

anti-Humanismus, der die Schreckgespenster, die er bekämpft, selbst hervorruft, weil er sie zu seiner Selbstaffirmation braucht. Denn in der Neuzeit treten das Sein und das Gute auseinander. Sein wird identifiziert mit dem faktischen, an sich wertlosen Vorhandensein. Mit der naturalistischen „Wahrheit“ kann man freilich nicht leben; man braucht „Werte“ als lebensbewahrende und -steigernde „Illusionen“. Aber, so kann man nun fragen: Ist es überhaupt gut zu leben? Lohnt es die Mühe? Oder wäre das Nichts nicht einfacher oder gar wünschenswerter? So wächst die Tendenz, „den Menschen“ überhaupt aufzulösen. In der Tat fragt L. Bloy 1900, ob nicht der „Tod Gottes“ den „des Menschen“ nach sich ziehen müsse. Wenn es aber so ist, so fragt man, warum bringen wir uns nicht alle um und machen der Last und vor allem der Sinnlosigkeit des Lebens ein Ende?

Schluss (265–270): Jede Phase der Projektierung und der Realisierung der Moderne wurde zwar, wie durch einen Schatten, von der Kritik daran begleitet: Rousseau, Ferguson, Burke etc. Aber darauf wollte B. sich nicht stützen. Er wollte nur wie ein unbeteiligter Beobachter ‚erzählen‘, wie der freie Lauf der Entfaltung des Projekts „Moderne“ von selbst auf seine Selbstzerstörung zuing. Es ist eine Tendenz, der er sich „persönlich, als Exemplar einer Spezies von Lebewesen, als dankbarer Erbe einer Kultur und als loyaler Bürger einer politischen Gemeinschaft natürlich mit allen Kräften entgegenstellt“ (267). Seine provozierende Hauptthese lautet: „Wenn man das Menschliche seiner zweifachen Einbettung, der kosmologischen wie der theologischen, beraubt, arbeitet man auf seine Zerstörung zu“ (78). Das Gute, das die Moderne zweifellos auch in großem Maße hervorgebracht hat, kann folglich nur durch eine doppelte Erinnerung und Anerkennung bewahrt werden: nämlich dass sich der Mensch im Grunde nicht selbst hervorbringen kann, sondern dafür angewiesen ist auf die Natur ebenso wie auf die göttliche Vergabung, die ihm die Kraft verleiht, das Gute zu wollen und trotz allem zu vollbringen (270). Das ist B.s Plädoyer für eine „Moderne mit Maß“, um den Titel eines anderen Buchs von ihm aus jüngerer Zeit zu zitieren („Modérément moderne“, Paris 2014). – Ein umfangreicher Anhang mit den detaillierten Nachweisen der Zitate und Hinweise (273–348) sowie einer reichen Bibliographie (349–380) schließt den Band ab. Trotz seiner großen Fülle scheint er vollkommen frei von Flüchtigkeitsfehlern zu sein, was schon für sich eine seltene Leistung ist.

Eine überaus bewundernswerte Leistung stellen natürlich vor allem die Ausführungen selbst dar, in denen es B. unternommen hat, 500 Jahre, dicht gedrängt mit geistigen Prozessen und Explosionen, mit Phantasien, Erfindungen, Entdeckungen und Albträumen in einem einzigen Zug darzustellen und ihr immanentes Gesetz zu entziffern. Am Weltgespräch des Mittelalters, das B. im zweiten Teil seiner Trilogie darstellte, hatten noch Vertreter der drei religiösen Kulturen des Mittelmeerraums teilgenommen, nämlich Juden, Christen und Moslems. In der europäischen Neuzeit sind Christen unter sich, zusammen mit denen, die es nicht mehr sein konnten oder wollten. Europa kommt zur selben Zeit innerlich in die Krise, in der es dem Rest der Erde seine Gesetze und Institutionen aufzwingt oder mit verführerischer Macht anbietet. Wir sind da noch mittendrin. Ich glaube, dass die zentrale Diagnose, die B. an das Ende seiner Geschichte stellt, richtig ist. Wer von den Wächtern unserer Völker, wer von den Medien-Gewaltigen will sie jedoch hören? Und wie soll die Umkehr vor sich gehen, zur Natur, die längst nicht mehr als übermächtige und alles duldende Mutter erlebt wird, sondern eher als pflegebedürftige Seniorin? Immerhin gibt es immer mehr einzelne Schritte „zurück zur Natur“ mitten in – nicht aus – einer Industriekultur. Viel schwieriger scheint der andere „Schritt zurück“ zu sein, nämlich demjenigen wieder eine Gegenwart in unserem Gewissen und Selbstverständnis einzuräumen, der seit langem als hinderlich oder doch irrelevant für den Weg der Moderne erklärt worden und nun darin obdachlos ist. B. meidet wohlthuend fast jedes Pathos. Aber der Leser, der seinen Wegen gefolgt ist, kann nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Er muss von einem revolutionären Pathos erfüllt werden, mindestens so wie Marx im Jahr 1848.

G. HAEFFNER SJ

THE CAMBRIDGE COMPANION TO PRAGMATISM. Edited by *Alan Malachowski*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XV/378 S., ISBN 978–0–521–11087–7.

Anlass für diesen Band ist das wachsende historische Interesse am Pragmatismus und dessen Bedeutung im philosophischen Gespräch der Gegenwart. Die 14 Beiträge sind in drei

Teile gegliedert. Teil I „Classical pragmatism“ will in die Grundgedanken des Pragmatismus einführen und den Leser mit der Frage konfrontieren, ob der Pragmatismus eine Einheit oder eine Sammlung verschiedener Lehren ist. Die Titel der Beiträge akzentuieren die unterschiedlichen Ansätze der drei Klassiker: „The Principle of Peirce' and the origins of pragmatism“ (*Cb. Hookway*); „James's holism: the human continuum“ (*A. Malachowski*); „Dewey's Pragmatism: instrumentalism and meliorism“ (*D. Hildebrand*).

Teil II „Pragmatism revived“: Der Beitrag über Quine (*I. Nevo*) geht aus von dessen Feststellung in „Two Dogmas“, die Ergebnisse seiner Argumente gegen Analytizität und Reduktionismus seien „a shift to pragmatism“ und ein „gründlicherer“ Pragmatismus als der von Carnap und C. I. Lewis. – *R. Bernstein* betrachtet drei Perioden der Geschichte der Philosophie in den Vereinigten Staaten, die von Hegel inspiriert wurden: das Ende des 19. Jhdts., die Mitte des 20. Jhdts., und die Gegenwart. „Each of these moments is directly or indirectly related to pragmatism“ (105). – „[R]egarding linguistic meaning and conceptual content, Heidegger was a pragmatic verificationist.“ *M. Okrent* hält an dieser früher von ihm vertretenen These fest; sein vorliegender Beitrag geht jedoch einen Schritt weiter; eine tiefere Übereinstimmung bestehe in der Frage „what it is for an agent to be intentionally engaged with a world“ (126). – Zwischen Putnam und dem klassischen Pragmatismus lassen sich nach *David Macarthur* immer neue Parallelen entdecken. Er greift eine heraus: Putnams zutiefst ambivalente Einstellung gegenüber der Metaphysik. James will den Wahrheitsanspruch der Metaphysik mit Hilfe praktischer Faktoren entscheiden; Deweys mehr skeptische Diagnose fragt, ob metaphysische Aussagen sinnvoll sind. „Putnam can be located on the unstable ground that lies between these two positions where the undermining of metaphysics is curiously associated with its rehabilitation“ (191 f.). Rortys Umgang mit dem Pragmatismus ist unter historischer und sachlicher Perspektive vielfach kritisiert worden. Dagegen stellt *A. Malachowski* einige der „faszinierenden Ausblicke“ (225), die Rorty durch seine fruchtbare und provokative Auseinandersetzung eröffnet habe: die Wiederbelebung des klassischen Pragmatismus, die Entwicklung neuer Formen, die Vermittlung zwischen verschiedenen Ansätzen bis hin zu dem Versuch, Pragmatismus und analytische Philosophie miteinander zu versöhnen.

Teil III „Pragmatism at work“ bringt unter anderem je einen Beitrag zum Feminismus, zur Erziehung und zur Ästhetik. Kurz vorgestellt sei *A. A. van Niekerk*, „Pragmatism and religion“. Im Gefolge von Russell sehen Kritiker in der Offenheit des Pragmatismus für die Religion einen unverantwortlichen Flirt mit dem Relativismus. Dargestellt werden William James, nach dem der Mensch in der Religion in Verbindung mit höheren Kräften tritt, und John Dewey, der deren Bedeutung für die menschliche Praxis (Erziehung, Politik, Demokratie) betont. In deutlichem Gegensatz zu seinem früheren Werk sei eine Verteidigung der Religion mit Mitteln des Pragmatismus ein hervorstechender Zug des späten Rorty. Die abschließenden kritischen Bemerkungen bewerten positiv, dass der Pragmatismus die Verbindung des religiösen Glaubens mit den sozialen Zielen des Menschen betont; Zustimmung findet James' Kritik an Cliffords Forderung, man brauche für alle Überzeugungen (*beliefs*) hinreichende Beweise (*evidence*). Rorty wird gefragt, ob die Leistungen, die er der Religion zuschreibt, nicht ebenso von künstlerischer Imagination und Dichtung erbracht werden können, und ob seine scharfe Kritik an einem Gefühl der Abhängigkeit in der religiösen Erfahrung und seine Betonung der Tugenden des Selbstvertrauens und der Verantwortung dem Phänomen des Religiösen gerecht wird. F. RICKEN SJ

RELIGION UND SÄKULARISIERUNG. Ein interdisziplinäres Handbuch. Herausgegeben von *Thomas M. Schmidt* und *Anette Pitschmann*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2014. V/380 S., ISBN 978-3-476-02366-7.

I. Im Vorwort sprechen die Hgg. die Asymmetrie der Titelbegriffe wie beider Unschärfe und unterschiedliches Verständnis an. Im Dienst gebotener Klärung haben sie dem Handbuch einen dreiteiligen Aufbau gegeben: Konzepte, Kategorien, Konflikte.

II. Im umfangreichsten Teil werden in 14 Artikeln (lexikalisch fußnotenlos, zweispaltig, jeweils mit Literaturverzeichnis) unter einem Sachtitel Beiträge(r) zur Thematik vorgestellt: E. Durkheim (7–13; *A. Särkelä*, Säkularisierung ohne Profanisierung?); M. Weber (14–20; *A. Anter*, Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung); J. Habermas (20–35;