

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

Standpunkt und die Fähigkeit zu einem Urteil, das wiederum Vergangenheit und Gegenwart der Philosophie als ebenbürtig ausweist. Dazu bedarf es methodisch der Vorstellung von Einheit und gleichzeitiger Verwobenheit des untersuchten Gegenstandes, der schließlich auf ein geistiges Zentrum bezogen werden muß, das wiederum der Interpret vorgibt. An dieser für B. wohl allgemeingültigen Charakteristik der Philosophiegeschichtsschreibung unter systematischen Gesichtspunkten orientiert sich die umfangreiche Untersuchung. Dazu führt B. eine Unmenge an Textstellen von C. an, die in geistesgeschichtliche Zusammenhänge gestellt werden, welche oft über die zahlreichen, von C. selbst angeführten Quellen hinausgehen. B. bezieht hierbei die zeitgenössische Rezeption von C.s Werken in seine Wertungen mit ein. Für B. erscheint C.s Konzeption schließlich als eine „philosophische Ideengeschichte“, die je nach Fragestellung als „Problemgeschichte“, „Epochengeschichte“ oder „Lehre eines großen Einzelnen“ auftrete, somit als „typologisch variierte Rekonstruktion der Geistesgeschichte“ (76; ähnlich 11, 31, 54, 161 u. ö.).

Diese „Ideengeschichte“, so B., beachte stets das „Kontinuitätspostulat“, wonach C. „keine totalen Epochenbrüche kenne“, weil er immer einen „spezifischen Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufs“ (85) annehme. Das sich als Problemkontinuität zeigende philosophiegeschichtliche Material werde dargestellt unter den Prämissen von „Form“ und „Synthese“, wobei unter „Form“ die „Idee“ und unter „Synthese“ die „Bildung von Einheit“ (134) zu verstehen sei. Um die Problemgeschichte in der Fassung C.s besser konturieren zu können, stellt B. ihm Heideggers und Gadamers Umgang mit Philosophiegeschichte gegenüber und kommt zu dem Ergebnis: „Problem ist für Cassirer durchgängig das Organon für (historische) Hermeneutik, angewandt auf verschiedenen Ebenen. Was für Heidegger und Gadamer der ‚hermeneutische Vorrang der Frage‘ darstellt, ist für Cassirer der hermeneutische Vorrang des Problems“ (199).

B. unterscheidet im Folgenden, hierin ganz an der Forschung orientiert, zwischen einem „jüngeren“ und einem „späteren“ C., um die allmähliche Herausbildung von C.s eigener Philosophie als Entwicklung vom Neukantianismus Cohenscher Prägung hin zur umfassenden Kulturphilosophie nachzeichnen zu können. Dabei überträgt B. folgerichtig die aus der referierten historiographischen Methode gewonnenen Erkenntnisse, wenn er schreibt: „Was in der Ideengeschichte die Probleme sind, sind in der symboltheoretischen Kulturphilosophie die Formen“ (233). Die „Philosophie der symbolischen Formen“ (= PsF) wird von B. im Sinne einer „Hermeneutik der Erkenntnis“ verstanden, die eine Erweiterung der Erkenntnistheorie darstelle (299). C.s Ausgreifen auf alle Gebiete der kulturellen Hervorbringungen des Menschen sprengt notwendigerweise sowohl Kants „Prinzip der Gegenstandskonstitution“ (296) als auch den Weltbegriff des „Marburger Logizismus“ (304).

Natürlich löse sich C. nicht von Kant, doch die PsF transformiere das vorgefundene Material in eine „transzendental-hermeneutische Kulturphilosophie“ (305–386). C.s Versuch, eine „Grammatik“ für das Fortschreiten von der „Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur“ (PsF I, 11) zu erstellen, benötige einen Methodenpluralismus, soll der umfassende Begriff der „Kultur“ nicht metaphysisch aufgeladen werden. Sowohl C.s Begriffstheorie als auch seine Überlegungen über die „symbolische Prägnanz“ (PsF III, 222–237) – eine phänomenologische Theorie, die Welterkenntnis aus der zunehmenden Verdichtung von Symbolwahrnehmungen her denkt – sind in der Programmatik der PsF als „operativ“ (so schon 230, 234 u. ö.; „operativ“ ist ein Methodenbegriff von Eugen Fink, jedoch wird von B. die Herkunft des Begriffs nicht ausgewiesen) eingesetzt zu verstehen.

Wie denkt C. dann aber z. B. die Zeitdimension innerhalb der symbolischen Formen, wenn er nicht ein seine Idee insgesamt gefährdendes Sammelsurium von eventuell konfligierenden Begriffen übernehmen will? B. unterstellt richtigerweise eine genaue Zuweisung von Problem und Methode: Bei C. gehe es „um die Struktur, den Bestand, das Sein (in rechtverstandenen Sinne als Funktion) der symbolischen Formen, nicht um ihr zeitliches Werden“ (404). Hier wäre also auf das erwähnte Kontinuitätspostulat zu verweisen bzw. auf C.s Geschichtsdenken, das sich, so B., von Humboldt, Ranke und Goethe (407–428) her speise. Es zeige sich, daß für C. „alle Geschichte letztlich zur Geistesgeschichte“ (427) werde, die bekanntlich ohne Zeittheorie auskomme.

In dem abschließenden Kap. „Zusammenfassung und kritische Sicht“ (429–506) bemüht sich B. um eine Würdigung von C.s Denken. Obwohl hier B. etwas durchgängiger das Wort ergreift und nicht Zitat an Zitat reiht, ist es ihm nicht gelungen, sein Unternehmen zu konturieren. Ein Beispiel: Gleich zu Beginn wägt B. ab, ob C. gut schreibe, zitiert dann eine positive Stimme, meint dann selbst „(d)as finden wir nicht“ (429), und führt lediglich ein sehr spätes Interview mit Gadamer als Beleg für sein Postulat an. Die in dem ganzen Buch aber nicht eigens gewürdigte Methode C.s, nämlich Zitate als eigene Position auftreten zu lassen, wird in einer belanglosen Fußnote auf der gleichen Seite (429f.) abgehandelt. Diese Herangehensweise verweist allerdings auf eine grundsätzliche Schwierigkeit des Autors. Es ist nämlich durch die gewählte Darstellungsform nicht auszumachen, was B. mit der Studie sagen will. So wichtig der gewählte Ansatz ist, den Schlüssel zu C.s Denken nicht zum wiederholten Male über Leibniz, Kant oder Goethe zu suchen, sondern den auffälligen Umgang mit der Philosophiegeschichte als systematische Fragestellung ernst zu nehmen, so sehr bedarf es dazu eines klaren Konzeptes. Die Verschanzung hinter endlosen Beispielen, die Unfähigkeit zum ökonomischen Umgang mit Sekundärliteratur, dazu die oftmals bloße Aneinanderreihung von Zitaten, machen es dem Leser jedoch unmöglich, zusammenhängende Gedanken festzuhalten. Immer wieder sprengt der Autor durch seine enorme Kenntnis der Schriften C.s die bloß äußerliche Ordnung des Buchaufbaus. Mehr vermag man kaum verantwortungsvoll festzuhalten, als daß C.s Philosophieren ein komplexes Amalgam aus Zitat, eigener Position und allmählicher Übernahme des Referierten ist. Damit ist man statt des erhofften Schrittes über die bisherige Cassirer-Forschung hinaus mindestens zwei Schritte zurückgefallen. Es hätte dem Werk sicherlich gut getan, lektoriert zu werden.

Da B. über keine Kenntnisse der Stilanalyse verfügt, ist es ihm nicht möglich, etwa Argumentationstypologien aus dem immensen Material zu extrahieren. Statt dessen jagt er jedem von C. ausgebreiteten Detail hinterher, um es in zunächst bester Absicht in den Rahmen der eigenen Analyse einzubauen. Damit aber verdoppelt sich – im günstigsten Falle – das Gesagte; zu einer punktgenauen Analyse trägt das Verfahren gewiß nicht bei.

Laut Impressum handelt es sich bei dem Buch um eine 1995 angenommene Habilitationsschrift. Der Autor hat Literatur bis etwa 1999 berücksichtigt, ohne die nach 1995 einsetzende intensive, durchaus problematische Beschäftigung mit C. noch wirklich zur Kenntnis zu nehmen. Sämtliche wichtigen Monographien, wie die von Ferrari (1988, 1996 und 1997), Krois (1987) und Schwemmer (1997) fanden keine Berücksichtigung. Die Bibliographie verzeichnet nicht alle zitierten Texte (so fehlt etwa der für den Geschichtsbegriff wesentliche Nachlaß Bd. 2, „Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis“ aus 1999), und wenn, dann oft nur mit mangelhafter Genauigkeit. Andererseits verpaßt B. keine Gelegenheit, anderen Forschern zum Teil marginale philologische Fehler nachzuweisen (z. B. 430, 559 u. ö.). B.s Buch ist sicherlich eine Stellenfundgrube für die künftige Cassirer-Forschung; einen weiterführenden Gedanken wird man allerdings vergebens suchen.

T. MEYER

EDMONDS, DAVID J.; EIDINOW, JOHN A., *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte: eine Ermittlung*. Aus dem Englischen von Suzanne Gangloff. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2001. 284 S./Ill., ISBN 3-421-05356-1.

Jedem sind sie bekannt – die Auseinandersetzungen, die sich an scheinbar marginalem zudem und eine Intensität gewinnen, die dem unwissenden Beobachter nicht ohne weiteres aus der konkreten Situation einsichtig werden will. Die beiden mit vielen Preisen ausgezeichneten BBC-Journalisten David J. Edmonds (studierter Philosoph) und John A. Eidinow (studierter Jurist) möchten die einzige Begegnung zwischen zweien der bedeutendsten Philosophen des 20. Jhdts. so verstanden wissen. Es geht um das legendäre Zusammentreffen von Karl Popper und Ludwig Wittgenstein am 25. Oktober 1946 in einem überfüllten, stickigen Seminarraum in King's College zu Cambridge anlässlich eines Vortrags von Popper vor dem Moral Science Club, einer Diskussionsgruppe von Wissenschaftlern und Studenten der Philosophie am King's College. Es ist die wilde Legendenbildung, die Edmonds und Eidinow motivierte, dem nachzugehen, was sich an