

TAMPONI, GUIDO K.: *Homo homini summum bonum*. Der zweifache Humanismus des F. C. S. Schiller. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2016. 302 S., ISBN 978–3–631–66817–7 (Paperback); 978–3–653–06001–0 (PDF).

Gleichwohl Ferdinand Canning Scott Schiller (1864–1937) zu seinen Lebzeiten fraglos in die Riege der Gründerväter des US-amerikanischen Pragmatismus eingereiht wurde, geriet sein philosophisches Werk nach seinem Lebensende rasch in Vergessenheit. Seine umfangreichen Veröffentlichungen sind vergriffen, auch in der Sekundärliteratur taucht sein Name allenfalls in Fußnoten auf. Dabei mag eine Rolle gespielt haben, dass der britisch-deutsche Philosoph, der den größten Teil seiner akademischen Karriere an der Universität Oxford verbrachte, dem Bild der pragmatistischen Tradition eine Nuance hinzufügt, der durchaus Störpotenzial zugeschrieben werden kann. Während die meisten pragmatistischen Denkerinnen und Denker, allen voran John Dewey, als leidenschaftlich für die Demokratie streitend bekannt sind, legte Schiller eine Faszination für den Faschismus und dessen eugenische Phantasien an den Tag, die sich auf den ersten Blick kaum reibungslos in das pragmatistische Narrativ integrieren lässt. Mit der ersten deutschsprachigen Monographie zum pragmatistischen Humanismus Schillers legt nun Tamponi (= T.) eine Arbeit vor, deren Anliegen es ist, „den klassischen Pragmatismus in sich wieder ein Stück komplizierter und spannungsreicher zu machen“ (15), indem das Gesamtwerk Schillers in den Blick genommen wird. Die Studie kann damit als philosophiewissenschaftliche Grundlagenforschung im besten Sinne betrachtet werden. Als Leitmotiv Schillers stellt T. das „Problem des Pessimismus“ in der immer orientierungsloser werdenden Moderne heraus, als dessen Alternative und gleichsam Gegengift der Humanismus entworfen wird. T. unterscheidet bei diesem wiederum zwei Stränge: einen „methodischen“ (erkenntnistheoretischen) und einen „prophetischen“ (weltanschaulichen) Humanismus, denen er je in einem der beiden großen rekonstruierenden Hauptkapitel der Studie nachgeht.

Zunächst einmal aber zeichnet T. den „philosophisch ausgewiesene[n] Weg zum Abgrund“ (35), nämlich in den in tiefe, ja lebensbedrohliche Verzweiflung stürzenden Pessimismus nach (35–50). Dieser beginnt mit der Anerkennung der Grenzen des Wissbaren, einem erkenntnistheoretischen Agnostizismus, der in einen Skeptizismus, die Anzweiflung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, hinüberführt und schließlich in einen Pessimismus mündet. Eine pessimistische Haltung nun untergräbt nach Schiller letztlich das gelingende Leben selbst, indem sie das Streben nach dem Wahren, Schönen und Guten als aussichtslos vor Augen stellt. Indem diese Ideale als zwangsläufig frustrierend und leer aufgefasst werden, stellt sich ein Nihilismus ein, der nicht mehr argumentativ widerlegt, wohl aber philosophisch-therapeutisch geheilt werden kann. Genau dieses Anliegen schreibt T. nun Schillers methodischen Humanismus zu.

Dieser wird im ersten großen Hauptteil der Studie als Möglichkeitsdenken eingeführt, als eine alternative und vermittelnde erkenntnistheoretische Option, die es erlauben soll, dem Nihilismus entgegenzutreten. Als Grundierung dieses „Possibilismus“ verweist T. in einem Exkurs auf die Figur des *Will to Believe* (58–69), die Schillers US-amerikanischer Kollege und Gesprächspartner William James in seinem berühmten gleichnamigen Aufsatz entwarf. In ihr ist die Einsicht artikuliert, dass der menschliche Geist kein rein passiv-rezeptiver Mechanismus zur (möglichst korrekten) Spiegelung der als objektiv vorgestellten Außenwelt ist, sondern einen aktiv-kreativen Anteil an der Wirklichkeitsproduktion hat. Die Spaltung in Subjekt und Objekt, die dem Skeptizismus zugrunde liegt, wird damit unterlaufen und ein unhintergebares Wechselspiel der Weltaneignung zwischen Erfahrendem und Erfahrenem angenommen. So kann Schiller Gewissheiten und Denksysteme als etwas evolutionär entwickeltes und Gewordenes nachvollziehen und sie auf diese Weise nicht als fix, sondern plastisch begreifen – „genetische Rekonstruktionen primär und unabdinglich erscheinender Kategorisierungsmechanismen aus einem aktiv-experimentierenden Erringen über größere Zeitabschnitte hinweg“ (84). Daraus ergibt sich für Schiller, ganz wie für James, eine grundlegende Kritik des Wahrheitsbegriffs, genauer: der Abbildtheorie der Wirklichkeit, und der abstrakten Logik. Schiller setzt dem, so zeigt T., einen humanistischen, Wahrheitsbegriff entgegen, der sich an Zweckdienlichkeit, das heißt dem Wert von wahren Aussagen für den Menschen und

damit immer in Relation zu verfolgten Zielen und Bedürfnissen einer Person orientiert und also stets in einem bestimmten Kontext situiert ist. Damit wird der objektive Wahrheitsanspruch als autoritativer Machtanspruch gegenüber abweichenden Perspektiven entlarvt und es erfolgt eine Neubewertung des Theoretischen als „Form der wert- und interessensgeleiteten Praxisbewältigung“ (95), deren konstruierendes Moment einen Spielraum für menschliche Kreativität lässt (85–107).

Genau diese pragmatistische Volte im Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis ist es, die in der Rezeption bis heute für den größten Widerstand sorgt. T. thematisiert die Kritik am Wahrheitsbegriff des Pragmatismus mit Fokus auf den rezeptionsgeschichtlich wohl wirkmächtigsten Ankläger, Bertrand Russell, in einem weiteren Exkurs (108–127). Es ist gerade Schillers Erweiterung der Logik des *Will to Believe* zur „universellen Grammatik menschlichen Lebens“ (119), die Russells Verdacht reizte, der Pragmatismus würde letztlich einem Dezisionismus das Wort reden, indem er sich von gesetzter, menschen-unabhängiger Ordnung los mache. Zum einen geriete damit die Frage nach der Wahrheit zu einer der reinen Machtausübung (dieser Vorwurf lässt sich ausräumen), zum anderen liefe die stark humanistische, d. h. an den kreativen Vermögen des Menschen zum *reality making* orientierte Variante des Pragmatismus darauf hinaus, blind gegen die unausweichliche Tragik menschlichen Lebens angesichts von Kontingenz zu werden. Mit diesem zweiten Aspekt ist tatsächlich eine Schwachstelle pragmatistischen Denkens benannt, die besonders bei Schiller zum Tragen kommt: ein latenter Fortschrittsglaube. Vor allem aber bedeutet „das Aufdecken des menschlichen Fingerabdrucks“ (176) auf allem Denken eine entschiedene Opposition zu einem intellektualistisch agierenden Rationalismus, der ästhetische, volitionale, emotionale Dimensionen ausblendet. Diese Haltung mündet sowohl in eine neue Phänomenologie der Überzeugungen (*beliefs*), die dem Rechnung trägt (128–147), als auch in einer alternativen Bestimmung dessen, was es heißt, Philosophie zu treiben, nämlich die Abkehr von einem rein selbstreferenziellen, elitären Geschäft hin zu einem Selbstverständnis als eines *public intellectual* im Dienste der Gesellschaft (147–176). Nicht zuletzt ist die ethische Wendung der Einsicht in die Spur des Menschlichen in allen Überzeugungen zu nennen, bedeutet sie doch „ein Relaxans des Urteils- und vor allem Meinungsmuskels, der anabolisch auf ein Maximum durch die absolutistische Wahrheitstheorie trainiert wird“ (180).

Der bereits erwähnte Vorwurf einer Kontingenzvergessenheit in Verbund mit einem allzu optimistischen Progressivismus wird noch deutlicher mit Blick auf den zweiten von T. identifizierten Strang, dem sich der zweite Hauptteil der Studie zuwendet: dem prophetischen Humanismus, der sich wiederum in einen spekulativen und einen eugenischen Humanismus unterscheiden lässt. Dem spekulativen Humanismus Schillers liegt eine „konkrete Metaphysik“, nämlich eine „Metaphysik der Evolution“ zugrunde, die eine Doppelbewegung vollzieht: So ist die angestrebte Naturalisierung des Menschen zugleich auch eine Anthropomorphisierung der Natur (185–198). Der Mensch ist in die Natur eingebettet, Kategorien seiner subjektiven Kreativität sind aus der Interaktion mit ihr hervorgegangen. Da der Mensch ein Naturwesen ist, muss die Beschreibung der Natur auch alle menschlichen Phänomene umfassen. Damit, so zeigt T., verfolgt Schiller eine vergleichsweise schwache teleologische Strategie, die sich weder einem reduktionistischen Naturalismus beugen muss, noch auf ein starkes anthropisches Prinzip angewiesen ist. In Schillers Worten: „Cork-trees do not grow in order to supply human beings with champagne corks“ (vgl. 193).

Im Anschluss an einen Exkurs zum in kritischer Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie entwickelten personalen Idealismus von Schillers US-amerikanischem Zeitgenossen George Holmes Howison (199–213) wendet sich T. schließlich dem Personalismus und dem Begriff des Selbst bei Schiller zu (213–229). Schiller begreift das Selbst als letzte Realität. Damit ergibt sich für den spekulativen Humanismus zweierlei: zum einen die Wertschätzung und Achtung anderer Personen und ihrer Werte in ihrer Verschiedenheit, wie sie im Ideal der Freundschaft ausgedrückt sind, die „sympathetische Sicht auf die anderen und deren Bedürfnisse“ (219), zum anderen das moralische Postulat der Unsterblichkeit, ohne das laut Schiller keine moralische Ordnung des Universums zu denken sei. Die „ethische Vision“ des spekulativen Humanismus verlangt eine umfassende, am anderen interessierte, perfektionistische, also permanente Selbstübersteigerung anstrebende Haltung

des Individuums, darin eingeschlossen die „Aufgabe des Einzelnen, ‚Philosophierender‘ zu werden“ (227).

In Schillers eugenischem Humanismus schließlich wird die progressivistische Schlagseite seiner Variante des Pragmatismus am deutlichsten (229–250). Zwar denkt Schiller den Fortschritt der Menschheit nicht als notwendig ablaufend, gerade aus diesem Grund aber ist er mit umso mehr Nachdruck anzustreben: Die moralische, mentale und physische Entwicklung muss vorangetrieben werden. Das Mittel der Wahl dabei besteht für Schiller in eugenischen Maßnahmen. Ihre Umsetzung sollte dabei weder heimlich noch zwangsweise sein, vielmehr verpflichtet sich der ideale „eugenische Staat“ auf ein wissenschaftlich-experimentelles Vorgehen, das der Öffentlichkeit transparent ist und von dieser gestützt wird. Er geht adaptiv sozialprogressiv vor, indem er beim bereits bestehenden Wertekanon ansetzt, zugleich aber ein biologisches „remaking“ des menschlichen „Materials“ betreibt (und auch als notwendig betrachtet). Aufgrund ihrer eugenischen Programme sind es in den 1920er Jahren vor allem die faschistischen Diktaturen Deutschlands und Italiens, die Schiller als vielversprechend mit Blick darauf betrachtet, dieses Ideal umzusetzen. Spätestens an diesem Punkt kippt Schillers Progressivismus in einen Sozialutilitarismus, der letztlich seinem eigenen humanistischen Ansatz zuwiderläuft, ihn gleichsam „vergisst“, wie T. ganz richtig aufzeigt. Schillers sozialreformerisches Anliegen bekommt nahezu post-humanistische Züge, deren biologistische Perspektive den Menschen nicht mehr als autonome Person mit selbstschöpferischer Begabung aufzufassen vermag.

Kontrastierend dazu stellt T. in einem weiteren Exkurs John Deweys humanistische Mobilisierung religiöser Reserven vor, wie sie vor allem im Essay „A Common Faith“ ausgearbeitet ist (268–277). Mehr noch als Schiller rückt Dewey die Sozialität des Individuums, seine Prägung kippt Schillers Progressivismus auf die (Menschheits-)Gemeinschaft in den Mittelpunkt. Der Gedanke der „allinklusive[n] Menschheit als Letzthorizont“, auf den sich das konkrete Individuum rückbezieht (276), sei jedoch, so T., auch in Schillers prophetischem Humanismus der produktivere (und adäquatere) Denkraum und damit dem biologisch ansetzenden eugenischen Humanismus vorzuziehen. Umgekehrt meint T., das „aristokratische Moment“ des „europäischen‘ Distinktionsbewusstseins“ dem „amerikanischen‘ Primat der Gleichheit“ (277) als Korrektiv anbieten zu können, da Letzteres auf eine egalitaristische Einebnung eben doch entscheidender Unterschiede hinauslaufe und die tatsächliche Inegalität sentimental ausblende. Die Studie schließt mit einem knappen Ausblick, in dem das Schiller'sche Projekt einer Selbstperfektionierung in emersonscher Manier mit einem Plädoyer für die dialektische Deutung des Strebens nach Verbesserung verbunden wird (279–286).

Das eingangs genannte Anliegen, dem Pragmatismus durch die humanistische Variante Schillers eine weitere Nuance hinzufügen zu wollen, erfüllt T., ohne dabei Schillers Gesamtwerk zu sehr in die pragmatistische Tradition einzupassen. Es gelingt ihm kenntnisreich und formulierfreudig, die Eigenständigkeit eines Autors zu erschließen, dessen thematische und methodische Sperrigkeit eine leichte Zu- und Einordnung verhindert. Sicherlich ist es auch dieser – wiederum typisch pragmatistischen – Systemaversion Schillers geschuldet, dass die Ausführungen T.s nicht durchgängig die definitivische Schärfe aufweisen, die eine eindeutige Fassbarkeit seines Denkens ermöglichen, und es am aussichtsreichsten scheint, den Autor selbst im Original sprechen zu lassen – dies allerdings streckenweise zuungunsten der Leserfreundlichkeit. Jedoch wird dadurch in keiner Weise die Relevanz des Werkes Schillers gemindert, ebensowenig wie die ihrer längst überfälligen philosophiewissenschaftlichen Aufarbeitung. Schiller fällt einerseits aus dem Rahmen der pragmatistischen Erzählung, andererseits lassen sich an ihm latente Züge des humanistischen Pragmatismus deutlich ablesen. So zeigt T.s Explikation des eugenischen Humanismus als realpolitische Transformation des spekulativen Humanismus, dass die Sozialphilosophie Schillers nicht etwa ein „Ausreißer“ oder gar vollkommen unabhängig von seinem übrigen Denken gewesen wäre, wie es teilweise, beinahe peinlich berührt ob des *enfant terrible* der pragmatistischen Familie, erklärungsweise in der Forschungsliteratur heißt. Hilfreich für eine Bewertung wäre darüber hinaus eine ausführlichere Einordnung Schillers eugenischer Überlegungen in den weiteren Kontext des zeitgenössischen Progressivismus gewesen, der nicht zuletzt auch ein liberales Ansinnen war. Damit wäre eventuell auch der Spannung, die zwischen

dem biologistischen und dem sozialreformerischen Projekt besteht, etwas beizukommen gewesen; gleiches gilt für die Ambivalenz bezüglich Schillers Bewertung und Kritik der existierenden Demokratien einerseits, des Nationalsozialismus sowie des Rassen- und Reinheitswahns der faschistischen Ideologien andererseits. Mit einer einfachen Kategorisierung als „Demokratiefeind“ oder gar Faschist ist es sicherlich nicht getan, wie T. auch anmerkt – ein schlicht „kritischer Demokrat“ (27) ist Schiller aber ebenso wenig. Auch stellt sein, zumal deutlich klassistischer, Eurozentrismus nicht lediglich ein harmloses Ergebnis eines „methodischen Situationismus“ (256) dar, sondern wurzelt vielmehr in einem elitären Überlegenheitsdenken, das nicht so recht in die pragmatistische Denkweise passen mag. Auf diese geradezu anti-humanistischen „wunden Punkte“ in Schillers Humanismus gilt es den Finger zu legen, lässt sich doch gerade an ihnen aufzeigen, wo die blinden Flecken eines humanistisch ausgerichteten Pragmatismus liegen. Diese Auseinandersetzung ist umso wichtiger, als das ihm eingeschriebene anti-nihilistische Projekt weiterhin als unabgeschlossen betrachtet werden muss.

A. HONNACKER

VOGELSANG, FRANK: *Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit*. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricoeur und Waldenfels. Freiburg i.Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 373 S., ISBN 978-3-495-48822-5 (Paperback); 978-3-495-81822-0 (PDF).

Die Studie von Frank Vogelsang (= V.) widmet sich dem Dialog zwischen Phänomenologie und Theologie und greift einen Fragenbereich auf, der noch nicht *in extenso* bearbeitet ist und Auskunft über die Bedeutung der Phänomenologie für die Theologie und *vice versa* verspricht. Neben den „Klassikern“ Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricoeur, die beide in der Theologie Beachtung gefunden haben, bezieht V. auch den phänomenologischen Ansatz von Bernhard Waldenfels ein, wobei nicht nur dessen Hyperphänomene mit ihrer offensichtlichen Bedeutung für die religiöse Rede, sondern vor allem das Phänomen der Responsivität diskutiert werden. Auch der in der Theologie bisher wenig beachtete phänomenologische Ansatz von Hermann Schmitz findet in der Arbeit V.s Berücksichtigung. Jedoch bleibt es nicht bei einer Analyse und theologischen Sondierung der genannten Phänomenologien, vielmehr verbindet V. damit seinen eigenen phänomenologischen Vorstoß, mit dem er das intrikate Verhältnis von Phänomenologie und Gottesfrage positiv beschreiben will. Dazu schlägt er die Figur des Chiasmus vor, der in der Rhetorik eine Überkreuzstellung meint und von V. als „Erscheinungsweise X“ apostrophiert wird und – *vulgo* – das verdeckte Zueinander verschiedener, oft entfernter Bereiche ausdrücken soll.

Der Aufbau der Arbeit ist kompliziert und kaleidoskopartig: So gibt es allgemeinere Kapitel, zum Beispiel zur Gottesrede bei Paulus (Kap. 1), zur allgemeinen Gottesrede in der Geschichte (Kap. 2), zur Weltsicht der Naturwissenschaften (Kap. 3) und speziellere Kapitel, etwa zur Schleiermacher-Barth-Schulbildung (Kap. 4), aber auch zur Phänomenologie und ihren theologischen Bezügen bei Merleau-Ponty (Kap. 5) und Ricoeur (Kap. 6), die man aufgrund des Titels der Arbeit erwartet und die den Mittelpunkt der Arbeit bilden. V.s dritter Gewährsmann, Bernhard Waldenfels, wird nicht direkt im Anschluss behandelt, wie zu erwarten wäre, sondern es wird ein Kapitel über das theologisch-phänomenologische Potenzial des Chiasmus als Denkform eingeschoben (Kap. 7). Erst auf dieser Basis erfolgt dann die Auseinandersetzung mit dem Denken von Bernhard Waldenfels (Kap. 8). Ein summarischer Teil schließt die multiperspektivische Arbeit ab (Kap. 9).

Zu Beginn seiner Studie stellt V. das phänomenologische Potenzial für eine „unvor-eingenommene[...] Rede von Gott“ heraus, das sich auf die „Grenzen der Wirklichkeit“ und die „Grenzen des Aussagbaren“ beziehe (9). Hierbei kommt es V. im Sinne eines Legitimationsgrunds religiöser Rede darauf an, nicht nur das für Wirklichkeit zu halten, was aussagbar ist (ebd.). So seien z. B. besonders proximale Phänomene oft schwer zu erkennen und werden oft nicht als Teil der eigenen Wirklichkeit bestimmt (13). Entgegen der angenommenen Begrenzung menschlicher Erkenntnis will V. dennoch Modi des Denkens sondieren, die den offenen Charakter von Wirklichkeit einkalkulieren (14). Als Instrument bringt er die menschliche Rede von Gott ins Spiel, mit deren Hilfe die