr klaren und eingängigen Einführung in Sch.s Gedankenwelt herabmindern. Zum Abschluß des Buches erhält der Leser noch Hinweise auf die Quellen und auf andere einführende Werke über Sch.s Leben, Philosophie und Wirkungsgeschichte sowie einen bibliographischen Hinweis. Wieso bei den Gesamtdarstellungen der Philosophie Sch.s (179: „Zu II.“) Alfred Schmidts Buch zuerst genannt wird, das Sch. nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt behandelt, während die anschließend genannten Werke einen Gesamtüberblick über Sch.s Denken geben, leuchtet allerdings nicht recht ein. Jeder Leser wird es sehr zu schätzen wissen, daß ihm am Ende ein Index Auskunft darüber gibt, wo er die wichtigsten Stichworte sowie die behandelten Personen findet. H. SCHÖNDORF S. J.

LAMBERTH, DAVID C., *William James and the Metaphysics of Experience* (Cambridge Studies in Religion and Critical Thought; 5). Cambridge: Cambridge University Press 1999. XIII/256 S., ISBN 0-521-58163-X.

William James gilt zu Recht als der große Inspirator der amerikanischen Philosophie. Sein Hauptwerk *The Varieties of Religious Experience*, die Gifford Lectures von 1901–1902, wurde als die berühmteste aller amerikanischen Abhandlungen über Religion bezeichnet. Zwei einander so entgegengesetzte Denker wie Hilary Putnam und Richard Rorty bekennen sich zur Tradition des von Ch. S. Peirce und William James begründe-

ten Pragmatismus. James' *Principles of Psychology* (1890) sind ein Klassiker nicht nur der empirischen Psychologie, sondern auch der *philosophy of mind*. Dennoch ist James' Bedeutung als Philosoph nicht unumstritten. Der größte Teil seines Werkes sind Vorlesungen und Vorträge, die für ein breiteres Publikum gehalten wurden, und so wird er charakterisiert als „literarischer Philosoph“ und damit als unpräzise, unsystematisch, wenn nicht sogar oberflächlich. Die *Varieties of Religious Experience* sind schwer einzuordnen: Handelt es sich, wofür man auf die vielen Erfahrungsberichte verweisen könnte, um ein literarisches, protreptisches Werk? Gehört es in die Religionspsychologie, oder will James auf der Grundlage seines reichen Materials eine Religionsphilosophie entwickeln?

William James, so die These von David C. Lambeth (= L.), Schüler von Richard R. Niebuhr und Hilary Putnam und Assistant Professor an der Harvard Divinity School, entwickelt eine systematische Philosophie. Es gehe James weniger um deskriptive Psychologie als vielmehr um Metaphysik. Mittelpunkt seines Denkens sei die Religion; das Interesse an ihr bestimme seine Metaphysik.

L.s Interpretation folgt der Chronologie von James' Schriften. Philosophischer Schwerpunkt ist das erste Kapitel über James' radikalen Empirismus (*radical empiricism*). Textgrundlage sind Artikel aus den Jahren 1904 und 1905. Sie bilden nach L. nicht nur chronologisch, sondern auch inhaltlich die Mitte des Werks; „it is the most explicit and detailed metaphysical discussion James ever published“ (4). James entwickelt hier einen pluralistischen Panpsychismus oder Monismus: monistisch hinsichtlich der Ontologie und pluralistisch hinsichtlich der Erfahrungsinhalte, die wiederum holistisch miteinander verknüpft sind. Erhellend ist sein Vergleich mit einem Mosaik: Wir haben die Mosaiksteinchen und das Bett, etwa den Zement, in das sie eingelassen sind. In den verschiedenen Formen eines Idealismus oder einer Subjektsphilosophie entsprechen die Steinchen den Erfahrungsinhalten und das Bett dem Subjekt oder transzendentalen Ich. „Im radikalen Empirismus gibt es kein Bett; es ist so, als ob die Steinchen durch ihre Ränder zusammenhängen, die erfahrenen Übergänge zwischen ihnen den Zement bilden“ (59). – „Radikaler Empirismus“ bedeutet nach diesem Vergleich: Sowohl ontologisch wie epistemologisch gesehen gibt es nur die Erfahrung; in diesem Sinn vertritt James eine „reine Erfahrung“ (*pure experience*); auch die Verknüpfungen zwischen den Inhalten, die Relationen, sind Gegenstand der Erfahrung, womit die kantische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff hinfällig wird. Die einzelnen Erfahrungsinhalte bedürfen wie die Steinchen eines Mosaiks der Deutung vom Ganzen her, dessen Teile sie sind. Der Begriff der *reinen* Erfahrung hebt die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt auf; in der reinen Erfahrung sind sie ontologisch eins.

Kap. 2 geht den Ursprüngen des radikalen Empirismus in den 90er Jahren, bis zu den *Principles of Psychology* (1890), nach. L. zeigt, wie James' Interesse sich von der Psychologie als Naturwissenschaft zur Philosophie und Metaphysik hinwendet. Er untersucht James' Feld-Theorie des Bewußtseins von 1895–96, die er dann für die Interpretation der *Varieties* im dritten Kap. heranzieht. Die *Gifford Lectures*, so zeigt die Korrespondenz, waren ursprünglich als zwei Vorlesungsreihen geplant; die erste sollte beschreibend und psychologisch sein; in der zweiten wollte James, als „letzten Willen und Testament“, eine Philosophie der Religion entwickeln. Anfang Februar 1901 gab James den Plan des philosophischen Teils auf. „The Gifford Lectures“, so schrieb er an F. C. S. Schiller, „are all facts and no philosophy“ (106). Erhalten ist ein Notizbuch mit Themen, die in der zweiten Vorlesungsreihe behandelt werden sollten. L.s Interpretation fragt nach der Philosophie, welche dem ausgeführten Teil der „Lectures“ zugrunde liegt; sie sei mit James radikalem Empirismus vereinbar. Im Mittelpunkt stehen Lecture 9 und 10 *Conversion* mit ihrer Theorie des transmarginalen oder subliminalen Bewußtseins, ferner Lecture 20 und das *Postscript*, welche diese Theorie weiterführen. Die Metapher des Mosaiks soll auch die Tatsache symbolisieren, „that experience itself, taken at large, can grow by its edges“ (60). Nach diesem Bild und der Feld-Theorie des Bewußtseins von 1895–96 liegt der transmarginale Bereich außen, jenseits der Grenzen des Mosaiks, aber diese Grenzen können sich verschieben; das Mosaik kann wachsen, und immer neue Bereiche können in die Erfahrung einbezogen werden. Nach den *Varieties* verläuft die Grenze zwischen dem Bewußtseinszentrum und dem subliminalen Bereich des In-

dividuum, aber auch diese Grenze kann als eine äußere Grenze gesehen werden: zwischen dem Selbst und der anderen Dimension, aus welcher die rettenden oder zerstörenden Erfahrungen der Mystik kommen. – Im November 1907 wurde James eingeladen, im folgenden Jahr am Manchester College in Oxford die *Hibbert Lectures* zu halten. Sie erschienen 1909 unter dem Titel *A Pluralistic Universe*. Für L. stellen sie den zweiten, philosophischen Teil der *Gifford Lectures*, also James' religionsphilosophisches Testament, dar (Kap. 4). James glaubt, daß eine neue Ära anbricht, in der Empirismus, Religion und Philosophie sich miteinander verbünden. Wichtigster Gegner ist der absolute Idealismus, wie ihn etwa Bradley und Royce vertreten. Den einzigen Ausweg aus den Paradoxien, in welche dieser Monismus führt, sieht James darin, ein pluralistisches übermenschliches Bewußtsein anzunehmen, das, wie unermesslich auch immer es sein mag, selbst eine äußere Umgebung hat und folglich endlich ist.

Das abschließende fünfte Kap. zeigt, daß L. nicht nur ein historisches, sondern auch ein sachliches Anliegen verfolgt. Der Abschnitt *James and truth* geht ein auf die gegenwärtige Realismus-Antirealismus-Debatte. Ein zweiter Teil befaßt sich mit der Bedeutung von James' Begriff der Erfahrung für die gegenwärtige Philosophie, Religionsphilosophie und Theologie. L. kritisiert den verbreiteten Szientismus in der amerikanischen Philosophie und zitiert James' Mahnung am Ende der *Hibbert Lectures*, die Philosophie auf eine breitere und dichtere Grundlage zu stellen: „It is high time for the basis of these questions to be broadened and thickened up“ (228). Es sei eine Verengung, wenn die gegenwärtige Diskussion über religiöse Erfahrung James' Beitrag zur Religionsphilosophie fast ausschließlich in seinen Vorlesungen über Mystik sehe. Diese evidentialistische epistemologische Debatte sei geprägt durch die Antithese Theismus-Naturalismus. Der radikale Empirismus könne helfen, diesen Dualismus zu überwinden und den engen Rationalitätsbegriff, welcher dem Naturalismus und Materialismus zugrundeliege, aufzubrechen. Die Unterscheidung zwischen Philosophie, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und theologischer Reflexion sei für James keineswegs klar; seine metaphysische Vision schließe die verschiedenen Wissensformen und deren Gegenstandsbereiche in einer pluralistischen Republik zusammen. Ein Zugang zur Religion aus einer rein externen Perspektive, ohne den Standpunkt des Glaubens einzunehmen, sei nicht möglich. Für James sei Erkenntnis ein sittlicher und ganzmenschlicher Akt; „a theoretical understanding that takes no account of the role of human beings in the world qua human experiencers does not seem adequate to the facts of experience as we have them“ (238). Tatsachen ergäben niemals ein vollständiges Ganzes; wir seien gezwungen, sie zu ergänzen, und hier sehe James eine unverzichtbare und zugleich kritische Aufgabe von Metaphysik und Theologie. Ideen haben nach James einen Einfluß auf die Realität; sein pluralistisches Universum ist immer ein unvollkommenes und unvollständiges Universum; Theologie und Philosophie werden deshalb daran gemessen, ob sie die Welt besser und uns vertrauter oder fremder und feindlicher machen.

Die Arbeit ist sehr gut dokumentiert; James' Nachlaß in der Houghton Library der Harvard University wird auch für den biographischen Kontext ausführlich herangezogen. Man kann nur hoffen, daß sie auch in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie das Interesse für James als Metaphysiker weckt und ein einseitiges und vereinfachendes Bild korrigiert.

F. RICKEN S. J.

BAST, RAINER A., *Problem, Geschichte, Form*. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext (Philosophische Schriften; Band 40). Berlin: Duncker & Humblot 2000. 603 S., ISBN 3-428-10237-1.

Rainer A. Bast (= B.) versucht in 14 Kap., eine historische und systematische Bestimmung der Darstellung von Philosophie und (ihrer) Geschichte bei Ernst Cassirer (= C.) zu geben. Philosophiegeschichte wird in der Untersuchung im umfassendsten denkbaren Sinne verstanden: also von den *res gestae* bis hin zur geschichtsphilosophisch verstandenen Philosophiegeschichte. „Sechs Voraussetzungen“ und drei „methodische Forderungen“ (25–30) enthalte C.s Philosophiegeschichtsschreibung, um deren Darstellung, Ausfaltung, Konsequenz und Kritik es B. in der Folge geht. Philosophiegeschichtsschreibung benötigt Kenntnis der systematischen Philosophie, einen eigenen